ILUMINISMO, UM PROJETO VENCIDO?

Zeljko Loparic

1. O ILUMINISMO EM RETROSPECTIVA

Os homens livres não reconhecem outro senhor que a sua razão, proclama o marquês de Condorcet (Condorcet 1971/1794/, p. 259). O nobre revolucionário não estaria propondo a nossa submissão à vontade de potência, representada pela razão técnica? Uma nova forma de "escravidão voluntária", como diria La Boétie, e não uma "emancipação"? Já aprendemos com Heidegger que, na sua essência, o homem não é escravizado, nem posto em perigo pela natureza ou pela sociedade, mas pela compreensão (metafísica) do sentido do ser, inclusive o do homem, como dadidade ou presentidade, representável em termos de idéias abstratas, isto é, vazias, da razão. Não está claro, hoje, que o salvamento passa pela quebra do projeto iluminista da redução do homem à mera presença no tempo linear, formal (vazio) e infinito, através de um processo incessante de racionalização?

Essa reação "finitista" diante da modernidade das luzes, que não deve ser confundida com a avaliação dos pensadores autodenominados de "pós-modernos", está longe, entretanto, de fazer parte do discurso dominante de hoje. Na carta-prefácio à *Festschrift*, de 1989, dedicada a Jürgen Habermas, "devedor dos grandes intelectuais judeus alemães de esquerda", encontramos um destes intelectuais, Leo Löwenthal, co-autor da teoria crítica da assim chamada "Escola de Frankfurt", saudar o homenageado como o "mais eficaz" representante vivo do "ainda atual projeto de iluminismo", fiel seguidor da moral e dos valores iluministas e defensor inconfundível do "motivo utópico". Motivo inarredável, sustenta Löwenthal, que entretanto foi abandonado pela moda sedutora do pós-modernismo e até mesmo por Adorno e Horkheimer, vítimas de um ceticismo melancólico tardio quanto à possibilidade de uma superação efetiva da miséria social (Honneth *et al.*, orgs., 1989, pp. 11-12). De onde viria a eficácia do pensamento habermasiano? Do seu sucesso em eliminar as barreiras que separam os diferentes discursos da modernidade e de superar os momentos parciais da razão,

unindo-os num conceito ampliado de racionalidade.[1]

2. O PROJETO ILUMINISTA

O projeto iluminista baseava-se na *matematização* da natureza e na *arregimentação jurídica* do homem. Esse duplo objetivo de racionalização exigia a regulamentação da linguagem natural e a mecanização do mundo. Propunha-se, por um lado, uma linguagem universal na qual seria possível expressar, em termos de combinações de sinais gráficos, todas as relações entre o que existe e executar, por meio de operações de mero cálculo, todos os raciocínios (Condorcet 1971/1794/, pp. 81, 272, 279-80). Por outro lado, concebia-se o universo como uma máquina, exemplificada pelo relógio ou, mais tipicamente ainda, pelo autômato. Não apenas o corpo mas também a mente humana e a sociedade eram máquinas automáticas. Para alguns (Leibniz), máquinas espirituais, para outros (La Mettrie), materiais: oposição que reflete as divergências metafísicas, já então anacrônicas, quanto ao *substrato*, sem impedir, no entanto, o acordo decisivo quanto ao *funcionamento* das coisas. Da máquina não se quer saber o que ela é, nem mesmo de que é feita, mas sobretudo o que ela pode *fazer*.

Todas as máquinas funcionam de acordo com o *princípio de razão suficiente*, que é apresentado, na forma forte, como princípio de causalidade (do determinismo total) e, na forma fraca, como princípio de equiprobabilidade das chances (do determinismo parcial).[2] Os efeitos das máquinas são, por conseguinte, controlados seja pelo cálculo algébrico ou diferencial, seja pelo cálculo das probabilidades. Pela primeira vez, o mundo criado por deus (máquina natural) e o mundo gerado pelo homem (máquina artificial), isto é, as coisas tais como são *em si* e no seu todo, revelavam-se submetidas ao mesmo poder, susceptível de ser expandido indefinidamente e de maneira efetiva: ao controle da razão calculadora.

Hegel está entre os que mais comemoraram o advento do iluminismo. Nunca antes se havia visto, observa ele, o homem erguido sobre a cabeça, isto é, sobre os pensamentos e cons-

1. No Brasil, depois da era do positivismo comtiano, a bandeira do iluminismo deixou de ter porta-vozes de destaque. Nunca foi abraçada com convicção pela filosofia acadêmica mais recente, devido, em parte, à influência direta ou indireta do marxismo e, em parte, às extravagâncias dos positivistas. Nos nossos dias, entretanto, as razões do iluminismo (a teoria dos direitos humanos, por exemplo) encontraram advogados decididos e eloqüentes na filosofia de dois diplomatas brasileiros, José Guilherme Melquior e de Sergio Paulo Rouanet (cf. Rouanet 1987).
2. Uma maneira de salvar a validade do princípio forte de determinismo (Deus calcula e não joga dados) é a de dizer que a teoria das probabilidades trata das probabilidades subjetivas, isto é, apenas mede a nossa ignorância das causas.

truindo a realidade de acordo com estes.

> Anaxágoras dissera, inicialmente, que o *nous* governa o mundo; só agora o homem chegou ao ponto de reconhecer que a idéia rege a realidade espiritual. (...) Essa época de majestosa aurora foi festejada por todos os homens pensantes. O entusiasmo do espírito tomou conta do mundo, como se só agora tivesse chegado a hora de reconciliação real do divino com o mundo. (Hegel, *Werke*, XII, p. 529)

No século XVIII, o aprofundamento dos momentos da razão recebeu o caráter de "movimento". No início, era apenas um movimento de idéias cuja importância foi a de ter introduzido, pela primeira vez, os intelectuais na cena da história mundial.[3] Em seguida, tratava-se de um movimento revolucionário que se desdobrou, na posteridade iluminista, em movimentos operários e de reivindicações democráticas. Em terceiro lugar, ali se iniciou o processo de formação de opinião pública como fator decisivo na política mundial. Estava nascendo a idade da propaganda e da censura.

As interações entre as máquinas humanas resultam, em princípio, das forças instintuais. Contudo, só muito raramente é possível estabelecer essas interações pelas leis naturais deterministas. Além disso, tais interações estão longe de assegurar o valor prático, básico, do iluminismo: o *bem-estar* máximo para o maior número possível dos homens. Esperava-se que, quando estivesse mais desenvolvido, o cálculo de probabilidades poderia ser útil para esse fim e fornecer, como anunciava Jacob Bernoulli, "uma arte de medir as probabilidades das coisas tão exatamente quanto possível de modo que possamos, nos nossos juízos e ações, sempre escolher e realizar aquilo que nos parece melhor, mais conveniente, mais seguro ou mais recomendável" (Carnap 1950, p. 48). Enquanto isso, a única forma de elevar a interação humana acima do nível da natureza consistia na instituição de *leis administrativas*.

Consideremos alguns aspectos desse projeto. A administração dos seres humanos exige que a vida humana seja racionalizada e moralizada no seu todo. Segundo Rousseau, esse objetivo só pode ser atingido pela educação (*L'éducation peut tout*) e, sobre-

3. Já Tocqueville assinalou que os filósofos e escritores substituíram os políticos e os técnicos administradores na oposição ao Antigo Regime e tornaram-se "os verdadeiros dirigentes do grande partido que queria derrubar todas as instituições sociais e políticas do país" (Tocqueville, 1979/1856, p. 142). Todos os regimes totalitários modernos contaram com colaboradores de destaque provindos dos meios intelectuais. Sobre o mesmo assunto, cf. Loparic 1990b.

tudo, pela instituição do Contrato Social. Por meio de uma Aliança sagrada desse tipo, os indivíduos isolados submetem livremente a sua pessoa e todas as suas forças sob a suprema direção da vontade geral, formando, assim, um Estado, isto é, um corpo social, uma máquina política, dotada de um *eu* e de uma vontade própria (*Sobre o Contrato Social*, livro I, cap. 7). Cada homem fica privado de suas próprias forças para receber forças estranhas das quais não pode fazer uso sem a ajuda dos outros; a sua existência individual e plena fica substituída pela coletiva e "parcial" (*ibid.*) A liberdade natural de cada um torna-se garantida por meio de um artifício que nenhum deles, enquanto indivíduos, é capaz de controlar.

As regras do movimento do corpo social, isto é, da existência do homem alienada ao social, são as leis: o seu poder deverá ser despótico. Como não são meramente mecânicas, devem ser proclamadas *dogmas sagrados*, devendo ser objeto de profissão pública de fé. Não apenas o comportamento mas também a *consciência* dos cidadãos deve ser regida pela religião civil. Quem não *acreditar* em seus dogmas deverá ser banido. Quem disser que acredita e agir de maneira diferente, morto.

Contratada a aliança, quem fará as leis? O povo, responde Rousseau. Mas o juízo dos particulares que constituem o povo nem sempre está esclarecido. Por isso, eles todos precisam de *guias*: "é preciso *obrigar* uns a conformar a sua vontade à sua razão; é preciso *ensinar* a outros aquilo que querem" (meus grifos). De fato, a tarefa de legislar está acima das forças humanas. Para executá-la, ninguém, nenhum indivíduo, nenhum grupo, tem a autoridade necessária. Por isso, o legislador da vontade geral, semelhante ao profeta bíblico, terá que possuir características de um enviado de Deus.[4]

Em Kant, esse programa da racionalização do mundo foi submetido a uma crítica sistemática – dirigida essencialmente contra as pretensões (metafísicas) de conhecer o mundo em si e ambições (religiosas) de oferecer leis dotadas de autoridade divina – e reconstruído sobre novos fundamentos, no quadro de uma teoria das condições de possibilidade *a priori* da natureza e da liberdade.

Kant define a sua posição crítica como uma revolução, no domínio da filosofia, semelhante à revolução copernicana na astronomia: não é a razão que gira em torno de seus objetos, como pensa a tradição, mas, pelo contrário, são estes que giram em torno daquela. A ordem profunda da

4. A inspiração bíblica do conceito do Contrato Social e da figura do legislador rousseauniano é mais que patente.

natureza e da liberdade é fruto exclusivo do poder legislador da razão humana.

A legislação teórica impõe à natureza a ordem das categorias do entendimento (e não reproduz a ordem natural das formas, como pretende a metafísica dogmática). A legislação prática, por sua vez, deriva a sua forma e poder da força do imperativo categórico da própria razão (não mais, como em Rousseau, de um legislador profético) e concerne, inicialmente, às vontades livres individuais (não à mítica da vontade geral).

As duas legislações, ambas *a priori* e transcendental-subjetivas, permitem a resolução progressiva de dois tipos de perigos básicos neste mundo: os da natureza e os das guerras. Os primeiros poderão ser resolvidos pelas *tecnologias* para a ação transformadora sobre o mundo, baseadas na ciência da natureza, e, os segundos, pelas *regras jurídicas* para a constituição de uma confederação mundial de estados de direito nacionais, em condições de assegurar os direitos humanos e a paz mundial.

A crítica kantiana, dirigida contra os dois pilares da cultura ocidental, a metafísica dogmática e a religião positiva, é a matriz principal de todas as *teorias críticas* posteriores. Todas elas são, em primeiro lugar, *teorias de superação* dos conhecimentos ou das práticas sociais existentes pelo esclarecimento progressivo de fundamentos mais verdadeiros, mais autênticos ou mais amplos e, em segundo lugar, *teorias de progresso* tanto teórico como prático.

Propondo a destruição do passado insatisfatório e a construção de um futuro melhor, as teorias críticas do tipo iluminista mantêm uma relação essencial com o tempo. Os conceitos de *temporalidade* e de *historicidade* do conhecer e do existir humano, e até mesmo do mundo (teoria Laplace-Kant da formação do sistema planetário, a teoria de evolução), são produtos típicos da modernidade. Ambos se constituem em sinais inequívocos, senão do fim, então da *crise do infinitismo* característico das concepções metafísicas e religiosas tradicionais, crise que ficou encoberta pelas esperanças voltadas para o futuro. Já Hegel havia acionado o alarme. Segundo o fenomenólogo do Espírito, a restrição da reflexão ao domínio das certezas do entendimento finito, para o qual o Ser absoluto torna-se um vazio (o "dogmatismo subjetivo") e a inserção da ação histórica num tempo linear (o "mal infinito") constituem os defeitos teóricos fatais do projeto iluminista.

Mas o jogo estava feito. Saturnal, o tempo linear da modernidade passou a devorar todas as realizações práticas (a começar pelos líderes da Revolução Francesa) e a razão crítica a triturar todas as verdades. Não demorou muito até que Nietzsche, talvez o homem mais lúcido e, por isso, mais esclarecido da modernidade, constatasse que o fundamento da sua época não eram as condições de possibilida-

de *a priori* de Kant, mas a permanente mudança, isto é, o eterno retorno do igual. Não existe nenhum desenvolvimento contínuo para o melhor, o mais alto ou o mais forte. O que existe é o constante ressurgimento de casos individuais, em diferentes lugares da terra e em diversas culturas, de "tipos superiores" (Nietzsche, *Werke*, vol. II, p. 1166). Sacrificando os mais fracos aos mais fortes, o eterno retorno gera o progresso (Nietzsche, *Werke*, vol. II, p. 819). Mas o caráter circular e fragmentário desse processo impede que se fale em perfectibilidade infinita e cumulativa, seja do indivíduo seja da humanidade. O progresso linear em direção à igualdade é o caminho certo da decadência, uma ilusão que só poderia ser apregoada por "idealistas e canalhas" (tais como Rousseau).

Sendo assim, o niilismo epistemológico e moral de Nietzsche não representa, como sustenta Vattimo (Vattimo 1985), uma ruptura radical com o iluminismo. O seu perspectivismo não faz mais do que revelar e radicalizar as sementes do finitismo contidas na reflexividade ou circularidade da razão iluminista. Contra os pensadores alemães (Hegel, em primeira linha) cujo respeito piedoso diante do presente procura transformar-se em respeito diante do passado "apenas para que o coração e o espírito se tornem mais uma vez *plenos*" e que não deixam espaço algum para as metas futuras e inovadoras, Nietzsche afirma-se continuador decidido do iluminismo (Nietzsche, *Werke*, vol. I, p. 1145). As suas razões são claras: o primado do futuro sobre o presente e o passado na temporalidade iluminista abre caminho a todos os "futurismos", inclusive a sua própria transvaloração de todos os valores tradicionais.[5]

3. CRÍTICAS PÓS-MODERNISTAS DO PROJETO ILUMINISTA

No balanço dos resultados obtidos pelas tentativas de realizar o projeto iluminista, alguns filósofos concluíram (Lyotard, Vattimo) que já avançamos para um período de pós-modernidade. Perderam força as idéias de fundamentar o conhecimento e de planejar o progresso da humanidade. O programa de uma crítica do passado e do presente, de reapropriação dos valores autênticos, de desalienação, tornou-se vazio diante da proliferação de alternativas antinômicas. A *grande narrative* fragmentou-se em pluralidade de discursos mutuamente incompatíveis ou mesmo incomensuráveis. A história universal encalhou em episódios locais ou foi substituída por movimentos anti-históricos,

5. Em Loparic, 1988, tento mostrar que o criticismo de Kant pode ser visto como ceticismo humeano sistematizado e radicalizado, isto é, racionalizado. Ou seja, que o racionalismo e o ceticismo não são duas posições necessariamente excludentes.

como o ecologista. O Ocidente, e com ele a figura do grande intelectual, perdeu a posição de centro de referência num mundo cada vez mais multicultural.

Resta saber se esses fenômenos de fragmentação do processo iluminista, incontestáveis, realmente representam o *fim* da modernidade e o início de uma nova era ou se se reduzem, antes, a uma *radicalização*. Se o fundamento da modernidade é a mudança permanente, como diz Nietzsche, se a dimensão dominante do tempo é o futuro voraz, não deve surpreender que o caráter do que *é* seja determinado pela diferença, separação, heterogeneidade, pluralidade, evolução, desenvolvimento, revolução, história. Tampouco devemos estranhar que a verdadeira cara do ser não seja encontrada nem naquilo que foi, nem naquilo que é, mas que apenas possa ser vislumbrada num tempo que ainda não é e que sempre está a ponto de ser. Em suma, que o ser seja aspirado para um futuro que, como diz Octavio Paz, "embora seja o depositário da perfeição, não é um lugar de repouso, nem é um fim; ao contrário, é um contínuo começo, um permanente ir para mais além. Nosso futuro é um paraíso/inferno; paraíso, por ser o lugar de eleição do desejo; inferno, por ser o lugar da insatisfação" (Paz 1974, p. 51).

Também para o sociólogo Giddens (1990), os fenômenos de transitoriedade e de finitude registrados pelos pós-modernistas, embora contrariem o otimismo iluminista e esfriem o entusiasmo pela racionalização, representam tão-somente conseqüências da modernidade resultantes do processo de autocrítica inerente, desde o início, à própria modernidade. Em vez de se falar em "pós-modernidade" caberia entender que entramos na época de "alta modernidade" gerada pelos três mecanismos básicos da própria modernidade, a saber: 1) o esvaziamento (pela medição) e a separação (pelo comércio e processo de globalização) do tempo e do espaço; 2) o desencaixe das estruturas sociais (pelo dinheiro e pelos "sistemas peritos", sobretudo) e 3) a reflexividade ou circularidade do conhecimento (inserção do conhecimento na estrutura da realidade social e a autocrítica sistemática). Não assistimos ao desaparecimento da cultura ocidental, mas à sua globalização; nem tampouco à morte do sujeito, mas à sua adaptação aos sistemas peritos, nas condições estabelecidas pelo projeto iluminista.

Distanciando-se de Lyotard, Giddens vislumbra, no horizonte da alta modernidade, a chegada de uma *era utópica antimoderna* que não seria mais dominada pela transitoriedade de tudo no tempo vazio (formal), separado do espaço igualmente vazio, nem pela racionalidade destruidora de seus próprios resultados. Era que seria marcada, senão pelo ressurgimento da religião, então por "uma renovação da fixidez em alguns aspectos da vida que lembrariam certas características da tradição", fixidez que

propiciaria "um embasamento para o sentido de segurança ontológica" do ser humano (Giddens 1990, p. 177).

4. UMA CRÍTICA JUDAICA AO ILUMINISMO

De interesse especial revestem-se as críticas do iluminismo oferecidas pelos judeus de esquerda, numa época em que está desmoronando o projeto socialista, diretamente derivado do iluminismo revolucionário e do messianismo bíblico. Já em 1944 (portanto, não tardiamente, como quer Löwenthal), Adorno e Horkheimer consideram ser o iluminismo do homem moderno um prolongamento e aprofundamento da mitologia do homem primitivo. Este se defende do desamparo diante do desconhecido, representando-o como força anímica que domina e move o conhecido e que pode ser alcançada por sacrifícios e rituais. Aquele reage ao mesmo desamparo por um sistema de imagens e de signos, manipuláveis à vontade pelas operações de cálculo. Na defesa contra a finitude, o lugar da magia passa a ser ocupado pelo da razão calculadora. O caminho que vai da mitologia à lógica formal só faz aumentar o esquecimento do caráter inominável e, portanto, não administrável, do ser.

Única entre as religiões do Ocidente, a religião judaica, segundo os dois autores, teria preservado o momento de reflexão sobre a finitude e impossibilitado a criação do mito de dominação. Tendo proibido pronunciar o nome de Deus e fazer a sua imagem, ela não tolera nenhuma palavra que ofereça consolo positivo ao desespero dos mortais. Liga a esperança unicamente à proibição de invocar o falso como Deus, o finito como infinito, a mentira como verdade. A caução da salvação está na recusa de toda fé. No judaísmo, o esforço de libertação do temor diante do inóspito, que fez o primitivo recorrer ao ritual, purifica-se no ritmo sacralizado da vida familiar e de Estado. O direito da imagem também é salvo, sim, mas tão-somente pela execução estrita de sua proibição. Essa execução é a "negação determinada", princípio fundamental da dialética, não aquela da mitologia ou do iluminismo, mas a da tradição judaica. Essa dialética revela toda imagem como sendo uma escrita que ensina a ler, nos seus traços, a confissão de sua falsidade, o que lhe tira a força e lhe concede a verdade. A filosofia ocidental no seu todo desconhece essa verdade, Hegel incluído. Ao fazer do processo total de negação o Absoluto, a Totalidade no sistema e na história, Hegel transgrediu a proibição e caiu, ele mesmo, na mitologia totalitária. O iluminismo, assim como um sistema qualquer de administração total do ser, mesmo o socialista, é um engano totalitário e destruidor, uma loucura obsoleta (Horkheimer e Adorno 1947/1944/, pp. 36-7, 56, 210, 219).[6]

6. É interessante notar que, mais ou menos na mesma época, Marcuse, um outro intelectual judeu de

5. A PERICULOSIDADE DO ILUMINISMO

O projeto iluminista, embora incapaz de inovações essenciais e nesse sentido exaurido, ainda de fato *domina*, devido ao processo de globalização, a vida do planeta. A metafísica acabou, sim, mas apenas para sobreviver como técnica. O tema mais premente de hoje não é, portanto, o do fim do iluminismo, mas o de sua periculosidade e de seu desejável ultrapassamento, tema mal tocado pelos pós-modernistas.

Nas áreas de domínio da natureza pelo saber técnico, o sucesso do projeto é incontestável. Hoje temos um *know-how* infinitamente superior ao do século XVIII e não há razões para pensar que esse progresso deixará de seguir uma curva exponencial. Entramos na "era pós-industrial", na "sociedade de informação", em que a administração dos assuntos humanos se faz automaticamente, por meio de algoritmos, como foi previsto e desejado pelos iluministas.

Não obstante, estamos longe de realizar algumas das promessas básicas esperadas da racionalização, como as de assegurar a paz e o bem-estar elementar (fim da fome e das doenças) para a humanidade como um todo. O desenvolvimento e a aplicação do saber técnico e administrativo na modificação do nosso meio ambiente está introduzindo efeitos indesejáveis e imprevistos e os perigos representados por tais desenvolvimentos ameaçam superar as benfeitorias. A civilização que nasceu do iluminismo tornou-se um empreendimento de *alto risco*. Como diz Suzan Sontag, "o apocalipse é agora um seriado de longa metragem" (cf. Giddens 1990, p. 138). Corremos perigos de vários tipos: de deterioração ou desastre ecológico, de colapso dos mecanismos de crescimento econômico, de conflito nuclear ou guerra em grande escala, de crescimento do poder totalitário.[7]

Consideremos este último perigo. Na área de administração do Estado, os sucessos das duas tradições políticas, a liberal-democrática e a socialista, ambas originadas do iluminismo, não foram convincentes. A primeira nunca foi capaz de resolver o problema da igualdade. A segunda, sempre teve dificuldades com o da liberdade. Além disso, as duas tradições só con-

---

esquerda que influenciou Habermas, ainda usa a negação determinada, no sentido hegeliano, como princípio fundamental de um processo teórico e prático que destrói o real existente, que se opõe à realização da potencialidade inscrita nele mesmo, abrindo o caminho para essas alternativas positivas. (Marcuse, 1960/1941, pp. VII-XIV). Habermas ficou por muito tempo dilacerado entre a dialética positiva de Marcuse e a negativa de Adorno, tendo optado, finalmente, como se vê das suas últimas obras, pela racionalidade formal de Kant.

7. Para uma classificação diferente dos perigos extremos que ameaçam o homem na época de hoje, cf. Loparic 1990a, cap. VIII.

seguiram alguns resultados por meio da criação de sistemas de controles que têm a propriedade de serem tanto mais destruidores do humano quanto mais eficientes na maximização do bem-estar coletivo. Esse balanço já foi feito há muito tempo por Tocqueville com respeito aos resultados da Revolução Francesa. Contrário ao discurso libertário da esquerda e da direita, o resultado principal da Revolução foi a criação de uma massa amorfa de cidadãos, movidos por suas paixões e interesses particulares, em especial pela vontade de enriquecer, e administrados por um Estado centralizado de maneira cada vez mais despótica, com a ajuda de uma opinião pública moldada pelo sistema educacional e pela imprensa. Em virtude de uma inversão ideológica na consciência iluminista, esse tipo de tirania inteiramente novo passou a ser chamado de "democracia moderna" (cf. Tocqueville 1979/1856/).

Tocqueville previu também uma série de desenvolvimentos da sociedade moderna que posteriormente serão objetos das *utopias negativas* (Huxley, Orwell, Zamiatin). Estas mostraram, no essencial, que o aumento da igualdade é *inversamente proporcional* ao crescimento da liberdade. Em *Democracia na América*, Tocqueville antecipou que o mundo moderno poderia desenvolver um novo tipo de servidão que cubriria a superfície da sociedade com uma rede de regras, de pouca importância e complicadas, impenetráveis até mesmo para as mentes mais poderosas e pelas quais poderia cada vez mais coagir, enervar e estultificar o povo, até que cada nação fosse reduzida a uma manada de animais tímidos e laboriosos, dos quais, conservados em perpétua infância, o governo seria o pastor.

Desde os tempos de Tocqueville, tem ficado cada vez mais claro que o conflito básico das sociedades modernas é menos aquele entre o privilégio herdado do passado e o direito natural ou entre o capital e o trabalho, do que aquele entre o despotismo da administração total, baseada no saber técnico, e uma vida mais segura e mais humana, aberta a algo que nem pode mais ser chamado de natureza, pois esta está sendo destruída a cada momento. Dentro em breve, os oceanos deixarão de ser espaços míticos capazes de inspirar a imaginação dos poetas (lembro-me aqui de Álvaro de Campos, "fitando o Atlântico e saudando abstratamente o Infinito"), para tornarem-se simples aquários, fontes de lucro ou áreas de lazer.

É importante notar que esses perigos não decorrem apenas do processo de racionalidade teórica, mas também do de racionalidade prática. Esse é justamente o caso do totalitarismo. O totalitarismo de direita era facilmente posto na conta de forças destrutivas alheias ao domínio da moral racional. Mas esse não é o caso do totalitarismo de esquerda, responsável pelo Gulag. Já na Revolução Francesa, a ditadura nasce diretamente do *legado moral* do iluminismo. Para ga-

rantir absolutamente a liberdade e a igualdade dos cidadãos, a vontade geral, que nunca erra nas questões do bem público, tem que ser investida de poder absoluto e indivisível. Em princípio, todas as instâncias intermediárias entre ela e o povo têm que ser suprimidas. A Revolução procedeu, na prática, às supressões necessárias. Descartados os camponeses e os obstáculos do tecido social e administrativo do Antigo Regime, ela substituiu, coerente com o seu rousseauísmo, o poder representativo indireto da Convenção pelo direto dos Comitês, e o dos Comitês, ainda dividido, pela ditadura do Pai da Pátria, Sumo Sacerdote do Ser Supremo. De acordo com a metafísica igualitária e moralizante de Robespierre, escreve Furet, "a festa do Ser Supremo e o Grande Terror são investidas da mesma finalidade: assegurar o reino da virtude. A guilhotina é o instrumento de divisão entre os bons e os maus" (Furet 1978, p. 115). Desde então, de posse do imaginário iluminista da vontade geral, a esquerda fez do terror parte integrante da sua ação política, ação que visava realizar as promessas ainda não cumpridas do iluminismo: a igualdade e a fraternidade entre todos.

6. O PENSAMENTO PÓS-METAFÍSICO E O ILUMINISMO

Se o diagnóstico oferecido está correto, se a modernidade não acabou, mas, pelo contrário, subsiste como um perigo extremo para a humanidade, onde devemos buscar salvamento possível?

Uma resposta a essa pergunta pode ser reconstruída da obra do segundo Heidegger. Ela se inicia pela caracterização precisa do perigo: consiste, como já indicamos no começo, na redução total do homem e da natureza a *formas* de presentidade no tempo linear, redução que permite que todo ente possa ser submetido ao cálculo e, por conseguinte, à manipulação arbitrária que não conhece limites. Vivemos num mundo sem essência, não por sermos nominalistas, mas por que as essências de todas as coisas tornaram-se produtos do *design*. Vivemos num mundo sem negatividade, não porque temos tudo, mas porque, pelo projeto iluminista do mundo, podemos esperar ter tudo. Vivemos num mundo sem ausência, porque toda ausência tornou-se apenas a supressão de uma presença e pode, em princípio, ser eliminada por uma presença *equivalente*. Justamente nisso, na vitória da igualdade, reside, contra as expectativas do iluminismo, o perigo extremo para a humanidade: a insegurança total produzida pela substitutibilidade total.

Onde estaria a saída dessa constelação? De onde viria a "segurança ontológica" de que fala Giddens? Da possibilidade, responde Heidegger, desvelada pelo caráter artificial, isto é, fantasmagórico do real no seu todo, de compreendermos o ser não mais como mera presentidade, mas

como um dom que somos chamados a resguardar e cultivar. O salvamento do homem realiza-se no retorno a um modo de morar poético no espaço-tempo inteirados, em que o céu e a terra se encontram e onde os mortais e os divinos não são mais totalmente estranhos uns aos outros. Sobre como e quando desse retorno, Heidegger nos deixa completamente a sós.[8]

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CARNAP, Rudolf (1950). *Logical Foundations of Probability*, Londres, Routledge & Kegan Paul.

CONDORCET (1971/1794). *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, Paris, Éditions Sociales.

FURET, François (1978). *Penser la Révolution française*, Paris, Gallimard.

GIDDENS, Anthony (1991). *As conseqüências da modernidade*, São Paulo, UNESP.

HEGEL, G. W. F. *Werke*, 20 vols., Frankfurt a. M., Suhrkamp.

HONNETH, Axel *et al.* (orgs.) (1989). *Zwischenbetrachtungen. Im Prozess der Aufklrung*, Frankfurt a. M., Suhrkamp.

HORKHEIMER, Max e ADORNO, Theodor W. (1947/1944/). *Dialektik der Aufklrung*, Amsterdam, Querido.

LYOTARD, Jean-François (1979). *La condition postmoderne*, Paris, Minuit.

LOPARIC, Zeljko (1988). "Kant e o ceticismo", em *Manuscrito*, vol. XI, nº 2.

_____. (1990a). *Heidegger réu. Um ensaio sobre a periculosidade da filosofia*, Campinas, Papirus.

_____. (1990b). "Habermas e o terror prático", em *Manuscrito*, vol. XIII, nº 2.

_____. (1994). "Ética e finitude", em *A crise do pensamento*, Belém do Pará, Ed. Universidade do Pará.

MARCUSE, Herbert (1960/1941). *Reason and Revolution*, Boston, Beacon Press.

NIETZSCHE, Friedrich. *Werke*, 3 vols., Ed. K. Sclechta, Munique, Hanser.

PAZ, Octavio (1974). *Os filhos do barro*, Rio de Janeiro, Nova Fronteira.

ROUANET, Sergio Paulo (1987). *As razões do iluminismo*, São Paulo, Companhia das Letras.

TOCQUEVILLE, Alexis de (1977). *Democracia na América*, Belo Horizonte, Itatiaia.

_____. (1979). *O Antigo Regime e a Revolução*, Brasília, Universidade de Brasília.

VATTIMO, Gianni (1985). *La fine della modernitá*, Milão, Garzanti.

Assine o *BOLETIM DE NOVIDADES*
e fique por dentro
dos acontecimentos do campo psi.

8. Para uma discussão mais aprofundada da posição de Heidegger sobre a questão do perigo representado pela técnica e os possíveis caminhos de salvamento, cf. Loparic 1994.