

UMA INVESTIGAÇÃO SOBRE  
A CRISE DOS FUNDAMENTOS\*



To be conscious is not to be in time  
But only in time can the moment in the rose-garden  
The moment in the arbour where the rain beat,  
Be remembered; involved with past and future  
Only through time is conquered

T.S. Elliot - Four Quartets

**Rogério Ferrer Koff**

Professor do Departamento de Ciências da Informação da UFSM. Doutorado em Comunicação e Cultura pela UFRJ

\*Trabalho apresentado na disciplina \*Comunicação e Sistemas de Pensamento ministrada pelo Prof. Dr. Marcio Tavares d'Amaral, no segundo semestre de 1998.

## resumo

Este artigo pretende discutir algumas conseqüências da aceitação da tese da "crise dos fundamentos" - episódio que demarcamos em relação ao século XIX, a partir de três autores principais : Marx, Nietzsche e Dilthey. Entretanto, grande parte das noções aqui apresentadas surgem na forma de um "diálogo" com o professor Marcio Tavares d'Amaral , em função de seus argumentos referentes ao episódio da "Morte de Deus". Dividimos a apresentação em três partes. Na primeira, a exposição está centrada na tese nietzscheana sobre a Morte de Deus, na análise historicista e crítica da metafísica de Dilthey e em duas possíveis interpretações do fenômeno da ideologia em Marx. Na segunda parte, uma análise das principais antinomias decorrentes da aceitação do relativismo. Finalmente, indicamos que a tese da ausência de fundamentos constitui unicamente uma crise da idéia de fundamento, e não uma experiência ontológica capaz de destruir as expectativas em torno de um humanismo contemporâneo.

## abstract

This article aims to discuss some consequences in accepting the thesis of the "crisis of the foundations" – an episode we point out in relation to the nineteenth century, from three main authors: Marx, Nietzsche and Dilthey. However, a major part of the notions here presented appears in the form of a "dialogue" with professor Marcio Tavares d'Amaral, since his arguments refer to an episode of "The death of god". The presentation will be centered in the thesis of Nietzsche about "The death of God", in the historical analysis and metaphysical critics of Dilthey and in two possible interpretations of the ideology phenomena in Marx. The second part is centered in an analysis of the main antinomies resulting from the acceptance of relativism. Finally, we indicate that the absence of foundations thesis constitutes only one crisis of the idea of foundations, and not an ontological experience able to destroy the expectations in relation to the contemporary humanism.

## Introdução

Este trabalho está orientado a partir de algumas hipóteses surgidas durante o seminário "Comunicação e Sistemas de Pensamento", ministrado pelo professor Marcio Tavares d'Amaral, no curso de Doutorado em Comunicação e Cultura da Universidade Federal do Rio de Janeiro, no segundo semestre letivo de 1998. Os rumos da pesquisa foram determinados pela própria forma de abordagem durante as aulas, nas quais quase sempre a capacidade de formulação das questões tornou-se mais importante mesmo do que respondê-las.

A principal consequência desta escolha é que muitas das idéias aqui apresentadas ainda não encontram base em um texto correspondente, visto que elas procuram "narrar" as intuições que ora procuramos apresentar, sempre dimensionadas em relação ao episódio nomeado como a "perda dos fundamentos".<sup>1</sup> É precisamente por este motivo que, em alguns trechos, implementamos inevitavelmente um método mais "descritivo".

A tese geral de que trata este artigo é a de que o século XIX foi marcado como aquele que deu origem à "crise dos fundamentos". Como consequência disso, as gerações seguintes também passariam a enfrentar a idéia de uma "crise da Verdade". Tais formulações foram possíveis em função daquilo que em Nietzsche indicamos como o episódio central de uma possível transição do "Moderno" ao "Contemporâneo": a "Morte de Deus".

Também é necessário dizer que nosso presente estudo representou - principalmente a partir da "perda dos fundamentos", da ruptura com as formas do universalismo e da cisão de um modelo essencialista - uma oportunidade para retornar às discussões sobre temas liga-

dos à tese geral da ideologia e às antinomias decorrentes da aceitação do paradigma historicista nas ciências sociais e humanas.<sup>2</sup>

Em linhas gerais, tomamos a liberdade de indicar três autores do século XIX que podem ser considerados fundamentais na análise da "crise dos fundamentos" - Marx, Dilthey e Nietzsche. Não é mera coincidência que os três sejam estudados como os principais inspiradores da linha que seria desenvolvida em nosso século e que mais tarde passaria a ser chamada de Sociologia do Conhecimento, com sua respectiva relativização dos conceitos de Realidade e de Verdade.

Por este motivo, a primeira parte do trabalho tratará justamente de enumerar algumas características deste trânsito do Moderno ao Contemporâneo, que possam explicar porque a idéia de Verdade entrou em crise. Para tanto, centraremos a exposição na tese nietzscheana sobre a Morte de Deus, na análise historicista e crítica da Metafísica propagada por Dilthey e em duas possíveis interpretações do fenômeno da ideologia encontradas em Marx.

Na segunda parte, falaremos das consequências de uma aceitação da tese relativista e das antinomias decorrentes deste processo, que levariam o conhecimento a um "beco sem saída" ou a um processo de auto-refutação. É aqui, portanto, que falaremos do chamado "Paradoxo de Mannheim" como a forma mais conhecida desta antinomia.

Finalmente, a terceira parte tratará de discutir alternativas para o paradoxo contemporâneo gerado pelo fim dos fundamentos. Indicaremos que, frente às transformações ditadas pelo trânsito do Moderno ao Contemporâneo, podemos ter pelo menos dois modelos de explicação. Um deles, de natureza mais pessimista, aponta para a impossibilidade do conhecimento. Outro modelo, que mostraremos estar ligado à Semiótica e à con-

<sup>1</sup> Grande parte do suporte teórico e das principais formulações, entretanto, podem ser encontrados em um texto de 1995. Cf. d'AMARAL, Marcio Tavares (1995).

<sup>2</sup> Algumas destas questões estão em meu artigo ainda inédito intitulado "Racionalidade e Ideologia". Entretanto, para uma compreensão dos dilemas decorrentes da chamada tese geral da ideologia e para uma efetiva vinculação desta ao episódio da "perda dos fundamentos", cf. KOFF. (1998), p. 21-29.

sideração dos processos simbólicos, paradoxalmente, apontará que a própria tese da *ausência de fundamentos* pode implicar, de algum modo, a permanência de uma *lógica dos fundamentos*.

## 1. Pensando a "crise dos fundamentos" - trânsito do Moderno ao Contemporâneo

Nesta primeira parte, enumeramos algumas características do episódio moderno, para depois entendermos o que significa dizer que os fundamentos - uma marca tão cara à Modernidade - encontraram seu fim no século XIX. Procuramos evitar a nomeação desta passagem do Moderno ao Contemporâneo como a emergência de uma Pós-Modernidade, em função da carga indesejada de significados que o referido termo implica. Tratamos apenas de indicar que houve uma espécie de "trânsito" e que o século XIX proporcionou uma série de transformações nas modalidades do pensamento, de modo que somos forçados a trazer à discussão o termo "crise".

Lembramos que a modernidade foi identificada com a crença na idéia de progresso, na defesa da existência de verdades absolutas - tanto no campo do conhecimento como no terreno da moral - e, fundamentalmente, na tese de que há uma essência universal do homem, capaz de escapar à ordem do tempo. Tudo aquilo que, contemporaneamente, foi incorporado na esfera da rejeição destas metanarrativas ou explicações de caráter totalizante, acabou assimilado como "pós-moderno".<sup>3</sup>

Com efeito, procuraremos demonstrar justamente que a emergência de uma pós-modernidade - que não poderia ter sido aceita sem as transforma-

ções provocadas pelo pensamento do século XIX - foi absorvida sem uma problematização mais adequada. Aqui já ousamos insinuar que o episódio da perda dos fundamentos sofreu de uma exacerbação, tendo em vista que a origem das discussões em torno das dicotomias entre universalismo e relativismo antecede em muito a transição assinalada no período histórico ao qual nos referimos. Assim, não seria exagerado dizer que a tão propalada ruptura do século XIX dirige-se à oposição a uma metafísica iniciada, quem sabe, com a reação de Sócrates contra os sofistas.

A origem desta problematização estaria nas raízes do humanismo ocidental. Passemos a tratar, por exemplo, do conceito de *arete*.<sup>4</sup> Lembramos que a classe dos sofistas era aquela dos professores itinerantes que tinham em comum principalmente o ceticismo filosófico, além da consideração sobre a *natureza prática* do seu ensino, que dirigia-se à *arete*. Sabemos que esta palavra, que hoje poderíamos designar como *virtude*, não era empregada, até então, em um sentido absoluto. *Arete* seria, por isso mesmo, uma palavra incompleta, capaz de significar um certo tipo de *habilidade*. A natureza da virtude obrigaria uma explicação posterior, visto que *ser bom* exigiria dizer *em que atividade se é bom*.

A direção do conceito de virtude a alguma coisa prática implica um caráter estratégico da ação e define a forma pela qual os sofistas se posicionaram 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" implicaria conhecer adequadamente quais as tarefas e finalidades do cavaleiro.

A inovação socrática, que surge de uma vida dedicada ao combate ao ceticismo, trata de configurar um caráter geral para a *arete*. Concordamos então que

<sup>3</sup> Cf. HARVEY, D. (1992), p. 15-44.

<sup>4</sup> As considerações a seguir estão fundamentadas no livro de Guthrie sobre as modalidades do pensamento grego, principalmente nas teses sobre as origens do humanismo na filosofia. Cf. GUTHRIE, W. K. C. (1987), p. 7 - 22 e p. 53 - 65.

a *arete*, entendida nos termos socráticos, parte do paradoxo de que "virtude é conhecimento". Portanto, tomada em seu caráter geral, a virtude envolverá a idéia de que há uma *finalidade do homem enquanto tal* e de que esta finalidade precisa ser investigada e, posteriormente, conhecida. Só será virtuoso o homem capaz de conhecer sua finalidade, e esta implica um tipo de *essência ou fundamento*.

Por ter sido esta a expressão mais radical da formulação grega sobre o humanismo, tal tese foi sustentada durante grande parte da história da filosofia. Veremos, então, que o século XIX estabelece uma contraposição precisamente a esta tese, embora suas principais formulações críticas tenham sido dirigidas aos modelos de interpretação do século imediatamente anterior. Referimo-nos aqui precisamente ao Iluminismo do século XVIII, com suas concepções a respeito de uma natureza humana universal, que teriam constituído uma espécie de *momento imediatamente anterior* ao da crise dos fundamentos do século XIX.

Concordamos com Marcio Tavares d'Amaral, no sentido de que a mudança paradigmática do século XIX repousa numa pergunta sobre o "*tempo do Ser*" e de que esta questão não teve lugar de enunciação anterior, simplesmente porque não faria qualquer sentido nas formas do pensamento clássico. Então, o que o referido século terá feito é colocar em crise a noção de uma *essência*. Em suma, trata-se de uma irrupção da historicidade como forma cabal do pensamento. Nas próprias palavras de Marcio Tavares d'Amaral, o século XIX terá quebrado o caráter unívoco da palavra "ciência", fazendo prevalecer a idéia de história e o fim de toda metafísica.<sup>5</sup>

Como afirmamos a respeito do propósito deste primeiro capítulo, indicamos as três principais linhas argumentativas que mais adiante prevaleceriam sobre as formulações da Socio-

logia do Conhecimento. Identificamos a primeira delas como o historicismo de Wilhelm Dilthey. Seu aspecto mais interessante diz respeito à relatividade de todas as perspectivas sobre os acontecimentos humanos. Certos conceitos historicistas, tais como os de "determinação situacional" e de "sede na vida" tornaram-se básicos para as reformulações trazidas a partir do pensamento alemão do século XIX, e referem-se de um modo geral às prerrogativas de uma "localização social do pensamento".<sup>6</sup>

Falar de uma "crise" do universalismo no século XIX passou a implicar, portanto, uma renúncia às crenças em um estatuto último para o homem. Desta maneira, as noções de "conhecimento" e de "realidade" foram reinvestidas de uma dependência referente ao social e ao histórico. Com isto, defendeu-se que nenhuma situação histórica poderia ser compreendida exceto em seus próprios termos.

Na dimensão de Dilthey, temos uma acentuação da relatividade do pensamento humano. O próprio conceito de "Mundividência" demarca a historicidade como propriedade fundamental da consciência humana, do qual nem mesmo os sistemas filosóficos constituiriam uma exceção.<sup>7</sup>

É certo que mesmo Dilthey teve consciência dos principais problemas que sua posição poderia suscitar. Referimo-nos à antinomia que resulta da consideração da variabilidade das formas humanas de existência e dos modos de pensamento, considerados como "fatos históricos". Resulta disso que aquilo que torna-se condicionado pelas determinações da história não pode pretender jamais um valor transcendente à esfera do relativo. Entretanto, é apenas o conhecimento

Portanto, tomada em seu caráter geral, a virtude envolverá a idéia de que há uma *finalidade do homem enquanto tal* e de que esta finalidade precisa ser investigada e, posteriormente, conhecida. Só será virtuoso o homem capaz de conhecer sua finalidade, e esta implica um tipo de *essência ou fundamento*.

<sup>5</sup> Cf. d'Amaral, M.T. (1995), p. 14.

<sup>6</sup> Ver BERGER, P. e LUCKMANN, T. (1998), p. 19-20.

<sup>7</sup> Ver DILTHEY, W., p. 15-30.

<sup>8</sup> DILTHEY, W. Op. Cit. p. 18.

objetivo da realidade que poderia possibilitar ao homem uma posição mais firme frente a esta realidade.<sup>9</sup> Trataremos desta antinomia mais adiante, especificamente na segunda e na terceira parte deste artigo.

Importante, no momento, é ressaltar o antagonismo entre a consciência histórica e as pretensões de validade universal das diversas visões de mundo. A evidência contra a pretensão de validade objetiva destas diversas concepções do mundo estaria centrada no fato de que, historicamente, foram desenvolvidos inúmeros sistemas metafísicos, sem que qualquer decisão a respeito de qual seria o mais "verdadeiro" pudesse ser tomada.

É suficiente, ao menos por enquanto, elencar as principais considerações sobre a historicidade em Dilthey: a acentuação da relatividade das formas do pensamento humano, a ênfase na vida como "fundamento único" - se é que ainda podemos falar aqui em *fundamentos* - e raiz última da "mundividência". Desta forma, as "mundividências" são consideradas produtos históricos, sempre em consonância com as épocas nas quais surgem, demarcando a historicidade como uma propriedade fundamental da consciência humana.

O segundo autor que pretendemos analisar dentro da "tríade" do século XIX é Nietzsche. Podemos dizer, com efeito, que a filosofia da segunda metade do século XIX apresentou-se como uma "filosofia da vida", no sentido de que esta foi uma reflexão centrada na existência e que renunciou a toda e qualquer pretensão científica de validade e de fundamentos. Há diversos autores que consideram Nietzsche como o "último grande pensador da metafísica" e que esta teria chegado, com ele, ao seu termo.<sup>9</sup>

Da mesma forma que Dilthey - (e, de certa forma, como veremos adiante, neste grupo podemos incluir Marx) - Nietzsche representa um momento de

renúncia às grandes construções sistemáticas anteriores da história do pensamento.

A recusa de toda e qualquer transcendência marca a contribuição do pensamento de Nietzsche ao nos referirmos ao episódio da "perda dos fundamentos". A história da filosofia teria sido, até então, caracterizada por uma aposta na permanência e, em conseqüência disso, por uma recusa do mundo. Os modos desta "permanência" explicam-se através de uma incapacidade humana de suportar todo o efêmero e todo o transitório.

Não é mera coincidência, portanto, que o professor Márcio Tavares d'Amaral tenha passado a considerar, durante o seu curso, a questão da "Morte de Deus" como o episódio central de demarcação entre Moderno e Contemporâneo. Resta explicar que sentido tem esta expressão dentro do pensamento nietzscheano. Para tanto, assumimos a interpretação de que a "Morte de Deus" não tem a ver necessariamente com um acontecimento histórico, que seria o da crucificação de Cristo. Ao contrário, este "episódio" é simbolicamente uma "marca" do século XIX, que surge a partir da idéia de um desaparecimento da noção de "além" do campo da cultura.

Esta "interdição da metafísica" já teve início no século XVIII, no momento em que os filósofos das Luzes passaram a referendar noções como as de Autonomia, Razão e Livre-arbítrio. A novidade em Nietzsche é uma radicalização dos ideais de supremacia do humano sobre o "além - do - homem". Com a morte do Além, a morte da crença em outro mundo, ocorre uma ruptura entre a dicotomia Sensível - Inteligível, que aparece na forma da convicção de que as razões pelas quais este mundo é designado como *aparente* fundariam, por isso mesmo, sua realidade, uma vez que outra realidade não é demonstrável.<sup>10</sup>

A crença no mundo transcendente

<sup>9</sup> Ver, por exemplo, VATTIMO, Gianni, (1985), p. 10.

<sup>10</sup> cf. NIETZSCHE, *Crepúsculo dos ídolos*. Al. 6

constituiu, segundo Nietzsche, o traço essencial da cultura do Ocidente, capaz de impor desconfiança a tudo aquilo que é imediato, só podendo ser considerado "real" *aquilo que está por trás*. É neste sentido que nossa cultura passa a ser considerada negativa, negadora e niilista.<sup>11</sup> Contra esta negação vem o apelo de Zaratustra, de que é chegado o tempo em que *o homem não lançará mais a flecha de seu desejo para além do homem*.<sup>12</sup>

Finalmente, passamos à análise sobre o papel que a filosofia de Marx terá desempenhado na "crise dos fundamentos". Afirmamos que há pelo menos duas contribuições importantes de Marx para o tema e que ilustram as dimensões das mudanças provocadas pela filosofia do século XIX.

O primeiro destes temas é o da "natureza humana". Torna-se importante a ressalva de que Marx diferenciou a "natureza humana em geral" e uma natureza humana que seria transformada em cada tempo histórico. Portanto, é na importância destinada à história que encontramos a negação de uma essência humana imutável. Não haveria, como havia na anteriormente referida busca socrática, uma essência do homem a ser perseguida, visto que esta essência ou natureza - em outras palavras, este *fundamento* - só é apreensível na história.<sup>13</sup>

Efetivamente, foi de Marx (com inspiração em Hegel, é verdade) a oposição central ao universalismo que vigorou no pensamento iluminista, a partir da compreensão de que aquilo que designamos como "natureza humana" seria o conjunto das relações sociais, apoiada sempre em um *fazer* que é próprio do homem. Desaparece a crença em critérios universais de validade para o conhecimento ou para a moral, uma vez que estes serão doravante integrados à diversidade das formas de vida socialmente alcançadas. Toda visão de mundo é situada e, tal como formulou Dilthey um pouco mais tarde, só pode ser entendida em seus termos.

O segundo grande tema relacionado a Marx deve ser ressaltado como o mais importante para o presente trabalho, visto que é a partir dele que encontramos a polarização que resultará no paradoxo central que será discutido na segunda parte. Este tema é o da **Ideologia**. Aqui, seremos forçados a uma cautelosa diferenciação. Podemos, efetivamente, falar de um "primeiro" Marx, que concebe a ideologia como um processo irracional de ocultação da Verdade, mas encontraríamos também um "segundo" Marx, capaz de pensar a ideologia como modo ou expressão da racionalidade.<sup>14</sup>

Sobre o "primeiro" Marx, podemos afirmar que ele chega a ter uma "Teoria da Verdade" no sentido clássico, enumerada a partir da *teoria irracionalista da ideologia*, que também encontramos identificada como "concepção avaliativa da ideologia". Uma das mudanças paradigmáticas mais importantes do marxismo foi representada pelo argumento de que não seria a consciência humana dependente de seu *Ser*, mas, ao contrário, o *Ser social* do homem aparece como o determinante da consciência. Em sintonia com Engels, a ideologia seria concebida na forma de uma *falsa consciência*. A chamada teoria irracionalista da ideologia pressupõe, em moldes semelhantes aos da teoria moderna do conhecimento de Bacon, uma dicotomia entre Erro e Verdade. A analogia com Bacon leva em conta a conhecida formulação sobre os ídolos, concebidos como fantasmas ou preconceitos originados na própria natureza humana e que impedem o acesso à **Verdade**.<sup>15</sup>

A aproximação entre a teoria dos ídolos e a teoria da ideologia, esta última nos moldes de Marx e Engels, justifica-se a partir da constatação de que ambas reforçam os princípios de uma **teoria clássica do erro**. A originalidade da concepção marxista consistiria na atribuição de *causas sociais* para estes "ídolos", enquanto Bacon e os demais filósofos

<sup>11</sup> HÉBER - SUFFRIN, Pierre. (1991), p. 49.

<sup>12</sup> NIETZSCHE. Assim falou Zaratustra. Prólogo.

<sup>13</sup> Ver FROMM, Erich. (1985), p. 34-50.

<sup>14</sup> Referimo-nos aqui à diferenciação proposta por Raymond Boudon. (1995)

<sup>15</sup> A analogia entre a tese da falsa consciência em Marx e a teoria dos ídolos de Bacon também é proposta por Boudon. Cf. A ideologia, p. 49.

clássicos lhes atribuíram *causas naturais*.

A diferenciação anterior explica porque, em um caso, o impedimento do acesso à Verdade ocorre em função de preconceitos originados na *natureza humana* ou em uma *tendência intrínseca e essencial humana* que leva ao engano. No outro caso, o erro é provocado pela forma das relações sociais. O entendimento da ideologia como “falsa consciência” reside na análise da origem do pensamento, da construção da consciência e da consideração das representações sobre o mundo como produtos sociais. Estas representações, portanto, operam na ordem de uma legitimação das formas de vida existentes, neste caso baseadas na divisão do trabalho e na sociedade de classes. É este o intento de Marx ao relacionar os pensamentos dominantes de cada época com os pensamentos da classe dominante, sendo que esta última passa a ser não mais somente uma “potência material”, mas também uma “potência espiritual”.<sup>16</sup>

Dentro deste quadro, fica claro que o pensamento surge como finalidade estratégica e forma de ocultação da verdade, fazendo com que criações humanas apareçam na condição de uma “segunda natureza”.<sup>17</sup> Dentro deste pressuposto sobre a ideologia (e lembramos o argumento de Boudon no sentido de que este é um entendimento do “primeiro” Marx), as especulações sobre o real teriam pouca relação com a Realidade, uma vez que as percepções ocorreriam a partir de uma espécie de *lente deformadora*.

Com efeito, a chamada concepção avaliativa ou restrita da ideologia implica a existência de um certo tipo de *inconsciente*, capaz de invadir a consciência do indivíduo à sua revelia.<sup>18</sup> A ideologia é, então, um processo que implica a consideração de elementos como “cegueira para o Real”, “distorção da Realidade” e “incapacidade de verificação da Verdade”.

Não é difícil perceber que, para

efeito de nossa discussão com o professor Márcio Tavares D’Amaral sobre a “crise dos fundamentos”, este “primeiro” Marx não trará grandes conseqüências. Isto porque, apesar de existir um “bloqueio para o Real” causado pelo fenômeno da ideologia, tal tese não implica a relativização total da Realidade. Ousamos mesmo dizer que *a concepção avaliativa conserva uma teoria clássica sobre a existência da Verdade e que esta última só é inacessível em função das estratégias de dominação*. Resumindo, não há efeito prático desta teoria sobre a possível perda dos fundamentos.

É o “segundo” Marx, portanto, que contribuirá para a investigação que estamos propondo, tendo em vista que encontraremos neste uma “concepção não-avaliativa da ideologia”, também nomeada como “tese geral”. Esta, como veremos a seguir, implicará a antinomia decorrente de uma relativização absoluta do pensamento, que entra no lugar da dicotomia Erro - Verdade.

As idéias deste “segundo” Marx foram sistematizadas no século XX pela linha da Sociologia do Conhecimento, principalmente aquela derivada das teses de Karl Mannheim. Dirigimo-nos a um conceito geral de ideologia e à compreensão de que não há pensamento humano imune às influências ideologizantes do contexto social. Como já afirmamos, ao contrário da teoria irracionalista e da dicotomia Verdadeiro - Falso, temos que as representações da realidade - em outras palavras, a “consciência” - são produtos originados do espaço social-histórico, na forma de uma “determinação situacional”, se quisermos uma aproximação com a terminologia de Dilthey. Os modos de apreensão do mundo pela consciência são, neste aspecto, situados, no sentido da exortação de teorias *puras*.

Também é em Mannheim que encontra-se a tese fundamental da Sociologia do Conhecimento, dirigida à impossibilidade de compreensão de qualquer

<sup>16</sup> MARX. “A produção da consciência”. In: FERNANDES, F. (org.). Marx. Col. Grandes cientistas sociais. S. Paulo: Ática, 1993. p. 49.

<sup>17</sup> Aqui, o tema clássico da Alienação. Cf. FROMM. Op. cit. p. 51-63

<sup>18</sup> BOUDON. Op. cit. p. 50.



modo de pensamento enquanto permanecerem obscuras suas origens sociais. Assim, embora só o indivíduo possa efetivamente *pensar* e mesmo que não possamos apontar empiricamente a existência daquilo que muitos chamam de *espírito grupal*; ainda assim as idéias e os sentimentos que motivam as condutas dos indivíduos não têm necessariamente nestes sua origem e não podem ser entendidas apenas à luz da experiência individual.<sup>19</sup>

Com isto, a tarefa da Sociologia do Conhecimento passa a enquadrar-se na tentativa de apreensão do pensamento dentro de uma moldura histórica e social. Enfatizando a gênese e a natureza do historicismo - e aqui novamente recorremos à comparação com Dilthey-Mannheim - estabelece contrapontos entre a consciência histórica e outras formas de racionalidade com pretensões supra-temporais, tais como as que aparecem nos modelos do século XVIII, mais especificamente no Iluminismo. A Sociologia do Conhecimento negará 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. Em Mannheim, a crítica ao Iluminismo torna-se explícita, visto que a pretensão é de confrontar uma *filosofia estática da Razão* a uma *filosofia histórica e dinâmica da vida*.<sup>20</sup>

Estas concepções, como vimos, implicam o caráter social do pensamento, no qual a estrutura dos universos conceituais também passa a ser determinada pelos interesses e posições ocupadas pelos próprios pensadores. Com a linha relativista, o pensamento está condicionado ao tempo histórico, local, e ponto de vista (interesse) do pensador, havendo, portanto, tantas facetas da Verdade quantos forem os implicados no processo. Para a discussão sobre o episódio da "perda dos fundamentos", o mais importante a ser conservado até este momen-

to é a renúncia a uma verdade absoluta.

## 2. As antinomias decorrentes do relativismo : ainda há um lugar de fundação do conhecimento ?

O que faremos agora é investigar as conseqüências desta tese geral da ideologia dentro de nossa linha de análise, sem esquecer que nossa preocupação central é com o problema da "crise dos fundamentos". Vamos propor que o tema desta "crise", apresentado no curso do professor Marcio Tavares d' Amaral, pode ser extraído da aceitação da tese geral da ideologia. Isto porque esta tese - como já vimos - passou a colocar dentro da ordem da relatividade social e histórica conceitos de importância central na história do pensamento, entre eles os de "verdade", "realidade" e "conhecimento".

Aquilo que o século XIX proporcionou, na forma de uma "herança" que seria assimilada pelas linhas da Sociologia do Conhecimento, foi a relativização na ordem da realidade. Salientamos que, ao usarmos o termo "realidade", dificilmente fugiremos de uma conceituação clássica, no sentido de que esta é uma categoria que diz respeito a fenômenos que independem de nossa volição. Entretanto, não estamos tratando apenas da realidade enquanto coisas - no - mundo, mas também da realidade tomada enquanto forma de apreensão dos fenômenos pelos sujeitos. Neste caso, o "real" passa a figurar em uma dependência situacional em relação ao sujeito que percebe.

É, portanto, a partir da experiência do século XIX que "realidade" e "conhecimento" passam a ser pensados em fun-

Salientamos que, ao usarmos o termo "realidade", dificilmente fugiremos de uma conceituação clássica, no sentido de que esta é uma categoria que diz respeito a fenômenos que independem de nossa volição.

<sup>19</sup> Ver MANNHEIM. O problema de uma Sociologia do Conhecimento. In - BERTELLI (org.) Sociologia do conhecimento. Rio: Zahar, p. 97.

<sup>20</sup> MANNHEIM. Op. cit. p. 99

ção de sua relatividade social e histórica. Aqui, encontramos o elo entre a "crise dos fundamentos" e a reversão da idéia de um conhecimento objetivo, fazendo com que nenhuma verdade - (pelo menos no sentido convencional a partir do qual entendemos a palavra "verdade" - possa ser enunciada em qualquer investigação sobre o homem, a sociedade e a cultura.

A Sociologia do Conhecimento desenvolveu-se em dois grandes programas. O primeiro, considerado como "programa fraco", ainda defende a possibilidade de um certo tipo de conhecimento para além das dimensões da cultura e da sociedade. Neste caso, a relação entre os *fatores reais* (as realizações humanas, no sentido próximo ao da *infra-estrutura* em Marx) e os *fatores ideais* (o pensamento) surgiria na forma de uma *relação regulativa*. Esta é, aliás, a vertente dimensionada a partir do método de Max Scheler.<sup>21</sup>

A linha popularizada a partir de Mannheim, ao contrário, pode ser identificada como um "programa forte" da Sociologia do Conhecimento, no qual a sociedade seria determinante não apenas da aparência mas também do conteúdo das idéias humanas. Esta é, precisamente, a tese geral da ideologia levada às últimas conseqüências, e mais tarde identificada como o "Paradoxo de Mannheim".

Os principais problemas suscitados pelo relativismo radical podem ser resumidos em duas questões, que apresentamos a seguir:

a. *Quando afirmamos que "não há pensamento imune às influências ideologizantes do meio social" devemos esperar que esta mesma afirmação, de um modo auto-implicativo, esteja contida no pressuposto geral? Isto significa dissolver o conteúdo do enunciado naquilo que ele próprio afirma? e*

b. *Em caso positivo, em que lugar poderíamos (ou, quem sabe, com o*

*episódio da "perda dos fundamentos", não mais poderíamos) buscar a fundamentação de uma abordagem científica para o homem e a cultura?*

Observamos que o relativismo de Mannheim provocou reações entre correntes oriundas do próprio marxismo. Pretendemos sugerir mesmo que estas reações dirigiram-se principalmente às questões levantadas pelo paradoxo que acabamos de enunciar nas questões acima. Lembramos que o marxismo clássico apoiou-se - ao menos é o que procuramos indicar aqui - numa certa teoria da Verdade, sempre apontando a ideologia como forma de ocultação desta *verdade*. Foi por este motivo que apontamos antes que o "primeiro" Marx, da chamada "tese irracionalista", não traria grandes questões pertinentes ao problema da "crise dos fundamentos", mesmo porque esta é uma teoria que - ao nosso modo de ver - ainda sustenta uma tese dos *fundamentos*.

Entre as reações provocadas salientamos a crítica de Lukács, que afirmou que Mannheim teria como ponto principal de seu pensamento a teoria das ideologias defendida pelo materialismo histórico. Entretanto, ainda segundo Lukács, a teoria marxista da ideologia, em seu sentido clássico, reserva um lugar para a noção de "falsa consciência". Ligamos esta idéia da "falsa consciência", deformada pela ação da ideologia, a um pressuposto da existência de uma "verdadeira consciência" que, entretanto, está encoberta por interesses de classe. Ao contrário disso, Mannheim teria em seu relativismo uma certa tipicização e sistematização de todas as espécies possíveis de falsa consciência.<sup>22</sup>

A relativização do conceito de Verdade em Mannheim significou um tipo de apagamento da fronteira antes proposta entre "falsa consciência" e "justa consciência". Ousamos propor que foi exatamente esta diferenciação, enquanto mantida, que representou a *derradeira*

<sup>21</sup> Scheler afirmava que a relação entre fatores reais e fatores ideais era meramente uma relação regulativa. Por "relação regulativa" entendemos aquela na qual os fatores reais regulariam as condições nas quais certos fatores ideais podem aparecer na história, mas não podem afetar diretamente o conteúdo destas idéias. Ver BERGER, P. e LUCKMANN, T. (1988), p. 20.

<sup>22</sup> Cf. LUKÁCS, G. "Sobre a sociologia do conhecimento". In - NETO, J. Paula (org.). Lukács. Col. Grandes cientistas sociais. S. Paulo, Ática, p. 165

tentativa do século XIX de preservação da idéia de Verdade. Se a tese do relativismo radical levada adiante na forma de um "programa forte" for aceita, todas as ideologias passariam a ter valor relativo de verdade, e *mesmo o marxismo, ele próprio, não poderia pretender mais do que isto.*

Para efeito de nosso estudo sobre a "crise dos fundamentos", tentaremos demonstrar, principalmente na terceira e conclusiva parte deste artigo, que todas as iniciativas que procuraram ver no século XIX uma "interdição" da Verdade ou uma impossibilidade do conhecimento nada mais foram do que versões exageradas e, de certa maneira, apocalípticas. Lembramos que o próprio Mannheim, ao tematizar sobre o aspecto da autotranscendência e da autorelativização do pensamento, já havia reconhecido o problema. O pensador que planeja relativizar o pensamento e subordiná-lo a fatores supra-teóricos acaba por postular, ele próprio, uma esfera autônoma de validade de seu pensamento e de seu sistema. Caso não postulasse esta realidade autônoma para seu pensamento, que implica a recusa em "dissolver" os pressupostos da historicidade na própria história, o pensador do relativismo estaria colocado em um processo de auto-refutação, na medida em que suas próprias idéias também poderiam ser relativizadas e relegadas à categoria de crenças. É por isso que, paradoxalmente, não é possível relativizar o pensamento sem, ao mesmo tempo, postular a esfera do pensamento como algo válido.<sup>23</sup>

Da mesma maneira, encontramos em outros teóricos da ideologia, tal como em Clifford Geertz, a defesa de um descentramento nos estudos sobre o homem, tão característico da antropologia cultural. A exemplo de Mannheim, continua pressuposta a crítica a uma noção de identidade encontrada no universalismo iluminista. Entretanto, a negação do etnocentrismo não implica a renúncia à procura de uma fundamenta-

ção para as ciências sociais. A contraposição à chamada "caricatura relativista" (extraída das antinomias da Sociologia do Conhecimento e, principalmente, do Paradoxo de Mannheim) surge de um conceito de cultura não mais derivado de uma ciência experimental à procura de leis, mas de uma ciência interpretativa, à procura do significado<sup>24</sup>. Em suma, trata-se da utilização, pela antropologia cultural, de um modelo essencialmente semiótico<sup>25</sup>.

O Paradoxo de Mannheim terá colocado, desta maneira, em questão os pressupostos de objetividade da análise sociológica. Se a própria categoria de "historicidade" a partir da qual procuramos entender as relações do homem em sociedade é *historicizável*, a teoria passa a colocar-se lado a lado com as crenças que pretende analisar. Para fugir a este dilema, o relativismo teria que revestir-se de uma espécie de "universalismo disfarçado". De fato, a arma efetiva dos inimigos do relativismo sociológico parece ter nascido no interior das teses sobre a ideologia, garantindo a estes opositores a pressuposição de noções de objetividade e de neutralidade no conhecimento científico.

### 3. Parte conclusiva: Primeiro esboço para uma crítica da tese do "fim dos fundamentos"

Pensamos ter apontado, até este trecho, pelo menos em linhas gerais, algumas objeções quanto à idéia de que o século XIX tenha representado uma "interdição" para o campo do conhecimento. É nesta parte final, entretanto, que procuraremos apresentar com mais detalhes esta primeira avaliação crítica sobre a tese da perda dos fundamentos.

<sup>23</sup> MANNHEIM. Op. cit. p. 18.

<sup>24</sup> Ver GEERTZ, Clifford. (1989), p. 15.

<sup>25</sup> Isto justifica, a meu ver, as referências sobre C. S. Peirce, que serão tratadas na terceira e conclusiva parte deste trabalho. (N. do A.)

Vamos desenvolver esta avaliação crítica em dois grandes eixos. No primeiro, questionaremos a tese da possibilidade de um conhecimento "neutro" e "objetivo" a partir de alguns pressupostos retomados de um modelo semiótico (em nosso caso, o modelo peirceano). No segundo, finalmente, tentamos demonstrar que a própria tese da *crise de fundamentos* representará, em certa medida, um apelo direcionado para uma *lógica dos fundamentos*.

Durante as primeiras semanas de seu curso, o professor Marcio Tavares d'Amaral procurou direcionar a tematização sobre as mudanças trazidas pelo século XIX a uma possível "crise da Representação" e também a uma "crise da Verdade"<sup>26</sup>. Todas estas transformações, pensadas na forma da irrupção de uma crise do conhecimento, teriam acarretado aquilo que poderíamos identificar como um *salto sobre o abismo*. Em outras palavras, este salto representaria a passagem da transcendência característica do episódio moderno para um *mergulho na imanência*. As formas da tecnologia contemporânea teriam produzido uma até então inédita associação entre *saber - saber* e *saber - fazer*. É desnecessário reafirmar que esta associação, que só foi possível depois do episódio do século XIX e de suas diversas "interdições", teria representado uma *perda do homem*.

O *salto sobre o abismo da perda dos fundamentos* passaria a significar, desta maneira, o trânsito da transcendência para uma cultura que *vigora absolutamente desprovida da necessidade de demonstrar a partir de onde ela faz sua própria experiência*.<sup>27</sup> Para tanto, estes modos de operação da cultura contemporânea só foram possíveis graças à introdução da categoria de *tempo* na história do pensamento, que deflagrou a *perda dos fundamentos*.

Um dos argumentos centrais defendidos durante o curso foi o de que a

idéia de Representação - em seu sentido sógnico - teria entrado em crise no século XIX. Pensamos que este é um problema que diz respeito ao estatuto do conhecimento e à possibilidade de busca da Verdade. Embora com a ressalva sempre feita de que *apenas esta forma da Verdade teria entrado em crise*, gostaríamos de problematizar a referida tese. Nossas principais objeções dirigem-se ao ponto em que a chamada "crise da Representação" só é defensável se considerarmos a linguagem como uma espécie de *espelho do mundo*. Não é necessariamente esta, em nosso modo de ver, por exemplo, a concepção vigente no modelo semiótico peirceano da Representação.

A chamada "crise da Representação", portanto, só ocorreria em função de que *os principais dilemas do século XIX partiram primeiramente da aceitação - e de um posterior combate - de um modelo de conhecimento pouco apto para lidar com a temática do significado*. É como se, até a interdição feita pelos pensadores da "crise dos fundamentos", o conhecimento tivesse sido pautado por critérios de objetividade e de neutralidade. Em outras palavras, *apenas poderíamos referir esta crise a um certo modelo do conhecimento*. Um modelo que consideramos, no mínimo, um tanto ficcional.

Peirce, ele mesmo, postulou um caráter de incompletude para o signo, alegando que o signo representa apenas em parte seu objeto, sob determinados aspectos ou capacidades. É importante a diferença formulada entre o *Objeto Imediato* - (tal como está representado dentro do signo) - e o *Objeto Dinâmico*, compreendido como aquele objeto que está fora do signo e que pode ser representado apenas de maneira aproximativa. Este último é concebido na forma de uma realidade que o signo não consegue expressar inteiramente, *podendo apenas indicar, cabendo ao intérprete descobri-lo por experiência colateral*.<sup>28</sup>

A outra tese peirceana fundamen-

<sup>26</sup> Como já alertamos na Introdução, algumas das considerações a seguir são retiradas de anotações realizadas no curso. É pelo fato de não encontrarmos referências mais precisas em textos, pelo menos até o momento, que estas noções passam a merecer uma ampla discussão e, certamente, diversas correções. (N. do A.)

<sup>27</sup> Mais uma referência indireta ao discurso do professor Marcio Tavares d'Amaral.

<sup>28</sup> PEIRCE: C. S. (1980), p. 111.

tal para a formulação de um modelo contemporâneo legitimador do conhecimento é a do *Falibilismo*. Ela afirma que toda forma de ação humana está baseada na produção de uma *crença*. A diferença do método científico em relação aos demais métodos de produção de *crenças* (como os da Autoridade, da Tenacidade ou mesmo da Metafísica) está em uma postura diferenciada do cientista, capaz de aceitar o caráter provisório do conhecimento e de colocar suas convicções em processo de refutação, quando novas evidências assim o exigirem.

Peirce criticou a chamada doutrina da necessidade, ressaltando as falhas das teorias que pretendiam transformar-se em revelações definitivas da Verdade. Encontramos assim, já na transição do século XIX para o século XX, uma das primeiras formulações sobre a questão da probabilidade, cujo desenvolvimento na Filosofia da Ciência contemporânea seria crucial para a redefinição dos métodos científicos.<sup>29</sup>

Aqui, chegamos a um novo problema. Por um lado, seria possível afirmar que o Falibilismo peirceano também constitui um paradoxo, na medida em que equipara, de um certo modo, a autenticidade da ciência com a da religião. O conhecimento legitimado pela ciência também é uma certa forma de crença, tendo em vista que não pretende mais constituir uma "verdade última" sobre o mundo. Por outro lado, o Falibilismo expressa a reivindicação de um pensamento antidogmático e implica uma postura crítica do cientista. Mesmo implicando uma forma da crença, o método científico é o único, ao contrário do dogmatismo, capaz de encerrar em si mesmo a potencialidade de autocrítica e de correção de seus rumos, na constante comparação entre teorias (crenças) e a experiência do mundo.<sup>30</sup> Dentro do Falibilismo, portanto, encontramos um caráter provisório do conhecimento, uma vez que as teorias científicas são explicações que mantêm sua validade até que outras me-

lhores apareçam.

Finalmente, passamos a refletir sobre aquilo que identificamos como o segundo eixo de uma crítica à tese da perda dos fundamentos. Procuramos responder à seguinte questão: *Ainda é possível pensar, na cultura contemporânea, em pressupostos da Verdade e da existência de algum tipo de fundamento?* Lembremos a tese de Cassirer de que o homem é um animal simbólico, que, ao contrário dos outros organismos, que funcionam a partir de um círculo funcional de ação e de reação, possui um mundo próprio de sua espécie, permeado pela órbita do sentido. É no simbólico, portanto, que o mundo *aparece* ao homem, na forma de uma *mediação*. Assim, a realidade física parece retroceder à medida em que avança a atividade simbólica do homem.<sup>31</sup>

Nesta compreensão da natureza do processo simbólico é possível mesmo encontrar algo de *essencial*. É certo que os conteúdos do conhecimento mudam e são condicionados ao tempo, mas mesmo esta transitoriedade, marcada pela posição do homem enquanto produtor de signos e de mediações simbólicas sobre o mundo físico, constitui *um certo modo da permanência*.

Mesmo nas antinomias apresentadas na segunda parte deste trabalho encontramos força para este argumento. Vejamos, por exemplo, a tese de Marx contra a idéia de que há uma natureza humana. Também ele teve, de certo modo, que pressupor uma natureza humana universal, que seria a de um ser cujo metabolismo com a natureza produz suas condições de existência. Com isto, Marx poderia dizer que esta *essência humana* seja a de um **ser social**, *mas não pode dizer que ela seja o conjunto das relações sociais, o que implicaria dissolvê-la na sociedade*.<sup>32</sup>

Sendo o homem aquele ser que *produz sua natureza* de acordo com as condições de sua existência na história,

<sup>29</sup> Lembramos aqui, evidentemente, das considerações de Popper sobre o Falsificacionismo e de suas críticas ao indutivismo. Cf. A lógica do conhecimento científico.

<sup>30</sup> Ver BOGOMOLOV, A. S., (1979), p. 31.

<sup>31</sup> CASSIRER, E. (1997). Ver principalmente capítulos 2 e 3, p. 45 - 72.

<sup>32</sup> Ver ROUANET, S. P. (1989), p. 23 - 78.

temos, na própria afirmação da historicidade de todas as categorias e do relativismo das perspectivas humanas, **um certo modo de afirmação do Ser** e, para sermos mais ousados, **um determinado modo de aceitação do fundamento**. O efêmero, o histórico, o relativo e o transitório implicariam, surpreendentemente, um argumento a favor de uma estrutura fundante. Não haver essência humana para além da história sugere, por conseguinte, o fato de que o homem é alguma coisa, a saber, um ser em constante produção de si mesmo.

Da mesma maneira, Dilthey procurou uma saída para a formulação de sua antinomia entre a pretensão de validade universal das visões de mundo e a inevitável historicidade do pensamento. Para tanto, afirmou que seria possível buscar um pressuposto por detrás da luta entre as diversas *Munddividências*. Estas deveriam objetivar-se e compreender-se segundo a sua referência à vida em que se encontram radicadas. A contradição destas concepções de mundo entre si parece mesmo insolúvel, mas estas podem ser entendidas enquanto *formas fundamentais que expressam os aspectos da vitalidade em relação ao mundo nela posto*<sup>23</sup>.

É necessário salientar, para efeito de conclusão, que a própria argumentação do professor Marcio Tavares d'Amaral dirigiu-se para um questionamento da "crise da Verdade". Tal questionamento partiu de uma tese importante, que procuramos resumir a seguir. Assim, não seria verdade que o século XIX tenha feito uma *experiência ontológica da perda dos fundamentos*. O que parece ter emergido é uma *crise da idéia de fundamento*. Com isto, a irrupção da categoria de historicidade não teria representado um fim necessário do *Ser*, mesmo porque a lógica deste movimento demonstrou-se ainda como uma *lógica do Ser*.

## Bibliografia

BERGER, P. e LUCKMANN, T. **A construção social da realidade**. Petrópolis: Vozes, 1998.

BOGOMOLOV, A. S. **A filosofia americana no século XX**. Rio: Civilização Brasileira, 1979.

BOUDON, R. **A ideologia**. São Paulo: Ática, 1995.

CASSIRER, E. **Ensaio sobre o homem**. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

D'AMARAL, M. T. **O homem sem fundamentos**. Rio: Tempo Brasileiro, 1995.

DILTHEY, W. **Teoria das concepções do mundo**. Lisboa: Edições 70.

FROMM, E. **Conceito marxista do homem**. Rio: Zahar, 1985.

GEERTZ, C. **A interpretação das culturas**. Rio: LTC, 1989.

GUTHRIE, W. K. C. **Os filósofos gregos**. Lisboa: Presença, 1987.

HARVEY, D. **Condição pós-moderna**. São Paulo: Loyola, 1992.

HÉBER - SUFFRIN, P. **O "Zaratustra" de Nietzsche**. Rio: Zahar, 1994.

KOFF, R. "Ideologia e sociedade de consumo". In - **Revista do Centro de Artes e Letras**. S. Maria: Editora da UFSM, ano 2, n. 2, jun./dez., 1998.

LUKÁCS, G. Sobre a Sociologia do Conhecimento. In - **Lukács**. ( Col.

<sup>23</sup> DILTHEY, W. Op. cit. p. 21

Grandes cientistas sociais ). São Paulo: Ática.

MANNHEIM , K. O problema de uma Sociologia do Conhecimento In - Bertelli (Org. ) **Sociologia do Conhecimento**. Rio: Zahar.

MARX , K. "A produção da consciência". In - Fernandes, F. (org.) **Marx**. (Col. Grandes cientistas sociais). São Paulo: Ática, 1993.

PEIRCE , C. S. Escritos coligidos. In - **Peirce**. (Col. Os Pensadores ) São Paulo: Abril, 1980.

ROUANET , S. P. Ética iluminista e ética discursiva. In - **Habermas : 60 anos**. Rio: Tempo Brasileiro, 1989.

VATTIMO , G. **Introdução a Nietzsche**. Lisboa: Presença, 1985.

## Endereço do autor

Rogério Ferrer Koff  
Curso de Comunicação Social  
Prédio 21- Campus UFSM  
97119-900-Santa Maria – RS