

SOBRE OS SENTIDOS DA HISTÓRIA E A CEGUEIRA DA RAZÃO

João Roberto Maia da CRUZ*

Resumo: Este artigo tem como objetivo, em sua primeira parte, pensar sobre a filosofia da história no âmbito da modernidade. Na segunda parte do trabalho, o autor propõe uma análise do romance *Ensaio sobre a cegueira*, de José Saramago, ressaltando a idéia de utopia, à maneira de Ernst Bloch, como *modo de possibilidade futurante* e retomando, assim, a reflexão sobre o sentido (ou os sentidos) da história.

Palavras-chave: Modernidade; Filosofia da história; Progresso; Razão; Utopia.

*O verdadeiro movimento nunca
aparece como o concebiam aqueles que o preparavam.*
Friedrich Engels

Introdução

Este trabalho, que se divide em duas partes principais, tem como objetivo inicial pensar sobre a história no plano do debate sobre a modernidade. Mais especificamente, nosso interesse é o de considerar criticamente, sob o amparo da reflexão de autores que estão entre os mais importantes da modernidade, a filosofia da história no sentido em que este termo é entendido por Karl Löwith, ou seja, o “de uma interpretação sistemática da história universal de acordo com um princípio segundo o qual os acontecimentos e sucessões históricos se unificam e dirigem para um sentido final” (Löwith, s.d., p.15). E ao pensar sobre o problema da história na modernidade, impõe-se a necessidade de refletir sobre questões fulcrais que a ele estão vinculadas como a do progresso e a do poder emancipatório da razão.

A segunda parte do trabalho será dedicada à análise do penúltimo romance de José Saramago, *Ensaio sobre a cegueira*. Neste livro, através de uma alegoria finissecular, uma fábula cruel, o autor expõe a cegueira da razão de que sofre a humanidade, bem como sugere a reconstrução da utopia *como modo de possibilidade futurante* à maneira de Ernst Bloch, recolocando em cena a consideração sobre o sentido (ou os sentidos) da história. Assim, o que pretendemos é estabelecer uma articulação entre a prática analítica do romance de Saramago e as reflexões teóricas apresentadas na primeira parte do texto.

I

Uma das críticas que mais freqüentemente foram dirigidas à esquerda diz respeito ao seu otimismo, a uma certa propensão sua a considerar que as tendências das

* Doutorando em Literatura Portuguesa - UFRJ

transformações sociais em curso vão ao encontro de sua aspiração ou de sua crença na vitória final do socialismo. Em última instância, tal crítica apontava para a filosofia da história baseada no marxismo. Se, por um lado, neste nosso final de século, o otimismo de esquerda (que sempre foi, diga-se, de uma parte da esquerda) não se verifica mais, por outro lado, é necessário assinalar a simplificação que havia nas críticas ao marxismo como uma construção teórica ancorada num determinismo histórico.

É neste registro da reflexão sobre a história que se dará a crítica do chamado pós-modernismo às metanarrativas legitimadoras, finalistas e totalizantes da modernidade (entre elas, o marxismo), baseadas na crença na redenção do gênero humano através do saber e da revolução. Com efeito, a distinção que todas as formas do pós-modernismo procuram estabelecer em relação ao modernismo reside na rejeição da concepção da história como progresso linear, com base na qual, para falar com Karl Löwith, “os acontecimentos e sucessões históricas se unificam e dirigem para um sentido final” (Löwith, s.d., p.15). Ora, no âmbito da modernidade, a concepção teleológica, com base na qual os atos sociais são dotados de uma finalidade última dirigida à emancipação, constitui um problema mais complexo do que fazem crer os críticos pós-modernistas. No que diz respeito à própria tradição do pensamento marxista, o entendimento da história como processo evolutivo, cuja racionalidade intrínseca levaria necessariamente à realização de etapas previamente estabelecidas até o advento da sociedade socialista ou comunista, em suma, um determinismo histórico a toda prova, tal leitura ortodoxa da obra de Marx foi combatida por autores marxistas como uma interpretação unilateral e que não dava conta da complexidade do pensamento do autor de *O Capital*. Como afirma Löwith, “Marx era, acima de tudo, um filósofo com imenso sentido histórico” (Löwith, s.d., p.43). Por ser assim, não se pode desconsiderar que para Marx a dinâmica da história, que é feita pelos homens, não tem necessariamente o resultado por eles desejado. O desenvolvimento histórico é dialético, faz-se pelo choque de forças contraditórias, antagônicas, cuja ação depende das determinações do momento histórico, e as tentativas de antecipar seus resultados devem estar ancoradas no reconhecimento pleno dos seus limites e provisoriedade, uma vez que tais tentativas são, elas próprias, historicamente condicionadas.

Entre parêntesis ressaltemos a pertinência, para o debate contemporâneo sobre o marxismo e a esquerda, do questionamento, no âmbito do pensamento de esquerda mais lúcido, da consideração do proletariado como classe universal emancipadora, ou seja, a centralidade do papel da classe operária no processo de transformação social. Diante da fragmentação cada vez mais acentuada do mundo do trabalho, não há como crer na solidariedade universal de uma classe trabalhadora coesa. A emergência de novos grupos e movimentos sociais com suas demandas específicas; a mobilidade extrema do capital que tem expressão no poder de anexação e controle cada vez mais total das corporações transnacionais; o surgimento do que muitos estudiosos consideram como uma nova classe social neste momento de esgotamento do fordismo e do taylorismo, os técnicos – ou os *cadres* como se chamam na França – que são os intermediários entre o patronato e o operariado (muito mais próximos do patronato, diga-se) e têm um papel estratégico na empresa; todos estes fatores, enfim, tornam complexa a cena contemporânea do capitalismo e deixam em maus lençóis os projetos tradicionais de emancipação social da esquerda.

A crença absoluta na razão, na idéia de um progresso contínuo, deságua na idealização do futuro. Tal perspectiva é a da racionalidade otimista da Ilustração. Para os filósofos iluministas do século XVIII bastava criar as condições adequadas para que todos os homens pudessem fazer uso da razão e, assim, libertarem-se da menoridade (que se

mantém pela necessidade de tutela), realizando a divisa kantiana da ilustração: “*Sapere aude!* Ousa servir-te de tua razão”. Há aqui a idéia de que a modernidade possibilitaria por si mesma a construção de uma ordem social racional. E a razão é concebida exclusivamente como força emancipatória, que liberta o homem do medo, da ignorância, da superstição¹.

A revisão deste conceito clássico de razão – a razão auto-suficiente da Ilustração – foi feita por autores que se situam no âmbito da modernidade como o próprio Marx, Freud e, principalmente, Weber.

Weber distingue dois conceitos de razão: a razão substantiva e a razão instrumental. A razão substantiva é aquela que examina criticamente os fins a que visa, bem como os meios para alcançar tais fins. Já a razão instrumental almeja determinados fins, utilizando-se de determinados meios, adequando meios a fins sem inflexão crítica. É a razão técnica baseada em padrões de eficiência.

Weber identifica a modernidade a partir do advento da sociedade capitalista-industrial. Segundo ele, o processo de desenvolvimento do capitalismo corresponde a um processo de racionalização baseado na razão instrumental. Desse modo, a ampliação da racionalidade instrumental conduz, por um lado, ao desencantamento do mundo (*Entzauberung*), ou seja, ao enfraquecimento dos valores tradicionais religiosos e metafísicos, e, por outro, à expansão da burocratização na esfera do estado e da economia. Weber vê duas conseqüências negativas nesses processos: primeiramente a perda de contato com as explicações religiosas e as concepções míticas e metafísicas do mundo leva a uma perda de sentido (*Sinnverlust*) e, em segundo lugar, a ampliação dos mecanismos de regulação burocrática no plano da vida social tem por resultado uma perda de liberdade (*Freiheitsverlust*).

Retomando a análise de Weber, dois expoentes da Escola de Frankfurt, Adorno e Horkheimer, consideram que o progresso, no contexto do capitalismo industrial, faz-se sob o signo do irracionalismo. Dialeticamente, o progresso, fundado no desenvolvimento da razão, nos avanços da técnica e da ciência, leva à deformação da razão, transformada esta em *instrumento* a serviço da barbárie e da regressão social, ou seja, convertida em seu oposto: a irracionalidade.

Benjamin também rejeita de modo incisivo a ideologia do progresso, herança do século das Luzes (embora com base em valores e doutrinas revolucionárias modernas). Ele une, em sua concepção de história, a noção de catástrofe à de progresso. A catástrofe como “o *continuum* da história”. Benjamin opõe-se ao progresso entendido como automático e contínuo, ou seja, uma concepção mecânica do tempo histórico.

Já Habermas reafirma parcialmente a análise de Weber, objetando o monolitismo da crítica weberiana da modernidade, uma vez que esta não distingue entre modernidade cultural e modernidade social. O filósofo frankfurtiano considera que a modernidade cultural, longe de resultar numa perda de sentido, como afirma Weber, proporcionou ao homem maior autonomia ao libertá-lo dos grilhões da tradição religiosa, bem como das visões de mundo míticas e metafísicas. Somente num mundo em que o homem pode autodeterminar-se, é possível a realização da racionalidade comunicativa, e esta é a importância da modernidade cultural segundo Habermas.

¹ É verdade que Rousseau não adota o racionalismo otimista do iluminismo e faz, como no seu segundo Discurso na Academia de Dijon, uma crítica da desigualdade social. Segundo Touraine, para Rousseau “a sociedade não é racional e a modernidade mais divide do que une” (Touraine, 1994, p.30)

Habermas, no entanto, concorda com a crítica de Weber no tocante à modernidade social. Ao colocar em confronto a modernidade social e a modernidade cultural, o filósofo frankfurtiano ressalta o caráter contraditório da modernidade dentro de uma visão de conjunto. Ele dirá que se a racionalização do mundo da vida (*Lebenswelt*), proporcionada pela modernidade cultural, teve como consequência um grau maior de autonomia dos homens e o florescimento da racionalidade comunicativa, por outro lado, de acordo com Weber, desenvolve-se no âmbito da modernidade social um outro processo de racionalização, baseado na racionalidade instrumental, que, em última instância, reduz a liberdade dos homens. Tal processo de racionalização desenvolve-se a partir do que Habermas denomina a esfera sistêmica, constituída de subsistemas especializados: a administração política e a produção econômica. Regidos pela razão instrumental e autonomizados do mundo da vida, estes subsistemas impõem à sociedade suas diretrizes com base em imperativos técnicos, não sancionados pelos indivíduos ao longo de um processo de interação comunicativa. E a esfera sistêmica empenha-se na tentativa de ampliar cada vez mais sua ingerência no mundo da vida, porém encontra resistência na força da racionalidade comunicativa.

Ao defender a racionalidade comunicativa, Habermas propõe uma concepção mais ampla de razão: uma razão que não esteja reduzida à realização sujeito-objeto, mas que se baseie numa relação intersubjetiva. É este novo conceito de razão que está na base da proposta habermasiana de completar o projeto da modernidade. Na contracorrente do pensamento pós-moderno, classificado por ele como “irracionalismo” ou “neonietzchianismo francês”, ancorado num certo discurso do poder, para o qual a razão não tem como desvencilhar-se das instâncias do poder, Habermas defende um projeto neo-iluminista.

No entanto, ao privilegiar a esfera comunicativa, colocando em segundo plano a esfera da produção e do trabalho e a esfera da ação política, Habermas torna-se presa de ilusões. Pois o método marxista (abandonado por Habermas), que tem compromisso com a idéia de contradição, continua imprescindível para pensar sobre os agudos conflitos, diferenças, choques de interesses, divisões, impasses da sociedade de classes moderna que não podem ser resolvidos simplesmente pelo modelo do entendimento mútuo, através de uma interação linguisticamente mediatizada, que se localiza na esfera da ação comunicativa habermasiana. E é com base na vinculação entre a idéia de contradição do método marxista – que inviabiliza a concepção de um unidirecionamento da história – e a idéia de utopia no sentido blochiano do termo como “modo de possibilidade futurante” – de que falaremos posteriormente – que podemos evitar o determinismo histórico mecanicista, bem como o vazio e a falta de alternativas do pós-modernismo.

II

José Saramago é um homem de esquerda. Suas posições políticas ressentem-se mesmo do peso de certa ortodoxia. No entanto, sua obra literária distancia-se sobretudo do já referido otimismo da esquerda. Nos livros de Saramago, “a História é o palco de atrocidades sem fim; todas as ilusões, todas as religiões, parecem servir de pretexto apenas para o exercício continuado da brutalidade humana” (Coelho, 1996, p.79-80).

Ensaio sobre a cegueira, o penúltimo romance deste escritor português, talvez seja também o mais perturbador no conjunto de sua obra. Trata-se de uma fábula ou

de uma espécie de alegoria – sem determinação temporal precisa e com localização geográfica que se resume ao espaço urbano moderno – que aponta para a cegueira de que padece há longo tempo a humanidade e tem vigência ainda neste nosso fim de século, às vésperas do fim de milênio.

Num dia qualquer, numa cidade qualquer, um homem cego de repente dentro de um carro parado num sinal de trânsito. Estranhamente, este primeiro cego diz que esta sua cegueira não é negra mas branca como um “mar de leite”. Logo se verifica que não há explicação para o fenômeno, pois o médico que examina posteriormente o cego, não constata nenhuma lesão nos seus olhos. Pouco depois, o próprio médico e outras pessoas cegam da mesma maneira. A “treva branca” não demora a se alastrar pela população. A principal providência tomada pelo governo, tão logo está ciente da notícia acerca da difusão da inexplicável cegueira, é a de confinar os primeiros cegos num manicômio desativado. São designados soldados para vigiar a entrada do hospício e fornecer alimentos para os internos. Com medo do contágio, os soldados chegam mesmo a fuzilar aqueles que se aproximam ou supostamente tentam sair da quarentena. Começa então o inferno vivido pelos cegos na monstruosidade de um ambiente concentracionário.

Sintomaticamente, esta cegueira é branca, uma cegueira que se dá na luz. Por isso, o primeiro cego, ao explicar para o médico no início do livro o modo como cegou, diz que foi “como uma luz que se acende” (Saramago, 1995, p.22). Trata-se de uma cegueira metafórica, a cegueira da razão, cujo surgimento como cegueira física corresponde ao início da tomada de consciência, para alguns, de que todos acreditavam ver, mas, na verdade, já estavam cegos. Dirá um dos cegos: “(...) já éramos cegos no momento em que cegamos” (Saramago, 1995, p.131).

Esta tomada de consciência só será possível pela via do sofrimento absurdo de uma experiência drasticamente vivida. A cegueira física repentina que atinge os personagens, lança-os no domínio do objeto, condena-os ao encarceramento desumanizador em que nomes, feições, exterioridades físicas anulam-se como traços de identificação:

(...) tão longe estamos do mundo que não tarda que comecemos a não saber quem somos, nem nos lembrarmos sequer de dizer-nos como nos chamamos, e para quê, para que iriam servir-nos os nomes, nenhum cão reconhece outro cão, ou se lhe dá a conhecer, pelos nomes que lhe foram postos, é pelo cheiro que identifica e se dá a identificar, nós aqui somos como uma outra raça de cães, conhecemo-nos pelo ladrar, pelo falar, o resto, as feições, cor dos olhos, da pele, do cabelo, não conta (...) (Saramago, 1995, p.64).

Mas este confinamento absurdo, ao reduzir os homens a um estado elementar, ao eliminar suas máscaras e convenções sociais, bem como seus elementos acessórios de identificação, fazendo com que eles se defrontem de modo intenso com suas forças irracionais destrutivas, possibilita também o reconhecimento sem mistificações da condição humana:

Provavelmente, só num mundo de cegos as coisas serão o que verdadeiramente são, disse o médico. E as pessoas, perguntou a rapariga dos óculos escuros, As pessoas também, ninguém lá estará para vê-las (Saramago, 1995, p.128)

- HABERMAS, Jürgen. Modernidade – um projeto inacabado. In: ARANTES, Otilia B.Fiori, **Um ponto cego no projeto moderno de Jürgen Habermas**. São Paulo : Brasiliense, 1992. p. 99-124
- LYOTARD, Jean François. **A condição pós-moderna**. Lisboa : Gradiva, 1989.
- LÖWITH, Karl. **O sentido da história**. Lisboa : Edições 70, s.d.
- LÖWY, Michael. A Escola de Frankfurt e a modernidade. **Novos Estudos Cebrap**, v. 32, 1992.
- MARX, Karl. **Manuscritos econômico-filosóficos e outros textos escolhidos**. 4.ed. São Paulo : Nova Cultural, 1987. 2 v. (Os Pensadores)
- MÜNSTER, Arno. **Ernst Bloch – filosofia da práxis e utopia concreta**. São Paulo : Editora da Unesp, 1993.
- ROUANET, Sérgio Paulo. **As razões do iluminismo**. São Paulo : Companhia das Letras, 1995.
- SARAMAGO, José. **Ensaio sobre a cegueira**. São Paulo : Companhia das Letras, 1995.
- SILVA, Teresa Cristina Cerdeira. De cegos e visionários: uma alegoria finissecular na obra de José Saramago. In: **Congresso da Abralic**, 1996, Rio de Janeiro. Anais ... Rio de Janeiro: s.n., 1996.
- TOURAINÉ, Alain. **Crítica da modernidade**. Petrópolis : Vozes, 1997.
- WEBER, Max. **A Ética protestante e o espírito do capitalismo**. 12. ed. São Paulo : Pioneira, 1997.