

FILOSOFIA

O BELO, A FILOSOFIA E OS HORRORES DA HISTÓRIA:

(um fragmento de um texto perdido)

FRAGMENT OF A LOST TEXT: THE BEAUTY, THE PHILOSOPHY AND
THE HORRORS OF HISTORY

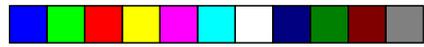
Abrahão Costa Andrade

Resumo: Trata-se de uma meditação sobre a perda da importância da categoria do “belo” na estética contemporânea e dos pressupostos histórico-filosóficos dessa perda.

Palavras-chave: Modernidade; belo; história; filosofia.

Abstract: It is a meditation on the loss of importance the category of "beauty" in contemporary aesthetics and historical and philosophical assumptions of this loss.

Key words: Modernity; beauty; history; philosophy.



*Entanto lutamos,
Mal rompe a manhã.*

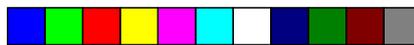
Drummond

1 Antecipações

Em certa altura da história da arte moderna, o belo, ou a questão estética do belo, tornou-se sem importância. Como, do ponto de vista filosófico, explicar essa perda da importância do belo? Para responder bem a esta pergunta, é preciso pôr outra questão: qual foi mesmo, na modernidade, a importância do belo? Ora, falar filosoficamente do belo na modernidade é, sem dúvida, fazer referência direta a Kant. Como se sabe, embora a modernidade não comece com Kant, foi ele o filósofo que, antes de Hegel, melhor sentiu, pensou e expressou por escrito o drama histórico da modernidade. Mas, dito assim, mais outra questão, ainda mais prévia, logo se esboça: o que foi (ou o que é) a modernidade e que drama foi o seu?

A modernidade, do ponto de vista filosófico, é certa mudança de rumos na discussão teórica e prática sobre o mundo, em direção a uma filosofia que deixa de ser uma filosofia da substância e passa a ser uma filosofia do sujeito. Mas como “substância” e “sujeito” não são meras palavras difíceis, porém a tradução livre que a filosofia faz de momentos históricos muito concretos, é preciso entender melhor, de um ponto de vista social-histórico, o que fora o tempo da substância e que *tempo novo* é esse que rompe com a substância em favor da “subjetividade”. A noção filosófica de substância, nesse sentido, está intimamente relacionada com a noção histórico-cultural de coesão social ou laços de relações humanas com as quais se estrutura a experiência de vida comunitária; bem como o advento da noção de subjetividade traduz filosoficamente o tempo em que o homem como indivíduo começa pouco a pouco, mas de um modo irreversível, a entrar numa configuração social em que os laços comunitários são cortados (voluntariamente ou não) em vista da deflagração da dispersiva experiência de vida em grandes cidades.

Sem dúvida, essa tensão entre indivíduo e sociedade já fora vivida no próprio início grego da filosofia. O nascimento da filosofia é incompreensível fora do nascimento da vida cidadina. A expansão do comércio, ali, estreitou os laços entre Ocidente e Oriente, fazendo com que a cultura grega fosse confrontada com novas formas de vida e com novos questionamentos, que, cedo ou tarde, iriam estiolar a unidade de suas crenças e, assim, propiciar o surgimento de um debate público que possibilitou o exercício dessa forma de pensar, contraposta ao mito, que veio depois a ser reconhecida como “filosofia”: no fundo, um discurso sobre o que seria o Ser, para se ter a certeza do que seriam a virtude, a justiça, o conhecimento, a verdade, o bem... para se ter a resposta sobre qual *seria* a melhor organização da cidade (*pólis*); um discurso sobre de que modo o cidadão deveria, baseado nas respostas encontradas, agir e se relacionar com os outros dentro da vida social e políti-

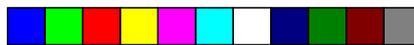


ca. A diferença entre o mito e a filosofia surge aí como primeira configuração daquilo que, mais tarde, será a diferença entre comunidade e sociedade. O mito é um pensamento de coesão, no sentido de que sua crença compartilhada dá forma a uma vida comunitária na qual cada um se reconhece como parte integrante e dentro da qual sua vida faz todo o sentido. A filosofia, surgida na confusão de um tempo emergente, consolidou-se como um pensamento que desmantela as explicações vigentes; ela atrai, por isso mesmo, discussões e disputas acirradas, e gera tensões que, ao fim e ao cabo, dão testemunho da própria natureza conflitiva da vida política e social, de cujas necessidades ela apareceu. Aliás, não foi por acaso que a Grécia clássica ficou conhecida – graças a esse momento de liberalidade e atropelo que suscitou a possibilidade do surgimento da filosofia – como o grande berço do individualismo ocidental.

O que acima foi chamado de atropelo A. MacIntyre, em seu livro *Justiça de quem? Qual racionalidade?*, designou como o conflito de duas tradições advindas da herança homérica: aquela que acreditava na excelência e aquela outra que se satisfazia com a eficácia. A ideia de excelência conta com a noção de uma natureza humana; a de eficácia, não; sua meta são os bons resultados. A busca platônica por um Bem substancial e a pesquisa aristotélica à caça da própria substância mantêm-se na tradição da excelência. Mas essa busca não diz claramente que os gregos viviam em harmonia, como parece ter sido a experiência cristã relatada nos *Atos dos apóstolos*, segundo os quais eles “tinham tudo em comum”, mas, antes, que essa harmonia, por estar em falta, era, sobretudo, uma necessidade a ser suprida. A filosofia é a primeira figura desse suprimento. Não menos que o primeiro sintoma daquela necessidade.

O cristianismo, imiscuindo-se nessa história, consolidou ao longo de vastos séculos um estilo de vida dentro do qual a obediência a certas normas moldou uma experiência fortemente comunitária, respaldada pela própria estrutura econômica feudal, dentro da qual a noção de substância, graças a Deus, fazia plenamente sentido para os filósofos da época, o que dava razão à supremacia da teologia sobre a filosofia. A idade média, com efeito, pautou-se, com o poder da Igreja, em uma vida ordenada por regras vindas de fora: da autoridade para dentro dos membros de cada comunidade, e isso oferecia a esses membros aquele sentido de coesão e pertença, cujo conteúdo normativo era a própria essência da liberdade dos medievais, conforme assegurariam as pesquisas de um J. Le Goff. Mas esse sentido logo seria perdido quando novo surto de expansão comercial coloca a Europa em uma nova era econômica, que logo também seria uma nova forma de comportar-se face ao mundo.

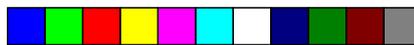
Isto não quer dizer, porém, que no confronto entre idade média e modernidade se repita o confronto antigo entre mito e razão, mas explicita um confronto de racionalidades incompatíveis. A razão medieval, aquilo que fornecia sentido aos membros da comunidade, era a própria autoridade da tradição compartilhada. Falar de uma razão *substancial*, em contraposição à razão *formal* dos modernos, é enfatizar esse sentido *exterior* de coesão social



que a tradição preestabelecia. Neste sentido, é o próprio esfacelamento dessa experiência comunitária de vida que irá, por sua vez, explicar o processo de formalização da razão moderna. O que seria, de fato, uma razão formal? Se aquela outra razão era o sentido de ordem que a tradição, de fora para dentro, oferecia; a razão formal seria aquela que, diante da perda das normas ou do afastamento do convívio com aqueles que tornavam aquelas normas necessárias, percebe o campo do real não mais entregue a uma coerência exterior e, então, busca, a partir da própria interioridade de quem se viu desligado da comunidade e metido, como um indivíduo, na multidão e na solidão das cidades emergentes, busca dentro de si os elementos que, se possível, voltarão a dar sentido à totalidade do real.

Desde já, na medida em que o surgimento dessa razão interiorizada é contemporâneo do surgimento das cidades e do encontro com formas de vida sobremaneira exóticas (descobertas graças às grandes navegações), é possível notar que o desvencilhar das amarras da autoridade tradicional não deixa de ser uma experiência irrecusável de liberdade; ou, pelo menos, aí estão as primícias do que mais tarde nós iríamos entender por tal. De fato, é nessa direção que se pode explicar como foi possível a Martinho Lutero reagir aos abusos da Igreja católica e perpetrar sua reconhecida Reforma Protestante. Ao traduzir a Bíblia para o alemão, Lutero, contando com a então recente revolução tecnológica que fora a invenção da imprensa gutenberguiana, possibilitou que cada novo crente pudesse encontrar-se diretamente com as verdades reveladas, sem o auxílio deformador da teologia católica. Era a noção de liberdade interior que respaldava essa ousadia, tão zelosamente protegida pelos interesses econômicos e políticos da classe emergente, a burguesia, nos primórdios do capitalismo que M. Weber chamaria mais tarde de “moderno”.

Assim, se de um ponto de vista histórico são as grandes navegações; a reforma protestante e o surgimento das grandes cidades (e, com elas, a burguesia) os fatos primaciais da modernidade; do ponto de vista filosófico o fato primeiro da modernidade foi o homem, em conformidade com esses eventos, ter-se tornado *sujeito*. O que significa isso? Já se disse, com efeito, que em nenhum momento da história da filosofia, senão por essa época, a noção de sujeito esteve ligada à noção de homem. Na Grécia, como então, a experiência da individualidade do indivíduo foi perfeitamente possível, mas somente agora, nos tempos modernos, essa individualidade se traduziu filosoficamente como subjetividade. Sujeito, sim, traduz a palavra latina *subjectum* – aquilo que se lança e se estende por baixo do que assim é suportado. Essa palavra latina, por sua vez, traduz o termo grego *hipokeimenon*, que na física aristotélica, como lembra Roberto Markenson, alhures, lendo Heidegger, era o nome do espaço sobre o qual a natureza conhece suas mudanças, permanecendo, entretantes, a mesma: o homem se tornar sujeito implica, portanto, que doravante é ele o lugar a partir do qual as coisas do mundo fazem sentido. O homem como sujeito implica, mesmo, que todo o mundo não passa, para o homem, de um objeto: aquilo que se põe diante dele, mas também

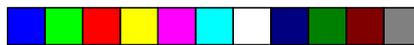


aquilo que se pode mensurar, classificar, manipular, dominar, apropriar, pôr à mão e, na sua disponibilidade, consumir. Doravante a natureza, no homem e fora dele, está submetida à liberdade absoluta de sua subjetividade.

Todavia, a experiência de liberdade tornada possível em meio a essa nova configuração histórico-social, e cultural, antes de dar resposta final aos problemas do mundo tornou-se, em si mesma, a presença de um enorme problema. Por um lado, esse quinhão de liberdade era tão necessário, que renunciar a ele se tornou impossível, já que a liberdade cedo se mostrou como um elemento essencial à realização completa da humanidade dos seres humanos (isto é, ser humano passa a significar ser livre, nesse sentido esboçado); por outro lado, a experiência histórico-social que o tornou possível antes obstruiu que facilita aquela completa realização, pois essencial também à humanidade dos seres humanos é o viver com os outros, não só os outros homens e mulheres, mas também os outros elementos que compõe o mundo exterior, aí contando o próprio planeta, ou a natureza como um todo. Daí aquilo que acima foi chamado o drama da modernidade: como conciliar a liberdade e a natureza? Se são tão incompatíveis, ou heterogêneas, como então, e em primeiro lugar, a liberdade do sujeito pode *conhecer* a natureza do mundo? Para compreender esse drama e, ao mesmo tempo, oferecer uma saída possível, foi que Kant escreveu a *Crítica da razão pura* e suas obras posteriores. Mas, ao fazê-lo, Kant já se encontra inteiramente dentro do espírito de sua época, e elabora o problema já em termos de dominação da natureza pelo conhecimento: como são possíveis juízos sintéticos a priori?

A questão, de fato, é, inicialmente, de ordem epistemológica; tem a ver com uma teoria do conhecimento. Mas isso não a exime de implicar toda uma série de outras questões que diz respeito ao problema mais vasto, e que salvo engano é o cerne da própria filosofia, sobre as providências necessárias para se responder à pergunta acerca de como viver bem no mundo que se espalha em nós e à nossa volta, além de nós. A estratégia kantiana, para resolver o impasse entre natureza e liberdade, ou o fora e o dentro, foi supor que o fora é um traço estrutural do dentro; isto é, foi sustentar que as estruturas internas do sujeito livre são homólogas às estruturas externas da natureza exterior determinada e determinável, e por isso pode, ao receber os dados dessa natureza, processá-los com sucesso, por encontrar dentro de si infra-estrutura suficientemente montada para transformar esses dados soltos em conhecimentos seguros. Essa infra-estrutura é o que justamente Kant chama de “sujeito transcendental”, um conjunto de faculdades heteróclitas e interdependentes, atores móveis no palco do sujeito: sensibilidade; imaginação; entendimento; razão; e o funcionário mais laborioso, esse gerente incansável, ou diretor de cena, que seria o “eu penso”, e que deve poder acompanhar cada uma das representações colhidas naquele estranho palco transcendental.

Com isso, o conhecimento do mundo fica dependente do conhecimento mais fundamental da subjetividade do sujeito, pois a natureza, agora, fica reduzida às relações entre as formas da sensibilidade (espaço e tempo e os poderes destes de capturar os dados sensíveis do mundo exterior) e as

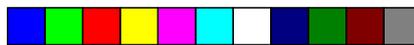


categorias do entendimento (de quantidade; qualidade; relação e modalidade, e os poderes destas em ordenar e tornar cognoscíveis aqueles dados), formas e categorias mediadas pela diligente imaginação reprodutiva, que traduz a exuberância dos dados sensíveis em esquemas mais ou menos simples para o insensível entendimento, excessivamente limitado para “entender” o que antes não fora tracejado em forma de esquemas. O entendimento, sim, é limitado, como a própria natureza de que ele é a forma universal. Mas se o entendimento, limitado, é a forma universal da natureza, há uma forma universal da liberdade, essa, sim, ilimitada, a razão. E, dizendo assim, o problema de como resolver, no mundo, os impasses entre a liberdade ilimitada do homem e convivência limitada com a natureza do mundo exterior, torna-se, em Kant, o problema de como conciliar a liberdade da razão com a limitação do entendimento.

Kant traduz na linguagem de seu idealismo crítico – no qual o fora é parte integrante do dentro – aquele problema designado “o drama da modernidade”: o da necessidade de ser livre, mas dentro de um mundo determinado; e é aqui que a noção de belo ganha toda sua importância. Pois o belo será definido como uma experiência subjetiva, um jogo de harmonia entre faculdades díspares e em tensão; uma experiência subjetiva que, entretanto, pressupõe e exige uma intersubjetividade.

A essa altura, é preciso que esteja compreendida essa maneira toda especial de a filosofia funcionar: essa conversa de que o fora está dentro; pois do contrário correremos o risco de achar que nos perdemos no assunto prometido de ser tratado. Quando Kant fala das faculdades transcendentais, ele as tem em vista como a forma universal de propriedades particulares bem precisas. Se há uma razão é porque a liberdade é possível; se há o entendimento é porque a natureza possui leis universais; se a questão premente da modernidade é a de como ser livre no interior de um mundo natural e social no qual a condição de haver liberdade é simultânea à impossibilidade de uma vida comum em harmonia (com a natureza e com os outros), então será preciso ver se é possível uma convivência sadia entre a faculdade da razão e a faculdades do entendimento, porque essa possibilidade encontrada será a segurança *filosófica* de que a convivência entre liberdade e natureza, *na história*, também será, em princípio, possível.

A natureza, em Kant, não pode ser bem compreendida, se reduzida ao objeto da física mecânica; Kant foi um leitor de Rousseau e, enquanto tal, também pensou a natureza como o espaço de construção de uma vida aprazível, em cujas paisagens, modificadas pelos homens e mulheres, possibilitava a vida social. O elogio do belo natural em Kant é o elogio desse espaço natural como espaço de sociabilidade; espaço não só onde a liberdade seria possível como, ainda mais, encontraria sua plena realização; pois se é certo que a liberdade é o que faz a história, menos verdadeiro não seria que é sobre a natureza que uma história é realizada. A incompatibilidade entre natureza e liberdade, ou melhor, entre entendimento e razão não é o resultado da filosofia kantiana, mas seu ponto de partida. Como, portanto, ir além e salvar um pensamento da possibilidade de uma convivência entre razão e entendimento?

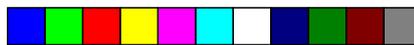


Essa questão, que coloca o bom convívio como horizonte desejável, sem frustrar a realização da liberdade, no sentido moderno, parece indicar uma saída para um outro problema, paralelo a este e tão crucial quanto o de pensar a subjetividade do sujeito não mais restrito às suas injunções subjetivas, mas em vista de alcançar uma forma de conceber o sujeito com os outros sujeitos. Isto é, se a modernidade é contemporânea do advento do sujeito centrado em si mesmo, e o advento desse sujeito, embora seja índice de liberdade, seja índice também de conflito perturbador da possibilidade de viver em paz com os outros, então o advento da modernidade é, em sua origem, causa de um bem (a liberdade) e de um mal (a dissipação das formas de vida em comum). Pensar na modernidade, já para Kant, seria também uma forma de pensar a modernidade e, nesse sentido, pensar uma forma de sair dela, de superá-la, num sentido em que a conquista daquele bem não resultasse na aquisição daquele mal.

O belo, para Kant, juntamente com o sublime, definidos como livre jogo entre as faculdades, seria a experiência como uma estufa, com a qual aquela convivência se tornaria possível no interior da experiência de liberdade.

No entanto, é preciso reconhecer que Kant não foi completamente feliz em sua proposta, pois ao reivindicar para o juízo de gosto – “Isto é belo” – a universalidade que comportaria a chance de pensar a sociabilidade como congruência de natureza e liberdade, insistiu demasiado, e com razão, todavia, em que esse juízo universal era, contudo, somente subjetivo. Quer dizer: quando alguém expressa um juízo estético, o faz na pressuposição de que aquilo que ele enuncia pode, em última instância, ser partilhado com toda uma comunidade de convivas; mas este juízo é e permanece sendo um juízo de gosto, isto é, somente subjetivo. O que se quer aqui enfatizar é o seguinte: a proposta kantiana de uma crítica da faculdade do juízo estético é a oferta de uma solução contra a solidão do sujeito moderno sem, entretanto, dar adeus a esse sujeito: sem desmantelá-lo. O juízo sobre o belo é o enunciado que transcreve a experiência de uma harmonia interna entre as faculdades transcendentais, mas, na medida em que é um juízo – “Isto é belo” –, pressupõe a comunicabilidade e, com esta, a eventualidade de uma concordância universal. O sujeito sabe, ainda que tacitamente, que não está sozinho; e gozar da beleza é, necessariamente, compartilhá-la.

Para ser justo com Kant, portanto, é preciso dizer que sua proposta guarda essas duas dimensões: o belo é, ao mesmo tempo, uma experiência subjetiva e uma reivindicação de intersubjetividade; ou seja, a convivência com outros sujeitos, isto é, com outras liberdades, num mundo simultaneamente natural e social, dependeria de uma experiência estética, mesmo se o belo não condicione a validade dos princípios morais. O sucesso do Romantismo entre os fins do século XVIII e os inícios do século XIX está intimamente ligado a essa crença no poder de reunificação da experiência com o belo. Schiller, inicialmente, foi quem levou essa intuição o mais longe que se podia levar, designando o belo por seu nome próprio, a saber, “impulso para o jogo”, ou

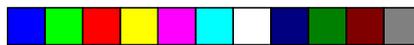


impulso lúdico, espécie de charneira onde afinal se encontrariam em dança amigável os incompatíveis impulsos sensíveis e impulsos formais. Os impulsos sensíveis, diria Schiller, são pura vida; os impulsos formais, pura forma. A beleza, como jogo entre ambos, seria uma forma viva. O desencontro kantiano entre natureza e liberdade; razão e entendimento; ou entendimento e sensibilidade, Schiller o traduz como um descompasso, uma hipertrofia, aqui ou ali, seja de sensibilidade em um canto; seja de formalidade, em outro; e chega a acreditar que a humanidade se perde de seu destino quando emperra em unilateralidades, porque o seu destino é ser um todo, e esse todo seria impossível fora da experiência de jogo que é o contacto com o belo. Mas Schiller vai mais longe que Kant, ainda, quando tenta sair da filosofia em vista de pôr em prática, por uma pedagogia, isso que a filosofia ensinou: ele perspectiva uma *educação estética do homem* como saída do impasse da modernidade. Para que o homem seja um todo, isto é, para que a experiência histórica da humanidade seja um todo de liberdade individual e convívio social, é preciso jogar; é preciso brincar.

Todavia, quando as experiências teóricas e históricas, entre o final do século XIX e o começo do século XX, tornaram problemática uma filosofia do sujeito, por um lado, e exigiram da arte uma resposta muito mais drástica às novas situações do homem no mundo, por outro, a recusa de um sujeito centrado sobre si mesmo levou consigo a recusa da noção de belo, e com ela a esperança de que a experiência estética que é o gozo do belo pudesse, mesmo, resolver as tensões do mundo contemporâneo. O mundo, depois de Kant e Schiller, tornou-se, não um campo de brincadeiras, mas, de um hemisfério a outro, um verdadeiro canteiro de obras, um mundo do trabalho. Certo que, por isso, alguém lembrou que, se não o jogo, o trabalho dignificaria o homem. Mas, também aqui, não se viu dignidade, senão, antes, danos. No mundo capitalista, o trabalho danifica o homem e, com ele, o projeto de uma humanidade reconciliada, entre convívio e liberdade.

A crise completa da noção de sujeito como centro das preocupações filosóficas é contemporânea do fracasso das revoluções de 1848. Ou, dito de outro modo, o tremendo massacre dos trabalhadores pelas forças policiais da burguesia e o subsequente tempo bom para o capitalismo, que usufruiu por essa época, segundo E. Hobsbawm, o melhor momento de sua história, mataram, embora não de vez, a expectativa, não só de que o belo pudesse reconciliar a humanidade consigo mesma, como até mesmo de se uma experiência estética como harmonia dos contrários pudesse ser realmente possível; já que ela se daria, em princípio, num sujeito, e este sujeito, na realidade, há muito que se encontrava sobremodo dilacerado, pelo menos desde a obra de K. Marx e F. Engels.

Se Karl Marx é, na filosofia, e com efeito, a figura emblemática dessa época; na história da arte Paul Cézanne seria o primeiro a sentir e exprimir o mais profundamente o significado dessa crise. Não seria à toa sua predileção por pintar naturezas mortas. As naturezas mortas de Cézanne têm isso, de paradoxal: trazem, do humano, somente seus utensílios; e da natureza, o



que há muito se tornou, como maçãs e laranjas, meras mercadorias. A ausência do humano em pessoa corresponde à ausência da natureza em ser vivo. Ambas dão testemunho, portanto, não só de que a natureza está morta, mas também de que o humano saiu de cena para ficarem, apenas, as coisas. Mas a grandeza de Cézanne não está só nisso, pois – “alavanca desviada de seu fulcro” – não fora o único a pintar naturezas mortas, mas sem dúvida foi o primeiro a pintá-las da forma como pintou; fez pouco da perspectiva em favor de uma concepção geométrica do mundo, antecipando, com isso, o Cubismo, sim, e principalmente, no quesito da deformação contra o aprazível de uma beleza já então gratuita, como será a regra depois, abriu as comportas da arte contemporânea.

A arte como o lugar da deformação (e não da beleza) é a resposta dada ao mundo que, pela exploração do trabalho, põe o homem não como um ser a se realizar, mas a se deteriorar na medida mesma em que, com seu trabalho, se esforça por encontrar-se a si mesmo nas coisas que deseja possuir, mas que, ao fim e ao cabo, não se encontra senão a si mesmo, porém não mais como humano nas coisas, senão que como coisa inumana.

Esse, com efeito, será um dos temas centrais do pensamento de Marx. A máquina, diria Marx, lançou fora seu maquinista, e agora funciona sozinha, sobranceira, independente. O desenvolvimento das forças produtivas alcançou um nível de otimização que tornaria inútil a ideologia basbaque de que o trabalho dignifica o homem. O que Marx chamou tardiamente de “fetichismo da mercadoria”, esse fenômeno pelo qual o que sai das mãos dos trabalhadores se torna em algo maior e inacessível à compreensão de quem o fez, não descreve apenas o processo interno da produção do capital via expropriação do trabalho, mas denuncia, ainda, o fim completo de toda ingenuidade possível: fora de qualquer brincadeira, está provado, o trabalho desumaniza o homem.

Ora, falar de belo; preocupar-se com o belo num mundo pós 1848; pós 1914; pós 1945, ou seria ingenuidade, ou cinismo. Como falar do belo, com efeito, sem ingenuidade ou cinismo, depois dos mortos de 1948; depois dos amputados e enlouquecidos e emudecidos soldados de 1914; depois dos campos de concentração nazistas de Auschwitz; depois de Hiroshima e Nagasaki; ou, aqui entre nós, depois de Canudos?

E, no entanto, se fala. Mas o leitor saberá, espera-se, decidir com quanta ingenuidade, ou com quanto cinismo, isso ainda acontece.

Texto aprovação para publicação em abril de 2010.