

SOBRE O ANTI-HUMANISMO E O ANTI-ILUMINISMO CONTEMPORÂNEO

Tiago Leite Costa¹

Resumo: Este texto pretende resumir alguns dos principais argumentos da crítica contemporânea ao pensamento de tradição humanista-iluminista para, em seguida, comentá-los. **Palavras-chave:** iluminismo; humanismo; crítica contemporânea.

Abstract: This paper aims to summarize some of the main arguments of contemporary criticism of the Enlightenment-humanistic thought and review them. **Keywords:** enlightenment, humanism, contemporary criticism

1. Introdução

No meio do século passado, Sartre publicou uma famosa conferência na qual se defendia das acusações de ser um anti-humanista. Na ocasião, buscou diferenciar duas acepções de humanismo. A primeira, oriunda do iluminismo, embora abdicasse da noção de Deus, não abria mão da ideia de que a essência humana precedia sua existência e, dessa forma, tomava o homem como um fim. Sartre zombava dos defensores dessa ideia que se sentiam honrados como homens, devido aos atos particulares de alguns homens. “Este humanismo é absurdo, dizia ele, porque só um cão ou um cavalo poderia emitir um juízo de conjunto sobre o homem e declarar que o homem é espantoso” (SARTRE, 1970, p.266-67). Para ele, o único humanismo possível era aquele que afirmava que não há outro universo que não o da subjetividade humana. O homem, portanto, longe de ser um fim, é sempre um início, isto é, sua

¹ Mestre em Comunicação Social pela PUC-RJ e atualmente é doutorando em Literatura, Cultura e Contemporaneidade, pelo departamento de Letras da PUC-RJ. Endereço Eletrônico: tiagoleite79@gmail.com

existência precede a idéia que constrói sobre sua essência. Nesse sentido, ele se considerava um existencialista-humanista.

Sartre não foi o primeiro a rejeitar o conceito iluminista de Humanidade. O humanismo do esclarecimento, apesar de todo o prestígio que gozou do século XVIII em diante, sempre contou com ilustres adversários, teístas ou ateístas. Porém, esse discurso pronunciado em 1946, logo após o fim da Segunda Guerra Mundial, parece revelar aos olhos contemporâneos o prenúncio (ou diagnóstico) do declínio de uma visão de mundo que por alguns séculos teve enorme ascendência sobre o ocidente.

Hoje em dia, o discurso anti-humanista tem experimentado uma difusa onda de popularidade que se origina de fontes variadas e aponta para diferentes destinos. Apesar de não haver um consenso positivo sobre qual seria a melhor alternativa teórica e prática ao ideário iluminista, é notória a falência de sua autoridade diante dos sucessivos ataques a seus preceitos filosóficos e políticos.

No meio das ciências humanas, em particular, a conversão maciça a essas críticas se verifica pela proliferação da condenação enfática a todo e qualquer vestígio de racionalismo, assim como pela derrocada da crença iluminista na construção de um mundo justo e igualitário. A convicção na aliança entre razão e justiça social, preponderante até pouco tempo, adquiriu status de lenda ingênua e alienante.

Em função disso, investe-se contra as obsoletas noções de sujeito cartesiano e de tempo linear; contra as ultrapassadas teorias políticas modernas diante da hegemonia incontestada do capitalismo de mercado; contra seu entendimento superficial das relações entre linguagem, conhecimento e poder; seu atraso estético etc. Embora, na maior parte das vezes, as reivindicações e argumentos não sejam propriamente contemporâneos, o que se constata é a estabilização de um novo vocabulário para a abordagem de velhos temas filosóficos.

Para alguns anti-iluministas e anti-humanistas atuais, deveríamos pensar em identidades fluidas, em tempos fragmentados, nos movimentos micro-políticos e nas intensidades afetivas para evitar as avaliações estreitamente ideológicas da vida moral e da realidade social. No que concerne ao campo estético, propõe-se que abandonemos as interpretações logocêntricas, excessivamente presas a conteúdos

estáveis e a propósitos autorais, em favor da apreensão/expressão de uma arte nas fronteiras do irrepresentável, situada em terrenos proto-intencionais e proto-semânticos, que possibilite a experimentação de novos modos de afecção-cognição.

Sem dúvida, é impossível ignorar as evidentes transformações nos costumes, na política, nas tecnológicas e nas relações com o tempo e espaço, que ocorreram da época de Sartre para cá. Consequentemente, não há porque negar valor às conquistas teóricas que nas últimas décadas desconstruíram as noções de conhecimento como representação, de sujeito cognoscente e de história progressiva.

O que proponho, no entanto, é questionar as reais medidas dessas mudanças práticas e teóricas, e em quais aspectos devem ser comemoradas ou lamentadas. Para começar, então, esboço uma breve síntese do raciocínio que vem descartando a viabilidade do projeto humanista-iluminista, para depois refletir sobre o mesmo.

2. Argumentação

Pode-se especular que o anti-iluminismo teórico ganhou força após os desastres políticos do século XX, quando se popularizou a negação das categorias modernas do pensamento ocidental. A partir daí, certas convicções que serviram de justificativa às inúmeras reformas que marcaram a modernidade têm sido constantemente abaladas, quando não, inteiramente renegadas.

Podemos destacar, de início, a importância adquirida pelos discursos anti-representacionistas. O conjunto de questionamentos à premissa da relação de representação entre pensamento e realidade ficou, retroativamente, conhecido nas artes, filosofia e literatura modernas como “crise da representação”. As raízes dessa “crise” são antigas e controversas. Logo, importa-nos destacar aqui apenas as repercussões contemporâneas do dilema. Estas, de uma forma geral, convergiram para a desconfiança radical de tudo aquilo que, até então, os ocidentais modernos definiram como verdades racionais. Assim, as últimas décadas têm convivido com um onipresente desejo de desarticulação da idéia de que nosso conhecimento do mundo se faz pela representação especular da realidade, ou seja, de que existem referências cognitivas

suficientemente seguras para que possamos afirmar o alinhamento entre a realidade e aquilo que tomamos como verdade.

É desnecessário dizer que, nesse caminho, o pensamento iluminista teve suas intenções legislativas, fundadas sobre termos racionais e universalistas, colocadas sob graves suspeitas. Da mesma forma, o projeto humanista de justiça e liberdade foi questionado em suas bases, por ter sido arquitetado sobre determinações (lingüísticas, culturais, políticas) puramente contingenciais, que, segundo constatou-se, não passavam de sentidos hegemônicos, resultantes de momentâneas estabilizações dentro de um confronto de poderes e desejos incessantes, e não do sólido progresso das descobertas racionais acerca da realidade do mundo e da verdade dos homens, como os “esclarecedores” desejaram crer um dia.

Racionalidade e verdade, com efeito, foram dois termos que passaram a figurar em muitas teorias pós-modernas como sinônimos de seus sentidos opostos, isto é, como mentira arbitrária. Tornou-se comum pensar que a verdade (quando se assume a existência de alguma) não pode ser medida pela razão, e que esta, longe de ser um critério extra-histórico, provou ser apenas mais um véu por trás do qual se escondem as complexas teias das instituições, dos afetos e da linguagem.

Para os adeptos desse ponto de vista, devemos abandonar os critérios racionais delineadores de nossa identidade, em favor dos processos múltiplos e dispersos de nossas potências vitais, a fim de nos tornarmos independentes das configurações cristalizadas e totalizantes da mentalidade dualista platônica.

Os anti-iluministas menos radicais até admitem o contato com algo próximo da “verdade”, da “realidade”, ou ainda com alguma referência que nos permita diferenciar o “bem” do “mal”. Entretanto, como bem observou Terry Eagleton (EAGLETON, 2009), isto só parece ser concebível em solos irrepresentáveis e fugidios. Em geral, as experiências acessíveis e cambiáveis passaram a ser vistas com relutância, e como sinônimo de algo empobrecido e sem valor ético e estético significativo. Apenas nos paroxismos, aporias e paradoxos é que o sujeito atual parece ter permissão para acessar qualquer coisa de autêntico no ser humano.

Aqui podemos começar a levantar algumas questões. Podemos lembrar, por exemplo, que o sujeito moderno, linear,

racional e transparente a si próprio (ou o “sujeito unificado”), contra o qual advogam as chamadas teorias da diferença, jamais existiu plenamente, mesmo no auge do iluminismo e do cientificismo modernos. Nesse sentido, se por um lado Kant demonstrava que todo conhecimento possível (incluindo a auto-compreensão desse sujeito) é resultado de aproximações limitadas e que, portanto, todo discurso, sem exceção, deveria ser submetido à crítica para ser digno de credibilidade; por outro, se pensarmos na ciência moderna como uma das principais adeptas do racionalismo, é importante lembrar que ela sempre se definiu como experimental ou aplicada, ficando explícito nestes dois termos a incompletude de seu escopo.

Na filosofia ou na ciência, o esforço racionalista foi o de ampliar o conhecimento do mundo e do homem (independente das boas ou más intenções de seus realizadores) partindo do pressuposto da falibilidade de qualquer forma de conhecimento ou crença humana e, conseqüentemente, da negação de qualquer autoridade imposta, fechada ao debate, a revisão ou à refutação.

Além disso, mesmo os mais decididos racionalistas estiveram sempre sob a vigilância crítica do pensamento empirista², religioso, tradicionalista e, mais tarde, do romantismo e do modernismo, para citar alguns exemplos. Essas tensões comprovam que, diferente do que muitas teorias pós-modernas costumam difundir, a modernidade nunca aceitou a razão como o único argumento para formar suas convicções sobre o que era o sujeito e o mundo, e o que era melhor para a sociedade e para os indivíduos em particular. Ao contrário, a própria razão se colocou sob suspeita por diversas vezes em nome de convenções culturais, crenças religiosas e liberdades individuais inexplicáveis racionalmente, mas que pareciam ser consensualmente desejáveis ou aceitáveis. Note-se, entretanto, que a razão, ao se criticar como juíza absoluta, paradoxalmente, se afirma como mediadora do debate, uma vez que dogmas não têm, por definição, a possibilidade de serem refutados.

Diante disso, é interessante lembrar o comentário de Humberto Eco, ao afirmar que o problema não é negar a racionalidade, mas pôr as más razões em condições de não prejudicar. Esse discernimento, afirma ele, assim como a

² Não custa lembrar que Kant acordou de seu “sonho dogmático” após ler a obra de Hume

distinção entre as noções de razão e de verdade, não se chama crise das referências, mas simplesmente, crítica. Segue abaixo uma síntese de seu argumento:

Tomemos como exemplo uma coisa agradável como a crise de representação; mesmo admitindo-se que quem fala dela tenha uma definição de representação (coisa que frequentemente não ocorre), se é que entendo bem o que eles querem dizer – e, isto é, que não conseguimos construir e trocar entre nós imagens do mundo que tenham certeza de adequar a própria forma, admitindo-se que ela exista, deste mundo -, pelo que sei a definição dessa crise iniciou-se com Parmênides, continuou com Górgias, deu não pouca dor de cabeça a Descartes, constrangeu a todos com Berkeley e Hume e assim por diante, até a fenomenologia (...). Mesmo que se admita, contudo, a antiguidade da crise, continuo não entendendo o papel que se quer que ela desempenhe. Eu cruzo uma avenida com sinal vermelho, o guarda apita e depois me multa (a mim e não a outrem). Como pode acontecer tudo aquilo se o que está em crise é a ideia do sujeito, a de signo e a de representação recíproca? (ECO, 1984, p.149)

Como se pode ver, não é de hoje a suspeita de que nosso pensamento não reflete a realidade especularmente. Igualmente, a exatidão de nossas representações não só foi tomada com parcimônia e ironia por vários iluministas, como foi alvo do romantismo, do marxismo, da psicanálise, do modernismo etc.

Assim, quando pensamos criticamente sobre a realidade social e subjetiva por meio de certas representações, está claro de que se trata da manipulação de uma abstração que não deve ser (e obviamente não é nunca) substancializada. É óbvio que não existem entidades materiais perfeitamente delimitadas tais como a “sociedade” ou a “história”. Da mesma forma, ninguém espera encontrar o “inconsciente” freudiano vendo tv no sofá de casa, ou a “ideologia” de Marx bebendo cerveja num show de rock. Entretanto, podemos ter certeza de que ambos estão presentes nas duas situações.

Algumas representações, portanto, poderiam ser tomadas como conceitos que unificam várias operações feitas com signos em um conjunto coerente, e que parecem agir de modo regular sobre nossas vidas. Como explica Frederic Jameson (JAMESON, 1994), por um lado, essas abstrações possibilitam um certo distanciamento da vivência imediata dos fenômenos, por outro, servem como uma espécie de caracterização geral de mecanismos aparentemente autônomos, mas que guardam

afinidades entre seus domínios. É curioso perceber que, para alguns críticos contemporâneos, certos conceitos abstratos, supostamente anti-identitários, como o “devir”, a “potência” ou a “diferença” sejam bastante inteligíveis, ao passo que uma vaga menção às mazelas do capitalismo seja recebida sardonicamente, como uma opinião caduca, reducionista e irreal. Em muitos casos, definir o que são representações totalizadoras parece ser uma questão de gosto.

Quem sabe, então, pudéssemos pensar na razão não como a velha entidade metafísica platônica que garante acesso ao mundo real, e sim como um instrumento das conversações caracterizadas pelo debate e pela dialética, mais do que pela imposição e pelo dogma. Desse prisma, a crítica ao racionalismo estreito é um grande avanço, assim como é fundamental que estejamos atentos ao caráter construído da imagem do sujeito absolutamente delineado em sua identidade, emitindo frases com significados completamente estáveis e descontextualizados, sobre uma história linear e progressiva.

Não obstante, temos que reconhecer que, em parte, essa “ficção” logocêntrica fornece uma eficácia comunicativa da qual nem sempre podemos abrir mão³. Para dar apenas um exemplo: como poderíamos ler traduções se não aceitássemos uma certa estabilidade dos significados emitidos intencionalmente pelo autor do original?

De modo análogo, podemos entender o humanismo como uma idéia que, apesar da estratégia equivocada de querer dar dignidade aos seres humanos a partir de uma igualação perigosa (essencialista ou biológica), tem garantido, na prática, a defesa das diferenças entre os indivíduos e comunidades, muitas vezes, inclusive, contra o que entendemos ser a frieza da lógica estritamente racional.

Camus, nos anos 50, chamava a atenção para o fato de que sua “época via renascer esses sistemas paradoxais que se empenham em fazer a razão tropeçar, como se na verdade ela sempre tivesse andado com passos firmes.” (CAMUS, 2001, p. 36). Com isso, não custa lembrar mais uma vez que as questões tratadas aqui, de certa forma, extravasam as polêmicas contemporâneas e remetem a história da cultura ocidental (moderna ou não), e a ideia da razão como instrumento de

³ Sobre esse assunto ver. (BRITTO, 1996) “Desconstruir para quê?”.

questionamento à obediência cega à tradição e às crenças religiosas de cada época.

Antes de concluir, é fundamental ressaltar que existem inúmeras abordagens coevas sobre os temas do iluminismo, humanismo, razão, sujeito, representação etc., nos mais variados campos de conhecimento (estética, filosofia da linguagem, antropologia), que nem de longe foram contempladas aqui nesse artigo. Não pretendo criticar o pensamento pós-moderno como uma totalidade homogênea, fazendo tábula rasa das inúmeras diferenças internas às suas teorias. Meu objetivo é, antes de qualquer coisa, realçar um certo descaso comum à boa parte dessas correntes em relação ao ethos iluminista-humanista de rejeição a todo discurso fechado ao debate e de afirmação da liberdade de expressão e criação sem restrições, a não ser que limitem a liberdade do outro.

Não pretendo, portanto, negar que algumas teorias atuais como as que afirmam a contingência radical da linguagem, relativizando o verdadeiro alcance da razão humana, têm forçado nossa imaginação a atuar para além da tradição representacionista do “sujeito cognoscente / objeto do conhecimento”. Não se pode ignorar, igualmente, que as várias denúncias ao totalitarismo do discurso humanista têm mostrado o quanto suas causas nobres encobriram e encobrem as mais vis modalidades de exercício de poder nos níveis institucional e moral.

O que ressalto é apenas a forma banal pela qual o iluminismo e a modernidade têm sido reduzidos a apenas mais um ato de fé (nos poderes da razão), com a desvantagem de crer ingenuamente no progresso. Contra tal argumento, é preciso levantar uma série de questões adormecidas tais como: a expansão das liberdades privadas e dos direitos civis decorrentes da modernidade é ilusório? O crescimento das democracias (apesar de todos os vícios desse sistema) no lugar das monarquias absolutistas, teocracias, despotismos militares etc, é uma mudança para pior? A abolição da escravidão é irrelevante? Apesar de toda a destruição oriunda do conhecimento científico, pensada em larga escala, nossa qualidade de vida, de fato, piorou?

Segundo Bruno Latour:

A dúvida sobre o bom fundamento das boas intenções fez com que alguns de nós tenham se tornado reacionários de duas formas

SOBRE O ANTI-HUMANISMO E O ANTI-ILUMINISMO CONTEMPORÂNEO

diferentes: é preciso não mais querer acabar com a dominação do homem pelo homem, dizem alguns; é preciso não mais tentar dominar a natureza, dizem outros. Sejam definitivamente anti-modernos, dizem todos (LATOURET, 1994, p. 14).

3. Conclusão

Em vista do que foi dito, concluo o artigo questionando duas tendências políticas ligadas ao atual vocabulário anti-iluminista. A primeira é a concepção que supõe que os intelectuais têm a missão de andar na vanguarda, de escapar do senso comum e das regras culturais a qualquer custo. Essa ideia se baseia na fórmula radical, usualmente de esquerda, de que se livrar do instituído culturalmente é uma coisa boa por si só, pois impediria esses intelectuais de serem cooptados pelo “sistema” ou qualquer noção relativa. Ora, uma regra a priori como essa descarta de cara a comunicação, o debate e qualquer tipo de consenso. Além disso, ignora um dado óbvio: nem toda a mudança é positiva e certas permanências podem ser altamente desejáveis.

A segunda tendência está ligada ao potencial puritanismo subjacente aos descentramentos do individualismo declarado. Por trás de alguns discursos afirmativos, não raro soa o elitismo ético de uma saída para eleitos, à grosseira versão da divisão entre senhores e escravos. Ao lado da crítica à hipocrisia dos lemas sociais humanistas, pode-se ouvir cada vez mais alto um moralismo intolerante, um cinismo disfarçado de realismo.

Nesse caso, as ferramentas iluministas ainda parecem ter a utilidade de frear uma antiga e arrogante tradição elitista, segundo a qual só um seleto grupo de intelectuais, que geralmente olham o resto da humanidade com desprezo, estão à altura do verdadeiro “gesto” ético e do “pensamento” complexo do “Real”, de “Deus” ou da “Arte”.

Apesar de todo o protesto contra o “sujeito”, a “verdade” e a “razão”, esses intelectuais contemporâneos podem se mostrar tão generalistas quanto o pensamento ultrapassado que criticam. Isto porque preferem a intransigência de suas convicções ao diálogo. Assim, a frase “o humanismo iluminista é um totalitarismo disfarçado, baseado numa hipocrisia sem limites” pode surgir acompanhada, facilmente, de uma denúncia feroz a todo o tipo de julgamento absoluto, totalizante e superficial.

A duras penas o meio intelectual brasileiro tentou se livrar dos vícios da submissão colonialista, para depois cair numa certa sonolência intelectual da vitimização esquerdista, bastante influente no meio artístico e acadêmico. Contudo, assim que o problema se mostrou infinitamente maior e mais complexo do que ser capitalista ou socialista, parece que se abriram as portas para um grupo de teóricos intolerantes, esses geralmente de direita, proclamar seu individualismo como a pura fonte da sabedoria, enfim livre das trocas ideologizadas.

Por conta disso, ao menos no que diz respeito ao terreno teórico e abstrato, é interessante lembrar que a crítica ao humanismo e à razão como ferramentas de ação social, não faz desaparecer o motivo de seu surgimento: o abuso de autoridade elitista e a violência desenfreada. Bertrand Russel dizia que:

se olharmos a história, verificamos com facilidade que os maiores males que os homens já infligiram a si próprios, foram resultado da ação de algumas pessoas que estavam absolutamente certas de algo que na verdade era falso. Agir de forma dogmática na crença de que a verdade é monopólio do seu partido, pode ser a causa de grandes monstruosidades. (RUSSEL, 1954, p. 31).

Um pouco de prudência antes de negar ou afirmar de forma implacável qualquer visão de mundo é, na grande maioria das vezes, algo desejável. Quanto ao argumento comum à Sartre e aos intelectuais contemporâneos de que as concepções humanistas pintam o ser humano como possuidor de uma bondade e dignidade que, já se verificou, a maioria não tem, diria, lembrando Milan Kundera, que “enquanto os angelicais destacam-se por seu discurso peculiarmente desprovido de merda, todo feito de retórica insípida e sentimentos edificantes, os demoníacos não veem nada a seu redor senão merda” (KUNDERA, 2010, p36).

Bibliografia

CAMUS, Albert. *O mito de Sísifo*. Rio de Janeiro. Record, 2005.

CÍCERO, Antônio. *Finalidades sem Fim*. São Paulo. Cia das Letras, 2010.

EAGLETON, Terry. *O problema dos desconhecidos – um estudo da ética*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009.

SOBRE O ANTI-HUMANISMO E O ANTI-ILUMINISMO CONTEMPORÂNEO

ECO, Umberto. *Viagem na irrealidade cotidiana*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1984.

JAMESON, Fredric. *Espaço e imagem*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 1994.

KUNDERA, Milan. *A arte do romance*. São Paulo: Cia das Letras, 2010.

LATOUR, Bruno. *Jamais fomos modernos*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994.

RORTY, Richard. *Ensaio sobre Heidegger e outros – escritos filosóficos 2*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1999.

RUSSEL, Bertrand. *Ensaio impopulares*. São Paulo: Comp. Ed. Nacional, 1954.

SARTRE, Jean Paul. *O existencialismo é um humanismo*. Lisboa: Presença, 1970.

BRITTO, Paulo Henriques. Desconstruir para quê? . *Cadernos de tradução*. Santa Catarina. (UFSC) V.2, N.8, 2001. Disponível em:

<http://www.journal.ufsc.br/index.php/traducao/article/viewArticle/5883>

Recebido em: 21/06/2012 - Aceito em: 08/11/2012