

DA CAUSA EM HISTÓRIA

Mário Márcio de Almeida Santos

As filosofias da história, até hoje, não conseguiram explicar as transformações e, ao mesmo tempo, ajustá-las a um sistema interpretativo aplicável ao conjunto da história conhecida. "A história concreta, diz Hélène Védrine, abre-se para a diversidade, para o imprevisto, para as mutações bruscas e, no entanto, deve existir um gabarito que permita achar para além do fato uma lógica profunda do desenrolar e da totalização dessa "pululação de destinos individuais", como diz Sartre. Todas as filosofias da história perceberam esse paradoxo, e cada uma procurou responder a ele segundo seus meios" (1).

Ora, tudo o que ocorre é sempre determinado de antemão por uma causa segundo leis constantes. "Como qualquer outra pessoa, lembra Carr, o historiador acredita que as ações humanas têm causas que, em princípio, podem ser averiguadas. Sem este pressuposto, a história, como a vida cotidiana, seria impossível. A função especial do historiador é a de investigar estas causas" (2).

Contudo, haverá uma lógica no processo histórico, ou este, consoante a asserção de Sartre em "L'être et le néant", à semelhança da existência, não tem causa, nem razão, nem necessidade?

Será o Ser permeável à razão, discernível, identificável e até previsível? Ou, ao contrário, a existência não passa de um pesadelo kafkiano em que nada do que acontece tem um propósito aparente, possível de ser explicado?

Para os mecanicistas — mesmo quando embuçados numa roupagem dialética — o problema não existe. Segundo eles, “a condicionalidade causal de todos os fenômenos da natureza e da sociedade sem exceção — hic! — acha-se vinculada ao fato de que o mundo é material e de que os multiformes objetos e fenômenos da realidade são tão somente formas distintas da matéria em movimento, as quais se transformam umas nas outras, isto é, partes ou momentos de um todo único. Por esta razão, cada fenômeno tem seu fundamento em outro, e se transforma, dessa maneira, em outro fenômeno”. Contra esta concepção mecanicista, adverte Djacir Menezes: “Querer reduzir a consciência de certo momento, os valores éticos, científicos e institucionais, todo o processo esperitual, que permeia toda a cultura humana, à matéria em movimento como princípio interpretativo fundamental — é algo de espantoso, um daltonismo que impede a percepção dos valores históricos. Semelhante ótica determina uma incapacidade de apreender a realidade humana na sua riqueza concreta. Quando se apela, a cada passo, para a ciência modificadora e transformadora das coisas naturais e se mobilizam as massas para que robusteçam a vontade consciente de criar o mundo socialista — que significa tudo isso? Que se invocam fatores espirituais e se afirma a crença em valores humanos. Ou tudo isso seria, como dizem os autores da Academia Soviética, apenas formas distintas da matéria em movimento? (Ridículo)” (3).

A crítica marxista, que procura refutar uma causalidade do tipo mecânico, e se pretende dialética, contenta-se em ajustar ao evento histórico, — independente de qualquer exame prévio — a “condição de classe” e os “modos de produção”. Estes dois fatores, magicamente, explicam tudo, desde a ideologia dos pensadores, às particularidades culturais de cada civilização. “Em nossos dias, escreve Alquié, nenhum cientista sustenta as teorias cartesianas do peso ou da circulação sanguínea, muitos filósofos se dizem ainda cartesianos ou kantianos em metafísica. É isto o que a nosso ver, as explicações de tipo hegeliano ou marxista jamais elucidarão. Seria possível considerar, com Henri Lefebvre, que a filosofia cartesiana traduz a ascensão da burguesia liberal? É seguramente verdade, e ninguém poderia negar o interesse que apresenta o estudo das condições históricas do cartesianismo. Mas como se explica o fato de que, em nossa época, seja ainda possível que alguém se considere de acordo com essa filosofia, e que um estudante negro, provindo de uma sociedade africana que mantém bem poucas relações com aquela em que vivia Descartes compreenda as **Meditações** e seja envolvido pelo encadeamento de suas razões? Seria possível julgar, com Goldmann, que a negação intramundana do mundo exprime, em Pascal, o desnorreamento de uma nobreza de ofício vendo seus privilégios ameaçados pela importância crescente que assumem os comissários reais? Seja. Mas como explicar então a emoção que nos dá a leitura dos **Pensamentos**, a nós que não somos da nobreza de ofício, e não temos mais que temer a decadência das cortes soberanas? Não seria necessário admitir que aqui as condições históricas não explicam tudo, e que certas verdades, em filosofia, escapam ao tempo? (...) Tanto mais quando não se pode negar que os sistemas se opõem aos sistemas: os filósofos passaram sua vida a refutar e a combater outros filósofos e, numa mesma época histórica, a doutrina de Leibniz se mostra incompatível com as de Locke ou de Spinoza. Como sustentar, ante uma tal diversidade, ante tais oposições, a universalidade das verdades filosóficas? Como encontrar, onde descobrir essas verdades? E se chegássemos a subtrair os sistemas filosóficos à história, não seria para explicá-los, ante as diferenças que apresentam, pela individualidade de seus autores, remetendo-os assim à psicologia?” (4).

Essa posição neurótica, de justificar tudo através de um esquema dialético previsível, é tão absurda quanto a posição oposta, kafkiana, paranóica, do acaso, da incoerência radical, do absurdo universal.

O historiador moderno recorre a uma multiplicidade de causas para apreender o evento histórico e, nesse levantamento da etiologia causal, é compelido a simplificar a variedade de testemunhos, hierarquizando-os e introduzindo uma unidade inteligível no caos desses pressupostos específicos.

Mesmo as filosofias sistemáticas lutam contra a interpenetração de certas resultantes acidentais que contestam a lógica aparente dos esquemas mais bem urdidos e elaborados. O próprio Marx, escreveu certa vez: "A história mundial teria um caráter muito místico se não houvesse lugar para o acaso. O acaso em si torna-se, naturalmente, parte da tendência geral de desenvolvimento e é compensado por outras formas de acaso. Mas a aceleração e o retardamento dependem de tais "acidentes", o que inclui o caráter "causal" dos indivíduos que estão à frente de um movimento desde o início". (5)

Para Hegel, o problema não existe. Só o saber absoluto é o verdadeiro, e este "deve ser concebido como o Espírito com a sua atividade própria, que se desenvolve numa perpétua autodeterminação progressiva; mas nessa multiplicidade não se perde a unidade, porque o Espírito sempre resolve por si todas as oposições. Pois é ele que se torna tudo e, assim, permanece idêntico a si mesmo como a realidade total; de modo que afinal é plenamente o que na verdade é" (6).

A racionalização do absurdo não o explica e talvez nem mesmo o justifique. O nariz de Cleópatra; Grouchy e não um Saint Cyr ou Berthier, em Waterloo; a tempestade e a Invencível Armada, etc.

Mesmo a ampliação cada vez maior de uma multiplicidade de dados como fundamentação de um acontecimento, não bastam, muitas vezes, para elucidá-lo. "A exigência para que causa e efeito sejam espaciotemporalmente contíguos tem de se tornar mais precisa, em face das dificuldades que envolvem a noção de contigüidade; e de qualquer modo não se deseja excluir a possibilidade de ação a uma distância *a priori*. Uma crítica mais séria é que nem todas as conjunções constantes, mesmo os eventos adjacentes, são considerados causais: às vezes são considerados acidentais e às vezes os efeitos reunidos de uma causa ulterior. Finalmente, deve ser um erro definir causas de um modo tal que sempre que usemos a linguagem causal não estamos simplesmente exibindo, mas realmente falando a respeito de nossos próprios hábitos mentais" (7).

As interpretações dadas para um mesmo momento do devir são variáveis em função do momento do devir em que são dadas. A Idade Média, por exemplo, não é a mesma coisa para o século XVIII que para o século XX. Gibbon, em sua "History of the Decline and Fall of the Roman Empire", diz que a queda do Império Romano foi uma consequência da vitória dos bárbaros e da difusão do cristianismo; para os modernos, a prioridade causal é simplesmente o "fator econômico".

Ainda os que conseguem superar essas simplificações e buscam ampliar a área interpretativa enriquecendo-a com os novos métodos de penetrar na complexidade do real através das técnicas da psicologia e da estatística, mesmo estes, ao recorrerem ao auxílio da história social, cultural e jurídica, bracejam em águas tormentosas em que é difícil tomar pé. "Frequentemente, adverte Ayer, atribuímos causas sem termos em mente quaisquer leis causais ou mesmo sermos capazes de refutar a exigência de formulá-las. Isso é especialmente assim quando tratamos de assuntos humanos, seja em escala pessoal ou social. Posso pensar que sei porque uma pessoa está se comportando de tal e tal maneira numa ocasião particular, sem que haja quaisquer circunstâncias presentes em relação às quais eu esteja preparado para afirmar que sempre que elas ocorrem, ou apenas quando ocorrem, ela se comporta dessa maneira, menos ainda que isso é verdadeiro em relação a todos os homens, ou até mesmo em relação a todos os homens de um tipo que ele exemplifica. Os historiadores discutem a respeito das causas das guerras ou das revoluções ou da ascensão e queda de império, sem que suas discussões tomem a forma de um apelo a leis rivais; na verdade se as leis fossem

conhecidas, não dariam ensejo a tais discussões. Pode-se também argumentar que uma criança não precisa se entregar ao raciocínio indutivo a fim de descobrir que pode fazer coisas acontecerem ou que coisas podem acontecer para ela. Seu conceito de causa é derivado de instâncias particulares em que ela se reconhece um agente ou um paciente da ação" (...) "Nos casos em que há um apelo a uma generalização universal, o estado de coisas que é denominado causa é normalmente considerado parte de uma condição suficiente. Desponta, então, a questão de saber porque ela deveria ser escolhida a partir dos outros fatores que são igualmente necessários para produzir o efeito" (8).

O universo histórico, por mais coerente que seja, é sempre inacessível ao historiador porque tal universo não é fechado, mas um horizonte equívoco de possíveis contingentes. Declaramos, hoje, que a derrota de Cartago era inevitável, mas isto é confessar que fazemos a história dessa história a partir de uma perspectiva, por sua vez histórica, posto que afirmamos "posteriormente".

As duas definições que Hume dá de causa em seu livro "Treatise of Human Nature", são, em primeiro lugar, que ela é "um objeto precedente e contíguo a outro, e onde todos os objetos que se assemelham ao primeiro são colocados numa relação semelhante de prioridade e de contigüidade em relação àqueles objetos que se assemelham ao "último" e, em segundo lugar, que ela é "um objeto precedente e contíguo ao outro, e tão unido a ele na imaginação que a idéia do primeiro determina a mente para formar a idéia do outro, e a impressão do primeiro para formar uma idéia mais viva do outro". (9).

Para Hume, o espírito é a soma de nossa idéia em séries e associações, e, nossas certezas, apenas probabilidades em perpétuo perigo de destruição. Kant — e seu posicionamento, em nossa opinião, continua a oferecer riquíssimas sugestões gnosiológicas ao historiador moderno — nega que o conhecimento proceda apenas dos sentidos. Ao refutar o empirismo inglês, escreve ele: "A experiência não é de modo algum o único campo a que nosso entendimento deva confinar-se. Diz-nos a experiência aquilo que é mas não que deva necessariamente ser assim e não de outro modo. Por isso nunca nos proporciona verdades realmente gerais; e nossa razão, que se sente principalmente ansiosa por esta esta espécie de conhecimento, torna-se, por ela, mais estimulada para saber, do que satisfeita. As verdades gerias, que tragam ao mesmo tempo o característico de uma necessidade interior, devem independer da experiência, ser claras e certas por si mesmas" (10).

Continuam válidas as exigências kantianas das condições de cognoscibilidade das coisas; isto é, quais as condições para que estas sejam objeto de conhecimento. Por si, as sensações e percepções careceriam de objetividade, caso não as submetêssemos a dois condicionamentos prévios: o espaço, que é a forma da experiência ou percepção externa, e o tempo, que é a forma de vivência ou percepção interna. Espaço e tempo, são, pois, aquilo que o sujeito envia ao objeto para que este possa ser conhecido. Em si mesmas as coisas não existem para nós, posto que para a nossa percepção estas são extensas no espaço e sucessivas no tempo. Ora, espaço e tempo são condições prévias da perceptividade, conseqüentemente, as coisas não existem para nós em "si mesmas", posto que nos aparecem sempre recobertas das formas de espaço e tempo. São fenômenos, visto que para mim elas são sempre captadas na correlação sujeito-objeto, datadas dessas formas de espaço e tempo, condicionantes que não pertencem as coisas mas ao sujeito cognoscente.

Dizemos que algo é real quando pomos esse algo como sujeito de um juízo. "A função intelectual do juízo é, pois, a mesma que a função ontológica de estabelecer uma realidade. Mais ainda: quando não sabemos se algo é ou não é realidade, porém suspeitamos que seja realidade, qual é nossa atitude? Nossa atitude consiste em dizer:

que é isso? Se respondemos que isso é isto ou aquilo, fica então estabelecida a realidade disso, realidade que é problemática. Pelo contrário, se respondemos: isto não é nada, então o que nos parecia ser uma realidade não é uma realidade. Portanto, o simples fato de perguntar que é algo? já constitui uma posição de realidade. Esta identificação da função lógica do juízo com a função ontológica de pôr a realidade é o ponto de partida de que se serve Kant para deduzir todas as variedades de toda realidade possível" (11).

O conhecimento é a elucidação do ser dos objetos. Para que o conhecimento seja possível, é necessário que os objetos que há e têm um ser, estejam relacionados entre si como causa e efeito. "Toda a nossa experiência do mundo — diz Kant — está submetida a três leis e condições que são as "formas" em que necessariamente se elabora todo o nosso conhecimento. Chamam-se: tempo, espaço, causalidade. Mas não apreendem o mundo tal como ele pode ser em si e por si, independentemente de nosso esforço por percebê-lo, a "coisa em si"; atêm-se somente à sua aparência fenomenal, porque não são mais que as formas de nosso conhecimento. Nenhuma multiplicidade, nenhuma aparição e desaparecimento é possível senão por elas três; elas são, pois, sustentadas unicamente pela aparência e absolutamente nada podem saber da "coisa em si", à qual não se poderia de maneira alguma aplicá-las. Isso se estende mesmo até ao nosso próprio Eu: conhecemo-lo somente como aparência, não em sua essência. Em outros termos: espaço, tempo, causalidade, são dispositivos de nossa inteligência, e a concepção das coisas que nos chega em imagem, condicionada por eles, se chama pois **imanente**; **transcendente** seria a que poderíamos atingir se a razão, voltando-se sobre si mesma, se tornasse crítica da razão, depois de ter penetrado o caráter de meros modos de conhecimento que essas três formas interpostas têm" (12).

Identificar a função intelectual do juízo com a função ontológica de estabelecer uma realidade, é característico do idealismo filosófico. "Não se infira, porém, adverte Durant, que Kant punha em dúvida a existência da "matéria" e do mundo exterior: apenas diz que a seu respeito nada de certo conhecemos, a não ser que existem. Nosso conhecimento particularizado é de sua aparência, de seus fenômenos, das sensações que nos causam. Idealismo não quer dizer, como o vulgo entende, que nada exista externamente ao sujeito que tem percepções, sim, que grande parte de cada objeto é criada pelas formas da percepção e compreensão: conhecemos os objetos quando transformados em idéias; o que os objetos sejam, antes de assim se transformarem, não o podemos saber. A ciência, afinal de contas, é ingênua; supõe lidar com as coisas em si mesmas, em sua perfeita, verdadeira e indeformada realidade; a filosofia ilude-se um pouco mais, entendendo que todo o material da ciência consiste mais em sensações, percepções e conceitos do que em coisas. O maior mérito de Kant, diz Shopenhauer, é distinguir o fenômeno da coisa em si" (13).

Seria absurdo, escreve Kant, "não admitir a coisa em si ou querer tomar nossa experiência como o único modo de conhecimento possível das coisas, portanto, nossa intuição no espaço e no tempo como a única intuição possível, nosso entendimento como o protótipo de todo entendimento possível" (14).

"Nessas condições, constata Louis Guillermit, o reconhecimento da idealidade introduz certamente a um **idealismo**, mas sendo este **transcendental**, aplicado que é à relação do nosso conhecimento não com as coisas, mas com a faculdade de conhecimento, ele é perfeitamente compatível com um realismo empírico que deixa fora de contestação a realidade das coisas" (15).

Dentro desta perspectiva kantiana, E. H. Carr escreve: "O mundo do historiador, assim como o mundo do cientista, não é uma cópia fotográfica do mundo real, mas antes um modelo funcional que lhe possibilita mais ou menos eficazmente compreendê-lo e dominá-lo" (16).

O espírito é **coordenador** da experiência, não uma "cera passiva", ao sabor e numa dependência inerte das impressões sensoriais. A história inexistente sem o historiador. Este, na correlação sujeito-objeto, supera o caos das informações esparsas e contraditórias. O saber histórico não surge como num passe de mágica, independente do sujeito, recriando-se numa espontaneidade autônoma. Ciência é conhecimento organizado. A constatação ordenada de causa e efeito é uma elaboração do pensamento. É ele que classifica os dados da experiência; logo, as leis do pensamento são também as leis das coisas, visto que só as conhecemos por meio desse pensamento. Os princípios generalizadores das ciências são necessários por serem as leis últimas do pensamento, encerradas e pressupostas em toda a experiência.

O que o historiador é como sujeito cognoscente, o é em relação ao objeto a conhecer; e aquilo que o objeto a conhecer é, quando deixa de ser mero amontoado de informações; o é, não "em si", mas em correlação com o sujeito cognoscente. A causalidade histórica não pertence nem as coisas nem ao historiador, mas à correlação sujeito-objeto. "A causalidade e a compreensão têm cada qual seu limite. Para ultrapassar esses limites é preciso fazer uma hipótese sobre o devir total, que não só retome o passado mas aprenda o presente do historiador como passado, isto é, o perfil sobre o porvir" (17).

Cabe uma retomada reflexiva dos dados da ciência histórica, uma análise intencional da cultura e do período definido por essa ciência, além da reconstituição da **Lebenswelt** histórica concreta, graças ao qual o sentido dessa cultura e desse período transparece. Esse sentido, no entanto, não pode ser pressuposto. A história não se desvenda através deste ou daquele "fator", seja ele político, sociológico, racial, econômico. O sentido é latente porque originário. Conseqüentemente, deve ser reconquistado por uma postura metodológica segundo a qual a categoria causal perca sua ênfase no **por que isto aconteceu**, para ganhar uma dimensão mais funcional de "explicação" ou "interpretação". Enfim, o **por que** seja substituído por — **como isto aconteceu?**

BIBLIOGRAFIA

- 1) Védrine, Hélène. As Filosofias da História. Zahar Editores. Rio de Janeiro 1977, p. 137.
- 2) Carr, E. H. Que é História? Editora Paz e Terra. Rio de Janeiro, 1976, p. 81.
- 3) Menezes, Djacir. Hegel e a Filosofia Soviética, Zahar Editores. Rio de Janeiro, 1960, p.p. 69, 70.
- 4) Alquié, Ferdinand. Signification de la Philosophie. Librairie Hachette. Paris, 1972, p. 36.
- 5) Marx e Engles. Works. Edição russa, XXVI, p. 108. Apud. Carr. Op. cit. p. 86.
- 6) In Hirschberger, Johannes. História da Filosofia Moderna. Editora Herder. São Paulo, 1960, p. 384.
- 7) Ayer, Alfred J. The Central Questions of Philosophy. Weidenfeld and Nicolson. London, 1973, p. 215.
- 8) Ibid. p.p. 216, 217.
- 9) Cfr. A Treatise of Human Nature. Livro I, seção XIV.
- 10) Kant, Emmanuel. Critique de la Raison Pure. Presses Universitaires de France. Paris, 1950. Préface, p. XXIV.

11) Morente, Manuel Garcia. Fundamentos de Filosofia e Historia de los Sistemas Filosóficos. Espasa — Calpe. Madrid, 1951, p. 259.

12) Apud. Mann, Thomas. O Pensamento Vivo de Shopenhaur. Livraria Martins Editora. São Paulo, 1967, p. 178.

13) Durant, Will. História da Filosofia. Cia. Editora Nacional São Paulo, 1959, p.p. 260, 261.

14) Kant, Emmanuel Prolegomenos a toda Metafísica Futura. Cia. Editora Nacional, 1959. §57.

15) Guillermit, Louis. In História da Filosofia, direção de François Châtelet. Zahar Editores. Rio de Janeiro, 1974, ol. 5, p 41

16) Carr. Op. cit. p. 87.

17) Lyotard, Jean-François. La Phénoménologie. Presses Universitaires de France. Paris, 1965, p. 106.