

*A OBJETIVIDADE SOCIOHISTÓRICA DOS VALORES:  
CONTRA O RELATIVISMO E O ABSOLUTISMO ÉTICOS*

Sabina Maura Silva\*

Antônio José Lopes Alves\*\*

**Resumo**

O presente artigo tem por escopo analisar os aspectos mais problemáticos da posição multiculturalista, no que tange às questões de natureza moral. Neste sentido, buscou-se explicitar e analisar os elementos mais distintivos da referida perspectiva teórico-ideológica, revelando suas raízes filosóficas, as quais se encontram no campo definido pelo pragmatismo e pelo irracionalismo originado da reflexão de Nietzsche. Assim, desvela-se o relativismo moral não como mera resultante conjuntural, mas como consequência coerente do multiculturalismo. Além disso, pretendeu-se afastar o seu oposto abstrato, o absolutismo moral, baseado na concepção transcendental e não-histórica dos valores, representado pela tematização kantiana, tanto dada a sua inocuidade teórica e prática quanto por sua insustentabilidade conceitual frente aos reais dilemas morais enfrentados pelos indivíduos sociais concretos.

**Palavras-chave:** Relativismo cultural; ética; historicidade dos valores.

**THE SOCIAL AND HISTORICAL OBJECTIVITY OF VALUES:  
AGAINST THE ETHICAL RELATIVISM AND THE ABSOLUTISM**

## **Abstract**

The present article has for target to analyze the aspects most problematic of the multiculturalist position, in what it refers to the questions of moral nature. In this direction, one searched to explicit and to analyze the elements most distinctive of theoretician-ideological the perspective related one, disclosing the philosophical roots of the same one, which if find in the field defined for the pragmatism and the originated irrationalism of the reflection of Nietzsche. Thus watchfull the moral relativism not as mere conjunctural resultant, but while coherent consequence of the multiculturalism. Moreover, it was intended to move away its abstract opposite, the moral absolutism, based in the transcendental and not historical conception of the values, represented for the theory of Kant in such a way given its theoretical and practical innocuousness much its unsustainable conceptual front to the real moral quandaries faced by the concrete social individuals.

**Key words:** Cultural relativism; ethics; historical character of the values.

Em um texto recentemente publicado entre nós, Amartya Sen (2006) indica o que considera ser hoje um dos aspectos mais gravosos e dramáticos da atual crise da posição multiculturalista em geral. Momento de inflexão altamente problemático, vivido intensamente tanto em sua vertente teórica quanto, e principalmente, na política. E caracterizado, sobretudo, pela transformação do ideal de coexistência e compartilhamento entre as diversas formas socioculturais no que denomina de *monocultural plural*. Exemplifica com um caso no qual uma jovem oriunda de uma família imigrante conservadora enfrenta severa oposição à pretensão de se relacionar amorosamente com um jovem inglês. A partir dele, Sen denuncia o quanto a referida posição, que nasceu auspiciosamente celebrada como, ao menos, mais uma no espectro das chamadas opções *progressistas*, tornou-se seu contrário. Transmutou-se de modo de pensar cuja matriz conceitual propugnava e prospectivava certa abertura recíproca dos indivíduos ao multiverso das formas de manifestação cultural num posicionamento teórico e prático que

agora se distingue exatamente pela elegia do fechamento de cada padrão societário em si mesmo.

Neste sentido, por um lado, o valor que passa a orientar a reflexão e as linhas de ação é a permanência das culturas em sua singularidade imediata e aparente auto-suficiência, numa espécie de ensimesmamento radical. De certa maneira, realiza-se num contexto diferente do original, cinematográfico, o conteúdo de uma frase ironicamente usada por Werner Herzog como título de um filme: *jeder für sich und Gott gegen allen!*<sup>[1]</sup>. À imagem e semelhança do espargimento e contradição dilacerantes que vigem como forma de ser da sociedade civil, as formações culturais singularmente tomadas devem existir e se reconhecer neste isolamento mútuo. Por outro lado, como uma reação a esse modo de ver e de atuar, observa-se as recentes ondas de intolerância para com as diferenças culturais, consubstanciadas na diversidade de ritos religiosos e de costumes, bem como o renascimento de grêmios políticos cujo caráter próprio radica na proposição de formas de organização sociais utópicas negativas e regressivas, com todo o seu séquito ideológico carregado de nostalgia e irracionalismo.

Frente a este desenho do estado da arte político do multiculturalismo, o autor propõe como diagnóstico a identificação de uma dupla confusão ideológica – no sentido o mais neutro do termo – produto de um trânsito histórico no decorrer mesmo da aplicação da perspectiva multicultural como arrimo do gerenciamento político das contradições sociais. A primeira confusão reside em amalgamar num só conjunto de ideais duas posições que se contrapõem em essência, *conservadorismo cultural e liberdade cultural*:

O fato de ter nascido numa comunidade natural não constitui, por si só, prova de liberdade cultural, pois, não é uma escolha ativa. Em contrapartida, a decisão de permanecer firmemente ligado ao modo de vida tradicional pode ser um exercício de liberdade, se essa escolha for feita após o estudo de outras opções possíveis. Do mesmo modo, a decisão de tomar distância (de maneira sutil ou radical) dos

comportamentos tradicionais, decisão tomada após reflexão e raciocínio, é igualmente um ato de liberdade multicultural (SEN, 2006).

Já a segunda confusão se situa num campo mais particular das pugnas culturais, especialmente candente nos dias atuais, qual seja, a indistinção entre *religião* e *cultura*. Não apenas a indistinção entre uma forma universal, o caráter cultural da vida humano-societária, e uma de suas manifestações particulares possíveis, a tentativa de relação com um suposto divino transcendental. Neste sentido,

se a religião pode ser um critério de identidade importante para os indivíduos (especialmente quando eles podem optar livremente por abraçar ou rejeitar as tradições herdadas ou adotadas), também existem outras adesões e filiações – políticas, sociais, econômicas – que as pessoas têm o direito de manter. Sem contar que a cultura não se resume à religião (SEN, 2006).

Em verdade o que se tem, indica Sen, é uma verdadeira redução da primeira à segunda, diga-se *en passant*, algo bem ao gosto das correntes filosóficas ainda predominantes no panteão acadêmico, para as quais a recuperação do vivido passa necessariamente pela negação abstrata do universal abstrato; a isso voltaremos mais à frente.

O que pode se inferir na consideração do insigne economista, tanto no que tange à primeira quanto à segunda confusões, é que, para ele, todo o problema se resume à perda de vista, historicamente engendrada, do paradigma moderno do direito individual de se situar livremente defronte ao mundo, natural ou social, com a conseqüente eleição da submergência abstrata e absoluta do sujeito humano em sua cultura particular como meta e modo de viver *par excellence*. Evidentemente que tal problema existe e pode ser apontado como uma das variáveis ideológicas que teriam pervertido a posição multicultural. No entanto, cabe perguntar, em primeiro lugar, se esse abandono do horizonte moderno é capaz de dar conta, como explicação, de toda a gama de elementos complicadores que atravessam e enviesam conservadoramente as posições culturalistas. Em segundo lugar, como desdobramento da primeira objeção, é

preciso também inquirir se, *au fond*, as atitudes ideológicas contemporâneas que, aparentemente, minam os ideais multiculturalistas, não são elas mesmas resultantes possíveis dos próprios pressupostos da posição multicultural. Ou seja, o multiculturalismo não seria ele mesmo vitimado, em origem, por conteúdos teóricos e ideológicos os quais, no fim das contas, não poderiam levar senão ao *enclausuramento cultural* como divisado e defendido pelas correntes atuais do movimento multiculturalista?

Harry Gensler, em um texto intitulado *Ética e Relativismo Cultural* (1997-2000), pretende, a partir da construção de um pretense diálogo crítico com uma figura ficcional, *Ana Relativista*, flagrar, com relativo sucesso (permita-nos o pobre trocadilho) no discurso multicultural, em sua versão dedicada à moralidade, os pontos teórico-ideológicos frágeis do mesmo. Tomando como objeto a tese a qual, segundo ele, é o pilar do relativismo cultural, que identifica sem mais *bem* a *socialmente provado*, intenta demonstrar a insustentabilidade da própria posição relativista em matéria de ética. Permitindo que a tese se exponha por si, o autor explicita a posição em tela como aquela na qual se recusa a objetividade de valores e critérios morais em benefício de uma suposta compreensão *da profunda base cultural que suporta a moralidade*. Base cultural esta que se resume ao que predominantemente, ou mesmo majoritariamente, se aceita ou se tolera como “certo” em uma determinada e singular formação societária. Neste sentido, a pretensa objetividade da moralidade sobre a qual repousariam as normas se desvela como uma ilusão ingênua, na melhor das hipóteses, ou então como resultado do contínuo e reiterado encucar de necessidades de manutenção da ordem social sob a forma de valores morais. Não existiriam fatos sociais objetivos aos quais se remeteriam os valores, fora da simples e pura predominância de uma posição social particular que vigora dentro dos limites de cada cultura singular. Desse modo,

as atitudes variam em função do espaço e do tempo. As normas que aprendi [diz-nos *Ana*] são as normas da minha própria sociedade; outras sociedades possuem diferentes normas. A moral é uma construção social. Tal como as sociedades

criam diversos estilos culinários e de vestuário, também criam códigos morais distintos (GENSLER, 1997-2000, p. 1).

A imensa diversidade social e a conseqüente enorme variedade de manifestações culturais das mesmas poriam, segundo essa maneira de considerar a moral, o fato de uma igual diversidade moral irreduzível a qualquer tipo de universalismo ético. Assim sendo, os valores, seus objetos e, principalmente, as valorações efetuadas a partir deles não teriam o caráter de uma permanência ou de uma universalidade humanas, mas se desvelariam como absolutamente relativos a cada formação social isoladamente tomada. Comportamentos fixados como maus ou interditos socialmente numa cultura particular - o infanticídio ou o incesto, por exemplo - podem ser muito bem não apenas tolerados, como até mesmo serem considerados como adequados, em outras. Mal seria um termo relativo, não passível de preenchimento absoluto, pautado pela referência a um dado objetivo da realidade cultural humana em geral, mas tão-somente na dependência daquilo que em cada uma das realidades culturais se aceita ou se rejeita como mal. A inicial diversidade societária humana, de um dado evidente da realidade, é primeiramente convertida em pluralidade, ou seja, na afirmação da existência, por princípio, isolada e auto-suficiente das formações particulares, para, num segundo momento, transmutar-se agora na figura de culturas cujo gênero reside nas mesmas, em sua singularidade imediata. Torna-se patente *neste* movimento de categorização a fratura do gênero humano em tantos “gêneros” quantas formas de organização social houver. A própria remissão *a um* gênero humano se compromete na medida em que a variabilidade social se abre como num leque de dobraduras ao infinito no qual cada marca se torna uma fronteira que ao mesmo tempo delimita umas e outras faces e as faz praticamente incomunicáveis histórica e socialmente.

É possível apontar aqui já uma indistinção cuja importância teórica parece-nos de grande monta. De um lado, entre sociabilidade, o caráter eminente e inegavelmente social do humano, o fato de que o indivíduo é ser social. E de outro, as formas sociais particulares e concretas através das quais o caráter social se

produziu e se produz. Ou seja, tudo se passa como se não pudéssemos apontar nas formas sociais efetivas traços comuns que determinariam essa forma mais geral da vida humana. Para além da evidente equivalência absoluta das culturas, podemos indicar a inexistência mesma da historicidade, a qual faz permanente em nós, que repudiamos o infanticídio, a Roma, onde, segundo nossa amiga *Ana*, tal era tolerado, não obstante como particularidade negada modernamente. Historicidade como jogo indefinido e irremediavelmente aberto de continuidade e ruptura, enquanto componente do evoluir humano resta obnubilado pela retórica aparentemente tolerante do relativismo.

Tolerância, pois, nada mais é que aparência conquanto o próprio sujeito reflexivo, que examina as normas morais e as surpreende como absolutamente relativas, não pode ele mesmo escapar da limitação de sua própria sociedade, senão sob o pressuposto fantástico de ele, e somente ele, poder escapar desta sobredeterminação particular e particularizadora. Ora, por um lado, tolerar significa compreender, uma vez sendo cada cultura um gênero, não me seria possível, verdadeiramente compreender, realizar um movimento de ir ao encontro da diferença, movimento este que estaria calcado num tipo qualquer de comunidade, ao menos virtual, de humanidade. Toda a afirmação da diferença soçobra assim na mera descrição da justaposição de culturais muradas por sua diversidade recíproca absoluta, numa espécie de “solipsismo cultural”. Ser tolerante então, ou bem é ser indiferente, ou bem é tornar-se incapaz de julgar, de assumir alguma posição. Tanto num caso como noutro é antes fugir da questão. Desse modo, a doutrina do relativismo

não tenta estabelecer normas comuns *entre* sociedades. À medida que a tecnologia invade o planeta, as disputas morais entre diferentes sociedades têm tendência para se tornarem mais importantes. O país A aprova a existência de direitos iguais para as mulheres (ou outras raças e religiões), mas o país B desaprova-os. Que deve fazer uma companhia multinacional que opera nos dois países? Ou as sociedades A e B têm conflitos de valores que conduzem à guerra. Dado que o relativismo cultural pouco nos ajuda acerca destes problemas,

oferece-nos uma base muito pobre para responder às exigências da vida no século XXI. (GENSLER, 1997-2000, p. 5).

Por outro lado, a sacralização da diferença como valor absoluto pode, paradoxalmente, levar à absolvição da intolerância, uma vez que esta se transforma em mera diversidade de valor intercultural. Neste caso, Hitler e o nazismo podem muito bem “estar certos”, em se considerando seus “pontos de vistas” particulares. Ou mesmo vir a tornar compreensível a perseguição mesma das minorias, uma vez que tal comportamento pode ser tomado como um bem pelo simples fato de ser predominante numa cultura determinada. Logo, como afirma o autor, tal perspectiva “é intolerante para com as minorias (que automaticamente estão erradas) e forçaria Rita a aceitar o racismo e a opressão como sendo bons. Isto decorre da definição de ‘bem’ como algo ‘socialmente aprovado’” (GENSLER, 1997-2000, p. 4).

Acresce-se a isso, a confusão de instâncias quando postas de modo analógico, como tendo o mesmo peso, a moralidade e as manifestações culturais fixadas nos costumes, e mais grave ainda, a presença, corretamente indicada por Gensler, de certo conservadorismo inerente ao relativismo. Ora, se o que é bom é aquilo aceito predominante ou majoritariamente na minha cultura, ou nas diversas outras culturas singularmente tomadas, não há como o indivíduo, ou os grupos sociais, contrapor à moral dominante ou aos valores vigentes nenhum tipo de resistência ou proposta de transformação. O relativismo cultural, no que respeita à transformação social, nos leva, por necessidade de seus próprios pressupostos discursivos – a identidade entre o bem e o socialmente aceito – a receber e guardar a moral vigente em nossa sociedade como algo certo por si mesmo, de modo acrítico. Numa espécie de “positivismo moral” torna o existente valor e veda, ao menos potencialmente, a possibilidade de transformação social e moral. Nas palavras de *Ana*, “Através do relativismo cultural tornei-me também mais receptiva às normas da minha própria sociedade” (Gensler, 1997-2000, p. 2).

Essa enumeração de problemas não esgotaria ainda o elenco de elementos inconsistentes ou inaceitáveis que caracterizariam a encenação do relativismo



cultural no palco acadêmico. Dois outros teriam papel decisivo. De um lado, a recusa da objetividade como “mito”, e de outro lado, o illogicismo inerente, o qual tornaria o discurso quase que um *non-sense* teórico. Quanto ao segundo aspecto, o primeiro na ordem de argumentação de Gensler, o qual constitui, a nosso ver, o mais simplório, está embutido na própria afirmação da diferença absoluta como valor, que levaria o discurso da tolerância radical a se negar a si mesmo, uma vez que se veria obrigado a aceitar, de bom grado (pois é uma questão de princípio, e não de pragmática), a intolerância e a violência culturais, conquanto estas sejam reconhecidas como marcas antropológicas de um dado “gênero cultural”. Já no que toca ao primeiro aspecto, de caráter mais decisivo, curiosamente o próprio autor não consegue ser tão incisivo e peremptório, não obstante o alcance da problemática seja de vital importância para a moral.

Neste passo surge um aspecto que, curiosamente, põe num mesmo conjunto teórico o relativismo cultural, o pragmatismo e a tradição de pensamento nascida com Nietzsche. O que permite classificar ou reuni-los sob uma mesma rubrica filosófica é o *perspectivismo*, o qual, a nosso ver, atravessa tanto o relativismo cultural quanto as demais correntes de pensamento referidas. O que denominamos aqui, com certa liberdade conceitual, de *perspectivismo* tem na divisa discursiva nietzschiana, constante de *Vontade de Potência*, segundo a qual “não existem fatos, apenas interpretações”, a sua expressão a mais clara. Aforismo que oferece na sua maneira direta e apodíctica uma aparência de liberalidade total e, para alguns, a contrapelo do próprio posicionamento de Nietzsche acerca da política, uma fundamentação da democracia, mas que em realidade nada mais é que negação da objetividade. Assim como para o discurso nietzschiano, para o relativismo cultural a negação do caráter objetivo do mundo e da vida humanas constitui o fundamento da própria liberdade real. Muitos se alimentam teoricamente dessa ilusão. Ilusão e aparência que nascem da negação metafísica da objetividade metafisicamente afirmada.

O que poderia resultar da afirmação da não existência de fatos senão a sua ilogicidade ou sua irrelevância? Vejamos: em não existindo fatos objetivamente

postos aos quais a intuição sensível, a representação e o discurso tenham de se fiar, o que restaria então? Em primeiro lugar, a figura de um “eu” auto-centrado e absolutamente auto-suficiente que permaneceria como fundamento último de percepções, de representações mentais e de linguagem. Um eu solipsista, pressuposto do mundo, o qual não seria mais que meu mundo, coisa que a própria estrutura da consciência que se expressa no discurso acaba por negar, uma vez que consciência é *estar consciente de...* e *falar é falar de...* (cf. MARX, 1969, p. 26). A natureza da própria vida e atividade humanas denuncia de modo cabal a objetividade inerente ao estar no mundo concretamente, seja na forma dos afetos e carecimentos, seja no modo de realizá-los e respondê-los. Não se trata aqui, bem entendido, de uma nova versão da interdição gnosiológica clássica em moldes kantianos, onde *das Ding* restaria para sempre incognoscível, sendo na seqüência rebaixada à categoria de fenômeno do conhecimento. Na asserção em questão, é a própria *Ding* que é declarada como não-existente; o caso é mais radical. É à própria objetividade, ao caráter por si de coisas e relações, que a negação nietzschiana se dirige.

Além disso, a própria frase padece, em sua enunciação, da autonegação congênita de suas condições de existência como discurso. Ou seja, se a não-existência de fatos é ela mesma um fato, como Nietzsche parece asseverar, logo o discurso assim posto se nega a si, pois haveria um fato irreduzível, ao qual todas as interpretações possíveis remeteriam como seu fundamento: exatamente a não-existência de fatos. No limite, um discurso que declare a inexistência de seu objeto fora dele, pode estar anunciando simultaneamente a insustentabilidade de si mesmo, o que não seria tão grave se não indicasse também, como consequência que extravasa a lógica dos enunciados e invade a do real, que ele não precisa ou abre mão voluntariamente, e o repetamos, de bom grado, do referente fora dele. O que seria um discurso auto-referenciado? Um falar que não tem na coisa de que fala seu critério, pois ela nem mais existe, mas tem em si ou, “mais interessante” ainda, naquele que o diz a fonte de sua validade. Outra coisa não se esconde por detrás dos “tão bons livros” de Nietzsche que uma nostalgia de uma fundamentação *ad hominem* do discurso, onde a verdade – ou o que quer que

sustente a veracidade ou validade discursivas – provenha não do que é dito, mas daquele que a enuncia. A verdade é apanágio de quem se expressa, não do expressado. A *vontade de hierarquia* se explicita onde menos suspeitam os arautos da “pós-modernidade” e se desvela como resultante/fundamento do próprio discurso contemporâneo que mais se nutre do perspectivismo, ou da negação da objetividade. O que constitui, então, o segredo místico sepultado sob a aparência “democrática” da negação da objetividade é a reposição da autoridade aristocrática como fonte de legitimidade discursiva (cf. BOYER; COMTE-SPOMVILLE, 1994). A isso se soma a total irrelevância que resulta de uma assertiva desse talhe. Pois, se ao fim e ao cabo, não existirem mesmo fatos, se tudo for interpretação, expressão solitária de “meu ponto de vista”, do desejo do sujeito volitivo, logo – Nietzsche certamente detestaria este conectivo probatório – todas as interpretações valem, ao menos a princípio. Então, com que “direito” um “olhar” pode requerer mais dignidade cognitiva que um outro? Assim, tendo um falante o mesmo poder que um outro, há equivalência de “fato” e de “direito”, ninguém deve, pois se dobrar a nada. O resultado é a indiferença mútua ou o silenciamento do outro pela violência. Por esse motivo, a asserção nietzschiana se torna ela mesma irrelevante como critério.

Negação, ou ao menos relativização, do nexos entre discurso e mundo, entre discurso e verdade, reposição da autoridade como fonte de legitimação, estruturação hierárquica de mundo, destituição da objetividade, tais não são apenas problemas gnosiso-epistemológicos, mas estão prenhes de conseqüências para o terreno da moral. Em tendo negado a objetividade do mundo e, por conseguinte a objetividade do outro, que referencial temos para a ação e para o juízo senão a ditada pelo desejo? Uma vez que a objetividade do mundo e dos outros, o caráter de ente dos mesmos, é negada, as únicas peias, se é que elas existem, são as postas pelo limite da interpretação infinita do outro matrizada pelo meu parecer, e apenas por ele. Uma vez que a compreensão do outro como outro é transformada em mais uma “interpretação”, esta resta, ou bem como um salto mortal irrealizável, ou bem como mero repto ético impotente por definição. Uma outra conseqüência de tomar-se o partido das interpretações auto-referenciadas

em moralidade, é o fato de que se, afinal, não existem fatos aos quais os juízos e avaliações se reportem, o que decide – e em moral há sempre que se decidir, de outra coisa não se trata – qual juízo é válido ou qual norma vale a pena, a “correção” estará sempre do lado daquele(s) que melhor puder(em) impor(em) seu “ponto de vista”. Em outros termos, trata-se da advocatura de uma moral da força ou do poder. Na linguagem nietzschiana, que não é original, a interpretação mais correta será invariavelmente a dos melhores, dos *aristói*. No campo da compreensão da dinamicidade sócio-histórica da moral, a visualização e avaliação das alterações dos padrões de moralidade ficam altamente comprometidas, senão inviabilizadas.

É neste particular que o relativismo cultural se encontra com o perspectivismo, quando tem que tomar como objeto de reflexão as diversidades diacrônica e sincrônica da eticidade. No que respeita à primeira, o máximo que se alcança é o vislumbre positivista da seqüência cronológica do “diferente” abstratamente fixado, sem referência às linhas de continuidade e de inflexão. Com relação à segunda, o terreno de disputa propriamente do multiculturalismo, a diferença é hipostasiada em sua forma mais imediata, as formações histórico-sociais perdem sua conexão recíproca, mesmo aquela havida pelos modos contraditórios e estranhados do capital mundial, e se recai no discurso sancionador e complacente para com formas sociais prisioneiras do arcaísmo e negadoras da individualidade.

De certo modo, o pragmatismo, como corrente filosófica, também comparte deste pertencimento ao, por assim dizer, campo ideológico definido pelo perspectivismo. A indiferença para com a objetividade é um ponto mais que evidente da posição pragmática, não obstante sua acentuação no termo “prática”, feito desde suas origens modernas com William James. A esse respeito, vale ressaltar que muito embora James se permita a remissão à noção de prática em Aristóteles, tal resiste a um exame mais detido. No caso do estagirita, a prática não perde nunca, sob a pena de ser tão-somente imitação, jamais realização virtuosa, sua relação com a objetividade, com o estado de coisas da realidade.

Neste sentido, o metro do juízo é a adequação da ação à situação objetiva vivida pelo agente. Adequar-se que exige sempre como seu pressuposto ou sua contrapartida a inteligência o mais próxima possível das causalidades e contingências envolvidas nas circunstâncias nas quais se age. Há que agir, não há outro imperativo para a moral que este, mas de qual agir se trata é a questão central. Aristóteles se refere sempre a um agir parametrado pelo saber das causas, não um que apenas ou necessariamente “acerte” ou “leve ao sucesso”. Age-se bem quando o agente sabe por que toma tal atitude e quando seu agir vai deliberadamente ao sentido da decisão tomada com vigor e perseverança. Age-se bem quando se faz o *melhor possível* (ARISTOTE, 1992, p. II).

De coisa muito diversa se trata a posição pragmática. É de uma ordem de determinações distintas da prática rigorosamente delimitada acima. Não se define pela praxiologia, mas por uma pragmata, não por um reconhecimento ontológico da realidade, a subsunção ativa ao momento preponderante da objetividade, mas pela subjetivação do mundo em conjunto plural de juízos. O centro de gravidade do problema é deslocado do *por-si* para o *para-nós*, da lógica imanência objetiva para aquela delimitada pela transcendência subjetiva. Diferente do ocorre no racionalismo idealista, onde a transcendência abstrata se dá como universalidade frente ao particular, aqui é o particular que delimita a esfera de validade de qualquer universalidade possível. Nessa relação de transcendência subjetivamente posta, a noção mesma de correspondência se encontra recusada em benefício da pluralidade das experiências subjetivas. Subjetivismo, relativismo e utilidade constituem assim o tripé sobre o qual se arma a concepção pragmática de mundo, o que resulta num certo “relaxamento” de opiniões e exames, na possibilidade mesma da aceitação de quaisquer idéias, uma vez que o critério é o puro acordo entre os sujeitos ou a conveniência prática daquelas para a ação imediata (JAMES, 1985, pp. 26-27). Neste passo, é preciso dizer com James que, como qualquer posição teórica, o pragmatismo “significa também uma certa teoria da verdade”, dentro da qual não há Verdade, mas tão somente “verdades no plural”. O que não impede nem dispensa a teorização, mas de certo modo a rebaixa ao nível do aporte programático, cuja finalidade não é mais o domínio de

um *por-si* real e concreto, o descortino da malha de determinações essenciais da efetividade material, em poucas palavras, a compreensão e explicação de um processo ou objeto, mas a mobilização imediata de recursos com vistas ao êxito, o que se situa nos antípodas da tradição fundada por Aristóteles.

Contra essa “guerrilha” contemporânea versus a objetividade, Gensler (2006, pp. 6-7) não faz mais que repetir exaustivamente, como um conforto discursivo, a velha e surrada opção pela “regra de ouro” kantiana. Apelando a essa máxima não pela sua “produtividade” concreta frente aos dilemas éticos, mas simplesmente em virtude de sua aceitação, ao menos no plano ideológico, pelo conjunto da humanidade, Neste contexto, a saída proposta é bastante frágil já que não consegue articular com um mínimo de coerência argumentativa *objetividade* e *valor*. A questão encontra-se, de certa maneira, desviada metafisicamente. “Bem”, “mal”, a “objetividade dos valores”, são tomados de modo a-histórico, como formas ideais puras da racionalidade. Quer-se afastar o perigo representado pelo perspectivismo do relativismo cultural pela mágica da suposição de uma moral absoluta, cujos fundamentos situar-se-iam nos rincões da subjetividade racional. Como resultado, não se tem a reafirmação da objetividade dos valores na sua concretude relativa e histórica, mas a reposição do mito de uma moralidade fundada na autonomia da razão pura. Neste sentido, é preciso dizer que Kant não é o melhor remédio contra Nietzsche. E isto, não obstante os méritos de defesa da razão pelo pensador do iluminismo alemão. Em verdade, Kant representa muito mais a representação consciente de uma crise de cientificidade que sua solução efetiva (LUKÁCS, 1970, pp. 14-18).

Não obstante Gensler (2006, p. 7) acertadamente observe a necessária transcendência da objetividade com relação à subjetividade, a forma como faz a sustentação deste acerto resulta no esboroamento de seus esforços na medida em que aceita os termos postos pela retórica relativista. Tomando a questão tão metafisicamente quanto seu adversário, o autor termina por conseguir somente contrapor à crítica abstrata da objetividade dos valores uma defesa, igualmente abstrata, de um universalismo humano sem história. Neste contexto, cai numa

armadilha conceitual ao aceitar tácita e tranquilamente a montagem usual de pares metafísicos, sem lhes antepor o mínimo escrutínio de validade. Objetivo ou real aparece sempre entrelaçado a absoluto, e relativo a subjetivo ou singular. A recolocação da objetividade dos valores, sua efetividade, neste diapasão, só pode conduzir a uma remissão a algum tipo de transcendentalidade da razão ou a um naturalismo qualquer. Não por acaso a referência à psicologia de Kohlberg. Evidentemente, Gensler não pretende fundamentar sua recusa teórica do relativismo cultural a partir de uma reconstrução epistêmica das estruturas da psique. O papel desempenhado pela referência é apenas ilustrativo. Mas não deixa de ser emblemático a escolha de um cientista social que reduz a questão da moralidade tão-somente às condições de elaboração da subjetividade individual, onde o histórico-social simplesmente não apareça. A presença de um “kantismo psicológico”, da transformação do sujeito transcendental em estrutura psicológica do indivíduo isolado não é acidental. Anula-se aqui a base de compreensão real das determinações sociohistóricas efetivas da moralidade.

Muito ao contrário da sustentação de uma desgastada e desalentada versão moral da razão auto-sustentada ou de uma universalidade humana dada muda e genericamente aos homens, parece-nos mais interessante apreender a natureza social da moral. Não a afirmação árida e estéril da mera diferença tomada em absoluto, mas da compreensão do gênero humano e de suas formas de ser, dentre elas a moral, uma das mais importantes, mas nunca a primeira ou a determinativa. Assim sendo, é imperioso um reexame da própria noção de gênero. Em vez do gênero mudo (natural) ou transcendental, cabe indicar o gênero humano como gênero social constituído pelas relações sociais e pelo que os homens efetivos, vivos, ativos e sociais foram e são. Ou seja, nos termos de Marx, o homem

não é apenas ser natural, mas ser natural humano, isto é, um ser que é para si próprio e, por isso, *ser genérico*, que enquanto tal deve atuar e confirmar-se tanto em seu ser como em seu saber. Por conseguinte, nem os objetos humanos são os objetos naturais tais como se oferecem imediatamente, nem o sentido *humano*, tal como é imediata e objetivamente, é sensibilidade *humana*, objetividade humana.

Nem objetiva, nem subjetivamente está a natureza imediatamente presente ao ser *humano* de modo adequado. E como tudo o que é natural deve *nascer*, assim também o *homem* possui seu ato de nascimento: a *história*, que, no entanto, é para ele uma história consciente, e que, portanto, como ato de nascimento acompanhado de consciência é ato de nascimento que se supera (1988, p. 207).

Neste sentido, o ser genérico dos homens não é um pressuposto natural ou transcendental, mas antes produto concreto da história efetiva dos próprios homens. O homem não é então mais uma natureza fixa ou uma condição, mas posição do que os indivíduos reais produzem em suas atividades e suas relações. Produção que determina o patamar de humanidade atingido em momentos específicos do desenvolvimento social, em função da apropriação objetiva e subjetiva propiciada pelo avanço das forças produtivas.

A universalidade perde, deste modo, seu caráter metafísico, ao ser posta como o máximo a que os homens chegaram e chegam a cada momento de seu evoluir histórico. Universalidade, por sinal, pressuposto para os indivíduos tomados singularmente, figurada nas possibilidades e limites do fazer-se humano em sua forma societária particular, mas sempre igualmente aberta, conquanto é resultado contínuo do que estes mesmos indivíduos fazem.

Note-se bem, não é a admissão de um existencialismo e sua revogação da universalidade humana, mas a apreensão desta mesma universalidade como resultado/pressuposto concreto das próprias ações humanas. Os homens não partem de um nada frente ao ser, mas são entes que criam suas formas de ser na efetividade de suas relações com o mundo, em seu comportamento ativo/social frente à objetividade do mundo. Conforme aponta Marx (1962, p. 362),

o homem está *em relação com as coisas do mundo exterior* como meios de satisfazer suas necessidades. Mas os homens não começam de modo algum por achar-se, com isso, “numa relação teórica *com as coisas do mundo exterior*”. Como todo animal, eles as tomam *{fangen}*, por isso, *para comer, para beber, etc.*; portanto, não “se acham” em uma relação, mas *se comportam ativamente*,



apoderam-se de certas coisas do mundo exterior pela ação, e então satisfazem suas necessidades. (Eles começam, portanto, com a produção).

A objetividade dos valores, a fixação do justo ou do certo, ao menos de um aceitável, muda substancialmente de caráter, na medida em que se reconhece ao critério do valor a possibilidade, mais ainda, a necessidade, de transformação histórica, ou mesmo, por que não, de certa progressão no sentido de uma humanização crescente das próprias relações sociais. Tomar o outro como fim ou sentir como minha a dor de um famélico africano não precisa ser encarado mais como um pressuposto misterioso (como consubstanciado na teologia cristã da ágape) ou como repto impotente, mas como conquista histórica do gênero humano, possibilidade, virtualidade, posta mesmo no interior das relações estranhadas do atual modo de produção da vida humana.

Marx, por isto, afirma nos *Grundrisse*, a universalidade humana efetiva criada pelas vias da troca múltipla de mercadorias, asseverando que

certamente esta conexão de coisas neutras é preferível à ausência de liames entre os indivíduos ou a um liame exclusivamente local, fundado na estreiteza dos nexos originados do sangue e sobre relações de dominação e servidão. É também igualmente certo que os indivíduos não podem submeter a si nexos sociais sem antes tê-los criado. Mas é um absurdo supor esta conexão de coisas como conexão natural (por oposição ao saber e ao querer refletidos), imanente à natureza da individualidade e indissociável dela. É esta um produto seu. Apareceu em uma fase determinada do desenvolvimento da individualidade (1974, pp. 93-94).

Formas da moralidade socialmente determinadas, que não podem ser entendidas sob fórmulas abstratas como a de “socialmente aprovado”, mas de modos da moral que correspondem, antes de tudo, a formações societárias e suas formas particulares de individuação. Não a sociedade como mera justaposição de indivíduos atomizados ou como instância transcendental pairando acima deles, e sim como conjunto articulado de nexos, de relações, de comportamentos recíprocos que ligam os indivíduos uns aos outros. Liames entre os homens,

tecidos não pela esfera da idealidade, mas na materialidade de suas relações de produção da vida humana e de intercâmbio societário, numa palavra, “o seu processo de vida real” (Marx, 1974, pp. 93-94), o complexo constituído pelos atos que perfazem a totalidade de sua interatividade social.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARISTOTE. *Éthique a Nicómaque*. Paris, Flammarion, 1992.

BOYER, Alain *et alli*. *Porque não Somos Nietzscheanos*. São Paulo, Editora Ensaio, 1994.

GENSLER, Harry. *Ética e relativismo cultural*. 1997-2000. Disponível em: <<http://www.criticanarede.com>>.

JAMES, William. *Pragmatismo, Segunda Conferência*. Coleção Os Pensadores. São Paulo, Editora Abril, 1985.

LUKÁCS, Georg. *Introdução a uma Estética Marxista*. São Paulo: Editora Civilização Brasileira, 1970.

MARX, Karl. *Die deutsche Ideologie*. In Marx-Engels Werke, Band 3. Berlin, Dietz Verlag, 1969.

\_\_\_\_\_. *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*. In Marx-Engels Werke, Band 42. Berlin, Dietz Verlag, 1974.

\_\_\_\_\_. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, in Os Pensadores. São Paulo, Nova Cultural, 1988.

\_\_\_\_\_. *Randglossen zu Adolph Wagners “Lehrbuch der politischen Ökonomie”* in Engels Werke, Band 19. Berlin, Dietz Verlag, 1962.

NIETZSCHE, Friedrich. *Vontade de Potência*. Rio de Janeiro, Tecnoprint. 1966.

SEN, Amartya. O Racha do Multiculturalismo. *Folha de S. Paulo*, caderno *Mais!*, 17 set. 2006.

---

– Mestre em filosofia e doutoranda em Educação pela UFMG, membro do Grupo de Pesquisa Marxologia: Filosofia e Estudos Confluentes. Professora de Filosofia e Antropologia Cultural do Instituto Superior de Educação Anísio Teixeira da Fundação Helena Antipoff – MG.

– Mestre em filosofia pela UFMG, doutorando em filosofia pela Unicamp, membro do Grupo de Pesquisa Marxologia: Filosofia e Estudos Confluentes. Professor de filosofia do Colégio Técnico da UFMG.

<sup>[1]</sup> Exibido no Brasil com o título de *O Enigma de Kaspar Hauser*.