

HISTÓRIA E TRADIÇÃO: ELEMENTOS SOBRE CRÍTICA E CONTINUIDADE NA FILOSOFIA DA HISTÓRIA.

Francisco Ramos Neves¹
Universidade Estadual do Rio Grande do Norte (UERN)

RESUMO:

Este artigo apresenta um estudo sobre alguns elementos históricos na problemática da Filosofia da História. A finalidade é a de problematizar questões que servem de referencial para a discussão de algumas tendências em filosofia da história, dentro de um ponto de vista histórico-crítico, para demonstrar como a razão instrumental e calculadora anula o pensar crítico e transformador na compreensão da Filosofia da História. A investigação parte da análise do confronto entre as concepções dos antigos e dos modernos acerca da filosofia da história até culminar em uma análise de algumas teorias na filosofia contemporânea, a partir da teoria-crítica da Escola de Frankfurt.

PALAVRAS-CHAVE: Filosofia da história; Teoria da história; Teoria-crítica.

HISTORY AND TRADITION: ELEMENTS ON CRITIC AND CONTINUITY IN THE PHILOSOPHY OF HISTORY.

ABSTRACT:

This article presents a study about historical elements in the problem of philosophy of history. The purpose is to problematize issues that serve as a reference for discussion of some tendencies in philosophy of history within a historical point of view, critical. To demonstrate how the instrumental reason and calculator nullifies the critical thinking and transformer in understanding the philosophy of history. The investigation part of the analysis of the confrontation between the ideas of ancient and modern about the philosophy of history culminating in an analysis of some theories in contemporary philosophy, from the critique-theory of the Frankfurt School.

¹ Doutorando em Filosofia pelo Programa Integrado de Doutorado em Filosofia (UFPE-UFPB-UFRN). Professor de Filosofia da Universidade Estadual do Rio Grande do Norte (UERN), Rio Grande do Norte – Brasil. E-mail: professor.ramos@hotmail.com

KEYWORDS: Philosophy of history; Theory of history; Critique-theory.

Introdução

Apresentamos a problemática da Filosofia da História a partir de uma investigação crítico-desconstrutiva dos paradigmas da tradição filosófica. A abordagem parte de uma demonstração dos princípios norteadores da filosofia da história, situando as principais concepções acerca de tal problemática. A exposição de alguns elementos reflexivos sobre a filosofia da história, mostrando seus fundamentos e ideias conflitantes em sua historiografia, tem como propósito demonstrar o embate filosófico na construção das concepções sobre a história, apontando os limites crítico-filosóficos de uma racionalidade instrumental do pensamento calculador, norteador das concepções tradicionais.

A história conceitual, evidenciando os princípios constitutivos que caracterizam o pensamento dos “antigos” e sua superação pelos “modernos”, representa a base da discussão filosófica. Assim, percebemos que a racionalidade historicista dos modernos se articula paradigmaticamente com a mística judaico-cristã acerca do desenvolvimento da história que repercute até a contemporaneidade.

Dessa forma, procuramos identificar as bases do pensamento iluminista, que imperou na modernidade, com a ideia de racionalidade instrumental presente nas elaborações de alguns clássicos da filosofia da história na contemporaneidade; inclusive o historicismo e o marxismo não escapam de uma desconstrução crítica dos seus pressupostos filosóficos sobre a história.

Nosso referencial teórico resgata a contribuição da Teoria-Crítica da Escola de Frankfurt como principal argumento para a análise crítica aos paradigmas da modernidade, submetida à razão instrumental que orientara seu pensamento calculador sobre a história.

História e genealogia: o tempo cíclico dos gregos

Interessava aos gregos, primordialmente, a *arkhé* e o *logos* do *kosmos*, não o Deus supremo, nem tampouco o significado da História. Para eles a História é eminentemente política, e, como tal, matéria de estudo para estadistas e historiadores. As mitologias e genealogias gregas, bem como as romanas, voltam a representar o passado como fundamento e princípio eternos, pelos quais a história era vista como uma eterna repetição do idêntico. Daí acreditavam que o futuro era passível de predição, por interferência racional ou por meios mais populares como a consulta aos oráculos e as atividades advinhatórias.

Segundo Mircea Eliade, os antigos criaram o *mito do eterno retorno* da humanidade a uma época fundamental da história do passado, a “Idade de Ouro Primordial”, que seria a

crença cosmogônica numa idade primeira e absoluta, onde se teria concretizado o reino humano da imortalidade-perfectibilidade-felicidade, e para a qual os Humanos retornariam... Aqui, o retorno é pensado no interior de um constante movimento rotativo, que se completaria através de uma sucessão de ciclos repetitivos e renovatórios (LEVY, 1990a, p.12).

Portanto, na “era mítica” as formas ético-culturais do desejo de Absoluto consideram-se dadas para sempre e fechadas nos limites do próprio ato cosmogônico. Para os antigos, não há história nem transcendência possíveis, mas unicamente uma eterna repetição da mesmidade mítica (tempo do Absoluto), que se efetiva em “uma sucessão repetitiva e fatalística de ciclos afastando-se progressivamente do padrão trinitário da Idade de Ouro, mas sempre no sentido do reencontro com ele, no término de um movimento cósmico-circular” (LEVY, 1990a, p.13).

Os filósofos e historiadores gregos estavam convencidos de que, por força de normas e leis históricas, tudo o que acontecesse na contemporaneidade teria as mesmas características eternas do tempo passado, e isto era algo que se manifestava nas diversas formas de narração da antiguidade. Dessa forma, verifica-se que há um vínculo, para os gregos, entre natureza humana e História; a história se naturaliza e reproduz o movimento do sempre igual (a mesmidade do passado vivido) no tempo. Confirmando estas constatações, Löwith afirma que,

Tanto quanto em Tucídides e Políbio o esquema temporal da narração de Heródoto não é um curso significativo da História universal dirigindo-se a um objetivo futuro, senão que, como todas as concepções gregas do tempo, é periódico, desenvolvendo-se em ciclos. E na opinião de Heródoto, a História nos mostra uma norma que se repete, regulada por uma lei cósmica de compensação, principalmente por meio da mimesis, que de tempo em tempo restaura o equilíbrio das forças histórico-naturais. (LÖWITH, 1956, p.18)²

Eterno retorno x progresso: da velha querela entre antigos e modernos

Podemos afirmar que a partir da famosa querela entre os antigos e os modernos evidenciaremos claramente as duas concepções estruturais de filosofia da história até a modernidade. Esta querela representa a principal disputa entre as duas principais concepções de história: a concepção cíclica do tempo (o mito do eterno retorno marcante entre os antigos) e a concepção do tempo linear que segue uma marcha em um progresso rumo a um fim. Como precursora da filosofia da história predominante nos modernos, a mística judaico-cristã, em contraposição aos antigos, enfatiza a concepção linear de história em um sentido escatológico rumo a um fim, difundida como sendo de acordo com a vontade divina.

A respeito Mircea Eliade afirma que a concepção tradicional do tempo cíclico em uma periódica regeneração da história, independente dela implicar uma eterna

² TN – Tradução Nossa - para esta obra.

repetição mítica, apesar de alguma ou outra exceção, jamais conseguiu ser aceita pela filosofia cristã hegemônica. Segundo Eliade:

Devemos nos lembrar que, para o cristianismo, o tempo é real porque tem um significado — a redenção. ‘Uma linha reta traça o curso da humanidade, desde a queda inicial até a redenção final’. E o significado dessa história é único, porque a encarnação é um fato único. De fato, conforme é enfatizado no capítulo 9 da Epístola aos Hebreus e em 1 Pedro 3, 18, Cristo morreu por nossos pecados apenas uma vez, de uma vez por todas (*hapax, ephapax, semel*); não se trata de um acontecimento sujeito à repetição, que poderia ser reproduzido diversas vezes (*pollakis*). (ELIADE, 1992a, p. 139)

Ainda de acordo com Eliade a concepção linear de história, presente na filosofia cristã, segue como continuidade nas elaborações filosóficas dos modernos. Porém, o linearismo histórico nos modernos assume uma perspectiva racionalista de um progresso em um tempo vazio e homogêneo rumo a fim (teleologia). Essa concepção foi “predominante no século do ‘iluminismo’, e popularizada no século XIX pelo triunfo das ideias dos evolucionistas” (ELIADE, 1992a, p. 141).³

Trata-se de dois grandes paradigmas divergentes que, porém, por suas filiações a uma ideia de ordem natural das coisas, estão submetidas aos fatos e aos princípios absolutos do determinismo histórico. Com a mesma ideia de totalidade fechada e inexorável, apenas com uma ou outra diferença na estrutura de tempo: cíclico ou linear. Segundo Löwith (1956, p.18),

os historiadores gregos escreveram história pragmática centrada em um grande acontecimento político; os padres da Igreja desenvolveram, baseando-se na profecia hebraica e na escatologia cristã, uma Teologia da História, centrada nos acontecimentos supra-históricos da Criação, Encarnação e Consumação; os modernos elaboraram uma filosofia da história secularizando os princípios teológicos e aplicando-os a um número sempre crescente de fatos empíricos.

Esta comentada querela resulta na elaboração, por parte dos modernos, da ideia de progresso difundida amplamente no século XVIII, que convertida em opinião comum à época tornou-se uma crença absoluta em um desenvolvimento “em si” da humanidade, governado por leis, rumo a um fim pré-estabelecido.

É importante evidenciar que a ideia de progresso presente na Filosofia da História dos modernos não se refere à noção de crescimento puramente humano, com acertos e erros imprevisíveis, o que é próprio à condição do humano com suas incertezas e oscilações inerentes a suas escolhas cotidianas. Um progresso puramente

³ Mircea Eliade nos faz lembrar que esta querela está longe de se encerrar, visto que ela ultrapassa os marcos da modernidade e se situa em algumas polêmicas na atualidade. Ele relata que na contemporaneidade surgem determinadas reações contra o linearismo histórico e um certo resgate da teoria cíclica, como podemos ver de certa forma em Nietzsche, Spengler e Toynbee. (ELIADE, 1992a, pp. 141ss.).

humano deve ser um produto de escolhas e decisões, como um “para si” dialeticamente construído, que por reflexão e acúmulo de acontecimentos pode ampliar os horizontes de possibilidades de construção da história, que por sua vez se encontra sempre em aberto. Na ideia de progresso dos modernos o homem não tem escolha nem liberdade, ele é visto como parte de um processo mecânico e linear movido por uma razão instrumental. A ideia de progresso iluminista refere-se a uma determinação “ontoteológica” da história; e nesta concepção, “o progresso seria então a lei mais geral do próprio processo pelo qual ele se constitui”(LEVY, 1990a, p. 19).

A temática do progresso, na filosofia da história, origina-se e ganha ênfase a partir desta querela entre o pensamento dos antigos e o pensamento dos modernos. Uma leitura cuidadosa dessa temática evidencia o divisor de águas entre a antiguidade clássica e a mística judaico-cristã como pedra angular da visão escatológica e linear de história dos modernos, entre tempo cíclico e a ideia de teleologia. Os modernos rompem com a visão cíclica da História dos antigos gregos e prosseguem com a ideia escatológica de um progresso humano a um fim (*telos*) pré-determinado, a qual é inaugurada pela mística judaico-cristã. Isso fica claro quando levamos em consideração a ideia de progresso para os modernos; pois esta ideia não coaduna com o tempo cíclico de repetição, como bem explica Löwith:

Foi o futurismo judaico-cristão que inaugurou o futuro como horizonte dinâmico de todo esforço e de todo pensamento moderno. E dentro de uma *Weltanschauung* e uma ordem cíclica do universo, no qual todo momento de avanço é, ao mesmo tempo, um movimento de retorno, não há lugar para o progresso [...] A verdadeira significação do progresso é ‘esperar algo do futuro’ (LÖWITH, 1956, p.161).

Ainda conforme Löwith, a transição do conceito de providência para sua secularização em uma ideia de progresso na história, tem seu momento de virada marcado pela superação do que é considerada a “última teologia da História de modelo agostiniano”, representada por Bossuet em 1681 no seu “Discurso sobre a História Universal”. E é com Voltaire que a transição se efetiva com veemência, a quem se deve a definição original do termo “Filosofia da História” cunhado em sua obra “Ensaio sobre os costumes e o espírito das nações”, escrita em 1756 (LÖWITH, 1956, p.150).

Löwith assinala, também, que é em Voltaire que se inicia a distinção moderna entre história sagrada (*Heilige Geschichte*) e história profana (*profane Geschichte*). A história sagrada representa a história revelada como obra da providência divina. Nessa visão se concebe Deus como o demiurgo desenvolvendo seu plano sobre o mundo. A história profana refere-se ao tempo dessacralizado, representando o verdadeiro sentido histórico da simples duração temporal (ELIADE, 1992b, p. 41ss). Nos modernos a história assume uma nova situação existencial, nela o homem é colocado como sujeito e agente, rejeitando ao integral apelo a qualquer

transcendência que se afaste da condição histórica puramente humana. Na ruptura da história profana com a história sagrada, segundo Mircea Eliade,

O homem faz se a si próprio, e só consegue fazer se completamente na medida em que se dessacraliza e dessacraliza o mundo. O sagrado é o obstáculo por excelência à sua liberdade. O homem só se tornará ele próprio quando estiver radicalmente desmistificado. Só será verdadeiramente livre quando tiver matado o último Deus. (ELIADE, 1992b)

Esta abordagem da filosofia da história dos modernos, na continuidade a determinados aspectos da história linear da filosofia cristã, que estabelece uma contraposição aos antigos, ganha corpo com algumas pequenas adaptações em outros pensadores, tais como: Antoine-Nicolas Condorcet em sua obra “Esboço para um quadro histórico dos progressos da mente humana”, escrita em 1793. Em tal obra Condorcet fixa novos parâmetros para a Filosofia da História do século XIX, na qual defende que a história realiza uma trajetória para o progresso técnico-científico do espírito que seria, nos termos de Levy,

equiparável a um desenvolvimento determinado por leis universais verificáveis – semelhante a todos os fenômenos naturais. Logo, os métodos das ciências naturais seriam aplicáveis à observação e à sistematização dos fenômenos históricos em geral, com o que o próprio futuro tornar-se-ia matéria de previsão científica (LEVY, 1990a, p.27).

Dessa forma, podemos perceber que a fé cristã na providência divina, como consumação de um fim escatológico, ao longo de um percurso histórico linear, nos modernos é substituída por uma fé em um progresso racional determinado. A escatologia da filosofia cristã ganha, com os modernos, os contornos de uma teleologia, conquistando status de cientificidade.

Prolegômenos histórico-filosóficos da filosofia da história na modernidade: O desejo de absoluto e a racionalidade instrumental da história.

Segundo o historiador e pesquisador do Instituto de Pesquisas Sociais da Escola de Frankfurt, Karl Löwith, quanto à filosofia da história moderna, pode-se dizer que seus pressupostos filosóficos começam com a elaboração da mística hebraico-cristã, com seu conceito de tempo retilíneo como a ideia de providência divina e de teleologia. Löwith afirma que:

Desde que nos preocupa a história e o historicismo, estamos inclinados a crer que a moderna consciência histórica se origina com o pensamento hebreu e cristão, isto é, com a consideração escatológica para uma consumação futura (LÖWITH, 1956, p.282).

Para Karl Löwith, a moderna filosofia da história, em seus principais expoentes, desde a mística hebraico-cristã, passando por Santo Agostinho, Joaquim

de Fiore, Bossuet, Vico, Condorcet, Comte até Karl Marx, concebe a história em uma “totalidade” fechada do tempo histórico da humanidade, manifesto no plano da “salvação”, história da salvação. Em um plano de continuidade, estes expoentes, em suas teorias definem e propõem um absoluto (Deus ou uma razão instrumental) como o “*eskhaton*” em uma teleologia do idêntico (a mesmidade) na história. Em todos eles percebe-se uma fé em um fim último como redenção advinda de um percurso linear, lógico e necessário.⁴

Nelson Levy em suas pesquisas filosóficas de doutorado, em corroboração às ideias de Edgard Morin, define este absoluto enquanto um desejo ancestral de imortalidade que o homem adquire com a consciência de sua fatalidade (morte). Levy tenta demonstrar em suas reflexões a respeito do desejo de absoluto que,

as sucessivas ordens ético-culturais dominantes, ao longo da história ocidental, encontram sua efetiva unidade apenas a partir de uma homologia capaz de revelá-las como formas imaginárias alternativas da monótona repetição de um desejo ancestral de absoluto (LEVY, 1990a, p.11).

A identificação da racionalidade instrumental presente na filosofia da história da modernidade encontra nos filósofos da Escola de Frankfurt, na Alemanha, seus maiores expoentes. Pensadores de diversas áreas do conhecimento que reuniram e reúnem suas obras na perspectiva de uma crítica à sociedade industrial e pós-industrial no capitalismo, legitimadas nos princípios da racionalidade iluminista.

De acordo com a Teoria Crítica da Escola de Frankfurt, o imperativo de uma racionalidade instrumental determinada por um princípio absoluto nega a autodeterminação e a atitude de desconstrução do sentido único do *continuum* na história. Nisso consiste a ideia racionalista e escatológica dos modernos⁵. Segundo Nelson Levy, a escatologia, como forma imaginária do fim da História, foi elaborada em substituição à concepção de história circular (eterno retorno) dos antigos gregos.

⁴ Em corroboração a estas afirmações de Löwith podemos resgatar o que Mircea Eliade nos fala sobre a concepção de história de Karl Marx, um dos herdeiros desta tradição da filosofia da história. Segundo Eliade, “Marx retoma e prolonga um dos grandes mitos escatológicos [...] Enriqueceu este mito venerável de toda uma ideologia messiânica judaico-cristã: por um lado, o papel profético e a função soteriológica que ele atribuiu ao proletariado; por outro, a luta final entre o Bem e o Mal, que pode aproximar-se facilmente do conflito apocalíptico entre o Cristo e o Anticristo, seguido da vitória decisiva do primeiro. É até significativo que Marx resgate, por sua conta, a esperança escatológica judaico-cristã de um fim absoluto da História” (ELIADE, 1992b, p. 99).

⁵ Parte de Baudelaire uma definição sobre a modernidade (*Modernität*), que poderia ser denominada de pós-modernidade, visto que é contraposta à ideia de racionalidade, e que o mesmo fazia questão de escrever entre aspas, “*porque tem plena consciência de que esta palavra é nova e usada terminologicamente de forma peculiar*”, conforme relata Habermas. Em Baudelaire a modernidade se caracteriza enquanto o advento do fugidio, do efêmero e do transitório na arte e na história. Mas, com a junção da modernidade com a ideia de racionalidade instrumental, à mesma vinculam-se valores eternos e imutáveis identificando-a com os pressupostos de um pensamento totalitário. A respeito ver: HABERMAS, 1990, pp. 13 ss.

A escatologia define-se pela visão da história em uma “trajetória linear de sua autonegação pelo advento de um Fim Humano Absoluto” (LEVY, 1990a, p.13).

A aceitação incondicional da determinação absoluta que submete a vontade humana na interpretação e construção da história em uma teleologia sofre uma crítica radical na obra do filósofo Walter Benjamin, também membro da Escola de Frankfurt. Benjamin propõe uma desconstrução desta história destino, desta história catástrofe, que enquadra o movimento da história da humanidade em uma teleologia. “Necessariamente a interpretação da história se converte assim em profecia, e a reta inteligência do passado depende da perspectiva que do futuro se tenha, pois nele alcançam seu fim as significações precedentes.” (LÖWITH, 1956, p.216).

Benjamin, em suas *Teses...*, especificamente na ‘tese 16’, enfatiza veementemente uma crítica a essa concepção teleológica da história, e afirma que o materialista histórico de novo tipo “não pode renunciar ao conceito de um presente que não é transição, mas [que] para no tempo e se imobiliza” (BENJAMIN, 1986, p. 230). Tal finalidade consiste na desconstrução da teleologia do idêntico (mesmidade) na história e na abertura da história para outros significados e interpretações.

A filosofia da história dos modernos⁶ na apologia do desejo de absoluto pressupõe uma razão instrumental, lei natural, fundamentada em uma marcha linear, em um tempo homogêneo e vazio, rumo a uma escatologia (teleologia), seja na concepção do reino divino, na providência, na causa final e racional positivista ou na visão do reino da liberdade na teoria da história marxista.

No desejo de absoluto da concepção de história dos modernos o tempo não pode ser suspenso do seu *continuum* e de sua determinação regida por uma razão (progresso). Nessa concepção de tempo fundamentada em um princípio absoluto incontestável, verificamos, de acordo com Löwith, a “impossibilidade de impor à história uma ordem razoável [no sentido humano], ou de interferir na obra de Deus” (LÖWITH, 1956, p. 4). Portanto, não se pode interferir na ordem teológica nem na obra da razão instrumental do progresso iluminista ou de qualquer outro desejo de absoluto. Trata-se da história como arquivo parcial da experiência, porém impossível de ser dimensionada e modificada pela vontade, considerada finita e limitada mesmo no mais longo alcance de suas ideias e planos. Não é concedido ao homem exercer influência decisiva nessa concepção de marcha linear histórica como produto de uma denominada “História natural”. Uma ordem histórica natural das coisas não coaduna com a autonomia e a liberdade humanas, conforme afirma Levy:

Assim, o desejo de absoluto não permite que as ordens éticas reconheçam a sua gênese na autonomia relativa da faculdade humana de desejar, e as obriga a justificarem-se como pretensas imposições de uma ordem divina ou natural-anímica... [na qual] nenhuma capacidade de autodeterminação humana por seus fins subjetivos (intenções, desejos, valores) pode mais ser reconhecida institucionalmente (LEVY, 1990a, pp. 9-10).

⁶ Modernos vistos em contraposição aos antigos gregos, que advogavam a concepção cíclica e mítica do mundo.

O desejo de absoluto, traduzido em necessidade por uma filosofia da história cientificamente determinada por um fim (*telos*) universal, que se descortinaria no transcurso homogêneo e linear da razão instrumental da história, revela um grande drama da humanidade. “Uma humanidade que, inconformada com a relatividade de seus poderes, renuncia à sua Autonomia em troca da esperança de um controle plenamente soberano sobre [a história d]o mundo” (LEVY, 1990b, p. 9).

Dessa forma, mesmo na abordagem dos racionalistas iluministas modernos, a respeito da Filosofia da História, “não se faz uma pergunta ao passado e ao presente, apenas se busca neles uma articulação que permita confirmar o mito do futuro como previsão científica” (LEVY, 1990b, p. 14). Isto porque ela pretende universalizar o desejo de um futuro pela força da lei científica, ou pelo fatalismo irrecusável da necessidade lógica, aceito como concretização inevitável de uma pretensa causa universal.

Esta abordagem dos modernos sobre a história contraria a visão dos antigos gregos que viam na história um movimento circular de eterna repetição, o retorno inevitável à “Era de Ouro Primordial” da humanidade. Löwith também afirma que os antigos foram mais moderados em suas especulações, haja vista que, os gregos,

não pretenderam dar um sentido ao mundo, nem tampouco descobrir seu fim último. Impressionaram-se com a ordem e beleza evidentes do mundo, e a lei cósmica de crescimento e decadência foi também norma para sua compreensão da História. De acordo com a interpretação grega do mundo e da vida, tudo se move em repetições (LÖWITH, 1956, pp. 13-4).

A continuidade da razão instrumental na filosofia da história contemporânea.

Com poucas e raras exceções, essa concepção de Filosofia da História dos modernos permanece como hegemônica durante os séculos XIX e XX. E como continuidade da concepção de história dos modernos em geral, a “Filosofia da História do século XIX pretendeu predizer o futuro (escatologia) à luz de uma razão absolutamente científica (ou lógica). E vem daí a sua pretensão a atingir-se como conhecimento totalizante da história” (LEVY, 1990b, p. 28).

O ideal iluminista de história, formulado a partir do século XVII, no qual o futuro “reino da liberdade” já se assinala como uma determinação lógica da história, marca e orienta a Filosofia da História oitocentista. “Assim, sob a ótica especulativa da Filosofia da História oitocentista, pretende-se o ‘processo’ histórico movido por um princípio de intencionalidade que o determinaria progressivamente no sentido de um estado do absoluto” (LEVY, 1990b, p. 28).

E esta tese é concebida pelos filósofos da racionalidade iluminista enquanto objetividade necessária e *conditio sine qua non* para legitimidade da verdade da razão histórica. A ideia de uma objetividade absoluta na História caracteriza a postura totalitária e excludente da racionalidade tecnológica e cientificista dominante. Anula-se a possibilidade de uma história construída pela solidariedade

humana, que é substituída por uma lógica pretensamente determinante de todos os fatores da vida humana. Sobre esta abordagem, Richard Rorty afirma que:

A tradição da cultura ocidental centra-se em torno da noção de procura da verdade, tradição que vem desde os filósofos Gregos até o iluminismo e é o exemplo mais claro da tentativa de encontrar um sentido para a existência, afastando-se da solidariedade para a objectividade (RORTY, 1988, p. 45).

Também no século XIX podemos evidenciar a continuidade desta concepção mecanicista e linear da história em Hegel, em Comte e em Marx - o que fomentou muitas outras correntes no século XX.

Hegel demarca seu Estado Absoluto como momento superior do auto desdobramento progressivo de uma lógica dialética do Espírito. Comte, através de sua filosofia positivista e cientificista de uma “(bio) Física Social”, constitui uma pretensa “Ciência da História” que tenta justificar a “sociedade positiva” enquanto manifestação de uma ordem lógica e linear de progresso ao estado Absoluto do determinismo histórico.

E Marx também defende uma concepção de História determinada por leis científicas em um processo dialético e inevitável ao reino prometéico e escatológico do comunismo, como pretensão futuro lógico, inexorável e absoluto da história da humanidade, e esta teoria dita a prática no movimento marxista. “Tal prática, segundo Benjamin, possui sua base teórica numa concepção teleológica da história: a história se encaminha inexoravelmente em direção a uma meta preestabelecida e constatável ‘cientificamente’” (GAGNEBIN, 1993, p. 18).

O objetivo desta concepção linear e determinista da História é justificar a necessidade de controle racional da história em um esquema matemático de inspiração cartesiana, onde a “causa final” determina em absoluto o futuro escatológico (teleologia). A razão enquanto *ratio*, que em latim significa cálculo, assume a categoria fundante da ontologia na filosofia iluminista da história. Além disso, torna-se o novo credo cientificista da modernidade, fazendo o Iluminismo (*Aufklärung*)⁷ retornar ao mito, como sendo o “mito do mito”, conforme destacam Adorno e Horkheimer (1991, pp. 24ss).

⁷ Para a tradução de *Aufklärung* tanto se utiliza “Iluminismo” ou “Esclarecimento”, referindo-se à Época ou Filosofia das Luzes. O segundo termo tem se tornado mais comum, como podemos ver em muitas traduções em português. É importante ressaltar que *Aufklärung* não se reduz ao período do século XVIII, como é tratado em alguns livros de História; mas implica na caracterização conceitual de um pensamento filosófico que foi marcante no Séc. XVIII. Adorno e Horkheimer afirmam no Excurso I (Ulisses ou o Mito do Esclarecimento), na obra *Dialektik der Aufklärung: Philosophische Fragmente*, que *Aufklärung* remonta ao “início da história tradicional” (ADORNO; HORKHEIMER, 1991, p. 54). Fazem entender que *Aufklärung* caracteriza o pensamento racional que tem como marco os princípios lógicos de evidência presentes já nos fragmentos de Parmênides e desenvolvidos pela tradição filosófica do Ocidente. E até mesmo antes, como nos relatos míticos da “Odisséia” de Homero, nos quais Ulisses, de posse do sentido na História, revelado por Circe, representa o herói e Senhor dessa mesma História. Dessa forma, na “Odisséia”, a previsibilidade instrumental e

Adorno e Horkheimer, em sua crítica radical, denunciam a adesão do projeto totalitário do racionalismo iluminista à ideia de razão instrumental e calculadora como princípio geral e causa universal reguladora da história. E isso confirma ser o iluminismo (Esclarecimento) um sistema “totalitário” (ADORNO; HORKHEIMER, 1991, p. 22). É um sistema totalitário como qualquer outro sistema, pois a “ordem totalitária instala o pensamento calculador em todos os seus direitos e atém-se à ciência enquanto tal” (ADORNO; HORKHEIMER, 1991, p. 85). Toda a realidade e os entes são submetidos a um universo fechado de pensamento e são tratados como coisas em uma lógica cega e determinante que a tudo enquadra e controla.

No projeto iluminista a objetividade e previsibilidade científicas são fundamentais para caracterização do seu sistema de pensamento, no qual não há espaço para outras possibilidades filosóficas. “O esclarecimento expulsa da teoria a diferença [...]. A ordem totalitária levou isso muito a sério” (ADORNO; HORKHEIMER, 1991, p. 85). O Positivismo de Augusto Comte incorporou muito bem estes princípios do Iluminismo em suas teses, onde o cientificismo se impôs como critério de verdade para as teorias. “O esclarecimento é a filosofia que identifica a verdade ao sistema científico” (ADORNO; HORKHEIMER, 1991, p. 84).

A razão científica é o instrumento do cálculo, nenhum pensamento é válido se não se submeter aos cânones determinantes desta lógica de uma racionalidade orientada para fins pré-estabelecidos em uma totalidade fechada e absolutista (HABERMAS, 1990, p. 120). Nesta totalidade tudo é previsível mecanicamente como desdobramento lógico e necessário de leis inexoráveis da História. “Sua inverdade não está naquilo que seus inimigos românticos sempre lhe censuraram: o método analítico, o retorno aos elementos, a decomposição pela reflexão, mas sim no fato de que para ele o processo está decidido de antemão” (ADORNO; HORKHEIMER, 1991, p. 37).

O pensamento iluminista, ao assumir a razão absoluta como tribunal das verdades e norma para a ação e vontade dos homens, tenta dar uma estrutura matemática ao pensamento; visto que, conforme Adorno e Horkheimer,

ele confunde o pensamento e a matemática [...]. O pensar reifica-se num processo automático e autônomo, emulando a máquina que ele próprio produz para que ela possa finalmente substituí-lo... O procedimento matemático tornou-se, por assim dizer, o ritual do pensamento. Apesar da autolimitação axiomática, ele se instaura como necessário e objetivo: ele transforma o pensamento em coisa, em instrumento, como ele próprio o denomina (ADORNO; HORKHEIMER, 1991, p. 37).

calculadora já está presente. Segundo Adorno e Horkheimer, “Ulisses, por assim dizer, se perde a fim de se ganhar. Para alienar-se da natureza ele se abandona à natureza, com a qual se mede em toda a aventura, e, ironicamente, essa natureza inexorável que ele comanda triunfa quando ele volta – inexorável – para casa, como juiz e vingador do legado dos poderes de que escapou” (ADORNO; HORKHEIMER, 1991, p. 56).

A razão na filosofia iluminista não é aceita como *médium* para a reflexão, mas como instrumento de uma pretensa ordem lógica do universo, que é advogada como causa primeira e final que move a história com suas supostas leis científicas. Como razão instrumental que anula o pensar crítico e transformador nos fundamentos de sua constituição na Filosofia da História tradicional. Por assim ser, o Iluminismo anula o livre exercício reflexivo do pensar, fazendo do procedimento matemático o mero ritual do pensamento. Dessa forma, “pós de lado a exigência clássica de pensar o pensamento”(ADORNO; HORKHEIMER, 1991, p. 37).

Segundo os críticos da modernidade (*Modernität*), a razão converteu-se no fundamento de um discurso repressivo que instrumentaliza o pensamento humano para perpetuação do domínio de quem a manipula. “Neste sentido, a razão não guia: exclui, proíbe, elimina e impossibilita o aparecimento de ideias, comportamentos e sentimentos não desejados à luz do seu ‘supremo tribunal’”(OÑA; TEJERINA, 1988, p. 10).

Nesta perspectiva, a razão instrumental, na filosofia do Iluminismo, vai aparecendo, pouco a pouco, como responsável pela gênese da opressão. “O esclarecimento comporta-se com as coisas como o ditador se comporta com os homens” (ADORNO; HORKHEIMER, 1991, p. 24). A fundamentação da razão instrumental é totalitária ao criar uma suposta segurança em suas leis deterministas, o que gera, inevitavelmente, um desejo de onipotência e controle total. “A razão fica, assim, vinculada à opressão e não à liberdade. Desfazer-se dela é um passo necessário, se quisermos manter alguma margem de atuação política não totalitária” (OÑA; TEJERINA, 1988, p. 11).

Na concepção da razão instrumental na filosofia da história e na filosofia em geral a história se petrifica como uma totalidade fechada e contínua, sem rupturas, e o sujeito se coisifica na eliminação de sua consciência desejante. A razão absoluta e instrumental

é usada como um instrumento universal servindo para a fabricação de todos os demais instrumentos. Rigidamente funcionalizada, ela é tão fatal quanto a manipulação calculada com exatidão na produção material... cumpriu-se afinal sua velha ambição de ser um órgão puro dos fins. A exclusividade das leis lógicas tem origem nessa univocidade da função, em última análise no caráter coercitivo da auto conservação (ADORNO; HORKHEIMER, 1991, p. 42).

Com o conceito de “razão instrumental”, Adorno e Horkheimer procuravam desconstruir criticamente o pensamento cientificista e calculador do Iluminismo. No qual, “a razão, enquanto razão instrumental, assimilou-se ao poder” (HABERMAS, 1990, p. 120). Assim, reafirmamos que este conceito, que remonta à ideia de uma racionalidade orientada para fins lógicos (teleologia), fundamentado em uma totalidade, restringe as possibilidades do pensamento na história da humanidade, legitimando, desta forma, o processo de preservação do poder dominante e opressor.

A própria razão destrói a humanidade que ela mesma possibilitou – esta tese de vasto alcance é, como vimos, fundamentada no primeiro excuro pelo facto de o processo do iluminismo se dever, desde os seus primórdios, ao impulso de autopreservação que mutila a razão porque só a reclama em formas de dominação da natureza e do instinto orientada para fins, justamente como razão instrumental (HABERMAS, 1990, p. 113).

Como frequentemente se observa, não apenas Benjamin, mas todo o Instituto de Pesquisas Sociais, ligado á Escola de Frankfurt, realizava profundas críticas, à razão manipulativa e instrumental no mundo moderno. “A razão manipulativa, subjetiva, instrumental, afirmavam seus membros, era a sustentação da dominação tecnológica” (JAY, 1974, p. 438)⁸. A racionalidade tecnológica e instrumental da modernidade iluminista cumpre os ideais de dominação repressiva e totalitária, e aplicada à história tenta anular a liberdade e o pensar humano no fazer histórico.

Destarte, a dominação se perpetua e garante a legitimação do poder político conservador pela imposição de uma técnica e uma razão coercitiva pretensamente neutras, mas que, no entanto, constituem-se como ideologias que favorecem a opressão social e cultural. Afirma Habermas,

Nesse universo a tecnologia provê também a formidável racionalização da não-liberdade do homem e demonstra a impossibilidade ‘técnica’ de ser ele autônomo e de determinar a sua própria vida [...]. Assim a racionalidade tecnológica protege, em vez de suprimir, a legitimidade da dominação e o horizonte instrumentalista da razão se abrem sobre uma sociedade racionalmente totalitária (HABERMAS, 1980, pp. 315-316).

Conclusão

Para concluir, podemos enfatizar que os gregos, em sua genealogia da história, compreendiam o mundo preso a um eterno ciclo de alternâncias na vida rumo a uma perfeição absoluta. Os modernos, por sua vez, com a ideia de progresso elaboram sua concepção de filosofia da história a partir de uma efetiva derivação cristã (LÖWITH, 1956, p. 91). Por fim, as clássicas elaborações de alguns filósofos contemporâneos não escapam a esta influência da filosofia da história dos modernos.

O iluminismo (*Aufklärung*) em seus paradigmas acerca da história tinha como pretensão prever e antecipar os acontecimentos futuros, adaptando sua ideia de verdade objetiva e determinação causal a uma razão histórica e instrumental, secularizando a escatologia religiosa em uma teleologia do devir. Como vimos em Löwith, “a filosofia da história da ilustração limita, ao secularizar a providência divina em um progresso e previsão humanos” (LÖWITH, 1956, p. 149). Dessa forma, o homem moderno apenas tratou de substituir a ideia da Providência divina, mas o fez dentro de um horizonte estabelecido pela razão instrumental da história, secularizando a esperança judaico-cristã da salvação em uma esperança indefinida de progresso.

⁸ Tradução nossa.

A contemporaneidade nos coloca desafios diversos diante das descobertas da física quântica, da confirmação do princípio do “*khaos*”, que atestam a impossibilidade total de objetividade do racionalismo iluminista. Podemos falar no advento da pós-modernidade, no descentramento da razão, na dessubstancialização do sujeito e na desreferencialização do real. Mais do que nunca, um coerente caminho é o do investimento e dedicação ao pensamento filosófico em busca de compreensões mais atuais que efetivamente ofereçam uma orientação, para nos situarmos confortavelmente na possível verdade sobre o todo, que é quase nada. A falência de diversos sistemas metafísicos na compreensão da realidade nos remete à convicção de uma nova metafísica do tempo presente.

Referências bibliográficas:

- ADORNO, T. W.; HORKHEIMER, M. *Dialética do Esclarecimento*. 3.ed. Rio: Zahar, 1991.
- BENJAMIN, Walter. “Teses Sobre o Conceito de História”. In: _____. *Magia e Técnica, Arte e Política*. 2.ed. São Paulo: Brasiliense, 1986. (Obras Escolhidas, I)
- ELIADE, Mircea. *Mito do eterno retorno*. Trad. José A. Ceschin. São Paulo: Mercuryo, 1992(a).
- ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano*. São Paulo: Martins Fontes, 1992(b).
- GAGNEBIN, Jeanne Marie. *Walter Benjamin: Os cacos da história*. 2.ed. São Paulo: Brasiliense, 1993. (Col. tudo é história, 147).
- HABERMAS, Jürgen. “O entrosamento entre o mito e o iluminismo: Horkheimer e Adorno”. In: _____. *O Discurso Filosófico da Modernidade*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1990.
- _____. “Técnica e ciência enquanto ‘ideologia’”. In: BENJAMIN, HORKHEIMER, ADORNO, HABERMAS, J. *Textos Escolhidos*. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Os Pensadores).
- JAY, Martin. *La imaginacion dialectica*. Madrid: Taurus, 1974.
- LEVY, Nelson. “A Trama Ideológica do Desejo de Absoluto e os Imaginários Ocidentais do Fim da História”. *Teoria & Política*. São Paulo: Brasil Debates, n. 15, dez. 1990(a).
- _____. “Ideologização do Mito do ‘Reino da Liberdade’ na Filosofia da História”. *Teoria & Política*. São Paulo: Brasil Debates, n. 13, fev. 1990(b).
- LÖWITH, Karl. *El Sentido de la Historia*. Madrid: Aguilar, 1956.
- OÑA, F. Vallespin; TEJERINA, Rafael del Aguila. “Será necessário um ponto arquimédico? Teoria crítica e práxis política”. Lisboa: *Crítica: Revista do pensamento contemporâneo*. n. 3, abril, 1988.
- RORTY, Richard. “Solidariedade ou objetividade?” Lisboa: *Crítica: Revista do pensamento contemporâneo*, n. 3, abril, 1988.