

**I – Ciências Humanas e
Contemporaneidade**

A REINVENÇÃO DA VIDA MODERNA NA TRANSIÇÃO DO SÉCULO XIX PARA O SÉCULO XX: DE UMA CULTURA DE FUNDAMENTOS AO RELATIVISMO CONTEMPORÂNEO

REINVENTING MODERN LIVING IN XIX CENTURY TRANSITION TO THE TWENTIETH CENTURY: FUNDAMENTALS OF A CULTURE OF THE CONTEMPORARY RELATIVISM

Rogério Ferrer Koff

Universidade Federal de Santa Maria (RS)

RESUMO

A filosofia do Século XIX foi marcada pela substituição da ideia de um sujeito racional e autônomo por um sujeito social. Esta transição pode ser compreendida como a “crise dos fundamentos”, um conceito inspirado por pensadores como Dilthey, Nietzsche e Marx. Nos discursos de legitimação da ética e da justiça, esta mudança trouxe como consequência mais evidente a perspectiva relativista. O presente artigo examina como o pensamento contemporâneo assimilou este suposto fim do projeto do Esclarecimento e de uma moralidade de cunho universal, transformando os sujeitos universais em sujeitos históricos e sociais. Não se pretende aqui propor um novo modelo de fundamentação, mas apenas analisar quais as consequências mais dramáticas a serem extraídas da aceitação de um relativismo extremo, cuja prerrogativa é a da incomensurabilidade dos valores morais.

Palavras-chave: sujeitos, valores, filosofia

ABSTRACT

The philosophy of the 19th century marked the replacement of a rational and autonomous subject for a social one. This transition can be referred to as a “crises of foundations”, a term coined in the 20th century, and can be found in the works of thinkers like Dilthey, Nietzsche and Marx. In legitimizing discourses of ethics and justice, this change has highlighted a relativistic perspective. This article examines how contemporary thought has assimilated concepts of the Universal Moral and the supposed end of the Enlightenment Project so that human subjects can be perceived nowadays as historical and social beings instead of universal ones. Therefore, our intention is not to propose a new reasoning model but analyze the most dramatic consequences of an extreme relativism whose prerogative is the uncommensurability of moral values.

Keywords: subjects, values, philosophy

Recebido em 27/04/2016. Aceito em 19/05/2016. Publicado em 31/05/2016.

ORIGENS

Estilo dominante na arte ocidental do final do Século XVIII até cerca de 1830, o Neoclassicismo buscava reviver o espírito das grandes civilizações da Grécia e Roma antigas. Seu impulso inicial não vinha de artistas, mas dos pensadores porta-vozes do Iluminismo,

como Diderot e Voltaire. Esta arte em defesa da racionalidade encontra repercussão nas telas de Jacques-Louis David (1748-1825). Com ele, o Neoclassicismo se revestiu não apenas da defesa de uma arte racional, moral e intelectualizada, uma espécie de “Renascimento” do mundo clássico, mas também se transformou em um movimento grandioso associado à Revolução Francesa.

Sabemos que as características do projeto moderno estão demarcadas na cultura do Renascimento, dentre estas a valorização da capacidade da razão humana de conhecer e de transformar a realidade. Uma ciência ativa e prática tomava o lugar de um saber contemplativo. Enquanto a perspectiva medieval era teocêntrica, o projeto humanista tinha o homem em seu centro. A partir de então, o antropocentrismo colocava conhecimento, moralidade e política em uma forma laica, independente da religião.

Vejamos a tela “A Morte de Sócrates” (1787). Aqui, o tema heroico e as formas clássicas irrompem. A cena mostra Sócrates (469-399 a. C.) na prisão. Ele é visitado por seus discípulos, pouco antes de ingerir veneno. Seus gestos e a pose contrastam claramente com o desânimo dos demais personagens. O homem desolado no corredor, encostado no arco, é Apolodoro. De acordo com Platão, Sócrates teria mandado Apolodoro embora porque este estava transtornado demais diante da iminente morte do mestre. David o retrata nas sombras, em pose de extrema fraqueza.

Figura 1 - “A Morte de Sócrates” (1787)
Figure 1 - "The Death of Socrates" (1787)



Todos os demais personagens são amigos ou discípulos de Sócrates, com exceção daquele com vestes vermelhas, no centro do quadro. Ele foi enviado para testemunhar a execução, mas parece não suportar ver os preparativos. Sua angústia ressalta o heroísmo de Sócrates e a crueldade de uma condenação injusta. Sócrates passou suas últimas horas debatendo sobre a imortalidade da alma. Ele levanta o dedo, como se estivesse a indicar um plano de existência mais elevado. Sentado a seu lado está Crito, o qual, após o anúncio da sentença, tentou convencer em vão o mestre a fugir. Platão está imóvel à beira da cama, olhando para baixo, com a cabeça curvada e aparentemente perdido em seus pensamentos.

Sócrates conduziu o humanismo clássico a dois grandes temas, traduzidos nas reflexões sobre a natureza da Justiça (Dike) e da Virtude (Arete). A definição de justiça encontra seu significado primitivo na literatura grega, referindo-se apenas ao modo pelo qual uma determinada classe de pessoas se comporta habitualmente ou o curso normal da natureza. Em seu notável estudo sobre os filósofos gregos, W. K. C. Guthrie (1987) enfatiza que a palavra não implicava necessariamente que esse comportamento habitual fosse a maneira tida como correta, nem mesmo sugeria a menor ideia de uma obrigação.

Quanto ao conceito de virtude – a arete – lembramos que este era um tema relativo, nunca empregado de modo absoluto. A classe dos sofistas era a de professores itinerantes que tinham em comum principalmente o ceticismo filosófico. Assim, a arete era uma palavra incompleta, a designar um certo tipo de habilidade. A natureza da virtude tornaria sempre obrigatória uma explicação posterior, uma vez que ser bom exigiria dizer em que atividade se é bom.

A direção do conceito de virtude a alguma coisa prática levava a reconhecer que todas as ações humanas se definiam de um ponto de vista estratégico, sintetizando a forma pela qual os sofistas se posicionavam em relação ao conhecimento. Concebida no modelo de uma habilidade ou eficiência, a arete dependia sempre de um conhecimento prévio da tarefa em questão, para que seus termos pudessem ser definidos. Logo, “ser um bom cavaleiro” exigiria conhecer adequadamente as tarefas e finalidades do cavaleiro.

Sócrates e Platão tentaram dar ao conceito de arete um significado mais amplo. A ideia de virtude ganharia então um sentido genérico de virtude humana e da excelência do homem enquanto tal. O empreendimento humanista nos primórdios do pensamento clássico propunha uma busca e descoberta da finalidade última do homem. Esta tarefa pressupunha que, da mesma forma que existiriam aquelas virtudes individuais, dependentes de fins e objetivos que podem ser alcançados, haveria um tipo de função geral que todos os homens

teriam que realizar. Temos aqui, portanto, a primeira ideia de que, por trás das diferenças entre estes homens individuais, todos eles seriam dotados de uma espécie de humanidade comum, resumida na crença em uma essência ou finalidade última do homem.

A invenção socrática do humanismo surgiu representada na tese de que “virtude é conhecimento”. Em seu caráter geral, a virtude envolvia a ideia de que haveria uma finalidade do homem enquanto tal. A tarefa filosófica implicaria, então, investigar qual é esta meta e, posteriormente, defini-la. Virtuoso seria o homem capaz de primeiramente conhecer esta finalidade, e depois de praticar ações que o conduziram à plenitude desta essência ou fundamento.

Desde suas origens até o apogeu do episódio moderno, no Século XVIII, a pergunta filosófica foi pela essência, e a cultura de fundamentos identificada pela crença em verdades absolutas, tanto no terreno do conhecimento quanto no campo da moral.

Em um livro deliberadamente especulativo, mas rico em referências históricas, Richard Sennett (1998) argumenta que a transição do Século XVIII para o Século XIX foi o momento de uma delicada ruptura na vida social. Em suas próprias palavras, é a “história da erosão de um equilíbrio delicado entre vida pública e vida privada, na qual a geografia da sociedade era baseado na ideia de um caráter humano natural, que pertencia à Natureza e se refletia no homem” (p. 412). Pouco a pouco, a ideia de uma natureza transcendente teria perdido seu significado e os homens passaram a crer que eram os autores do seu próprio caráter e que cada acontecimento em suas vidas teria apenas uma significação que seria dada por eles mesmos, ao invés de ser revelada por um conhecimento último.

Ilustramos esta passagem com uma nova tela. No trânsito do Século XVIII para o Século XIX, a disputa entre Classicismo e Romantismo alcançou seu ápice. Nossa constatação é de que os valores clássicos da racionalidade e da ordem deram lugar a novos valores românticos, à ênfase no poder da imaginação, das emoções e do individualismo. O Romantismo era uma clara reação ao racionalismo iluminista do Século XVIII. Enquanto o Neoclassicismo estava associado ao Iluminismo e aos pensadores que buscavam uma ordem racional para substituir as superstições e os ideais religiosos, a desilusão com estas formas de racionalidade, decorrente da não concretização deste projeto humanista, bem como a continuidade do caos e das guerras, conduziu os artistas românticos a uma outra direção.

Talvez tenha sido a obra de Goya (1746-1828) aquela que mais sintetizou o trânsito de uma arte de celebração da racionalidade e do heroísmo em direção às representações de um

lado sombrio da existência humana, no qual prevalecem as dimensões da loucura, da superstição, do sobrenatural e do macabro.

Seu “Colosso” (1808-1812), por exemplo, tem forte carga narrativa e pode ter sido a representação de uma denúncia: o sanguinário ataque perpetrado em 1808 à Espanha pelas tropas de Napoleão.

Figura 2 – “Colosso” (1808-1812)
Figure 2 – “Colossus” (1808-1812)



Também é evidente o pessimismo de Goya na tela que representa o fuzilamento de espanhóis rebeldes pelas forças de Napoleão. Em maio de 1808, o primeiro ministro espanhol Manoel Godoy havia permitido que os franceses cruzassem o território espanhol, com vistas à conquista de Portugal, mas estes acabaram ocupando Madri. O levante de rebeldes madrilenhos provocou o fuzilamento em massa por parte das tropas napoleônicas em 3 de maio de 1808. O episódio foi retratado em cores fortes e trágicas por Goya alguns anos mais tarde.

Figura 3 - Três de Maio de 1808 em Madrid (1814)

Figure 3 - The Third of May 1808 (1814)



É interessante observar que todo o desenvolvimento ulterior da arte que sucedeu o período Neoclássico e a herança racionalista do Século XVIII tenha sido um movimento em direção à subjetividade, abandonando as representações de uma ordem metafísica ou a celebração da vida pública, para dirigir-se ao mundo interior dos artistas.

A intuição aqui desenvolvida é de que as narrativas ligadas aos grandes temas da Filosofia, Mitologia e Religião perderam espaço ao longo do Século XIX. Estas narrativas clássicas traziam a identificação de personagens e a consagração de um modelo de representação de um imaginário ocidental, repleto de um sentido vinculado a uma cultura de fundamentos, de um conhecimento garantido pela razão, de uma moralidade de cunho universal e de ênfase na vida pública.

O Movimento Romântico no Século XIX acabou por quebrar esta delicada unidade de representação, de identificação de personagens históricos e religiosos, heróis ou deuses da mitologia, para dar lugar à dimensão dos homens e mulheres comuns, bem como das emoções prevalecendo sobre a racionalidade.

Marco inicial dos movimentos de vanguarda que surgiram na segunda metade do Século XIX, mas que se sucederiam ao longo de todo o Século XX, a expressão da subjetividade no Movimento Impressionista antagonizou os ideais do mundo clássico, agora não apenas pela temática, como havia ocorrido no Romantismo, mas também pela forma.

Sabemos que o objetivo dos impressionistas era pintar efeitos de luz, embora muitos espectadores da época, habituados ao olhar clássico, considerassem suas obras inacabadas e seus temas supérfluos. Mas estes novos artistas anunciaram o fim de uma tradição que exerceu grande influência na arte desde o Renascimento. Eles se posicionaram contra a influência da arte acadêmica e sua ênfase nos temas mitológicos, históricos ou religiosos.

No lugar das histórias heroicas e edificantes do passado, os temas impressionistas passaram a ser cenas da vida urbana de Paris, cenas rurais e paisagens. Os amantes da arte estavam acostumados com mulheres nuas desde o Século XV, mas aquelas eram representações de deusas e ninfas, personagens de um mundo transcendente. Por esta razão, a despudorada “Olympia” (1863), de Édouard Manet (1832-1883), causou tanto escândalo. Muitos críticos a julgaram uma prostituta.

Figura 4 - “Olympia” (1863)

Figure 5 - “Olympia” (1863)



Esta outra tela de Manet também escandalizou o público parisiense. Muitos críticos atribuíram o conceito geral de “Almoço na relva” ao famoso “Concerto Campestre” de Ticiano, que mostra a mesma combinação incomum de homens vestidos e mulheres nuas. No entanto, o quadro renascentista era a representação de um idílio pastoril e não de um fato real. As vestes de época dos homens no quadro de Manet excluem qualquer possibilidade de uma

alegoria, fazendo com que muitos espectadores tivessem a impressão de que as mulheres eram mesmo prostitutas.

Figura 6 - Almoço na Relva (1863)
Figure 6 - Luncheon on the Grass (1863)



Nesta outra tela de Edgar Degas (1834-1917), nomeada “Absinto” (1876), um retrato do baixo mundo parisiense se transforma na antítese de qualquer louvor ou ideal representado na perspectiva clássica. Diante de homens e mulheres comuns, anônimos, a composição está fora de centro, com espaço sobrando à esquerda e o cachimbo do homem sendo cortado na parte direita. Tudo isso confere à obra um caráter de imperfeição e espontaneidade, como se fosse um instantâneo fotográfico.

Figura 7 - “Absinto” (1876)

Figure 7 - "Absinthe" (1876)



CRISE

A decepção com os grandes projetos ligados à vida pública e, em específico, o “esquecimento” dos ideais norteadores da Revolução Francesa estão no cerne desta ruptura de um idealismo no trânsito do Século XVIII para o Século XIX. Para Sennett (1998), a vida pública teria entrado em colapso em função de que as formas ritualísticas de comportamento no Século XVIII, baseadas em uma ideia da vida em comum e no pleno equilíbrio entre público e privado, teriam dado lugar a uma privatização da existência e a um narcisismo exacerbado.

Toda a noção moderna sobre a humanidade enquanto gênero universal estava baseada em uma certa visão da natureza humana, em uma cultura de fundamentos e em uma profunda convicção na existência de uma essência universal do homem.

Busco apoio na afirmação de Marcio Tavares d’Amaral (1995), para quem a grande mudança paradigmática do Século XIX repousa na pergunta sobre o “tempo do Ser”. Colocando em crise a noção de essência e tomando a historicidade como a forma cabal do pensamento, o Século XIX teria quebrado o caráter unívoco da palavra “ciência”, “fazendo prevalecer a ideia de história e do fim de toda a metafísica” (p. 14).

Além de uma relativização das ordens da verdade, da justiça e da racionalidade, a emergência da historicidade no Século XIX desmascarou a crença ingênua na harmonia entre ética e política, denunciando o poder como domínio e exploração. Uma das principais linhas surgidas na tentativa de acentuar a relatividade das formas de pensamento está representada no historicismo de Wilhelm Dilthey. Tendo surtido poderosa influência sobre as formulações posteriores da Sociologia do Conhecimento, certos conceitos historicistas, tais como o de “determinação situacional”, tornaram-se as bases para as reformulações trazidas a partir do pensamento alemão do Século XIX.

Portanto, falar de uma crise do universalismo no Século XIX passou a implicar a renúncia à crença na existência de um estatuto último para o homem. As noções de “conhecimento” e de “realidade” foram reinvestidas de uma dependência frente ao âmbito social/histórico, na flagrante acentuação da inevitável relatividade de todo pensamento humano. O conceito de Mundividência em Dilthey (1992) demarca a historicidade como propriedade fundamental da consciência humana, da qual nem mesmo os sistemas filosóficos constituiriam uma exceção.

Outro contraponto direto às formulações clássicas sobre a existência de fundamentos últimos é encontrado no pensamento de Friedrich Nietzsche. O núcleo de sua ruptura com a metafísica está expresso na condenação da racionalidade, por ele desmascarada e denunciada como uma razão tirânica dominando instintos contraditórios. Nietzsche acusou o declínio da tragédia grega a partir de uma “invasão” do racionalismo e de sua influência socrática. Apolo, deus da clareza, da harmonia e da ordem e Dioniso, deus da exuberância, da desordem e da música, antes complementares entre si, teriam sido separados pelo advento da civilização.

É possível dizer que a filosofia da segunda metade do Século XIX apresentou-se como uma genuína “filosofia de vida”, uma vez que proporcionou uma reflexão centrada na existência e marcada pela renúncia de toda e qualquer pretensão científica de validade e de fundamentos. Por esta razão, muitos consideram Nietzsche como o último grande pensador da metafísica.

A contribuição do pensamento de Nietzsche acentua a crise dos fundamentos. Até ele, a história da filosofia teria sido caracterizada por uma aposta na permanência, evidenciada na incapacidade humana de suportar o efêmero e o transitório. Mais uma vez, tomo emprestada a orientação de Marcio Tavares d’Amaral (1995), no sentido de que a proclamação nietzschiana da “Morte de Deus” no Zarathustra pode ser considerado o episódio central de demarcação entre Modernidade e Contemporaneidade.

Sabemos que esta “interdição” da Metafísica já teve início no Século XVIII, quando os Iluministas passaram a referendar as noções de Autonomia, Razão e Livre-arbítrio. Mas foi Nietzsche que radicalizou os ideais de supremacia do humano sobre o “Além-do-Homem”. A crença no mundo transcendente constituiu, segundo ele, o traço essencial da cultura do Ocidente, capaz de impor desconfiança a tudo o que é imediato, e fazendo com que só pudesse ser considerado real aquilo que estivesse por trás das aparências. Por isso, Nietzsche (1987) considerava a cultura ocidental como negativa, demolidora e niilista. É contra esta negação que surge o apelo de Zarathustra e a afirmação de que é chegado o tempo em que “o homem não lançará mais a flecha de seu desejo para o além do homem”. (p. 184).

A proclamação nietzscheana do final da metafísica é equivalente à interdição de qualquer tese sobre o “além do homem”. Este além seria uma invenção humana, na medida em que o próprio homem é o criador dos valores morais, mas acaba por esquecer sua própria criação, vendo nesta algo de transcendente. Se não há fatos eternos ou verdades absolutas, a filosofia de Nietzsche parte para a tarefa da demolição da obra metafísica. O exercício genealógico de Nietzsche encerra ainda uma poderosa crítica à moralidade cristã, apontada como a moral dos plebeus. Esta, substituta da antiga moral dos nobres, teria como característica o ressentimento. Subversora de uma genuína vontade individual, a moral cristã implicaria um jogo de interesses e invenções, no qual as necessidades do bem e do mal são criadas.

Finalmente, analisaremos o papel que a filosofia de Karl Marx desempenhou neste episódio que demarcamos como a crise dos fundamentos. Em suas teses sobre a natureza humana, Marx diferenciou uma natureza humana em geral de outra, que seria transformada em cada tempo histórico. Na importância destinada à história encontramos a negação de uma essência humana imutável. Segundo Marx, não haveria uma essência humana a ser perseguida, uma vez que este fundamento só seria apreensível na história.

Os impactos do pensamento de Marx foram notáveis no Século XX, quando suas ideias passaram a ser sistematizadas pela chamada Sociologia do Conhecimento. Destacamos em especial a influência sobre o pensamento de Karl Mannheim. O pressuposto de que não haveria qualquer forma de pensamento imune às influências ideologizantes do seu contexto social mostrou que as representações da realidade, em outras palavras, tudo o que denominamos consciência, são produtos originados no espaço social e histórico, na forma de uma determinação situacional.

Os modos de apreensão do mundo através da consciência são, nesse aspecto, situados, tornando impossível a vigência de uma teoria pura ou a crença na coincidência absoluta entre sujeito e objeto percebido. Se todo o conhecimento é uma mediação, a tese fundamental da Sociologia do Conhecimento, ao menos na forma pela qual as interpretações de Marx foram tomadas por Mannheim, dirige-se à impossibilidade de compreensão de qualquer modo de pensamento enquanto permanecerem obscuras suas origens sociais.

Mannheim (1975) reconheceu que, embora somente o indivíduo possa pensar, e mesmo que não seja possível empiricamente apontar a existência daquilo que muitos chamam de espírito grupal, “as ideias e sentimentos que motivam as condutas dos indivíduos não teriam necessariamente nestes as suas origens, sendo também impossível entendê-las à luz da experiência individual” (p. 97).

A Sociologia do Conhecimento negou a existência de princípios transcendentais, enfatizando que as representações do mundo são produzidas em situações concretas e sempre na dependência das formas de vida socialmente alcançadas. A crítica de Mannheim ao Iluminismo do Século XVIII torna-se direta em sua pretensão de confrontar “uma filosofia estática da razão a uma filosofia histórica e dinâmica da vida” (p. 99).

Estas concepções implicam o caráter social do pensamento, no qual a estrutura dos universos conceituais passa a ser determinada pelos interesses e posições ocupados pelos próprios pensadores. Com a linha relativista, o pensamento está condicionado ao tempo histórico, local, e ponto de vista do pensador, havendo, portanto, tantas facetas da verdade quantos forem os envolvidos no processo.

A herança que o Século XIX legou ao pensamento contemporâneo em suas vertentes sociológicas e antropológicas foi sustentada na tese da relativização da ordem da realidade. É importante salientar que o significado do termo “realidade” dificilmente escapa de seu uso ou de sua função mais referencial, no sentido de que esta é uma categoria que diz respeito a fenômenos que independem de nossa volição. Entretanto, não é de todo ilegítimo tomarmos o “real” na forma de uma apreensão dos fenômenos pelo sujeito. Esta será a principal modificação trazida pelo Século XIX: a realidade passa a figurar também em uma espécie de dependência situacional daquele que percebe.

A experiência do Século XIX ousou conceber realidade e conhecimento em função de uma relatividade social e histórica. Este talvez seja o elo possível entre o episódio da crise dos fundamentos, entendido como renúncia aos modelos absolutos, e o fim da ideia de um

conhecimento plenamente objetivo, de modo que nenhuma verdade última pudesse ser enunciada em qualquer investigação sobre o homem, a sociedade e a cultura.

PARADOXOS

A linha popularizada por Mannheim pode ser considerada na forma de um programa forte da Sociologia do Conhecimento, no qual a sociedade seria determinante não apenas da aparência, mas também dos conteúdos das ideias humanas. Esta é a tese geral da ideologia levadas às últimas consequências e mais tarde identificada como o “Paradoxo de Mannheim”.

Indicamos, a seguir dois paradoxos decorrentes da historicização das categorias surgida no pensamento do Século XIX. O primeiro é de ordem científica, o segundo de ordem moral.

1. Quando afirmamos que “não há pensamento imune às influências ideológicas do meio social”, devemos esperar que esta mesma afirmação, de modo autoimplicativo, esteja contida em seu pressuposto geral? Isso significa, portanto, dissolver o conteúdo do enunciado naquilo que ele próprio afirma?
2. Em caso positivo, em que lugar seria possível buscar a fundamentação para uma abordagem científica sobre o homem e a cultura? Ou teria a crise dos fundamentos interditado qualquer chance para esta abordagem?

O Paradoxo de Mannheim reproduziu questões polêmicas que já haviam inquietado Dilthey. A afirmação de que todas as formas de consciência são históricas e de que todas as visões de mundo devem um caráter de submissão a esta historicidade, parece impor a inquietante figura de um “círculo vicioso”. Mannheim teria colocado em questão todos os pressupostos de objetividade da análise sociológica. Se a própria categoria de “historicidade”, a partir da qual torna-se possível entender as relações do homem em sociedade é, ela mesma, “historicizável”, a teoria científica poderia então ser colocada lado a lado com as crenças que pretende analisar.

O segundo Paradoxo decorrente do relativismo do Século XIX é de ordem moral e se configura na forma de um dilema do Antietnocentrismo.

De um ponto de vista antropológico, é preciso admitir, ainda que sob os parâmetros da cultura ocidental, que tudo aquilo que tem um valor e um significado moral para nós não

precisa ser válido necessariamente para os outros, bem como aquilo que tem valor e significado moral para os outros não tem necessariamente que ser aceito por nós.

As consequências desta constatação, a impossibilidade contemporânea de fundamentação de uma virtude socrática essencial, que perdurou pela tradição do pensamento clássico e da herança greco-romana até meados do Século XIX, nos remetem a duas posições:

1. Na primeira, devemos aceitar, com resignação, que é impossível encontrar um lugar neutro para julgar valores de outras culturas. Se todo e qualquer juízo sobre os referidos valores é situado a partir de nossa própria visão de mundo, isto é, a visão da cultura ocidental, devemos abandonar qualquer tentativa de universalização e acatar a tese de que os padrões morais são incomensuráveis.

2. A segunda alternativa indica que, ao contrário, seria possível e mesmo necessário defender padrões referentes a uma “ética mínima”: um conjunto de valores que deveriam ser aceitos de forma indiferenciada por todas as culturas.

O surgimento da categoria de historicidade no Século XIX trouxe como consequência a crise dos fundamentos; isto é, a recusa de uma natureza humana universal e de uma essência a-histórica do homem. O pensamento do Século XX e do alvorecer do novo milênio nos parecem herdeiros desta crise. A relativização da ordem da verdade e a consequente ideia de um caráter provisório do conhecimento e da moral obteve abrigo no pensamento pós-moderno, caracterizado pela rejeição da tradição racionalista inaugurada no pensamento grego clássico e vigente até o Iluminismo. A experiência moderna e sua ênfase na universalidade do gênero humano passou a ser considerada positivista e etnocêntrica. No lugar de verdades absolutas, emergiram as categorias de heterogeneidade, diferença e relativismo.

A noção de “crise dos relatos” desenvolvida por autores como Lyotard (1989), por exemplo, indica que as narrativas do Iluminismo teriam sido dirigidas à legitimação de preceitos sobre a verdade, a justiça e a universalidade dos juízos morais. Lyotard afirmou que, ao contrário do episódio moderno, no qual um logos teórico teve primazia sobre um logos prático, as transformações tecnológicas do Século XX teriam feito com que a busca pela Verdade fosse substituída pelo ceticismo.

Considerações finais - Que fazer?

As obras de arte que ilustram a primeira seção deste artigo não devem ser compreendidas rigorosamente como demonstrações cabais de uma teoria, a saber, a concepção de que a cultura dos fundamentos teria entrado em crise na transição do século XVIII para o século XIX. Ao tomarmos a história da arte não como uma sucessão de vários estilos, mas como um processo de permanente transformação, as telas relacionadas estão aqui meramente a serviço de uma intuição. Esta se resume na ideia de que as imagens constituem uma forma de narrativa e que, ainda que não fosse essa a intenção de seus autores, as mesmas podem ser bastante reveladoras de formas sociais, culturais, políticas e morais; enfim, do imaginário de um determinado tempo.

Já no campo teórico, o desafio contemporâneo é o de reconhecimento da impossibilidade de um “retorno” ao modelo universalista vigente até o Século XIX, aos modelos de uma ética iluminista e às prerrogativas de uma natureza humana universal. Sem um lugar seguro para “fundar” a moral e o conhecimento, renunciamos ao “pensamento forte”, na concepção de André Conte-Sponville (2000): um pensamento que operava a partir das grandes construções metafísicas.

A perplexidade do episódio da “morte de Deus” no Século XIX nos obriga a compreender que não apenas os valores que regem a ordem moral são denunciados como produções históricas e relativas, mas também o “fundamento”, entendido como “o valor que sustenta os valores”. A este fundamento último agora chamamos de ilusão.

Encaminhamos algumas inquietações decorrentes de nossa análise e dos impactos gerados por esta interdição da metafísica ao pensamento contemporâneo. O alvorecer do Século XX trouxe a emergência da questão tecnológica na forma de uma situação limite. O uso de armas químicas na Primeira Grande Guerra, a energia nuclear usada como artefato bélico, o Holocausto, as bombas jogadas sobre Hiroshima e Nagasaki, a Guerra Fria, os atentados de 11 de setembro de 2001 nos Estados Unidos e suas consequências e, mais recentemente a polarização entre civilização e terror, o surgimento do Estado Islâmico, o ataque ao jornal francês Charlie Hebdo, são marcas profundas de uma atualidade na qual experimentamos uma incômoda sensação de desconforto.

Apesar disso, necessitamos cada vez mais de valores universalizáveis que possam reafirmar o gênero humano, embora essa aposta nos pareça improvável a partir da interdição sofrida pelo pensamento metafísico. Razão e fé não conseguem apontar caminhos confiáveis. De um lado, uma racionalidade diluída nos meandros da história e, de outro, as religiões que hoje parecem bem mais propensas a espalhar o ódio do que nos trazer esperanças.

O grande desafio que se coloca ao pensamento contemporâneo é o de buscar uma face humanista, ainda que abandonadas as garantias do estatuto moderno da racionalidade, da universalidade e da autonomia do sujeito. Renunciar a esta possibilidade do humanismo no pensamento pós-metafísico significa sucumbir à indiferença moral e ao relativismo, ao ceticismo e ao individualismo hedonista. A demolição do edifício da metafísica não nos deixa mais a garantia última dos fundamentos, mas apenas um horizonte aberto, que nos convida à construção de um novo humanismo, destituído das certezas do passado.

A herança do Século XIX impôs a substituição da abordagem metafísica pelos pressupostos antropológicos e uma nova necessidade de enfrentamento do problema das diferenças. O descentramento do sujeito contemporâneo dificulta uma retomada de propostas teóricas de fundamentação de uma ética universal fundada na ideia de uma natureza humana. Em contrapartida, as crises da atualidade parecem exigir uma reafirmação de padrões éticos universais.

A nova tarefa do humanismo contemporâneo pode ser precisamente a de encontrar algo entre as certezas do pensamento metafísico e o cinismo decorrente da indiferença moral. Nossa “situação-limite” é a de conciliar os avanços científicos e o desenvolvimento do espírito humano, de modo a assegurar que a interdição do sonho metafísico não tenha que representar, necessariamente, a falência de todo o projeto humanista.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- COMTE-SPONVILLE, André. “A moral sem fundamento”. In: MORIN, Edgar. *A sociedade em busca de valores*. Lisboa, Instituto Piaget, 2000.
- D’AMARAL, Marcio Tavares. *O homem sem fundamentos*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1995.
- DILTHEY, Wilhelm. *Teoria das concepções do mundo*. Lisboa, Edições 70, 1992.
- GUTHRIE, W. K. C. *Os filósofos gregos*. De Tales a Aristóteles. Lisboa, Presença, 1987.
- LYOTARD, Jean-François. *A condição pós-moderna*. Lisboa, Gradiva, 1989.
- MANNHEIM, Karl. “O problema de uma sociologia do conhecimento”. In: *Sociologia do conhecimento*. Rio de Janeiro, Zahar, 1975.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falou Zaratustra*. São Paulo, Nova Cultural, 1987.
- _____. *A genealogia da moral*. São Paulo, Nova Cultural, 1987.
- SENNETT, Richard. *O declínio do homem público*. As tiranias da intimidade. São Paulo, Companhia das Letras, 1998.

Ilustrações

Todas as ilustrações em Web Gallery of Art. www.wga.hu/

Rogério Ferrer Koff

Doutor em Comunicação e Cultura pela Universidade Federal do Rio de Janeiro. Professor do Departamento de Ciências da Comunicação da Universidade Federal de Santa Maria-RS. Endereço: Universidade Federal de Santa Maria, Centro de Ciências Sociais e Humanas, Departamento de Comunicação Social. Campus Universitário Camobi – CEP: 97119900 - Santa Maria, RS - Brasil