

Modernidade e a Idéia de História



Edmilson Menezes
Marisa Donatelli
(Organizadores)

edits

Editora da UESC

Modernidade e a Idéia de História

Edmilson Menezes

Marisa Donatelli

(Organizadores)

Modernidade e a Idéia de História


Editora da UESC

2003

© 2003 by EDMILSON MENEZES E MARISA DONATELLI
Direitos desta edição reservados à
EDITUS - EDITORA DA UESC
Universidade Estadual de Santa Cruz
Rodovia Ilhéus/Itabuna, km 16 - 45650-000 Ilhéus, Bahia, Brasil
Tel.: (073) 680-5028 - Fax (073) 689-1126
http://www.uesc.br e-mail: editus@uesc.br

GOVERNO DO ESTADO DA BAHIA
PAULO GANEM SOUTO - GOVERNADOR

SECRETARIA DE EDUCAÇÃO
RENATA PROSERPIO FONTES LIMA - SECRETÁRIA

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE SANTA CRUZ
RENÉE ALBAGLI NOGUEIRA - REITORA
MARGARIDA CORDEIRO FAHEL - VICE-REITORA

DIRETORA DA EDITUS
MARIA LUIZA NORA

EDITORAÇÃO ELETRÔNICA E CAPA:
Adilma Menezes (CEAV - UFS)

IMAGEM DA CAPA: POMEAU, René. Voltaire. Paris: Sueil, 1994

PREPARAÇÃO DOS ORIGINAIS:
Dorival de Freitas, Edmilson Menezes e Marisa Donatelli

EQUIPE EDITUS

DIRETOR DE POLÍTICA EDITORAL: JORGE MORENO; **REVISÃO:** MARIA LUIZA NORA E
DORIVAL FREITAS; **SUPERVISÃO DE PRODUÇÃO:** MARIA SCHAUN; **COORD. DE
DIAGRAMAÇÃO:** ADRIANO LEMOS; **DESIGN GRÁFICO:** ALENCAR JÚNIOR.

M689m Modernidade e a idéia de História/Organização
de Marisa Donatelli, Edmilson Menezes. --
Ilhéus: Editora da Universidade Estadual de
Santa Cruz, 2003.
424 p

ISBN: 85-7455-056-6

1. Filosofia de história. 2. Modernidade, I.
Donatelli, Marisa. II. Menezes, Edmilson.

CDU 101.1

SUMÁRIO

- Sobre os organizadores e os autores 7
- Apresentação 13
- HISTÓRIA E CIÊNCIA EM BACON 15
Maria das Graças de Souza
- PROVIDÊNCIA DIVINA E RAZÃO NA HISTÓRIA:
VICO E A FILOSOFIA MODERNA 30
Humberto Aparecido de Oliveira Guido
- JUSTIÇA E HISTÓRIA NA LINGÜÍSTICA DE ROUSSEAU 44
Ricardo Monteagudo
- PRISMAS DA FILOSOFIA DA HISTÓRIA KANTIANA:
CIVILIZAÇÃO E FINALIDADE MORAL 61
Edmilson Menezes
- PROGRESSO E AGONIA: A CONCEPÇÃO DE HISTÓRIA
EM KANT E CIORAN 86
Rosário Rossano Pecoraro
- MUNDO INTELIGÍVEL E ANALOGIA NA MORAL DE KANT 106
Vinícius de Figueiredo
- SOBRE O FUNDAMENTO NA FILOSOFIA DA HISTÓRIA DE
HEGEL: UMA LEITURA DO CAPÍTULO “FORÇA E
ENTENDIMENTO; FENÔMENO E MUNDO SUPRA-SENSÍVEL” 126
Alice M. Serra
- A ESPIRAL DO ESPÍRITO - UMA ANÁLISE DA
‘HISTÓRIA FILOSÓFICA’ DE HEGEL 152
Jorge Grespan

- A CRÍTICA HEGELIANA E A TAREFA DA MODERNIDADE:
A “SUPERÇÃO POSITIVA” DA RELIGIÃO E DA
FILOSOFIA DE HEGEL. 187
José Crisóstomo de Souza
- BENEDETTO CROCE: ENTRE A FILOSOFIA DA
HISTÓRIA E A TEORIA DA HISTORIOGRAFIA 220
Raimundo Nonato Pereira Moreira
- A CRÍTICA HEIDEGGERIANA DA MODERNIDADE 234
João Bosco Batista
- PARA INTERROMPER O CURSO DA HISTÓRIA:
UMA LEITURA DAS TESES SOBRE A FILOSOFIA
DA HISTÓRIA DE WALTER BENJAMIN 248
Renato Franco
- HISTÓRIA E PÓS-MODERNISMO 278
José Antônio Vasconcelos
- ATÉ ONDE VAI O IMAGINÁRIO NA HISTÓRIA? UMA
CRÍTICA DO MARXISMO A PARTIR DE CASTORIADIS 304
Francesco Pecorari
- HISTÓRIA E HERMENÊUTICA – PARA PENSAR
A IDÉIA DE HISTÓRIA 321
Maria Emilia Monteiro Porto
- ERIC WEIL E A NOÇÃO DE “FIM DA HISTÓRIA” 347
Inácio Helfer
- A MODERNIDADE, O CONHECIMENTO HISTÓRICO E OS
IDEAIS DE VERDADE E OBJETIVIDADE 373
Andréa da Rocha Rodrigues
- NOVA HISTÓRIA: AB(USOS) E PERSPECTIVAS 392
Flávio Carvalho

Sobre os organizadores

MARISA CARNEIRO DE OLIVEIRA FRANCO DONATELLI é professora do Departamento de Filosofia e Ciências Humanas da UESC (Ilhéus). Doutora em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP), 2002, com tese sobre a Medicina Cartesiana. Atualmente atua nas áreas de História da Filosofia Moderna e História da Medicina.

EDMILSON MENEZES é doutor em Filosofia pela UNICAMP. Professor de Filosofia da História e História da Filosofia Moderna do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Sergipe. Publicou, entre outros, *História e Esperança em Kant* (Editora da Universidade Federal de Sergipe/Fundação Oviêdo Teixeira, 2000).

Sobre os autores

ALICE M. SERRA, é Graduada em História pela UFMG e atualmente cursa o mestrado em Filosofia na mesma instituição. Sua área de pesquisa é História da Filosofia e seu tema de pesquisa é “Tempo e espaço na filosofia de Hegel em Iena”.

ANDRÉA DA ROCHA RODRIGUES, Mestre em História Social pela Universidade Federal da Bahia. Professora de Teoria da História e Historiografia

Brasileira do Departamento de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Santa Cruz. Publicou: “Elites de cor numa cidade brasileira: um estudo de ascensão social e classes sociais e grupos de prestígio”. Salvador, *Afro-Ásia*, 1997.

EDMILSON MENEZES, é Doutor em Filosofia pela UNICAMP. Professor de Filosofia da História e História da Filosofia Moderna do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Sergipe. Coordenador do GT – Filosofia da História e Modernidade da ANPOF. Publicou, entre outros, *História e Esperança em Kant*. São Cristóvão, Editora da Universidade Federal de Sergipe/ Fundação Oviêdo Teixeira, 2000.

FLÁVIO CARVALHO, é Mestre em Filosofia pela Universidade Federal de Pernambuco. Professor da FAVIP/PE.

FRANCESCO PECORARI, é Licenciado em História pela Universidade Federal de Sergipe e Mestre em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. É Professor de História da Filosofia Antiga e Medieval na UFS e Professor convidado de Filosofia da História no Instituto de Filosofia do Seminário Maior da Arquidiocese de Aracaju/SE. Possui vários artigos publicados em diversas Revistas especializadas de Filosofia do país.

HUMBERTO APARECIDO DE OLIVEIRA GUIDO, é Professor Adjunto de Filosofia da História e História da Filosofia Moderna e coordena o Grupo de Estudo

da Filosofia de G. Vico no Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Uberlândia. É membro do GT-Filosofia da História e Modernidade da ANPOF. Suas principais publicações são artigos e capítulos de livros dedicados ao estudo da filosofia de G. Vico, entre os quais destacam-se: Vico e l' emancipazione delle belle arti: l' arte come creazione ed espressione della mente umana. In SEVILLA, J. M. (Editor) *Pensar el nuevo siglo. Giambattista Vico y la cultura europea*. Nápoles: Città del Sole, 2001. Barbarie e esclarecimento: G. Vico e a Escola de Frankfurt. In LASTÓRIA, L. A. N., COSTA, B. C. G. & PUCCI, B. (orgs) *Teoria Crítica, ética e educação*. Piracicaba/São Paulo: Editora Unimep/Autores Associados, 2001.

INÁCIO HELFER, é Doutor em Filosofia pela Université de Paris I Panthéon Sorbonne. É Professor de Filosofia da Natureza e Ética Geral do Centro de Ciências Humanas da Universidade do Vale do Rio dos Sinos, São Leopoldo. Publicou, entre outros: *Pensadores Alemães dos séculos XIX e XX*. Santa Cruz do Sul: EDUNISC, 2000.

JOÃO BOSCO BATISTA, é Doutor em Filosofia pela Universidade Gama Filho do Rio de Janeiro. É Professor de História da Filosofia, Fenomenologia Existencial, Introdução à Filosofia e Filosofia da Religião no Departamento de Filosofia da Universidade Federal de São João del-Rei. Publicou, entre outros: *A Caminho de uma nova ética: uma interpretação do pensamento de Heidegger*. Londrina: EDUEL, 2001.

JOSÉ ANTÔNIO VASCONCELOS, é Doutor em História pela Universidade Estadual de Campinas. É Professor de Filosofia na Universidade Tuiuti do Paraná. Publicou entre outros: *História, pensamento e ação*. São Paulo, Editora do Brasil, 1999; “História e pós-estruturalismo”, In: Margareth Rago e Renato Gimenez (orgs.). *Narrar a História, Repensar o Passado*. Campinas: IFCH-UNICAMP, 2000.

JOSÉ CRISÓSTOMO DE SOUZA, é Doutor em Filosofia Política, pela Unicamp, com pós-doutorado em Filosofia Contemporânea na Universidade da Califórnia, Berkeley. É Professor Titular de Filosofia no Departamento de Filosofia da Universidade Federal da Bahia, onde ensina Filosofia Política, Filosofia Contemporânea, e Prática de Investigação em Filosofia. Publicou, entre outros, *Ascensão e Queda do Sujeito no Movimento Jovem Hegeliano* (Edufba, 1992), e *A Questão da Individualidade: a Crítica do Humano e do Social na Polêmica Stirner-Marx* (Edunicamp, 1995).

JORGE GRESPAN, é Doutor em Filosofia pela Unicamp, com pós-doutorado pela Universidade Livre de Berlim. Professor de Teoria da História no Departamento de História da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP. Publicou *O Negativo do Capital*. São Paulo: Hucitec, 1998.

MARIA EMÍLIA MONTEIRO PORTO, é Doutora em História pela Universidade de Salamanca. É professora de História da Cultura e História da Civilização Ibéri-

ca do Departamento de História da Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Publicou, entre outros artigos: “Jesuítas e Ocidentalização na Capitania do Rio Grande”: *Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Rio de Janeiro*, 2001 e “Fragmentos de melancolia nas cartas jesuíticas do Rio Grande”. Natal, *Caderno de História UFRN*, 1999.

MARIA DAS GRAÇAS DE SOUZA, é Doutora em Filosofia pela USP. Professora do Departamento de Filosofia / FFLCH – USP. Publicou, entre outros, *História e Ilustração*. São Paulo: Discurso Editorial, 2001.

RAIMUNDO NONATO PEREIRA MOREIRA, é Doutorando em História pela Universidade Estadual de Campinas. É Professor de História Contemporânea e Teoria da História do Departamento de Educação - Campus II/Alagoinhas - da Universidade do Estado da Bahia. É autor, entre outros, de: O tempo e a história contemporânea. In: *Revista de Letras da FFPA/UNEB*, 1994; Algumas questões sobre Os Sertões e a historiografia contemporânea: notas preliminares para uma pesquisa. Anais do V Congresso de História da Bahia.

RENATO FRANCO, é Doutor pela Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”. É Professor Assistente Doutor da área de Filosofia do Departamento de Antropologia, Filosofia e Política da Faculdade de Ciências e Letras da UNESP / Araraquara. É Coordenador do Grupo de Estudos e Pesquisa sobre Teoria Crítica na UNESP. Publi-

cou, entre outros: “Imagens da Revolução no Romance Pós-64” In: *Sociedade e Literatura no Brasil*. São Paulo: Edunesp, 1999.

RICARDO MONTEAGUDO, é Mestre em Filosofia pela Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo e doutorando pela mesma universidade. É Professor-assistente de Filosofia Política do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências da Universidade do Estado de São Paulo “Júlio de Mesquita Filho” UNESP - Campus de Marília. Publicou, entre outros, “Linguagem e história em Rousseau” na revista *Philosophica*, n.º 2, mar/2001.

ROSÁRIO ROSSANO PECORARO, é Graduado em Filosofia pela Universidade de Salerno (Itália) e Mestre em Filosofia pela PUC-Rio. Atualmente é doutorando em Filosofia na PUC-Rio. Publicou, entre outros: *La filosofia del voyeur. Estasi e scrittura in Emil Cioran*. Salerno: Il Sapere, 1998 e “Niilismo, Metafísica, Desconstrução”. In: *As margens: a propósito de Jacques Derrida*. Rio de Janeiro e São Paulo: Editora PUC-Rio e Edições Loyola, 2002.

VINÍCIUS DE FIGUEIREDO, é Doutor em Filosofia pela Universidade de São Paulo. É Professor de História da Filosofia do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Paraná (UFPR). Publicou, entre outros: *Quatro figuras da aparência*. Londrina: Lido Editora, 1995.

Apresentação

O que significa, contemporaneamente, deter-se nos temas ligados à filosofia da história? Muitos reduziram essa disciplina filosófica ao opróbrio e a dispensam como última das manifestações metafísicas da Modernidade. Entretanto, não parece que recusar toda filosofia da história, como nos adverte Gouhier, seria, ainda assim, uma filosofia da história? Com efeito, as transformações decisivas que o mundo hodierno vê diante de si contêm implicações históricas, o que nos convoca a atualizar o debate acerca da História e seu sentido. Com esse objetivo, reunimos, neste livro, alguns textos concernentes às discussões sobre a história e seu objeto, desde o século XVII até a contemporaneidade, que compõem uma amostragem do que se está trabalhando no âmbito da filosofia da história, ao menos, mais expressivamente, no Brasil.

A elaboração deste livro só foi possível a partir da proposta surgida no IX Encontro Nacional de Filosofia da Associação Nacional de Pós-graduação em Filosofia -ANPOF, realizado entre os dias 3 e 8 de outubro de 2000, em Poços de Caldas-MG. Durante esse evento, com base na reorganização da estrutura interna da ANPOF, começaram a funcionar os Grupos de Trabalho (GTs). Por iniciativa de alguns pesquisadores da área de Filosofia da História foi proposto e aprovado o **Grupo de Trabalho Filoso-**

fia da História e Modernidade que possui em seu quadro professores da USP, UFS, UESC, UNICAMP, UFBA, UFU e UFPB. Notou-se, com efeito, que o surgimento do grupo suscitou o interesse de vários pesquisadores, mesmo não podendo inscrever-se a tempo no GT e, oficialmente, participar de suas atividades. Atividades estas que tiveram, na avaliação dos participantes, uma boa repercussão, levando-nos a propor um encontro mais amplo que conseguisse reunir a maioria dos envolvidos com a área e os grupos de pesquisa já formados, e, dessa forma, avaliar a produção específica ao tema. Assim, ter-se-á avaliado o estado da questão, quando o tema é a reflexão filosófica acerca da história e do seu sentido.

Esse encontro foi viabilizado através de uma parceria entre a Universidade Estadual de Santa Cruz - UESC, a Universidade Federal de Sergipe - UFS, a Universidade São Paulo - USP e a ANPOF. *O I Colóquio Nacional de Filosofia da História*, realizado no período de 20 a 23 de novembro de 2001, em Ilhéus (BA), contou com a participação de pesquisadores de instituições de quase todo o país e propiciou o contato entre historiadores e filósofos, resultando daí um embate frutífero, cuja divulgação, através dos escritos, intenta o prolongamento daquela discussão para além das fronteiras do colóquio.

Marisa Donatelli
Edmilson Menezes
(organização do evento)

HISTÓRIA E CIÊNCIA EM BACON

MARIA DAS GRAÇAS DE SOUZA

*S*te meu texto é parte de um projeto que desenvolvo atualmente sobre o início da modernidade, e que se intitula “O engenheiro e o navegante: Bacon, Descartes e o projeto moderno de restauração das ciências”. Na verdade, em meu trajeto de estudos, vejo-me sobretudo como um pesquisador que os franceses costumam chamar de “dixhuitièmistes”. Minha dissertação de mestrado, meu doutorado e minha tese de livre-docência, que resultou no livro “Ilustração e história”, são trabalhos sobre as luzes francesas. Cheguei a Bacon pelo viés da necessidade de reconstituir a origem da idéia moderna de progresso, que marcará a reflexão iluminista sobre a história.

A relação entre ciência e história em Bacon pode ser examinada de dois pontos de vista. Em primeiro lugar, pode-se analisar o lugar do saber histórico no quadro da divisão das ciências de Bacon. Em seguida, podemos investigar o peso da idéia baconiana da ciência em sua concepção da história propriamente dita, ou de sua visão do curso dos acontecimentos humanos.

I. A história no quadro da divisão das ciências em Bacon

No *De augmentis scientiarum*, Bacon afirma que a história civil (que se distingue da história natural e da história eclesiástica), por sua importância e autoridade, ocupa o primeiro lugar entre os escritos do homem. É pelo conhecimento da história que temos acesso aos exemplos de nossos ancestrais, que reconhecemos as vicissitudes das coisas, os fundamentos da prudência e da reputação dos homens.¹

Podemos nos perguntar qual o lugar que o saber histórico poderia ocupar no grande projeto de restauração das ciências de Bacon, que se caracteriza sobretudo pela primazia da observação e da experiência, pela escolha da via indutiva, que opera o trabalho comum entre os sentidos e o intelecto. Ou seja: a restauração das ciências para Bacon é a realização de um projeto de uma filosofia natural, cujo método se funda na observação da natureza seguido do trabalho da mente. A isto Bacon denomina “o trato direto das coisas” ou ainda “o familiarizar-se com as próprias coisas” (*Novo Organon*, livro I, aforismo 36), e que consiste em uma via que “recolhe os axiomas dos dados dos sentidos e dos fatos particulares, ascendendo contínua e gradualmente até alcançar, em último lugar, os princípios da máxima generalidade. Este é

¹De augmentis, livro II, capítulo V

o verdadeiro caminho, diz Bacon, que ainda não instaurado” (*NO*, livro I, aforismo 19).

Ora, parece, à primeira vista, que “o trato direto das coisas” e a ascensão dos axiomas dos sentidos até alcançar os princípios da máxima generalidade não seriam procedimentos adequados para o conhecimento dos fatos históricos, que são sempre singulares e com os quais não podemos ter exatamente um “trato direto”. Assim, voltamos à questão inicial: qual seria o lugar da ciência histórica no projeto baconiano?

Lembremos, para começar, as conhecidas sentenças de Bacon segundo as quais “a verdade é filha do tempo”, do “parto másculo do tempo”, ou então aquela que afirma que “a história é a única mestra de toda verdade”². Retomemos, em seguida, o quadro baconiano da divisão das ciências. O critério de classificação do saber são as faculdades da alma, que é, para Bacon, a sede do conhecimento. Assim, toda ciência humana se divide em três partes: a história, que remete à faculdade da memória, a poesia, que remete à imaginação, e a filosofia, que remete à razão³. A história, por sua vez, se divide em história natural e história civil. Vejamos o que diz Bacon: “O objeto próprio da história são os indivíduos, enquanto circunscritos no tem-

² *De augmentis scientiarum*, I.

³ O quadro da classificação dos conhecimentos humanos da *Encyclopédie* de Diderot e D’Alembert retomará, no século seguinte, o mesmo critério das faculdades humanas para classificar as ciências. Cf. D’Alembert, *Discours Préliminaire de l’Encyclopédie*. Paris, Gonthier, 1965, p. 63.

po e no espaço. Pois embora a história natural pareça ocupar-se das espécies, todavia, se ela assim o faz, é somente por causa da semelhança que existe, sob muitos aspectos, entre as coisas naturais compreendidas dentro de uma única espécie, de sorte que quando se conhece uma se conhecem todas, semelhança que nos leva a confundi-las. Mesmo que consideremos algumas vezes indivíduos únicos em sua espécie, como o Sol e a Lua, ou que em muitos aspectos se afastem dela, não se está por isso menos autorizado a descrevê-los na história natural do que a descrever os indivíduos humanos na história civil⁴.

Esta definição dos objetos da história, tanto a natural quanto a civil, como objetos singulares ou indivíduos, decorre do fato de que, desde a elaboração do quadro da classificação das ciências, Bacon tem em vista o que já acima referimos acerca de seu método, que parte das percepções dos sentidos e ascende progressivamente até às máximas mais gerais. Ora, é certo que os sentidos só apreendem coisas particulares, e o trabalho de generalização será o do entendimento, ou da razão. Isto não significa que a construção científica, para Bacon, possa ser considerada como construção artificial de conceitos gerais, que não teriam seus correspondentes na natureza. Ao contrário, na perspectiva baconiana, o filósofo (que no século XVII não se distingue do homem de ciência) é, nas palavras do primeiro aforismo do *Novo Organon*,

⁴ *Idem*, De augmentis scinetiarum, II.

apenas “ministro e intérprete da natureza”, e só consegue ampliar seus conhecimentos e sua ação na medida em que descobre a ordem natural das coisas, seja pela observação, seja pela reflexão. Fora disso, o homem não sabe e não pode mais nada. (NO, livro I, aforismo I).

A ciência da natureza começa, pois, pela história natural. Segundo Bacon, uma história natural que forneça o material adequado para a construção de uma ciência da natureza que garanta o espírito contra o erro, que permita evitar a descrição de mundos imaginários e possibilite penetrar na verdadeira natureza do mundo, “dissecando-o”, por assim dizer, ainda não foi feita. A operação de estabelecimento desta ciência do mundo natural exige uma história natural de um gênero novo, que prepare o entendimento oferecendo-lhe recursos novos e efetivos: sua finalidade, por sua ordem e pelo seu conteúdo, difere em tudo da lógica até então utilizada. Seu objetivo é o de iluminar nossa investigação na busca de causas, tal como ele o apresenta no prefácio do *De augmentis scientiarum*. Não se trata apenas da descrição dos corpos, mas também de suas qualidades, ou daquelas qualidades que podem ser consideradas como “cardeais” no universo, constituindo as forças primordiais da natureza. Assim, nas narrações ou descrições, é preciso fazer entrar tudo aquilo do qual fomos ou somos testemunhas oculares, tudo o que examinamos com cuidado e severidade, prendendo-nos mais às coisas do que às palavras.

As divisões da história natural são estabelecidas a partir da consideração do estado ou da condição

da natureza, que pode se apresentar de três formas: ou a natureza é livre e se desenvolve em seu curso ordinário, como ocorre com os céus, com os animais e as plantas, tal como estes objetos se apresentam aos nossos olhos; ou ela aparece de modo resistente ou rebelde, como no caso das chamadas produções monstruosas; ou, enfim, tal como ela pode se revelar por intermédio da arte humana. Teremos assim a história natural das gerações, das preter-gerações e a história natural das artes, que será chamada história mecânica ou experimental. A primeira tem como objeto a liberdade da natureza, a segunda os seus desvios e a terceira os seus laços ou liames. Bacon tem consciência da novidade que consiste em classificar a história mecânica no quadro da história natural. Os que se espantam com esta classificação estão presos a um preconceito segundo o qual as artes são consideradas como uma espécie de apêndice da natureza. Ora, o princípio que corrige este preconceito considera, ao contrário, que as coisas artificiais não diferem das coisas naturais pela forma ou pela essência, mas somente pela causa eficiente. Pois o homem não tem nenhum poder sobre a natureza a não ser aquele que lhe pode dar movimento; podemos aproximar ou afastar as coisas naturais umas das outras; se as coisas naturais são dispostas a produzir certos efeitos, pela ação do homem ou sem esta ação, isto pouco importa.

Para Bacon, a primeira destas três partes da história natural foi razoavelmente cultivada; as duas outras foram tratadas de maneira medíocre, e a tarefa de construí-la é urgente. Se em relação

ao seu objeto a história natural se divide nestas três partes, em relação ao seu uso teremos duas partes: ou é empregada para o simples conhecimento das coisas, ou como matéria primeira da filosofia natural. No primeiro caso, seu fim é o prazer, sem nenhuma utilidade especial. Mas, no segundo caso, a história natural é uma espécie de sementeira e material para a indução verdadeira. Toda a história natural até então produzida, segundo Bacon, não atende, seja pela escolha dos objetos, seja pelo seu conjunto, às exigências que a tornariam adequada para cumprir este fim superior que é o de fundar uma filosofia da natureza (*De Augmentis Scinetiarum*, livro II, cap. III).

Bacon escreveu, como uma das partes da *Grande Instauração*, um *Modelo de uma história natural e experimental*, no qual pretende apresentar a idéia de uma história natural que possa servir de base e de fundamento a uma verdadeira filosofia da natureza. Num primeiro momento, após retomar a divisão tripartite à qual já nos referimos, assinala os cuidados indispensáveis a qualquer naturalista que se proponha a formular uma história natural que sirva de material para a filosofia: deixar de lado o respeito pelas antiguidades, pelas citações de autoridades, abandonar as controvérsias; abandonar o luxo das histórias naturais sobrecarregadas de descrições e representações de assuntos, multiplicados e variados apenas para satisfazer a curiosidade; rejeitar as descrições supersticiosas e as pretensas experimentações da magia. Desembaraçada destas três espécies de traços supérfluos, restará ao naturalista empreender a exposição preci-

sa e fiel, menos divertida, certamente, para o leitor; mas não se trata precisamente aqui, de prazer e diversão, e sim de uma espécie de silo, paiol, de um depósito no qual se possa buscar tudo o que for necessário para o trabalho de interpretação da natureza que deve suceder à história natural, e que é o seu principal fim.

Em suma: a história natural não é, para Bacon, a ciência da natureza, mas o conhecimento que deve necessariamente anteceder-lá. Ela é a descrição minuciosa e a ordenação de fatos naturais observados seja a olho nu seja com o auxílio da arte, a partir dos quais se efetuará a indução segundo as regras prescritas no livro I do *Novo Organon*.

Vejam agora se é possível reconstituir a mesma trajetória do ponto de vista do que Bacon denomina história civil, que, de modo análogo à história natural, que é a matéria da filosofia da natureza, seria o material da filosofia civil.

Fazer história civil, para Bacon, é uma tarefa que apresenta dificuldades específicas: é preciso que o historiador possa transportar seu espírito para o passado, torná-lo, por assim dizer, antigo, apresentar o movimentos dos séculos, observar o caráter dos personagens, as forças secretas que conduzem as ações, os motivos escondidos dos Estados. Tudo isso é tarefa delicada que exige muita atividade e muito juízo.

Tal como a história natural, a história civil tem também uma divisão tripartite: as memórias, as antiguidades e a história perfeita. As memórias expõem o encadeamento das ações e dos acontecimentos, sem se referir aos verdadeiros motivos, princí-

pios e ocasiões. Tomam o que há de mais notável nas pessoas e nas coisas, apresentam os acontecimentos na ordem do tempo. As antiguidades, ou destroços da história, são como pranchas que restaram de um naufrágio, buscam vestígios dispersos, fragmentos da história de diferentes lugares, épocas e pessoas do passado. Mas o que seria, para Bacon, a história perfeita? Penso que se pode dizer que ela é perfeita no sentido latino do perfeito, ou seja, completo. O chanceler lhe atribui três funções: ou ela apresenta um recorte no tempo, ou algum personagem individual ou finalmente alguma façanha memorável, e neste caso teremos as crônicas, as vidas (biografias) e relatos, numa nova divisão tripartite. Cada um destes ramos tem sua particularidade: as crônicas são notáveis por sua autenticidade, as vidas por seu caráter exemplar e os relatos sempre dependem da verdade e sinceridade com o qual são escritos. A crônica, ou história dos tempos, por sua vez pode ser particular ou universal, conforme seu objeto seja um reino ou uma república, ou então o universo inteiro. Penso que esta idéia de história universal, que será um pouco mais tarde retomada por Bossuet e no século seguinte por Voltaire no *Ensaio sobre os costumes*, se não está sendo formulada por Bacon pela primeira vez, está pelo menos adquirindo o seu contorno propriamente moderno. Do ponto de vista de Bacon, embora haja, em seu tempo, escritores que tenham empreendido a tarefa de escrever uma história do mundo desde suas origens, os resultados têm sido um amontoado confuso de relatos. Mas o empreendimento é justificável e útil, pois, diz Bacon, “as coisas huma-

nas não são tão separadas pelos limites das regiões e dos impérios ao ponto de não possuírem entre si uma infinidade de relações”. (*De augmentis Scientiarum*, II, cap. VIII). Assim, a história universal reúne, como se fosse num único quadro, os destinos do mundo.

Passemos ao segundo ponto: a história civil deve ser o material para uma filosofia civil (assim como a história natural deve ser o material para a filosofia natural), objeto do livro oito do *De augmentis*. Temos aqui novamente uma divisão tripartite, que segundo Bacon, apresentam as três ações principais da sociedade, que são os costumes, a ciência dos negócios e a ciência do governo. O desenvolvimento do texto não deixa ver com clareza o papel da história civil como material para a ciência civil. Esta se apresenta sobretudo como ciência da prudência, em suas três partes, ou seja, prudência nos costumes, nos negócios e no governo. O recurso à história, embora presente, não é sistemático. O *Novo Organon* não apresenta um desenvolvimento que seja específico para a história ou a ciência civil. Seria necessário examinar se a tese segundo a qual a história civil é material para a filosofia civil, tal como a história natural é material para a filosofia natural, se confirma nos *Ensaios*, assim como analisar a obra de Bacon *História da Inglaterra* e a relação entre Bacon historiador e Bacon teórico do saber histórico. Mas Bacon assinala o caráter preliminar ou o estágio inacabado do projeto: diz o chanceler ao final do livro oito do *De augmentis*, que tratou da ciência civil:

“Enfim, respirando um pouco e dirigindo nosso olhar para o que deixamos para trás, pensamos que o tratado que acabamos de apresentar se parece muito a estes prelúdios com a ajuda dos quais os músicos testam seus instrumentos quando vão afiná-los; prelúdio que, na verdade, tem algo de rude e desagradável aos ouvidos, mas cujo efeito será que tudo o que ouvirmos depois será mais ameno. Foi precisamente neste espírito que, afinando a lira das musas e colocando-a no tom correto, nós a colocamos em condições de produzir um som dos mais melodiosos, sob os dedos e o arco de outros. É certo que quando colocamos sob nossos olhos a disposição do tempo em que vivemos, tempo no qual as letras parecem ter voltado a se encontrar com os mortais pela terceira vez (a primeira foi com os gregos, a segunda com os romanos), consideremos os seus meios e recursos nesta terceira visita, a penetração e a profundidade do grande número de gênios de nosso século, ... o que os antigos deixaram, a arte da tipografia, as grandes navegações, a paz na Europa, enfim, a propriedade inseparável de nosso tempo, que lhe é como inerente, cujo efeito é que a verdade vai sendo descoberta a cada dia, quando reflito sobre tudo isso, continua Bacon, não posso deixar que aumentem minhas esperanças de que este terceiro período superará em muito os dois outros períodos que ocorreram com os gregos e romanos, desde que os homens queiram conhecer, e que passem de mão em mão a tocha das ciências e

não o estopim da contradição, e considerem a busca da verdade como um dos mais nobres empreendimentos...” (*De augmentis*, VIII, cap. III).

II. Saber histórico e filosofia da história

Esta reflexão de Bacon sobre seu próprio tempo nos remete ao segundo aspecto da relação entre ciência e história na *Instauratio Magna*, e que diz respeito não mais à história enquanto saber histórico, mas à concepção baconiana do curso da história propriamente dita, suas determinações e suas linha de força, que poderíamos chamar mais ou menos impropriamente de filosofia ou teoria da história.

O primeiro ponto a assinalar é que a idéia de progresso, em torno da qual se orienta a reflexão moderna da história, certamente tem sua origem na concepção baconiana da avanço das ciências. Nascida portanto no interior de um projeto de restauração do conhecimento, a idéia de progresso dará às concepções modernas da história um caráter intelectualista, ou, se quisermos, idealista, idealismo aqui entendido como uma concepção particular segundo a qual são as idéias, ou o avanço do conhecimento, a força que move o curso dos acontecimentos. É inclusive importante notar que Voltaire, quando apresenta sua teoria dos quatro grandes séculos (o de Péricles, o de Augusto, o renascimento e por fim chamado grande século, que é o XVII, revela de modo explícito a inspiração baconiana, segundo a qual a humanidade recebeu três vezes a visita das musas, a primeira entre os

gregos, a segunda entre os romanos, e a terceira em seu próprio tempo (ele de fato se situa entre o renascimento e é pioneiro da revolução do saber do século XVII).⁵

A concepção histórica que foi progressivamente forjada na modernidade considera o curso dos acontecimentos como um processo sem princípio e fim predeterminados. É no interior desta concepção que pode nascer a idéia do novo na história. De que modo esta idéia do inteiramente novo foi construída no pensamento moderno ocidental? Tentemos apreender as etapas desta construção.

O projeto baconiano da *Instauratio Magna*, que, nas palavras de Bacon, tinha o objetivo de “restaurar, aperfeiçoar a relação que a ciência estabelece entre o espírito e as coisas”, aparece, num primeiro momento, como restauração. Entretanto, Bacon insiste em apresentar a *Instauratio* como algo inteiramente novo. Na *Carta Dedicatória*, dirá que o livro trata de “coisas novas, absolutamente novas”⁶. Filha do tempo (que é, segundo Bacon, o parteiro da verdade), a *Instauratio Magna* instala uma relação com a Antigüidade: tanto a Antigüidade quanto a novidade são filhas do tempo. Assim como o tempo

⁵ VOLTAIRE. Le siècle de Louis XIV. In: *Oeuvres Historiques*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1977, p. 625. O fato de Voltaire acrescentar um quarto século não altera praticamente a referência direta a Bacon. Para Voltaire, o quarto século, que é o “grande século de Luis XIV, é como o apogeu do século da Renascença, que concluiu o trabalho dos homens do XVI estendendo-o das letras e artes à filosofia.

⁶ BACON, Francis. The great instauration. In: *Novum organum*. Open Court Publishing Company, Illinois, 1996, p. 5

devora seus filhos, estas duas também se devoram. A Antigüidade inveja as descobertas, e a novidade, não contente com o que pôde descobrir, quer ainda excluir e rejeitar tudo que a precedeu. Na verdade, a *Instauratio* é *restauratio*: embora ela pretenda se apresentar como algo inteiramente novo, de fato, ela foi, segundo Bacon, “copiada de um livro muito antigo, que é a própria natureza”. Ela é a novidade do ponto de vista do conhecimento. Na *Carta ao Rei James*, Bacon dirá que se trata de “uma nova lógica, ou arte de fazer descobertas pela via da indução”⁷. É o próprio tempo que engendra o novo no conhecimento. Em carta à Universidade de Cambridge, de 1620, Bacon declara que “o curso das eras e dos séculos deve necessariamente trazer o novo”. Do novo no conhecimento se passa ao novo na história. Não é portanto sem razão que os radicais ingleses, durante a revolução, reivindicavam uma herança baconiana, como mostram os estudos de Christopher Hill, contra qualquer evidência de que, se vivesse ainda, Bacon pudesse apoiar os seus anseios de mudança social e política (Bacon foi um homem do governo na monarquia inglesa pré-revolucionária. Seu espírito político certamente não é republicano). Mas, como dizia um comentador de Diderot, toda herança na história das idéias é bastarda. Daí o fato dos radicais revolucionários, levellers e diggers, julgarem que era adequado embarcar na caravela de Bacon, para ultrapassar as amarras do passado e ultrapassar com ela as colunas de Hércules para estender os limites do mundo.

⁷ *Idem*, p. 6.

Referências bibliográficas

BACON, Francis. *Novum organum*. Open Court Publishing Company, Illinois, 1996.

D'ALEMBERT. *Discours Préliminaire de l'Encyclopédie*. Paris, Gonthier, 1965.

VOLTAIRE. *Oeuvres Historiques*. Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1977.

PROVIDÊNCIA DIVINA E RAZÃO NA HISTÓRIA: Vico e a Filosofia Moderna

HUMBERTO APARECIDO DE OLIVEIRA GUIDO

Vico (1668-1744) faz parte daquele grupo de pensadores cujo lugar na história da filosofia não encontra consenso; é freqüente encontrá-lo nos momentos anteriores ou posteriores à época em que viveu e escreveu as suas obras. B. Croce (1980) colocou Vico no movimento do idealismo alemão, quando não o via como a antecipação da filosofia de Kant; a filosofia de Vico, na interpretação de E. Grassi (1992) foi o ápice do humanismo quinhentista e renascentista. A providência divina é o elemento que melhor elucida esta polêmica sobre o lugar de Vico na cultura filosófica moderna. De acordo com L. Bellofiore (1962), a providência divina na obra viquiana é interpretada em quatro direções: a positivista, a idealista de Croce, a católica e a vitalista.

A discussão sobre a providência, neste trabalho, contempla a quarta linha interpretativa. A interpretação positivista foi refutada em dois trabalhos anteriores (Guido 1999a e 1999b); a interpretação idealista é a leitura que Croce fez da obra de Vico, colocando-o como o precursor da sua filosofia do espírito pós Hegel (White 1994:241) e, por

último, a interpretação católica é destituída de fundamentação filosófica.

A providência divina tem nas obras de Vico significado original, de acordo com P. Girard,

(..) esta concepção rompe com a tradição agostiniana sustentada por Bossuet em seu *Discours sur l'histoire universelle*. Com efeito, para Vico, a Providência jamais foi uma força transcendente que atua de maneira sobrenatural e imediata em função de um desígnio inacessível ao espírito humano. (2001:46)

A originalidade na formulação da sua definição de providência divina é o fruto maduro da filosofia de Vico. Esta filosofia está integrada à perspectiva realista do experimentalismo baconiano e galileano (Iannizzotto, 1968), e absorveu com grande intensidade as diretrizes do pensamento moderno, recorrendo ao humanismo com o propósito de resgatar a importância das disciplinas humanistas para a formação do homem moderno.

Vico foi original porque o seu esforço de assimilação das tendências culturais estava sincronizado com a sua capacidade crítica, dando-lhe isenção na polêmica que consumiu o debate intelectual napolitano dos séculos XVII e XVIII, envolvendo os partidários da filosofia moderna — identificados como os inovadores —, e os partidários da contra-reforma — os conservadores. Vico foi um fervoroso admirador das grandes conquistas tecnológicas alcançadas com a as no-

vas ciências, porém, advertia para os riscos decorrentes da aplicação perniciosa da nova ciência mecânica, quando utilizada para outros fins que não aqueles da paz e da prosperidade¹. Quanto ao humanismo, para Vico a educação humanista se fazia necessária para a emancipação integral do homem moderno, porém, ele reprovou a falsa sabedoria resultante do excesso de soberba e presunção, tanto dos doutos, quanto das nações: os primeiros por querer que aquilo que sabem seja tão antigo quanto o mundo, as nações porque cada uma quer ser a mais antiga e a primeira a alcançar as comodidades da vida civil.

O conceito de providência é utilizado com frequência na obra magna de Vico: *Principi di scienza nuova*². É preciso cautela para a compreensão do

1 No livro de 1709, *De nostri temporis studiorum ratione* (De rat.), Vico enumerou as vantagens trazidas pela nova mecânica, ele concluiu a exposição alertando para o poder de destruição das novas ciências, quando os objetivos não são mais a paz e a prosperidade da humanidade: “Sem dúvida, diria que com estas três disciplinas [mecânica, geometria e física] teve origem a hodierna arte da guerra, tão evoluída em relação à dos antigos, que colocada diante do nosso método de fortificar e expugnar as cidades, Minerva desprezaria sua acrópole e Júpiter reprovaria o seu raio de três pontas por não ser sem pontas e inerte.” (De rat., p. 175)

2 Esta obra teve três edições, a primeira foi publicada em 1725, cinco anos depois, com profundas reformulações, acréscimos e correções, surgiu a segunda edição, finalmente, já em seu leito de morte, entre dezembro de 1743 e janeiro de 1744, Vico corrigiu as provas tipográficas da terceira edição que viria a público em julho de 1744, seis meses após a sua morte. Em relação à segunda edição de 1730, o texto de 1744 possui pequenas correções, alguns esclarecimentos e poucos acréscimos, de maneira que não traz inovações em relação ao que havia sido publicado na segunda edição. Por este motivo, a edição de 1744, mesmo sendo a terceira edição, é nomeada pela crítica viquiana como a *Scienza nuova seconda* de 1744. Doravante, a referência a esta obra será feita de forma abreviada: Sn44, seguida do número do parágrafo.

uso que Vico faz nas sucessivas passagens nas quais é empregado o conceito de providência. Na perspectiva da interpretação vitalista aqui adotada, tal conceito aparece sob duas orientações distintas: ora como razão universal, ora como a racionalidade humana, neste caso a providência divina é o sinônimo do entendimento humano.

Nas páginas iniciais da *Sn44*, recorrendo a uma gravura³, Vico tece as primeiras considerações sobre a providência divina; não há nessas considerações uma definição pronta, uma formulação estática, ao contrário, o propósito de Vico é a investigação dessa força providente nos desígnios humanos. Ficam evidentes nas primeiras páginas da *Sn44* dois propósitos inconfundíveis: demonstrar a existência de Deus como força providente que preserva o gênero humano, e, segundo, investigar os primórdios da humanidade, ou seja, a barbárie. Na *Sn44*, Vico não persegue a compreensão do Deus da tradição judaica e cristã, também não discute a demonstração de Deus segundo a ordem das coisas naturais criadas pelo intelecto divino; a novidade da ciência de Vico é, precisamente, o estudo do mundo social.

Evidenciar a existência de Deus somente pela razão natural, era para Vico realizar a tarefa metafísica apenas pela metade; é muito mais fácil

³Vico redigiu os parágrafos da “Idéia da Obra” da *Sn44* descrevendo uma gravura que oferece os elementos necessários para a investigação dos tempos obscuros; esta gravura foi incorporada à segunda edição de 1730 e permaneceu no texto definitivo de 1744, a gravura foi concebida pelo próprio Vico e feita por um ilustre desenhista napolitano da época, Domenico Antonio Vaccaro.

confirmar a existência de Deus por aquilo que é mais peculiar, Vico estava se referindo às vontades e às paixões humanas. Para alcançar o seu propósito, Vico não admitiu que somente as ciências mecânicas e naturais pudessem exprimir verdades indubitáveis, ele defendeu a pertinência das disciplinas humanistas para a investigação da verdade sobre o homem; daí decorre a sua concepção de providência divina ser vitalista; o próprio Vico se encarrega de esclarecer o leitor:

porque ela[a metafísica], nesta obra, mais alto se alçando, contempla em Deus o mundo das mentes humanas, que é o mundo metafísico, para demonstrar a providência no mundo dos ânimos humanos, que é o mundo civil, ou seja, o mundo das nações. (Sn44, § 2)

A gravura utilizada para apresentar os propósitos da *Sn44* salienta o movimento da luz natural na direção descendente: do Deus providente o raio luminoso atinge o peito da metafísica, espargindo a luz na direção da estátua de Homero, que se encontra um pouco mais abaixo. No entanto, no texto, Vico diz que a metafísica em atitude de êxtase contempla em Deus o mundo das mentes humanas dos homens ferinos, para os quais, Deus não se revelou, tal como havia feito com o seu povo eleito. A ausência deste princípio impeliu esses povos ímpios a buscarem a salvação dos seus males valendo-se do próprio esforço. Esses homens não se encontravam jogados no mundo, tal como conjecturavam os jusnaturalistas protestantes, eles

tiveram para o seu auxílio somente a providência divina, a única capaz de preservar o gênero humano em um tempo sem lei e sem a cognição do verdadeiro Deus.

O equívoco dos primeiros homens: imaginar os seus deuses dotados de propriedades tanto humanas quanto sobrenaturais, resultou da robustez da fantasia desses primitivos, que, com a mesma intensidade, foram débeis de raciocínio. Os primeiros bárbaros foram muito rudes para entender os propósitos elevados da providência. Assim nasceram as religiões pagãs no mundo bárbaro, elas foram os primeiros freios para os impulsos violentos que perduraram durante o vaguear ferino desses homens solitários e infelizes. A *Sn44* foi dedicada à investigação dos

(...) tempos determinados e ocasiões particulares de necessidades ou utilidades humanas, sentidas pelos primeiros homens da gentildade, eles, com espantosas religiões, as quais eles mesmos fingiram e acreditaram, imaginaram primeiro tais e depois tais deuses; (...). (*Sn44*, § 6)

Para Vico, a perenidade da vida humana sobre a terra é a prova cabal que fundamenta a certeza da existência da força providente, com a qual os primeiros homens tornaram-se capazes de dar forma humana às suas paixões ferinas. A ação da providência divina não se configura como força sobrenatural, pois, ela não interfere em momento algum nos eventos humanos; a providência se faz presente como força natural e inata que impulsio-

na o homem ferino na construção da ordem social, na qual ele se conhece e se realiza.

O conceito de providência está diretamente ligado a outros dois conceitos essenciais: natureza humana e livre-arbítrio. Vico não refutou a definição racionalista de razão, que a descreveu como luz natural; no entanto, esta luz só atinge o seu esplendor quando é preservada em um ambiente adequado, ou seja, o mundo social. A luz natural é a própria natureza humana, a natureza sociável que existe desde o momento em que a vida humana surgiu no mundo; o primeiro pensamento humano foi o objeto da pesquisa obstinada de Vico, que consumiu os seus esforços por mais de vinte anos. A este respeito Vico afirmou:

(...) para chegar ao costume deste primeiro pensamento humano nascido no mundo da gentildade, encontramos ásperas dificuldades que nos custaram a pesquisa de bem vinte anos, e [devemos] descer destas nossas naturezas humanas muito civilizadas até aquelas de fato ferinas e hediondas, as quais nos é certamente negado de imaginar e somente com grande pena nos é permitido de entender. (Sn44, § 338)

A violência dos costumes humanos aponta para a forma do primeiro pensamento: o espanto, do qual resultou a cognição confusa de Deus, cultivada nos primórdios da humanidade por intermédio das religiões bárbaras. A luz natural faz com que os homens sejam seres sociáveis, daí a relação da providência divina e da natureza humana com o

livre-arbítrio, que, segundo Vico se configurou como a única autoridade do mundo sem lei, e, também, é esta autoridade que conduziu os homens na direção do mundo social:

Tal autoridade é o uso livre da vontade, sendo o intelecto uma potência passiva sujeita à verdade: porque os homens deste primeiro ponto de todas as coisas humanas começaram a celebrar a liberdade do arbítrio humano de ter sob freio os movimentos dos corpos, para aquietá-los, ou, dar-lhes melhores direções. (Sn44, § 388)

A força natural que Vico denomina de providência divina está nos indivíduos, impelindo-os a agirem motivados pelas suas necessidades e visando as suas utilidades. Anterior ao surgimento das famílias, existiu o estágio ferino, caracterizado pelo isolamento entre os homens, de modo que, cada um se constituiu em uma autoridade solitária, não havendo nenhuma norma moral, porque isolados, os indivíduos faziam de si a regra do universo.

Porém, dizia Vico inspirado em Espinosa, “as coisas fora do seu estado natural nem se adaptam, nem duram” (Sn44, § 134), tal afirmação atesta que os homens são por natureza sociáveis (Sn44, § 2); a situação conjectural da guerra de todos contra todos não se perpetua, porque existe em cada um a força natural que impele cada indivíduo a realizar a sua verdadeira natureza. Vico dizia, amparado pela história universal, que “o gênero humano desde que se tem memória do mundo, viveu e vive de modo confortável em sociedade” (Sn44, § 135).

Os parágrafos acima deixam nítido que a reflexão de Vico está situada no âmbito da filosofia dos séculos XVII e XVIII, porém, há uma peculiaridade no trabalho de Vico, ele quis adentrar os domínios que haviam sido abandonados pelos seus contemporâneos e, por isso, foram reduzidos à uma única palavra: tradição. Contrariando a orientação cartesiana da luz natural, Vico enxergou também uma força social que atua sobre a razão. O entendimento humano é algo natural porque existe e atua no indivíduo, dependendo de estados fisiológicos; ainda cabe acrescentar, o entendimento é natural porque Deus “em seu eterno conselho, nos deu o ser, e naturalmente no-lo conserva” (*Sn44*, § 2). Esta essência natural do ser é o objeto da ciência cartesiana, porém, ela só poderá ser compreendida no momento em que o indivíduo é visto como pessoa, isto é, o ser integral, real e existente.

A elucidação da razão, segundo a ordem natural, só será efetivada quando o seu estudo estiver associado à investigação social sobre o homem, isto porque, a realidade física, que foi criada pelo intelecto divino depende da vontade divina, ao passo que o homem, além da dimensão natural, é o responsável pela ordem social que atua sobre a sua razão. Mais uma vez, Vico insiste na pertinência do primeiro pensamento humano como a chave para o conhecimento da história das idéias humanas:

Assim, nos é naturalmente negado de poder entrar na vasta imaginação daqueles primeiros homens, cujas mentes em nada eram abstratas, de nada eram sutis, de nada eram espirituosas, por-

que estavam todas submersas nos sentidos, todas embotadas pelas paixões, todas sepultadas nos corpos: por isso dissemos acima que ora podemos apenas entender, de fato imaginar não se pode, como pensaram os primeiros homens que fundaram a humanidade gentílica. (Sn44, § 378)

A autoridade solitária de cada indivíduo conduziu as ações humanas na direção da satisfação imediata das necessidades naturais, das quais a preservação da vida é a fundamental. A preservação da vida levou os primeiros homens ao convívio social, formando as primeiras famílias, querendo proteger as suas famílias os bárbaros criaram as primeiras cidades, para garanti-las construíram os impérios sobre a terra, desta marcha da história é de se deduzir um princípio universal: “o homem em todas essas circunstâncias ama principalmente a própria utilidade” (Sn44, § 341). Neste ponto Vico passou a explorar a heterogeneidade dos fins das ações humanas.

A heterogeneidade das ações humanas faz da Sn44 uma teologia civil racional da providência divina, porque, no início, os homens das nações gentias imaginaram os seus deuses, diz Vico: “então os primeiros homens, que falavam por sinais, pela sua natureza acreditaram que os raios, os trovões eram sinais de Júpiter” (Sn44, § 379). Antes dos deuses, viveram os homens. A religião é a primeira das coisas humanas, que conduziu os homens na passagem do estágio ferino da autoridade solitária para a vida familiar, que é a fase de transição em direção ao mundo civil. Vico foi enfático ao

defender a primazia do homem e a sua anterioridade em relação à geração dos deuses: “esta Ciência nos seus princípios contempla primeiramente a Hércules” (*Sn44*, § 3).

Parafraseando Descartes a respeito da primeira verdade que é alcançada com a reflexão filosófica, Vico se referiu da seguinte maneira à primeira verdade sobre o mundo social:

Mas em tal densa noite de trevas onde está encoberta a primeira e muito distante antigüidade, aparece este lume eterno que não se esconde, desta verdade, que não se pode de modo algum colocar em dúvida: que este mundo civil ele certamente foi feito pelos homens, o qual se pode, porque se deve, encontrar os princípios nas modificações da nossa própria mente humana. (*Sn44*, § 331)

A história universal e o desenvolvimento cognitivo singular de cada indivíduo estão em relação unívoca e confirmam a providência na história. A providência, na acepção do entendimento humano, está presente nos sucessivos estágios de desenvolvimento das idéias humanas. No início, durante a idade dos deuses, os homens utilizavam uma linguagem muda, cujos caracteres eram os sinais naturais feitos por intermédio dos corpos, esta linguagem foi um “falar fantástico por meio de substâncias animadas, a maior parte de imagens divinas” (*Sn44*, § 401). O segundo estágio da história universal, a idade dos heróis, foi um tempo no qual vigorou a força dos nobres sobre a plebe. A imaginação é a principal faculdade do entendimento hu-

mano bárbaro, a linguagem heróica é falada por intermédio de metáforas e alegorias, tendo por caracteres as insígnias e as armas dos nobres.

A idade dos homens é a realização plena da natureza humana, momento em que se atinge o ápice da sociabilidade da razão humana, a linguagem é convencional, isto é, compreendida por todos, e os caracteres são as letras alfabéticas, com as quais são escritas as leis civis. A observação rigorosa dos estágios iniciais da razão permitiu a Vico elaborar uma ciência sobre a marcha da história universal, descobrindo, a partir desta ciência, a constância das coisas humanas, expressa da seguinte maneira: “os homens primeiro sentem sem advertir, depois percebem com o ânimo perturbado e comovido, finalmente refletem com a mente pura” (*Sn44*, § 218).

Outro aspecto original da filosofia de Vico é a sua interpretação do caráter cíclico da história. As três idades não são estáticas, elas alternam-se durante os cursos e o recursos da história universal. O progresso histórico é acumulativo, porém, não é linear e ascendente, existem muitos momentos de queda na marcha progressiva da história da humanidade, esses momentos de declínio atestam a fragilidade do entendimento humano, que mesmo tendo atingido — na polis grega e no Século das Luzes — o ponto mais alto da sabedoria, corre o risco de cair em uma nova situação de barbárie. O mundo feudal, por exemplo, foi para Vico a segunda barbárie. O retorno à barbárie não significa a repetição da história, isto nunca acontece, o que ocorre é que a humanidade está em constante mudança e corre o risco de criar situações que não contemplam a

equidade civil, e sempre que a igualdade entre os homens desaparece, isto é um sinal evidente de que a verdadeira natureza humana está vivendo uma situação de dominação social, tal como ocorreu durante as sucessivas barbáries: a primitiva e a feudal.

A providência divina não abandona os homens, mesmo quando eles fazem o contrário daquilo que lhes subministra a razão. Apesar da queda, o progresso é incontestável, depois da primeira barbárie, as religiões bárbaras desaparecem, dando lugar à filosofia, cuja tarefa foi descrita por Vico: “a filosofia para auxiliar o gênero humano, deve soerguer e sustentar o homem caído e débil, e não retorcer a sua natureza, nem abandoná-lo em sua corrupção” (*Sn44*, § 129)⁴. A filosofia é a possibilidade de preservação da idade dos homens. Porém, para que isto seja possível, é preciso preservar a memória das coisas humanas responsáveis pela vida em sociedade. A filosofia da história de Vico não teve a pretensão de apresentar uma lei definitiva para o curso da história, menos ambiciosa — no entanto, muito mais eficiente —, a história na *Sn44* cumpre o desígnio que o próprio autor sublinhou:

De tal maneira esta Ciência vem a ser de fato uma história das idéias, costumes e feitos do gênero humano. E dessas três se vejam surgir os princípios da história da natureza humana, e estes serem os princípios da história universal, a qual, parece ainda carecer dos seus princípios. (*Sn44*, § 368)

⁴ Vico estabeleceu um paralelo entre os poetas teólogos e os filósofos: os primeiros foram os sentidos, os últimos o intelecto da humanidade (*Sn44*, §363).

Referências bibliográficas

BELLOFIORE, L. *La dottrina della provvidenza in G. B. Vico*. Pádua: Antonio Milani, 1962.

CROCE, B. *La filosofia di G. B. Vico* (1911). Bari: Laterza, 1980.

GIRARD, P. *Le vocabulaire de Vico*. Paris: Ellipses Éditions, 2001.

GRASSI, E. *Vico e l'umanesimo*. Milão: Guerini e Associati, 1992.

GUIDO, H. de A. O. A positivação da história como negação do projeto de Vico para as ciências humanas. In: *Educação & Filosofia*, Uberlândia: Edufu, vol. 13, nr. 25, jan./jun. 1999a, p. 193-209.

_____. A questão do método nas ciências humanas e o retorno ao racionalismo. In: *anais de Filosofia*, São João del Rei, Vol. 6, nr. 6, jan./dez. 1999b, p.223-230.

IANNIZZOTTO, Matteo. *L'empirismo nella gnoseologia di Giambattista Vico*. Pádua: Antonio Milani, 1968.

VICO, G. Il metodo degli studi del tempo nostro (*De Rat.*). Tradução do latim para o italiano por Fausto Nicolini. In: *Opere*. Editada por Fausto Nicolini. Milão/Nápoles: Riccardo Ricciardi, 1953. p. 169-242.

_____. *Principj di scienza nuova d'intorno alla comune natura delle nazioni*. (SN44) Milão: Mondadori, 1997.

WHITE, H. O que está vivo e o que está morto na crítica de Croce a Vico. In: _____. *Trópicos do discurso*, ensaios sobre a crítica da cultura. Tradução de Alípio Correia de França Neto. São Paulo: Edusp, 1994. p. 241-252.

JUSTIÇA E HISTÓRIA NA LINGÜÍSTICA DE ROUSSEAU

RICARDO MONTEAGUDO

*“Temo que não nos desvencilharemos de Deus enquanto acreditarmos na gramática”.
(Nietzsche)*

Recentemente, uma nova tradução de uma importante obra póstuma de Rousseau foi introduzida por um ensaio de Bento Prado Jr intitulado “A força da voz e a violência das coisas”. Este ensaio foi escrito há mais de vinte anos e seu objetivo é estabelecer uma leitura de Rousseau a partir de sua concepção de linguagem retomando aspectos da retórica antiga. Bento polemiza com alguns estudiosos da linguagem que atingem o cerne da modernidade a partir de Rousseau. A finalidade destes estudiosos era precisamente, no momento em que o pós-modernismo começa a surgir, destruir a possibilidade de uma filosofia da história, daí o interesse por Nietzsche e a rejeição de Hegel. O alcance do debate aparentemente historiográfico proposto por Bento Prado é por isso surpreendente.

Bento discute a leitura do *Ensaio sobre a origem das línguas* e a concepção de linguagem em Rousseau proposta por J. Derrida em *A gramatologia*, por M. Foucault em *As palavras e as coisas* e por J. Starobinski em *A transparência e o obstáculo*. Além da relação entre filosofia e literatura no século XVIII, o que também está em questão portanto é a possibilidade de comunicação, ou melhor, os graus de comunicação conforme as circunstâncias. Daí a importância da linguagem e da reflexão sobre a linguagem feita pelos antigos, especialmente por meio da oposição entre retórica e filosofia. Temos de um lado a persuasão e de outro a verdade. Como compreender em Rousseau a verdade (sua divisa pessoal era *vitam impendere vero*, dedicar a vida à verdade) e o paradoxo (ele dizia que “prefere ser um homem de paradoxos do que um homem de preconceitos”)? Veremos que o eixo central de seu pensamento é a justiça.

I

A interpretação do *Ensaio sobre a origem das línguas* é especialmente complexa por se tratar de uma obra aparentemente inacabada e publicada postumamente. A divisão em capítulos foi feita pelos comentadores e há diversas passagens que contradizem outras obras do cidadão de Genebra (por exemplo, a caracterização da condição natural do homem muito próxima do estado de guerra, lembrando a fase final do “segundo” estado de natureza no *Discurso sobre a desigualdade*, quando a propriedade era já quase ine-

vitável). A importância desta obra está na análise da língua como uma melodia, isto é, como uma música. Assim, o tempo é fundamental na compreensão dos processos de comunicação e de sua evolução. Ademais, a tonalidade peculiar a cada voz e o acento presente no som, ou melhor, a maneira como o tom peculiar a cada um atinge o outro porta sinais naturais. Um grito de dor é facilmente reconhecido e desperta sentimentos naturais. Segundo Rousseau, há no som algo de natural que fala ao coração, que atinge a natureza do homem para além de sua consciência. Por isso, surgiu um problema quando os sons começaram a se combinar e ritmar para formar palavras, pois o sentido passou a exigir algum tipo de convenção artificial que permanecesse no tempo. O sentido é por isso necessariamente acrônico (daí a referência elogiosa ao *Crátilo* de Platão feita por Rousseau no *Ensaio*, capítulo 4 *in fine*). Ao introduzir a mediação da convenção, o sentido precisa de outra mediação para explicitar a primeira e assim por diante. A multiplicação de mediações introduz mudanças na comunicação, por isso Rousseau afirma que “quando as luzes se estendem, a linguagem muda de característica, [...] e não fala mais ao coração mas à razão” (ROUSSEAU 1999, p.123). É o fim da transparência.

Da mesma forma, o desenho e a escritura também amarram o tempo e são acrônicos, exigem então mediações para adquirirem sentido e não falam mais diretamente ao coração, ou diretamente à natureza. Rousseau afirma que “a arte de escrever não decorre (*ne tient point*) da arte de falar” (*ibid.*, p.125)

e são independentes entre si, pois inicialmente recorrem a convenções diferentes. Entretanto, a escrita permite designar o estágio de desenvolvimento de uma sociedade: primeiro pinta-se objetos (como no caso dos [hieróglifos] egípcios e dos [astecas] mexicanos); segundo estabelece-se sinais para designar relações (como os chineses); só em terceiro lugar a fala é decomposta em partes elementares (como os europeus).

Há então uma gradação entre a melodia natural da voz e a melodia artificial da fala paralela à imagem natural do gesto e à imagem artificial da escrita. A linguagem muda de característica tornando-se convencional. A justiça natural imediata passa a depender da mediação da convenção, e o homem se torna um ser moral. A acronia da convenção, todavia, é um artifício que não sufoca totalmente a justiça natural, sufoca-a apenas parcialmente por que se vale dela como simulacro para se estabelecer, e é justamente a sutileza desta simbiose entre natureza e cultura que dificulta interpretar o pensamento de Rousseau.

O título do ensaio de Bento é especialmente esclarecedor de seu argumento. Trata-se de mostrar que em Rousseau a pura voz que antecede o logos é capaz de atingir o outro, adquirindo assim uma força. A voz tem então uma força antes de se tornar articulada. Esta força é oriunda da piedade natural pela qual um ser sensível tem compaixão pelo sofrimento de outro ser sensível. Por outro lado, as coisas sentidas podem ser indiferentes, causar dor ou prazer, mas são sentidas independentemente da vontade do ser que sente, por isso é preciso antes

aprender a conviver com elas do que rejeitar algumas sensações e privilegiar outras. Como não podem ser escolhidas, não padecem de moralidade e por isso são, por assim dizer, violentas. Temos, assim, um parâmetro para uma espécie de inter-sensibilidade, a força da voz, que pode vir a se tornar inter-subjetiva (quando a voz vira fala, quando a *phoné* vira *logos*), e a violência das coisas, que vai implicar uma mediação material para a inter-subjetividade. Se formos parafrasear Starobinski, a força da voz equivale à transparência, que entretanto antecede o *logos*, e a violência das coisas equivale ao obstáculo, sempre presente em qualquer relação. Note que a introdução do *logos* exclui a transparência e a imediatez, mas por outro lado também elimina a intransponibilidade do obstáculo.

A análise de uma passagem muito curiosa pode nos ajudar a compreender o que está em questão. Segundo Rousseau, a música tem “poder sobre nossos corações” por que “na melodia, os sons não agem em nós apenas como sons, mas como sinais de nossas afeições, de nossos sentimentos” (*ibid.*, p.171). Este “efeito moral” atinge até mesmo os animais, como prova a atenção dispensada pelos gatos ao ouvirem imitarmos seu miado. Haveria então uma melodia natural enquanto sinal de sentimentos naturais. Entretanto, porque algumas impressões [musicais] que nos atingem são indiferentes para os bárbaros, ou porque nossas mais belas músicas não têm valor para os caraíbas? Rousseau lembra, então, que “como prova do poder físico dos sons cita-se a cura das picadas das tarântulas” (*ibid.*, p.172). Para curar as picadas deste inseto, não são necessários sons absolutos ou as mes-

mas árias; ao contrário, para cada um é necessário árias de uma melodia que conheça e cujas frases possa compreender. Assim, o italiano precisa de árias italianas e o turco de árias turcas. Os acentos que afetam o convalescente precisam ser-lhe familiares. Ele precisa entender a língua que lhe falam para que o que lhe dizem possa colocá-lo em ação. Assim, se a música não dispuser seu espírito de forma favorável, ela não surtirá o efeito desejado. Por isso, as mesmas cantatas de Bernier que curaram a febre de um músico francês tê-la-iam causado em outro músico de qualquer outra nação. Portanto, primeiro, a música tem um poder natural sobre os espíritos; segundo, este poder natural depende de convenção.

O interessante é que o desenho, a pintura, a escritura ou até a geometria são acrônicas para a percepção. Tais artes que independem do tempo sensitivo não podem ter o mesmo poder natural que a música: “não ver que o efeito das cores reside em sua permanência e o dos sons em sua sucessão significa conhecer muito mal as operações da natureza” (*ibid.*, p.174). Ora, o colorido suscita admiração e contemplação, nada resta a fazer. Equivale, em música, à pura harmonia, à repetição do mesmo, portanto sem nenhuma melodia. Os poderes da melodia são mais amplos. “As cores são o ornamento dos seres inanimados, toda matéria é colorida; porém os sons anunciam o movimento, a voz anuncia um ser sensível; somente os corpos animados cantam”. Há então um privilégio da música e da melodia sobre as outras linguagens exclusivamente harmônicas. “O campo da música é o tempo, o da pintura é o espaço”. Trata-se, então,

de compreender como esta questão se apresenta em outros aspectos do pensamento do cidadão de Genebra. Como todo o movimento e toda mudança se dá no tempo, a oposição entre a história e a natureza em Rousseau adquire mais esta referência, música e pintura, ou, nos termos de Bento Prado, paradigma musical e paradigma pictórico.

Em seu ensaio, Bento mostra que a teoria musical de Rousseau é paradigma para a análise da linguagem: “a música se encontra no ponto de partida da gênese ideal [das línguas] e num dos polos da reflexão sistemática” (PRADO Jr 1998, p.61). Na origem, são as paixões que unem fala e canto, e não as necessidades (como já indicado em MONTEAGUDO 2001); na estrutura da linguagem, a melodia é privilegiada por oposição à harmonia. Por isso, a cura das picadas das tarântulas não pode ter regras musicais absolutas, pois a força da música na cura depende da possibilidade de ser interpretada. Não há assim uma verdade de razão que force a cura, mas uma verdade de sensação vinculada a uma experiência anterior. Do ponto de vista objetivo da física perceptiva, o som e a visão são análogos na medida em que se compõem de ondas sonoras ou visuais, mas a experiência da visão é espacial e a do som é temporal, o que implica uma diversa relação da heterogeneidade da percepção na formação da consciência. As cores existem por si mesmas, não são alteradas pela presença de outras cores, (“o amarelo é amarelo, independentemente do azul e do vermelho”, diz Rousseau), mas o som depende de suas relações mútuas no interior de um sistema definido. Ora, o ser físico e o ser moral se distinguem pelo ser coisa e

pelo ser relação. A percepção visual do ser físico ou pictórico implicam uma relação temporal que é exterior à própria percepção espacial, porém isto não ocorre na percepção sonora ou musical, pois a relação lhe é constitutiva e interior. Por isso, a teoria da imitação em Rousseau adota o paradigma musical, isto é, a percepção visual também é musical, pois é relacional ao longo do tempo, transforma-se com o tempo. Para Rousseau, portanto, dizer que o conhecimento é histórico é dizer que o conhecimento mantém o paradigma musical da verdade sensitiva e relacional, e não o paradigma pictórico da verdade teórica e absoluta. De fato, qualquer conhecimento é resultado de condições históricas e mesmo biográficas.

Segundo Bento, o sentido da idéia de verdade em Rousseau sofre um deslocamento pelo qual a “universalidade da razão” sempre se volta a uma “humanidade local e histórica”. Assim, o “uso cognitivo” da linguagem não se separa de seu “uso prático” (*ibid.*, p.82). Adiante, Bento mostra que a gramática não se dissocia de seu outro, a retórica, e por isso a verdade está sempre em simbiose com a justiça. Não há razão externa ao jogo de interesses e entende-se por que “tout tient à la politique”, tudo concerne a política. Portanto, a preocupação com a justiça e com a política está presente em *todas* as manifestações literárias de Rousseau¹.

1 Este aliás é um dos pontos de partida de Bento Prado Jr: “*Há um apagamento da fronteira que separa a filosofia e a literatura, elas não são mais regiões diferentes, mas espaços imbricados internamente*” (PRADO Jr 1972, p.15).

II

Vejamos agora a crítica de Bento às leituras de Foucault, Derrida e Starobinski.

Na *Gramatologia*, Derrida afirma, seguindo os passos de Nietzsche, que a história da metafísica atribui ao logos a origem da verdade e se caracteriza pelo logocentrismo. O império da lógica na escritura e na ciência rejeita todo conhecimento que não se apoie na simbologia matemático-fonética. Com isso, a linguagem se infla como problema porque precisa lidar tanto com o ser quanto com o pensamento enquanto presenças representadas de si mesmos. O mundo então é passível de leitura pelo pensamento, e a leitura adequa o logos às duas pontas de contato. Dessa forma, a leitura por si só é não-presença que determina a objetividade de um lado e a subjetividade de outro. Segundo Derrida, a denúncia da leitura como não-presença é exemplar em Rousseau, que acusa a representação na escritura como empobrecimento da presença, entretanto Rousseau repete o gesto platônico de referir-se a outro modelo de presença, a do sentimento carregando em si a lei divina. Assim, a escritura asfixia a vida, pois a voz da consciência e a lei divina do sentimento e do coração prescindem de representação. A transparência das leis da natureza funcionaria como simulacro de relações morais. Rousseau, então, acusa a debilidade da escritura, como suplemento exterior àquilo que exprime, representação de representação, mas imediatamente recalca o alcance desta fraqueza que impediria toda e qual-

quer comunicação. Entre uma voz sem logos - pura subjetividade - e um logos geométrico - pura objetividade - não há meio termo possível. Rousseau, então, desespera e delira, eis a origem dos mal-entendidos de que foi vítima.

Segundo Bento, todavia, reduzir a lingüística de Rousseau a esta dualidade cartesiana é não reconhecer a inter-subjetividade como constituidora da moral e reguladora do poder, tanto na compreensão do mundo em sua presença quanto na interpretação do mundo em sua representação conceitual ou lingüística. Por isso, a “violência da letra” indicada como fonte de poder em Lévi-Strauss e Rousseau, segundo Derrida, adquire para Bento, ao contrário, força retórica fundada tanto na força da voz regredida à simples natureza quanto na violência das coisas revelada pelo jogo do poder. Bento vê, portanto, na linguagem uma força moral por meio da voz (pelo acento natural) e um poder político revelado pela violência. Segundo Derrida, a imitação em Rousseau duplica a natureza em dois movimentos contraditórios que não se unem (solipsismo e logocentrismo) e que, caso se unissem seriam inúteis. Bento observa o seguinte: “Invertendo a fórmula de Derrida, a imitação não pode jamais tornar-se inútil pois, sem a obliquidade de seu trabalho, nenhum espetáculo pode acontecer e ser vivenciado no imediato” (PRADO Jr 1998, p. 67). A obliquidade da imitação é precisamente a interpretação. Por isso, “o espetáculo da natureza tem a necessidade da imitação para abrir-se aos olhos dos homens”. Rousseau pode então permanecer crítico do logocentrismo,

como nota Derrida, mas sem cair da dualidade cartesiana de que é acusado².

As críticas de Foucault em *As palavras e as coisas* não são, no fundo, muito diferentes das de Derrida. Segundo Foucault, a experiência da linguagem entre os séculos XVI e XIX é o de estabelecer ao mesmo tempo normas de bom uso e princípios que governam a verdade. Ela reúne, então, norma e fato. Este nominalismo exprime a utopia de uma linguagem que exprima a interioridade de uma consciência. Mais uma vez, a obra de Rousseau é exemplar, pois exprime a tensão entre, de um lado, a esperança iluminista de se constituir um saber empírico pelo conhecimento da natureza e, de outro, a ausência de significado moral deste conhecimento quando não integrado com o conhecimento “do homem e dos homens”. Por outro lado, todavia, a singularidade do cidadão de Genebra no século das Luzes ainda o conduz ao delírio persecutório e ao desejo de apresentar-se como vítima. Permanece então a característica da “utopia de uma linguagem perfeitamente transparente em que as coisas elas mesmas seriam nomeadas sem interferência” (Foucault, *apud* PRADO Jr 1998, p.27). As palavras na consciência e as coisas no mundo se identificam no campo mediador da linguagem. Esta identificação lingüística gera uma prática institucional pela qual o saber se configura como um poder: quem não tem

2 Por outro lado, a idéia de justiça permanece baseada na natureza mesmo sem o logos para guiar a interpretação, o que não necessariamente salva Lévi-Strauss das críticas de Derrida.

consciência não tem poder. Segundo Foucault, a sinceridade de Rousseau entra em colapso com a reprodução material de sua palavra que a deforma fora de sua intimidade. O registro exterior elimina a transparência de sua origem e dá à palavra uma dimensão arbitrária.

Segundo Bento, contudo, este outro lado da linguagem sustentado pela gramática não é arbitrário porque obedece uma finalidade retórica que pode ser calculada. A dispersão da verdade primeira, ao invés de fortalecer a gramática (normas de comunicação), articula a intersubjetividade e a organização social. Ora, mesmo quando a linguagem não era exterior à gramática, a imitação e a interpretação já eram elementos constitutivos da comunicação. Daí a importância da música como paradigma. Por isso, segundo Bento, Rousseau afirma que “dizer e cantar eram a mesma coisa” e pergunta se “teria sido tão espantoso, quanto à maneira pela qual se formaram as primeiras sociedades, que se tivessem posto em verso as primeiras histórias e se tivessem cantado as primeiras leis?” (PRADO Jr 1998, p.85)³.

Starobinski também mostra a civilização como obstáculo para o ideal de transparência na linguagem. Este ideal num momento feliz da história humana, quando a astúcia e a mentira não eram necessárias, antes da instituição da propriedade e do estado de guerra. Há todavia momentos em

³ Bento acompanha Foucault em outro sentido: “a reflexão de Rousseau faz tremeter os princípios da lingüística clássica em todos os níveis” (PRADO Jr 1998, p.85).

que a experiência da palavra pode restituir esta felicidade original, como mostram algumas passagens da *Nova Heloísa*. Mesmo assim, trata-se de um intervalo que não pode durar. A perspectiva psicanalítica de Starobinski assevera que o desejo de transparência mergulha Rousseau em depressão perante o menor obstáculo. A linguagem então prescinde de suplemento, pois apenas o ato de comover-se é suficiente para emocionar, a sinceridade do sentimento é suficiente para que seja sentido enquanto tal. O acento da voz garante a gênese do sentido no outro. O silêncio é então um obstáculo incontornável. Neste caso, a liberdade e a interpretação são ignoradas. Starobinski afirma que “Rousseau interpreta, mas não quer saber que interpretou” (*apud* PRADO Jr 1998, p.25). Em outro lugar, diz que “Rousseau se recusa a admitir que a significação depende dele e que, em grande parte, seja sua obra” (*apud* PRADO Jr 1998, p.70).

Bento afirma simplesmente que “esta verdade psicológica ou existencial não tem contrapartida no sistema de seu pensamento. Pelo contrário, desde o nível mais elementar da percepção, Rousseau faz atuar a liberdade e, com ela, a interpretação” (*ibid.*). Ora, Bento mostra que nenhuma sensação pode adquirir sentido sem o exercício do julgamento e portanto da liberdade. Só a consciência, enquanto condição da significação, pode dar forma à dispersão da sensibilidade por meio da “comparação”. Se a liberdade e a interpretação estão ausentes, então ainda não há consciência, nem língua, nem sociedade. Se em seu delírio, a formação de sentido se compromete, em sua filo-

sofia, Rousseau mostra que não há significação sem liberdade. Em outras palavras, toda comunicação implica uma mediação material que elimina a transparência e impõe a interpretação. Entretanto, como vimos, a mediação material da voz tem força moral, há então uma linguagem natural da justiça presente na cura das picadas de tarântulas. Daí a importância do paradigma musical na concepção de linguagem.

III

Ao apresentar estas leituras de Rousseau, Bento observa o seguinte:

O que há de comum a todas essas leituras (Derrida, Foucault, Starobinski, Althusser), para além da diversidade das categorias mobilizadas, é a escolha de situar o problema da linguagem, em Rousseau, num campo aberto que opõe o desejo à presença que o suprimiria ao satisfazê-lo. Neste horizonte, a linguagem deve, necessariamente, oscilar entre o polo positivo da expressão perfeita e muda da subjetividade e o polo negativo da proliferação dos signos maléficos e indecifráveis (PRADO Jr. 1998, p.26).

Esta preocupação com a linguagem reaparece intensamente no século XX, e também em certa releitura de Nietzsche que Bento retroage a Rousseau de maneira surpreendente: “Rousseau não é Nietzsche, é claro, mas é certo que uma continuidade liga as duas iniciativas críticas” (*ibid.*).

De fato, o mesmo interesse pela música parece estar presente em ambos, a mesma intensidade crítica e até dramática com relação a seu tempo, e o mesmo deslocamento da vontade de verdade para a vontade de poder. Ademais, em ambos a crítica da filosofia é feita em nome da moral.

Na conclusão de seu trabalho, Bento recoloca Nietzsche ao lado de Rousseau, mas já procurando mostrar o ponto cego. Rousseau mostra que a vontade de verdade deriva ou é secundária em relação a uma vontade de justiça. Com isso, segundo Bento, Rousseau parece responder de antemão a Nietzsche quando este diz: “o que em nós quer a verdade? [Qual] o valor deste querer?” (*apud* PRADO Jr 1998, p.91-2). Para Rousseau, a verdade não se justifica por si mesma, a verdade só tem valor quando comandada pelo valor da justiça. Se verdade e justiça são sinônimos, então pode-se supor uma “má verdade” sempre que a pura verdade escapa das normas da justiça. Bento continua observando que a hierarquia da música sobre a gramática e da justiça sobre a verdade é estabelecida pela primazia da intersubjetividade. A verdade adquire outro estatuto: “é como se a idéia de verdade não fosse mais pensada segundo o modo da adequação, mas segundo o modo do contrato ou da dívida” (PRADO Jr 1998, p.92). Uma citação de Nietzsche feita por Bento vem a calhar: “Educar e disciplinar um animal que possa fazer promessas - não é essa a tarefa paradoxal que a natureza se propôs em relação ao homem?” (*apud* PRADO Jr 1998, p.93). Para Rousseau, o uso essencial da linguagem é de ordem retórica e não mais de ordem lógico-gra-

matical. A despeito disso, a idéia de justiça permanece intacta. Por isso, Rousseau contra Nietzsche, Bento anota: “Deus pode então sobreviver à morte da gramática, mesmo tratando-se apenas de um efêmero *sursis*” (PRADO Jr. 1998, p.96).

Desta forma, se a filosofia da história renunciar a seus preconceitos gramaticais, terá ainda uma breve sobrevida de ordem retórica. Não é preciso torná-la necessariamente fragmentada e surda e acusá-la de ideológica, recurso tão retórico quanto a própria essência da linguagem que o exprime. O que conviria avaliar é a tentação habermasiana do sartreano Bento, mas essa é outra questão.

Referências bibliográficas

DERRIDA, Jacques. *Gramatologia*. Trad. de Miriam Schnaiderman e Renato J. Ribeiro. São Paulo, Perspectiva, 1973.

FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas*. Trad. de Salma T. Muchail. São Paulo, Martins Fontes, 1981.

MONTEAGUDO, Ricardo. “Linguagem e história em Rousseau”. *Philosophica*, núm.2, março/2001. São Cristóvão/SE, UFS, 2001.

NIETZSCHE, W.F. *A gaia ciência*. Trad. de Rubens Rodrigues Torres Filho. (Coleção Os Pensadores). São Paulo, Abril, 1978.

PRADO Jr, Bento. “A força da voz e a violência das coisas”. In: ROUSSEAU. *Ensaio sobre a origem das línguas*. Trad. de Fúlvia Moretto. Campinas, EdUnicamp, 1999.

_____. “Lecture de Rousseau”. *Discurso*, n°. 3, 1972. São Paulo, FFLCH-USP, 1972.

ROUSSEAU. *Ensaio sobre a origem das línguas*. Trad. de Fúlvia Moretto. Campinas, EdUnicamp, 1998.

_____. *Essai sur l'origine des langues*. Edição crítica, introdução e notas de Charles Porset. Paris, A.G.Nizet, 1970.

STAROBINSKI, Jean. *Rousseau, a transparência e o obstáculo*. Trad. de Maria Lúcia Machado. São Paulo, Companhia das Letras, 1990.

PRISMAS DA FILOSOFIA DA HISTÓRIA KANTIANA: Civilização e Finalidade Moral

EDMILSON MENEZES

*N*este trabalho tem por objetivo analisar o tema de um plano da natureza na Filosofia da História de Kant, tendo em vista o seu valor moral, ou seja, um plano da natureza concebido como princípio meramente subjetivo, que tem um incontestável valor heurístico. Longe de interditar a compreensão da história humana a partir da idéia de liberdade, o conceito de um plano da natureza aparece em Kant como consequência daquela idéia. Neste sentido, se a natureza pode ser pensada como o campo onde atua a liberdade, então tudo na natureza deve concorrer para tornar possível essa atuação, de tal modo que mesmo aquilo que parece travar a manifestação da liberdade, a exemplo do mal moral, deve ser entendido como instrumento administrado para a garantia dessa mesma manifestação. Assim sendo, o fio condutor da análise é o tema da hipocrisia, através dele é possível mostrar uma aproximação à idéia de finalidade moral na história.

A filosofia da história se vale da faculdade do juízo reflexivo a partir do seguinte princípio: para

a conexão manifesta das coisas segundo causas finais, uma causalidade diferente do mecanismo tem que ser pensada, nomeadamente a de uma causa do mundo atuante (inteligente) segundo fins, mesmo se este princípio seja também muito precipitado e indemonstrável para a faculdade do juízo determinante. Neste caso, ele (o princípio) é uma simples máxima da faculdade do juízo, onde o conceito daquela causalidade é uma simples idéia, à qual não se pretende de modo nenhum conferir realidade, mas pelo contrário, se utiliza somente como fio condutor da reflexão, permanecendo sempre aberto para todos os princípios explicativos mecanicistas e não se perde fora do mundo sensível.¹ Quando Kant propõe um *plano da natureza* organizando e orientando a história, é a máxima da faculdade do juízo que o autoriza a fazê-lo. Um *plano da natureza* permanece um princípio regulador, uma hipótese de trabalho, que é válida devido a sua extrema fecundidade. Ele não é algo existente, mas um “como se”. A idéia de finalidade possibilita trabalhar no mundo sensível com o escopo de procurar leis, neste caso específico, leis morais. Quando dizemos, “a humanidade caminha para o melhor”, a idéia de finalidade ajuda-nos a descobrir no progresso, não um sentido que ele possui em si mesmo, mas o sentido assumido por ele diante de nós em relação aos fins da razão. O

1 Cf. KANT, I. KU. § 71. *Preussischen Akademie der Wissenschaft*. 23 vol.; Trad. Brasileira de Rhoden, p. 230 - 231

progresso da cultura não garante o progresso moral. No entanto, devemos pensar e encontrar o progresso moral lá dentro.

« Os homens considerados individualmente », diz Kant , “e até povos inteiros, não se dão conta que, ao perseguirem cada um o seu propósito de acordo com a sua disposição pessoal e, muitas vezes, em prejuízo do outro, conspira à sua revelia a intenção que eles próprios ignoram, mas para ela trabalham, como se seguissem um fio condutor, favorecendo a sua realização; a qual, aliás, se lhes fosse dado a conhecer, pouco lhes importaria. »² A natureza engendra em vista da consecução de seus fins, e os homens, muitas vezes, neste processo não têm participação alguma. Mesmo conservando em tela a possibilidade regulativa, poderíamos concordar com Vlachos³ - « as especulações finalistas pesam enormemente sobre a filosofia crítica » - , ou o fim perseguido pela natureza somente exclui em aparência a participação da liberdade na história, reservando-lhe um papel destacado?

É possível atribuir um papel educador à natureza⁴. Assim, o que no início é instinto precisa ser burlado, por meio de uma disciplina transformadora da animalidade em humanidade. Aos poucos, o caminho para a liberdade se amplia, a tutela natural é abandonada e o homem toma nas mãos o seu próprio

2 KANT, I. *Idee*. AKVIII, p. 17

3 VLACHOS, G. *La Pensée Politique de Kant*. Paris, PUF, 1962, p. 573, n. 66

4 Versobre o tema KRÜGER, G. *Critique et Morale chez Kant*. Trad. de M. Regnier. Paris, Beauchesne, 1961.

destino. A disciplina tem por incumbência impedir o seu desvio. A natureza, aliás, não tem por hábito consultar o homem em seus desígnios. Ela o educa em vista de sua destinação. No entanto, a razão prática autoriza a pensar estes desígnios privilegiando no final o homem livre, mesmo que o seu começo seja marcado por um aspecto *pesadamente* finalista. Analisemos como Kant entende a idéia de *fim*, como a natureza usa o homem para os seus fins e como estes últimos dizem do homem moral.

O conceito de fim (*Zweck*), é primeiramente prático. Enquanto tal, ele resulta da razão prática, o « poder dos fins » é a vontade.⁵ Com efeito, a faculdade de julgar possui, ela também, de modo mais preciso a faculdade de julgar reflexionante, um princípio *a priori* enquanto faz uso da idéia de fim para julgar um objeto. Mas, assim fazendo, ela não está dando uma lei à natureza, porém a si própria. Ela não determina nenhum objeto através desta idéia de fim e não atribui à natureza nenhuma atividade efetivamente finalizada. Ela se limita à apreensão de formas e leis particulares, empíricas, da natureza, como se recebesse de um princípio que colocasse fins, uma figura unificada pela conformidade ao fim, uma conexão tendo em vista um objetivo. A idéia de fim, face à natureza, tem somente um sentido regulativo e se presta a encadear de modo coerente as experiências particulares, produzindo entre elas uma ordem sistemática: «Ora, porque o conceito de um objeto, na medida

⁵KANT, I. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. AKIV, p. 416

em que ele ao mesmo tempo contém o fundamento da efetividade deste objeto, chama-se fim e o acordo de uma coisa com aquela constituição das coisas que somente é possível segundo fins se chama conformidade a fins (*Zweckmässigkeit*) da forma dessa coisa, o princípio da faculdade do juízo então é, no que respeita à forma das coisas da natureza sob leis empíricas em geral, a conformidade a fins da natureza na sua multiplicidade. O que significa dizer que a natureza é representada por este conceito, como se um entendimento contivesse o fundamento da unidade do múltiplo das leis empíricas. A conformidade a fins da natureza, por isso, é um particular conceito *a priori* que tem a sua origem meramente na faculdade de juízo reflexiva.»⁶

Não se pode acrescentar aos produtos da natureza algo como uma relação a fins neles visíveis, mas apenas utilizar este conceito para refletir sobre eles no tocante à conexão dos fenômenos naturais, conexão, aliás, dada segundo leis empíricas. Este conceito também é diferente da conformidade à finalidade prática (da arte, ou dos costumes, por exemplo), mesmo se pensado a partir de uma analogia com aquela. Sendo assim, o mundo é formado de uma tal maneira, que as leis nele reinantes conduzem-no a um desenvolvimento de ordem final, quer seja ela pensada através da teleologia física, quer seja completada pela teleologia moral. O alvo derradeiro da criação é o ser racional (*Vernunftwesen*) enquanto sujeito da moralidade. O conjunto formado por tais seres

6 KANT, I. KU., p. XXVIII; Trad. p. 24 - 25

constitui um *mundo moral*, um *reino dos fins*. E o fim último da natureza, no homem, é a cultura. No entanto, como passar da cultura à moral?

Se devemos encontrar no próprio homem o que, enquanto fim, deve ser estabelecido pela sua conexão com a natureza, ou o fim precisa ser de tal modo que, ele próprio pode ser satisfeito através da natureza na sua beneficência (*Wohltätigkeit*). Ou trata-se da aptidão e habilidade para toda a espécie de fins, para o que a natureza (tanto externa, como interna) pode ser por ele utilizada. O primeiro fim da natureza seria a felicidade. O segundo, a cultura do homem. Mas, antes de chegar ao fim último (*letzten Zweck*) da natureza, é preciso dizer: ele só pode ser fixado quando tiver sido estabelecido o fim terminal (*Endzweck*) da criação, « fim incondicionado e o único podendo pôr fim ao sistema de fins da natureza.» Este fim terminal só pode ser o homem sob a lei moral. Conhecido, portanto, tal fim, estamos autorizados a ver algo no homem podendo ser o fim último da natureza, que, aliás, não pode estar fora da natureza sendo algo que ela seja capaz de realizar, a fim de preparar o homem para o que ele próprio tem a fazer para ser fim terminal.

O conceito de felicidade não pode ser considerado como base para um fim último da natureza. O homem projeta para si mesmo uma idéia de um estado, à qual ele quer adequar este último sob condições simplesmente empíricas. Isto o conduz de maneira inevitável a mudar, de modo freqüente, este conceito. Se a natureza estivesse submetida a um conceito parecido, não se poderia admitir

nenhuma lei universal determinada e segura, pois seria impossível concordar o vacilante conceito com o fim proposto pelos indivíduos a si mesmos. Mesmo se reduzimos este conceito à verdadeira necessidade natural, na qual a nossa espécie concorda plenamente consigo mesma, ou se pretendemos dar um grande valor à habilidade para criar fins por si imaginados, nesse caso nunca seria alcançado o que o homem entende por “felicidade” e o que é o seu último e próprio fim da natureza (não fim da liberdade).⁷ O fato de cada um colocar para si mesmo um fim singular e determiná-lo como objeto de felicidade, indica um poder de escolha, uma liberdade. Por conseguinte, é ilusório igualar “felicidade” e “fim último da natureza”. A primeira é apenas um fim relativo.

Sendo assim, resta procurar o fim último na condição subjetiva, na aptidão de se colocar a si mesmo fins em geral e usar a natureza enquanto meio. Ora, produzir aptidão de um ser racional para fins desejados em geral (por conseguinte na liberdade) é próprio da *cultura*. «Só a cultura (*Kultur*) pode ser o fim último, o qual se tem razão de atribuir à natureza a respeito do gênero humano.»⁸ A natureza promove no homem dois tipos de cultura: a primeira é a *da habilidade*. Ela não pode desenvolver-se bem no gênero humano, a não ser graças à desigualdade entre os homens. Esta desigualdade promove a opressão de uns pelos outros e aumenta o descontentamento interno. A

7 Cf. Id. *ibid.*, #83; Trad., p. 270 - 71

8 Id. *ibid.*; Trad., p. 272

miséria cresce paralela ao progresso da cultura. «Mas a brilhante miséria está ligada, todavia, ao desenvolvimento das disposições naturais e o fim da própria natureza, mesmo que não seja o nosso fim, é todavia atingido deste modo.»⁹ Ao conflito das liberdades opõe-se um poder conforme a lei num todo chamado *sociedade civil*, pois somente nela pode ter lugar o maior desenvolvimento das disposições naturais. Contudo, esta sociedade requer ainda um todo cosmopolita (*weltbürgerliches Ganze*), o sistema de todos os Estados sob o acordo legal que garante a paz entre eles. Desta maneira a natureza promove o desenvolvimento de todos os talentos do homem por meio da oposição que exerce. O segundo tipo de cultura é a *cultura da disciplina* (*Kultur der Zucht* (*Disziplin*)). As inclinações muito dificultam o desenvolvimento da humanidade, porque obstaculizam os homens em sua atividade de estabelecer fins. Logo, impõe-se uma disciplina especial como *conditio* necessária desta atividade. A segunda forma de cultura é negativa e consiste na liberação da vontade face ao despotismo dos desejos.

A natureza mostra, assim, o seu intento de reduzir o que há ainda de animalidade e rudeza no homem. «As belas artes e as ciências, que por um prazer universalmente comunicável e pelas boas maneiras e refinamento na sociedade, ainda que não façam o homem moralmente melhor, tornam-no porém civilizado, sobrepõem-se em muito à ti-

9 Id. *ibid.*; Trad., p. 273

rania da dependência dos sentidos e preparam-no assim para um domínio no qual só a razão deve mandar.»¹⁰

O homem, único ser na terra possuidor de entendimento e de uma faculdade de voluntariamente colocar a si mesmo fins, merece ser corretamente denominado senhor da natureza. A cultura, enquanto promove esta aptidão para se propor fins, é o fim último da natureza. O homem só merece o senhorio sobre a natureza, se ele puder se propor fins incondicionados em sua ação. Deste modo, ele é *fim terminal da criação*, independente da natureza. Ele, como sujeito moral, é o fim terminal. Ele «não necessita de nenhum outro fim como condição da sua possibilidade». E mais: «sobre o homem (assim como qualquer ser racional no mundo) enquanto ser moral não é possível continuar a perguntar: para que (*quem in finem*) existe ele? A sua existência possui nele próprio o fim mais elevado, ao qual - tanto quanto lhe for possível - pode submeter toda a natureza, perante o qual ao menos ele não pode considerar-se submetido a nenhuma influência da natureza. Ora, se as coisas do mundo, como seres dependentes segundo a sua existência, necessitam de uma causa suprema, atuando segundo fins, então o homem é o fim terminal da criação, pois que sem este a cadeia dos fins subordinados entre si não seria completamente fundamentada.»¹¹

10 Id. *ibid.*, Trad., p. 274

11 Id. *ibid.*; Trad. p. 276

Do exposto até agora, sabemos: a natureza quer homens livres, e para isso ela empreendeu um trabalho de drástica redução do que neles é instinto, podendo assim se concretizar sua destinação moral, a saber, o homem deve ser tratado sempre como fim e jamais como meio. Por outro lado, utilizando nossas inclinações, a natureza serve-se dos homens para atingir seus objetivos, e a «boa vontade» não desempenha aí um papel importante. Temos, então, uma natureza que *quer*, e utiliza o homem enquanto *meio* para seus fins. Resta ainda espaço à questão: qual é o espaço da liberdade, especialmente neste contexto? A resposta fica mais clara se trabalharmos o problema como se ele fosse divisível em duas partes distintas: a cultura e a moralidade. A natureza limita-se à primeira, a cultura é fim relativo e só pode ser pensada quando um fim terminal lhe confere sentido. A tutela da natureza não consegue avançar para além da cultura, da sociedade, pois a «insociável sociabilidade» não realiza a liberdade, mas simplesmente a torna possível. A cultura prepara a liberdade. A análise kantiana da *hipocrisia* reflete com justeza esta perspectiva. Sobre *os falsos brilhos* da civilização, um dos diagnósticos de Kant é o seguinte: «Nós somos altamente *cultivados* (*kultiviert*) no domínio das artes e da ciência. Somos *civilizados* (*zivilisiert*) em excesso quando se trata das boas maneiras e a responsabilidade social. Mas quanto a nos considerar como já *moralizados* ainda falta muito. A idéia de moralidade, sem dúvida, faz parte da cultura; mas a aplicação desta idéia, que se restringe apenas à honra e a um saber viver em soci-

idade, constitui simplesmente a civilização. Enquanto, porém, os Estados consagrarem todas as suas forças a quiméricos e violentos propósitos de conquista, entrando assim, sem cessar, o lento esforço da formação interior do modo de pensar dos seus cidadãos, privando-os de todo o apoio no cumprimento deste fim, não se pode contar com um empreendimento deste tipo, pois um *longo trabalho interior* é necessário da parte de cada comunidade para a educação (*Bildung*) dos seus cidadãos. Todo bem que não é imbuído de uma disposição (*Gesinnung*) moralmente boa, não passa de pura *aparência* e falsos brilhos.»¹²

Kant constata a sociedade ainda como o reino da *aparência*, no qual a hipocrisia é confundida com civilidade. Os termos *kultiviert* e *zivilisiert* indicam dois momentos do progresso humano. A cultura (*Kultur*) consiste no desenvolvimento de nossas disposições naturais, enquanto criaturas racionais. É o estado da habilidade no qual o homem saiu do instinto, sem ter ainda a lei. Trata-se de um momento de grande marca pedagógica, refere-se às primeiras tentativas de uma disciplina das inclinações naturais do ser humano: “Este homem é suscetível e tem necessidade de uma educação, tanto sob a forma de ensinamento como de disciplina (*Zucht (Disziplin)*).”¹³ A civilização

12 KANT, I. Idee. 7ª Proposição. Referências sobre o tema encontram-se em: CASTILLO, Monique. *Kant et l'avenir de la culture*. Paris, PUF, 1990, p. 111 e segs.; SCUCCIMARRA, Luca. *Kant e il diritto alla felicità*. Roma, Editori Riuniti, 1997, p. 149 e segs.

13 KANT, I. Anthropologie. Trad. de M. Foucault. Paris, Vrin, 1988, p. 163

(*Zivilisierung*) é a segunda etapa, aquela da vida em sociedade, na qual a obrigação de viver em grupo fornece novos impulsos e novos apelos às disposições originárias, cujo o desdobramento se impõe pela vida social. Estamos diante do reino da legalidade, onde a lei constrange os homens; onde prevalece a prudência, ou seja, a arte de tirar proveito do coletivo.¹⁴

Existe uma *febre de honraria* e confusão de valores. Esta mania é a paixão e a fraqueza dos homens, permitindo uma influência sobre eles, a partir de suas opiniões enviesadas: « Não é o amor pela honra, alta estima que o homem tem direito de esperar dos outros por causa de seu valor interior (moral), mas um desejo de *celebridade*, ao qual basta a aparência. »¹⁵ A civilização é ainda o reino dos *falsos* brilhos, o lugar onde se aparenta ser o que não se é, onde se utiliza o outro como *meio* para se atingir um reconhecimento vão e sem interesse moral. Sem *nenhum* interesse moral? Talvez, para um *projeto filosófico* incapaz de conceber uma idéia de cultura e de história, na qual entende-se que por detrás dos atos *frívolos* e hipócritas pode se «esconder» uma *astúcia* comandando, à revelia do homem, esta cena confusa em vista de um fim superior. Assim nos autoriza pensar a razão. «A natureza humana guarda certa hipocrisia (*Unlauterkeit*), que deve, em definitivo, como tudo o que provém da natureza, levar a bons fins;

14 Cf. KANT, I. *Über Pädagogik*. AKIX, p. 486

15 KANT, I. *Anthropologie*. #84, p. 124

eu quero falar de nossa inclinação a esconder nossos verdadeiros sentimentos e a exhibir outros, por nós supostos como bons e honrados. Com efeito, esta tendência, que leva os homens a dissimular e ao mesmo tempo ter uma aparência presunçosa, não somente civilizou-os, mas, ainda em certa medida, moralizou-os pouco a pouco, porque ninguém podia compenetrar-se, de uma só vez, por meio da dissimulação da decência, da honorabilidade e da moralidade.»¹⁶ A fim de concretizar os seus objetivos, a natureza lança mão de um artifício: a hipocrisia. A bela aparência é uma etapa, uma plataforma de onde se salta para o ato moral.

Um mínimo de hipocrisia civilizada deve ser levado em conta quando pensamos a natureza posta em marcha por meio de evoluções e não de revoluções. Logo, a *astúcia (List)* da natureza utiliza-se desta manifestação superficial para estimular os verdadeiros germes ainda por serem desenvolvidos no gênero humano. «Encontramos então, continua Kant, nos supostos bons exemplos vistos a nossa volta, uma escola de aperfeiçoamento para nós mesmos. Porém esta disposição a nos fazer passar por melhor do que somos e a manifestar os sentimentos ainda ausentes, de qualquer sorte, só serve *provisoriamente* para despir o homem de sua rudeza e lhe fazer tomar, ao menos no começo, *a maneira (die Manier)* do bem por ele conhecido; pois, uma vez desenvolvidos e trans-

16 KANT, I. KrV. B776

postos os bons princípios para a maneira de pensar, esta hipocrisia deve então ser pouco a pouco combatida com rigor, caso contrário, ela corrompe o coração e sufoca os bons sentimentos sob o joio da bela aparência.»¹⁷ Em suas lições de *Antropologia*, Kant retoma o mesmo argumento: «A *cortesie* (*politesse*¹⁸) parece fazer-nos curvar para que sejamos amigáveis. As saudações (*compliments*¹⁹) e todas as galanterias da corte bem como os mais calorosos protestos verbais de amizade não dizem sempre a verdade (Meus caros amigos, não existem amigos - Aristóteles²⁰); elas em contrapartida não se enganam, pois cada um sabe o caso ao qual deve aplicá-las. Em seguida, e principalmente, as demonstrações de boa vontade e de apreço, vazias no começo, conduzem de modo progressivo a formas de pensar que lhes são na realidade mais adequadas.»²¹ Sabemos no íntimo: os signos exteriores da boa regra de convivência, em muitas ocasiões, são vazios e falseados. Mas tudo se passa como se preferíssemos esta exterioridade vã, este teatro, à crueldade da barbárie: «Os homens em geral são tanto mais *atores* quanto mais civilizados. Eles tomam a aparência do afeto, da consideração mútua, da reserva, do desinteresse, sem enganar ninguém, porque cada um sabe muito bem: isto não provém do coração. E é bom que seja as-

17 Id. *ibid.*

18 Em francês no original

19 Em francês no original

20 Diógenes Laércio, V, 1, 21

21 KANT, I. *Anthrop.* # 14, p. 36

sim no mundo. Pelo fato de os homens *encenarem seus papéis*, as virtudes, das quais durante muito tempo eles tomaram apenas a aparência combinada, são estimuladas de maneira paulatina e passam aos seus modos. Mas *enganar* o que nos *engana*, isto é, as inclinações, é trazer de volta à obediência as leis da virtude. Não se trata de um *engodo*, na verdade é uma maneira *inocente* de buscarmos a nossa própria *imagem*.»²²

A terra é um teatro! E Cervantes lembra-nos que a vida humana parece um espetáculo: quando a peça acaba e as máscaras são retiradas, os atores se encontram todos juntos, como os homens após a morte.²³ Esta idéia da vida como espetáculo teatral, no final conduzindo os homens às suas verdadeiras características, encontra eco em Kant. Por detrás das máscaras, ou seja, da hipocrisia civilizada, encontramos um homem procurando a sua própria imagem. Os homens têm consciência de sua encenação, pois ela é fruto de um acordo mutuamente estabelecido para tornar possível a convivência das liberdades: é um espetáculo entre homens. Não temos mais as marionetes de Platão²⁴ transplantadas para o teatro do mundo por Lutero: toda a história profana é um teatro divino de marionetes (*Puppenspiel Gottes*).²⁵ Em Kant, os fan-

22 Id. *ibid.*; Trad., p. 35 (grifos meus)

23 D. Quixote. II a. Parte, capítulo XII. Kant leitor de Cervantes? Ver *Opus Postumum*. AK, XX, p.9

24 PLATÃO. *Leis*, I, 644 d, e; VII, 803 c. Paris, Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade), 1996

25 Cit. por CURTIUS, E. R. *Literatura Européia e Idade Média Latina*. Trad. de T. Cabral. Rio de Janeiro, INL, 1957, p. 238

toches foram substituídos por atores, por homens livres que já não são mais manipulados por cor-deís divinos, mas têm a capacidade de se livrar deles para assumirem os riscos de encenar. As marionetes não podem verdadeiramente representar, não podem dissimular, enganar. Seus gestos, sem autonomia, não são na realidade algo próprio a elas, mas de um outro.

A aparência do bem nos outros não é sem valor para nós, desse jogo de dissimulação, algo sério e importante pode nascer. Segundo parece, a escolha da metáfora do teatro é significativa pelo seu conteúdo moral. A «falsidade» do mundo teatral reflete uma forma de agir da sociedade. É difícil dizer neste cenário *quem engana quem*. O artista é verdadeiramente o grande mestre do engodo, porque se passa por alguém que não é? Ou, na realidade, ele é o grande enganado, pois o espectador lhe faz crer que confia na autenticidade do papel? Ou ainda uma terceira via é aceitável, a saber: no teatro presenciamos um engodo recíproco. O comediante dissimula ser o que não é, e o espectador finge acreditar naquele personagem posto em cena. Por alguns momentos ator e platéia, por um aceite tácito, vivem a dissimulação na qual cada um esquece o seu próprio papel para assumir um outro: o primeiro, o de um personagem artificial de força cênica, e o segundo, o de um crente. Na sociedade civilizada as experiências são vividas de maneira semelhante. Quando ponho em prática a polidez (condição de ator), há sempre alguém (como espectador) fingindo acreditar e, ao final de uma reunião, de um encontro social (como após uma peça de teatro), retornamos para nossas casas com o sentimento

de termos cumprido a nossa obrigação civilizada (como depois do teatro encontramos um prazer efêmero que se desfará em breve), e então podemos continuar a ser nós mesmos. No entanto, o exercício de dissimular nos levará a desenvolver as disposições morais.

Através de tentativas, ensaios, repetições e imagens, o homem realiza a sua educação moral. A participação da natureza se faz pelo encaminhamento à vida social, nela o homem se educa. A tutela da natureza, por conseqüência, é pedagógica, quando ela faz uso das nossas inclinações manifestas na hipocrisia e prepara-nos para a liberdade. Lembremo-nos, a educação kantiana pede disciplina e tutela no início, para depois, pouco a pouco, se fazer o implemento da autonomia. Na «escola de aperfeiçoamento», ou seja, na sociedade, o processo de moralizar-se é lento, porém contínuo. De modo progressivo, a vida social ensina aos homens como se tolerar mutuamente. Neste sentido, a *bela aparência* assume um caráter positivo, embora o seu aspecto de provisoriedade lhe confira sempre o estatuto de exemplo no seu sentido ilustrativo e nunca o de exemplo moral. Um exemplo (*Exempel*)²⁶ é um caso particular de uma regra prática apresentado *in concreto*. Ora, não se pode afirmar o jogo da hipocrisia civilizada como a manifestação *in concreto* de uma regra prática

26 Sobre a diferença entre *Exempel* e *Beispiel*, ver os tradutores francês e espanhol de Kant, respectivamente: Alexis Philonenko, nota nº 1 da página 157 da sua tradução de KANT, I. *Métaphysique des Moeurs: Doctrine de la Vertu*. Paris, Vrin, 1968; Adela Cortina, p.356, tradução de KANT, I. *La Metafísica de las Costumbres*. Madrid, Tecnos, 1989

racional, mas como um estímulo ao ato moral, este sim obediente a um decreto da razão. A sociedade funciona para nós como educadora que, de «maneira experimental» fornece ilustrações (*Beispiel*), coadjuvantes do nosso processo de aprendizagem moral: «A maneira *experimental* (técnica) para educar em matéria de virtude, para o educador, é o *bom exemplo* (*das gute Beispiel*) (ter uma conduta exemplar), e para os outros o exemplo que serve de lição (*und das warnende an anderen*); porque a imitação é para o homem ainda inculto a primeira determinação da vontade para admitir as máximas, das quais ele se apropria por conseqüência. O hábito consiste em implantar em si uma tendência persistente sem nenhuma máxima, pela freqüente satisfação desta; e não um princípio do modo de pensar (*Prinzip der Denkungsart*), porém um mecanismo da sensibilidade (logo, isto explica porque *desaprender* é mais difícil que *aprender*)»²⁷ Quando fazemos uso dos cumprimentos, gestos e boas maneiras, a sua aparência moral não é o mais importante, mas a sua capacidade de servir de exemplo ilustrativo (*Beispiel*).

A civilização e a cultura são o espaço privilegiado no qual podemos, pelo ato de imitar, educar-nos mutuamente de modo experimental, não regido por completo em vista da autonomia subjetiva. Isto, apesar de não ser facultado nele encontrar nenhum modelo de ação virtuosa, pois esta se funda no uso livre da razão em obediência pessoal à lei. Contudo, o

27 KANT, I. Tugendlehre. # 52; Trad. de Alexis Philonenko. Paris, Vrin, 1985, p.157

exemplo ilustrativo (*Beispiel*) pode nos *sensibilizar*, na justa medida em que somos capazes de um sentimento moral. “Mas”, continua o nosso filósofo, “no tocante à força dos exemplos (*Exempels*) (seja para o bem, seja para o mal) apresentada à nossa tendência de imitação ou de suspeita, o que os outros nos dão não pode fundar nenhuma máxima de virtude. Com efeito, a virtude consiste, de modo preciso, na autonomia subjetiva da razão prática de cada homem e, portanto, ela implica a lei e não a conduta dos outros homens para nos servir de modelo. Por isso, o educador não dirá ao seu aluno travesso: tome como exemplo (*Exempel*) este bom garoto (ordeiro e estudioso)!, pois tal gesto servirá apenas para estimular o ódio do primeiro pelo segundo, pois, graças a este, ele é colocado em lugar desfavorável. O bom exemplo (*Exempel*) (a conduta exemplar) não deve servir de modelo, mas apenas de prova para mostrar como algo que é conforme ao dever é praticável. Não é então fazendo a comparação com um outro homem (tal como ele é), mas a comparação com a idéia (de humanidade) do que deve ser portanto a lei, que o educador obterá a regra infalível da educação por ele ministrada.»²⁸ Acrescente-se ao conselho kantiano, a moral não carece de exemplos (*Beispiele*). Esta ou aquela pessoa não pode me servir de exemplo moral, pois «o que é apodítico não precisa de exemplo (*Beispiele*), porque apreendo *a priori* a sua necessidade.»²⁹ A mesma coisa se passa com as pro-

28 Id. *ibid.*; Trad., p.158

29 KANT, I. *Leçons d'Éthique*. Trad. de L. Langlois. Paris, Le Livre de Poche, 1997, p.217

posições matemáticas, elas não requerem exemplos (*Beispiels*), estes não lhes servem de prova, mas somente de ilustração. A necessidade de agir deste ou daquele modo, no campo moral, é apreendida *a priori*. Disto resulta: nenhum exemplo (*Beispiel*) é necessário em matéria de moral. O fundamento e o princípio de nossa conduta devem se apoiar na simples razão e não podem ser derivados *a posteriori*. Se a experiência nega demonstrações de honestidade, retidão ou virtude, a razão nem por isso deixa de nos ordenar a sermos honestos, retos e virtuosos. Caso oposto, seria como um matemático que deixasse de utilizar as proposições matemáticas em suas operações porque elas não estariam dadas *in concreto* na experiência e não valessem enquanto idéia.

A moralidade não pode ser julgada a partir de exemplos (*Beispiele*), mas estes são obrigados a serem vistos como bons ou maus de acordo com princípios universais. O arquétipo se encontra no entendimento. Os atos de cortesia, polidez, fino trato, etc., exigidos pela vida civilizada, não podem nos servir de exemplos (*Beispiele*) na conduta moral. Mas, como então fomentariam eles a virtude? A resposta está associada ao seu aspecto experimental, isto é, didático. Como os exemplos matemáticos, os atos sociais não são provas, mas ilustrações que nos estimulam em nossa aprendizagem moral. Eles não implicam um alto grau de resolução moral e não podem por isso ser considerados como virtudes: eles não exigem nenhum esforço sobre nós mesmos, nenhum sacrifício pessoal. Na vida hipócrita, o outro não é buscado tendo-

se em vista um real auxílio às suas necessidades. Uma tal forma de vida só contribui ao prazer e ao agrado das freqüentações sociais. Contudo, de ambos surge a virtude e as freqüentações são ocasiões de *exercício* para a tolerância. Os atos acima referidos podem ser descartados como exemplos (*Beispiele*) morais ou verdadeiros modelos de conduta virtuosa, todavia não podem ser dispensados como ocasião de aprendizagem. Antes de qualquer coisa, imitá-los decorre de uma fórmula repetitiva para a aceitação coletiva que, pelo seu caráter reiterativo, educa os homens para a vida em comum, os dociliza e refina as suas relações. A imitação aqui não é para seguir, mas é para comparar e experimentar. As qualidades sociais «embora não sejam virtudes nelas mesmas, são exercícios para desenvolver e cultivar em nós a virtude.»³⁰ O exemplo (*Beispiel*) só é útil para a moral quando visto através desse prisma pedagógico. Mesmo não sendo em si uma virtude, ele é o instrumento do qual lança mão a natureza para educar os homens, ele é um dos meios dos quais ela se utiliza para atingir seus objetivos. Os pequenos gestos de gentileza, os cumprimentos, às vezes abusivos, a forma polida, são vistos como se no fundo espelhassem, de forma imperfeita, o amor da humanidade. Em cada pequeno gesto esconde-se um germe que, estimulado como elemento formador, realizará no futuro uma nova forma de pensar, na qual o homem não mais utilizará o outro como meio, porém como

30 Id. *ibid.*

fim, e a hipocrisia social não passará de um capítulo (necessário) da história da moralização humana: «o homem percorreu então os primeiros passos da brutalidade à cultura cujo fundamento verdadeiro é o valor social do homem; assim, se desenvolvem pouco a pouco todos os talentos, forma-se o gosto e através de uma evolução no sentido de um esclarecimento contínuo, começa a se estabelecer uma forma de pensar que pode, com o tempo, transformar a grosseira disposição natural em discernimento moral relativo a princípios práticos determinados. E deste modo, um acordo *patologicamente* extorquido em vista do estabelecimento de uma sociedade pode se transformar em um todo moral.»³¹ Eis o fim para o qual conspira a natureza.

Parece-nos, então, que para se fugir ao determinismo natural, na filosofia da história kantiana, é imprescindível ter em mente se o homem é o fim terminal da natureza, qualquer fim perseguido por esta levará infalivelmente ao primeiro como o alvo da criação. Logo, haverá um momento no qual a teleologia física cederá de modo definitivo o lugar à teleologia moral como explicação, restando entre elas apenas a analogia da organização com vista a fins determinados, e a segunda preencherá as carências da primeira. Reconhecemos, portanto, os homens somente enquanto seres morais, ou seja, como fim da criação, como possuidores de razão, ao menos a condição principal para considerar o mundo como um todo coerente segundo fins e como sis-

31 KANT, I. *Idee*. 4.^a Proposição

tema de causas finais; «mas antes de mais temos um princípio para referência, para nós necessária (tendo em conta a constituição da nossa razão), de fins da natureza a uma causa do mundo inteligível, que nos serve para pensar a natureza e as qualidades desta primeira causa como fundamento supremo no reino dos fins e assim determinar o conceito dos mesmos, coisa de que a teleologia física não era capaz, a qual somente podia originar conceitos indefinidos precisamente por isso inúteis, tanto para uso teórico como para o prático.»³²

Como ser moral, o homem é convocado a colaborar na consecução do *reino dos fins*, pelo fato de a natureza não ser incumbida de tudo fazer. Os seus limites lhe obrigam a deixar um espaço para o movimento do homem, e uma finalidade condutora da história não é incompatível com o homem livre. A natureza prepara, mas não realiza a liberdade: «para descobrir onde é que ao menos em relação ao homem temos que colocar aquele último fim da natureza, somos obrigados a selecionar aquilo que a natureza foi capaz de realizar, para *o preparar* para aquilo que ele próprio tem que fazer para ser fim terminal (*Endzweck*)³³. Com efeito, a natureza, apesar de não lhe poupar em detrimento dos outros animais, parece ter destinado o homem a ser o seu senhor, mas na «medida em que ele próprio se faz para isso». Deste lugar, o homem é chamado a participar da realização do soberano bem no mundo, e a tarefa da finalidade não é mais acor-

32 KANT, I. KU. # 86; Trad., p. 284

33 Id. *ibid.*, Trad., p. 271 (grifos meus)

dar simplesmente as causas aos fins, porém transpor o desafiador problema de uma contradição entre as finalidades naturais elas mesmas. A questão da vida toma um novo impulso através de um prolongamento cultural que se introduz como um desenraizamento do homem, impensável fora de um movimento da reprodução animal em vista daquele da produção civilizada de si.

Referências bibliográficas

CASTILLO, Monique. *Kant et l'avenir de la culture*. Paris:PUF, 1990.

CURTIUS, E. R. *Literatura Européia e Idade Média Latina*. Trad. de T.Cabral. Rio de Janeiro:INL, 1957.

KANT, I. *Anthropologie*. Trad. de M. Foucault. Paris: Vrin, 1988.

KANT, I. *Crítica da Faculdade de Julgar*. Trad. de Valério Rohden e António Marques. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1993.

KANT, I. *Kants gesammelte Schriften*. Preussischen Akademie der Wissenschaft. 23 vol.

KANT, I. *La Metafísica de las Costumbres*. Trad. de Adela Cortina. Madrid: Tecnos, 1989.

KANT, I. *Leçons d'Éthique*. Trad. de L. Langlois. Paris: Le Livre de Poche, 1997.

KANT, I. *Métaphysique des Mœurs: Doctrine de la Vertu*. Trad. de Alexis Philonenko. Paris: Vrin, 1968.

KRÜGER, G. *Critique et Morale chez Kant*. Trad. de M. Regnier. Paris: Beauchesne, 1961.

PLATÃO. *Leis*. Paris: Gallimard, 1996 (Bibliothèque de la Pléiade).

SCUCCIMARRA, Luca. *Kant e il diritto alla felicità*. Roma: Editori Riuniti, 1997.

VLACHOS, G. *La Pensée Politique de Kant*. Paris: PUF, 1962.

PROGRESSO E AGONIA: A Concepção de História em Kant e Cioran

ROSÁRIO ROSSANO PECORARO

 constante progresso para o melhor, o desenho oculto, mas racional, da natureza, o fio condutor *a priori* na história do mundo (*Weltgeschichte*), a fundação da afirmação relativa ao progresso não em uma formulação teórica, mas em uma experiência real, em um acontecimento do devir histórico: a revolução francesa.

Neste trabalho exporemos, sinteticamente, as etapas da elaboração kantiana, que será, sucessivamente, lida e problematizada através dos escritos de filosofia da história do filósofo franco-romeno Emil Cioran (1911-1995). Marcadas por um profundo pessimismo, desiludidas e radicalmente negativas, as páginas de Cioran poderão constituir um interessante contraponto à visão confiante de Kant.

I

A idéia de um progresso da espécie humana, de um fio condutor *a priori* capaz de guiar o curso, obscuro e contraditório, dos acontecimentos históricos é exposta no ensaio sobre a *Idéia de uma*

história Universal de um ponto de vista cosmopolita. Ciente de que “de uma madeira tão retorcida, da qual o homem é feito, não se pode fazer nada reto”, (KANT, 1986, p. 16) Kant evita o impasse – em que uma excessiva e injustificada confiança no ser humano e nas suas “qualidades” o teria empurrado – apostando, lucidamente, no “propósito da natureza”, no seu “plano obscuro” que a espécie humana realizaria ao longo do próprio desenvolvimento, mesmo sem ter nenhuma consciência de estar trabalhando para isso.

É difícil disfarçar um certo dissabor quando se observa a conduta humana posta no grande cenário mundial, e muitas vezes o que isoladamente aparenta sabedoria ao final mostra-se, no seu conjunto, entretecido de tolice, capricho pueril e freqüentemente também de maldade infantil e vandalismo: com o que não se sabe ao cabo que conceito se deva formar dessa nossa espécie tão orgulhosa das suas prerrogativas. (KANT, 1986, p. 10)

Após o diagnóstico negativo, uma primeira solução:

Como o filósofo não pode pressupor nos homens e seus jogos, tomados em seu conjunto, nenhum *propósito* racional *próprio*, ele não tem outra saída, senão tentar descobrir, neste curso absurdo das coisas humanas, um *propósito da natureza* que possibilite todavia uma história segundo um determinado plano da natureza para criaturas que procedem sem um plano próprio. (KANT, 1986, p. 10)

O desafio kantiano (que se resolverá somente no *Conflito das faculdades*) de tentar encontrar um fio condutor no devir histórico, e de fundá-lo e legitimá-lo teórica e praticamente, começa exatamente nessas páginas escritas em 1784. A primeira preocupação do filósofo é com o equilíbrio que é necessário manter entre as duas faces do homem o qual, embora seja feito de uma madeira retorcida, pode ser, sem dúvida, o instrumento de que a natureza – inteligível, mas segundo Kant, em constante progresso para o melhor – serve-se para realizar os seus planos. Nas primeiras três proposições, o filósofo alemão deixa claro que “Todas as disposições naturais de uma criatura estão destinadas a um dia se desenvolver completamente e conforme a um fim” (KANT, 1986, p. 11) e que elas, além de ser úteis e de ter uma finalidade, estão voltadas para o uso da razão do homem e “devem desenvolver-se completamente apenas na espécie e não no indivíduo”. (KANT, 1986, p. 11). Na quarta proposição, Kant introduz a célebre noção de “insociável sociabilidade” do homem, isto é, o antagonismo que a natureza utiliza para alcançar o seu objetivo. É a oposição entre a tendência a associar-se e a de separar-se ou isolar-se que, “despertando todas as forças do homem, o leva a superar sua tendência à preguiça e, movido pela busca de projeção, pela ânsia de dominação ou pela cobiça, a proporcionar-se uma posição entre companheiros que ele não *atura*, mas dos quais não pode *prescindir*”. (KANT, 1986, p. 11)

Os primeiros passos rumo à cultura e ao desenvolvimento da espécie humana são dados. O progressivo esclarecer-se do caminho permitirá “a fundação de um modo de pensar que pode transformar, com o tempo, as toscas disposições naturais para o discernimento moral em princípios práticos determinados e assim finalmente transformar um acordo extorquido *patologicamente* para uma sociedade em um todo *moral*”. (KANT, 1986, pp. 13-14) Como esse progressivo *Aufklärung* se mostraria e se fundamentaria Kant não o diz. Explica, apenas, que é aí que se revela a “disposição de um criador sábio”, incompreensível para os homens, mas que realiza o projeto da Providência.

Antes de voltar a reafirmar (na nona e última pré-posição) a inegável presença de um fio condutor *a priori* no devir histórico do homem e prever “uma perspectiva consoladora para o futuro”, na qual a espécie humana finalmente se elevará, desenvolvendo plenamente aquelas disposições racionais rumo ao melhor e ao progresso que a natureza pôs nela, Kant acena, no começo da oitava proposição, a uma questão decisiva: “O problema está em saber se a experiência revela algo de um tal curso do propósito da natureza”. (KANT, 1986, p. 20)

Kant percebe que a sua visão, assim como está sendo exposta, corre o risco de não ir além de uma quimérica declaração de boas intenções. “A pequena parte que a humanidade percorreu permite determinar somente de maneira muito incerta a forma de sua trajetória e a relação das partes com o todo”, (KANT, 1986, p. 20) entretanto, continua ele:

a natureza humana não se mostra indiferente frente à mais longínqua época que nossa espécie deve alcançar, desde que ela possa ser esperada com segurança. Principalmente no nosso caso não deve ocorrer a indiferença, já que parece que podemos, por meio de nossa própria disposição racional, acelerar o advento de uma era tão feliz para os nossos descendentes. Graças a isso, o mais leve sinal de sua aproximação torna-se muito importante para nós. (KANT, 1986, p. 11)

A busca deste *sinal*, de um signo evidente, capaz de fundamentar a elaboração teórica desenvolvida até aqui e a exigência de oferecer ao homem uma *praxis*, são o movente das reflexões que encontrarão solução no *Conflito das faculdades*. O problema decisivo é, justamente, o da “fundamentação”.

Em outras palavras: é possível evitar que esses conceitos não se transformem em uma mera “ficção romanesca?”. (CRAMPE-CASNABET, 1996, p. 133) É possível “descobrir no domínio da história uma prova que demonstraria definitivamente que na espécie humana há um progresso para o melhor?”. (CRAMPE-CASNABET, 1996, p. 133)

No terceiro parágrafo da segunda seção do *Conflito das faculdades*, Kant se pergunta se a espécie humana encontra-se em perpétua regressão rumo ao pior; se, ao contrário, está progredindo para o melhor em relação ao seu destino moral ou se ela está destinada a permanecer para sempre em uma história circular, sem progresso algum. O homem não é nem Demônio nem Deus; nele enfrentam-se e lutam duas forças contrapostas, que

tornam impossível prever o resultado do combate. Kant, obviamente, não capitula: escolhe a segunda opção, a defende, a funda e a legitima no evento “esclarecedor”. A atenção concentra-se, pois, em uma experiência histórica, em um acontecimento real: “Na espécie humana deve sobreviver uma experiência qualquer, que, como um elemento de fato (*Begebenheit*), indique a sua disposição e a sua capacidade a ser a causa do próprio progresso para o melhor”. (KANT, 1935, p. 99)

Essa experiência é a revolução francesa, o signo que, brotando do mundo dos fatos históricos, indica aos homens o caminho; que lhes revela a própria disposição e a própria capacidade de progredir para o melhor. Kant apela para o “fundamento” moral que está no íntimo de cada homem e que, não obstante a presença do mal, do egoísmo e da maldade, consegue se mostrar com toda a sua força graças àquele acontecimento histórico, concreto e extraordinário. Dessa forma os homens tomam consciência que ao redor deles ocorre algo que respeita um certo projeto, um certo sentido, uma certa “lógica”. Mais confiantes por esta doação de significado à própria ação, à própria *praxis*, os homens tornam-se cientes de que são eles os artífices do progresso para o melhor; um progresso (este é um ponto importante) em que eles podem intervir, acelerando a realização do “propósito da natureza” que vimos ser central no ensaio sobre a *Idéia de História universal*.

Os eventos revolucionários mostram a tendência da humanidade a progredir moralmente, a reconhecer-se como portadora de ideais mais no-

bres e elevados. A própria revolução, com todos os seus aspectos negativos, trágicos, sangrentos, representa a liberdade, encarna a possibilidade de dar um sentido (positivo) à história, é o grande símbolo do *siècle des lumières*; ela é o acontecimento que, mais propriamente, não é a causa do progresso para o melhor, mas deve ser visto como algo que o indica como inevitável conclusão do devir humano, como “*signo histórico (signum rememorativum, demonstrativum, prognosticum)*”, podendo desta forma demonstrar a *tendência* da humanidade, considerada na sua totalidade, isto é, não segundo os indivíduos (pois isso conduziria a uma enumeração e a um cálculo intermináveis), mas conforme ela se encontra no Mundo, dividida em povos e Estados”. (KANT, 1935, p. 100)

Kant, como sublinha Norberto Bobbio, distingue a história conjectural da história profética. Esta visa, ambiciosamente, “descobrir as tendências do desenvolvimento da história humana”, (BOBBIO, 1990, p. 146) mas sem ter a pretensão, própria da análise conjectural, de corresponder à verdade. “Ao contrário da história empírica, que é a história dos historiadores, a história profética, que é a história dos filósofos, [...] tenta buscar em um evento extraordinário não tanto a causa de um acontecimento sucessivo, quanto um indício, uma indicação, um signo”. (BOBBIO, 1990, p. 146) Em outras palavras, não se trata de uma “previsão”, como acontece no domínio da história conjectural, no qual a argumentação é baseada no critério ‘se... então’, mas jamais se sabe se o ‘se’, o pressuposto existe ou existirá um dia. O exato contrário do que ocor-

re na história profética em que o evento extraordinário, que é o seu ponto de partida, realmente aconteceu”. (BOBBIO, 1990, p. 147)

Mas, *dentro* do signo da revolução, o que é mais importante para o filósofo alemão? O que é que realmente possui a potência reveladora a que Kant confia a tarefa decisiva de fundar a afirmação teórica do progresso para o melhor? Será que ele está se referindo apenas ao fato da revolução (com a sua violência, o derrubamento de antigas instituições políticas, a nova organização do Estado) ou à esperança, ao temor e ao espanto que acompanham os eventos revolucionários cuja “fama” desperta a curiosidade ou a fantasia das pessoas? Não que tudo isso que acabamos de citar não tenha importância. O que verdadeiramente vale para Kant, porém, não é (apenas) a revolução e sim um aspecto, diríamos uma consequência dela. O relâmpago que ilumina o caminho do homem e lhe revela a disposição moral rumo ao progresso e ao melhor é o “entusiasmo” do espectador desinteressado, não envolvido nem “tomado” pelos eventos revolucionários.

O acontecimento, como Kant esclarece no sexto parágrafo, não tem nada a ver com as ações ou com os delitos cometidos pelos homens, nem tampouco com o desaparecimento súbito, como por uma oculta magia, de “antigos e brilhantes edifícios políticos” e o surgimento de outros.

Não, nada de tudo isto. Ele [o acontecimento] dá-se somente no modo de pensar dos espectadores que se revela *publicamente* no jogo das grandes revoluções e que, não obstante o perigo dos sérios prejuí-

zos que um tal espírito partidário poderia provocar-lhes, manifesta um interesse universal e todavia desinteressado, pelos jogadores de um partido contra os do outro, demonstrando (por causa da universalidade) um caráter da espécie humana na sua totalidade e ao mesmo tempo (por causa do desinteresse) um caráter moral desta que, pelo menos nas suas disposições, não somente permite esperar o progresso para o melhor, mas é ele mesmo um tal progresso. (KANT, 1935, pp. 100-101)

Mais do que a revolução concreta, visível, o que para Kant é decisivo é o que ela provoca, desperta. A revolução – com a luta para a liberdade, mas também com os seus crimes e as suas misérias, o acontecimento que pode ter sucesso, mas que está pesadamente exposto ao risco de fracassar – “encontra nos espíritos de todos os espectadores (que não estão engajados nesse jogo) uma *simpatia* de aspirações que beira o entusiasmo (...) e que não pode ter outra causa senão uma disposição moral da espécie humana”. (KANT, 1935, pp. 101)

Mas de que revolução estamos falando? Explica Cioran:

uma revolução que teve êxito, que se estabeleceu, transformada no oposto de uma fermentação e de um nascimento, deixa de ser uma revolução, porque imita e tem que imitar as características, o aparato e até o funcionamento da ordem que derubou. Quanto mais se consagra a isso (e não tem como fazer de outro modo), mais destruirá seus

princípios e seu prestígio. Doravante conservadora a seu modo, lutará não para defender o passado, mas o presente. Nada a ajudará mais nisso do que seguir os caminhos e os métodos que o regime que aboliu usava para se manter. Da mesma forma, para assegurar a durabilidade das conquistas de que se orgulha, ela se afastará das visões exaltadas e dos sonhos de onde até então extraíra os elementos de seu dinamismo. (CIORAN, 2001, pp. 30-31)

Aos fatos que suscitaram o entusiasmo dos espectadores sucederá – inevitavelmente – o Terror, o sangue, a eliminação de rivais e companheiros; uma nova opressão e uma nova tirania.

II

Ora, o perigo da “ficção romanesca” foi evitado? A prova de que na humanidade existe um progresso para o melhor foi encontrada? E se for, possui uma evidência definitiva? Fornece-nos respostas satisfatórias no trágico face a face com a violência, o Mal, a brutalidade do homem e da sua História?

O homem, “aquele-que-não-é” escreve Cioran em *La chute dans le temps*, sublinhando o fato de que é exatamente este “déficit de existência” que, ao invés de prostrá-lo, remi-lo, libertá-lo, reduzi-lo a pura resignação, e por conseguinte, a pura paz, desperta-o furiosamente e o faz sair, por reação, do torpor originário, atijando-o à ação, ao desafio, à ferocidade, ao poder, à História. O homem: ani-

mal que desertou das suas origens e permutou a eternidade pelo devir; troglodita soberbo e presunçoso que se apoderou da consciência, doada por Prometeu, o “filantropo funesto” descrito em *História e utopia*, e lançou-se – como dizia Nietzsche – no imenso mar da vida, engajando-se em uma corrida afanosa, absurda, enganosa, irreal, desprovida de significação, finalidade, rumo. O homem,

sombra que lida com simulacros, um sonâmbulo que *se vê* andar, que observa os próprios movimentos sem entrever aí a direção nem a razão. A forma de saber que escolheu é um atentado, um pecado se quiserem, uma indiscrição criminal com respeito à criação, que ele reduziu a um amontoado de objetos diante dos quais se põe, ergue-se como um destruidor – papel que desempenha por jactância mais que por coragem. (CIORAN, 1995 a, p. 1076)

O homem agoniza comicamente, é interessante só enquanto afunda. “Se perdura, é porque não tem a força de capitular, de interromper a própria desercão *para a frente* (a História é isso, e nada mais), porque adquiriu um automatismo na decadência”. (CIORAN, 1995 a, p. 1076)

Na primeira parte deste trabalho, assistimos ao poderoso e articulado esforço de Kant para fundamentar as suas afirmações otimistas sobre a humanidade, os seus fins, o seu devir. Vimos o filósofo traçar, sem ingenuidade, mas com uma carga infinitamente problemática de confiança, as “utopias” do progresso, da constituição civil

justa, do fio condutor, da sociedade que se tornará um todo moral. Escreveu Cioran:

A cada passo à frente sucede um passo atrás: é a infrutífera agitação da história, devir... estacionário... Que o homem tenha se deixado enganar pela miragem do Progresso, é algo que torna ridículas todas as suas pretensões de sutileza. (CIORAN, 1989, pp. 173-174).

E em *História e utopia*, livro publicado em 1960, em uma França obcecada pelo engajamento e pela ação:

Por mais diversos que sejam seus disfarces, a idéia de perfectibilidade penetrou em nossos costumes: adere a ela mesmo quem a questiona. Ninguém quer aceitar que a história se desenvolve *sem nenhum motivo*, independentemente de uma direção determinada, de um objetivo. 'Ela tem um objetivo, corre em direção a ele, virtualmente já o atingiu' proclamam nossos desejos e nossas doutrinas. Quanto mais carregada de promessas imediatas estiver uma idéia, mais chances terá de triunfar. (CIORAN, 1994, pp. 112-113)

A lucidez do filósofo franco-romeno, que dá o melhor de si ao dedicar-se aos frêmitos vãos e lutuosamente atarefados do homem histórico, desconstrói sistemas e teorias que repetem, apesar de toda contraposição ou diferença o mesmo refrão de um sentido na História, de uma conciliação dialética, de um sopro messiânico e de

um novo advento, do providencialismo, da perfectibilidade do homem e das suas “criações”, do constante progresso para o melhor, de uma sociedade sem classes, etc. Em uma expressão: significações impregnadas de teologia:

Nas épocas em que tomamos consciência da nulidade de nossas iniciativas, assimilamos o destino ora à Providência, disfarce tranqüilizador da fatalidade, camuflagem do fracasso, confissão de impotência para organizar o devir, mas vontade de resgatar suas linhas essenciais e lhes extrair um sentido, ora a um jogo de forças mecânico, impessoal, cujo automatismo regula as nossas ações e até as nossas crenças. No entanto, este jogo, por mais impessoal e mecânico que seja, nós o involuntariamente envolvemos com prestígios que a sua própria definição exclui, e o restringimos – conversão de conceitos em agentes universais – a uma potência moral responsável pelos acontecimentos e pelo curso que devem tomar. Em pleno positivismo não se evocava em termos místicos o futuro, a que se atribuía um poder de eficácia pouco menor que o da Providência? É portanto inegável que se infiltra em nossas explicações uma gota de teologia, inerente e mesmo indispensável ao nosso pensamento, ainda quando mal se comprometa a apresentar uma imagem coerente do mundo. (CIORAN, 2001, p. 6)

A incômoda presença do *telos* religioso. A crença em um fim, um objetivo, uma utopia qualquer:

Atribuir ao processo histórico uma significação, fazê-la surgir de uma lógica imanente ao devir é admitir, mais ou menos explicitamente, uma forma de providência. Bossuet, Hegel, Marx, pelo próprio fato de atribuírem um sentido aos acontecimentos, pertencem a uma mesma família ou, pelo menos, não diferem essencialmente uns dos outros, já que o importante não é definir, determinar este sentido, mas recorrer a ele, postulá-lo. E eles recorrem a ele, postulam-no. Passar de uma concepção teológica ou metafísica para o materialismo histórico é simplesmente mudar de providencialismo. (CIORAN, 2001, p. 6)

No milenário combate contra as “evidências” negativas, que dão forma aos vultos trágicos da História e do tempo, os mecanismos da Utopia têm sido determinantes. Cioran individua na indubitável força de encantamento, na capacidade de oferecer esperanças, sentidos e consolações e no rigor profético das doutrinas utopistas o motor de toda reflexão sobre a História. Esta imensa “fascinação do impossível”, esta desenfreada paixão pela Utopia, a saber, por um “não lugar”, por “lugar nenhum”, por “um lugar que não existe”, (do grego *ou*, não e *tópos*, lugar) é facilmente explicável:

Apresso-me em acrescentar que esta literatura repugnante é rica em ensinamentos e que, ao freqüentá-la não se perde totalmente o tempo. Desde o princípio se distingue o papel (fecundo ou fúnebre, não importa) que desempenha, na origem

dos acontecimentos, não a felicidade, mas a *idéia* de felicidade, idéia que explica por que, tendo a idade de ferro a mesma extensão da história, cada época dedica-se a divagar sobre a idade de ouro. Se se pusesse fim a tais divagações, ocorreria uma estagnação total. Só agimos sob a fascinação do impossível: isto significa que uma sociedade incapaz de gerar uma utopia e de consagrar-se a ela está ameaçada de esclerose e de ruína. A sensatez, à qual nada fascina, recomenda a felicidade *dada*, existente; o homem recusa esta felicidade, e essa simples recusa faz dele um animal histórico, isto é, um amante da felicidade *imaginada*. (CIORAN, 1994, p. 101)

O homem, de resto, ama sacrificar-se “em nome de” algo... Precisa da ilusão de que alguma coisa valha a pena; precisa de uma ideologia: alavanca do agir, fonte do engajamento, motor das guerras, chama das revoluções; “subproduto das visões messiânicas ou utópicas, e algo assim como sua expressão vulgar”. (CIORAN, 1994, p. 115)

Conscientes ou não, o frenesi da escolha nos devora sem interrupção. Todo instante, todo respiro, todo movimento implica uma tomada de posição: a existência é um matadouro de possibilidades igualmente vãs. O prevalecer de uma idéia ou de outra depende do acaso, da combinação desordenada de circunstâncias enclausuradas em si mesmas e que só adquirem *a posteriori* os traços de um acontecimento. Nem livre-arbítrio nem necessidade guiam os nossos caminhos de animais políticos, mas sim vacilações, erros, ilusões, crenças.

Os que aderem a um partido pensam se distinguir dos que seguem outro, enquanto todos, desde o momento que escolhem, no fundo se assemelham, participam de uma mesma natureza e se distinguem apenas em aparência, pela máscara que assumem. É absurdo imaginar que a verdade consiste na opção, quando toda tomada de posição eqüivale a um desprezo pela verdade. Para nossa infelicidade, a escolha, a tomada de posição é uma fatalidade a que ninguém escapa. Cada um de nós deve optar por uma não-realidade, por um erro, convencidos dele à força, como doentes, febris: nossos assentimentos, nossas adesões são como que sintomas alarmantes. (CIORAN, 2001, pp. 6-7)

Escolher, engajar-se, acreditar. Esquerda e Direita, Revolução e Reação, Liberalismo e Socialismo: para Cioran nomes diferentes da mesma *polícia*: “Dizer: prefiro tal regime a tal outro, é flutuar no indefinido; seria mais exato afirmar: prefiro tal polícia a tal outra. Pois a história na realidade se reduz a uma classificação de polícias; por que, de que trata o historiador, senão da concepção do gendarme que os homens criaram através dos tempos?”. (CIORAN, 1991, p. 78) Vítima resignada, enganada, mas dinâmica e vital, do dever histórico e político é o povo, destinado a carregar o próprio destino de vencido. O seu fado, mesmo nas ocasiões nas quais acredita estar lutando para se libertar, é “sofrer os acontecimentos e as fantasias dos governantes, prestando-se a desígnios que o enfraquecem

e o oprimem. Toda experiência política, por mais ‘avançada’ que seja, desenrola-se à sua custa, dirige-se contra ele”. (CIORAN, 1994, p. 60) É inútil ter piedade: a “sua causa é sem remédio. Nações e impérios se formam por sua complacência nas iniquidades das quais ele é objeto. Não há chefe de Estado nem conquistador que não o despreze; mas aceita este desprezo e vive dele. Se o povo deixasse de ser débil ou vítima, se não cumprisse seu destino, a sociedade se desvaneceria, e com ela a história”. (CIORAN, 1994, pp. 60-61) Os homens agüentam tudo, são um “convite para os déspotas” e se eles se rebelam é só para cair em novas crueldades e tiranias. Liberdade? Emancipação? Ideais? Batalhas por um futuro melhor? “Que não nos falem mais de povos dominados, nem de seu gosto pela liberdade; os tiranos sempre são assassina-dos tarde demais: essa é sua grande desculpa”. (CIORAN, 1991, p. 78)

O homem ilude-se de “criar” história, acredita no próprio poder de dominá-la. Na realidade é a história que o sacode, o abala, o desfaz, que se desenvolve no insolúvel e no intolerável. Ora, possui ela um escopo, uma finalidade, uma lógica? “Há mais honestidade e rigor nas ciências ocultas do que nas filosofias que atribuem um ‘sentido’ à história”. (CIORAN, 1991, p. 83) Hegel, “o grande responsável pelo otimismo moderno”, (CIORAN, 1989, p. 145) esqueceu que o devir é o

reino do acaso¹ e da aparência, que a história “é a ironia *em marcha*, a gargalhada do Espírito através dos homens e dos acontecimentos (...). Nenhum princípio imutável regula os favores e as severidades da sorte: sua sucessão participa da imensa farsa do Espírito, que confunde, em seu jogo, os impostores e os entusiastas, as astúcias e os ardores”. (CIORAN, 1989, pp. 145-146) E se, obrigados à força, tivéssemos de indicar o sentido da História? Ele, responde Cioran, poderia ser encontrado apenas

na maldição que caiu sobre a história, e em nenhum outro lugar (...). Um gênio maléfico rege os seus destinos. Ela, manifestamente, não tem escopo, mas é gravada com uma fatalidade que a substitui e que confere ao devir um simulacro de necessidade. É esta fatalidade, e unicamente ela, que permite falar sem tornar-se ridículo em uma lógica da história – e mesmo em uma providência. (CIORAN, 1995 b, p. 1428)

Uma providência maléfica e obscura, que não guia as civilizações rumo aos objetivos planejados ou esperados, mas os conduz na direção oposta, precipitando-as nos abismos “com uma obstinação

1 Acompanhemos Schopenhauer: “A história da humanidade, a intimidade dos fatos, a mudança dos tempos, os múltiplos aspectos da vida humana em países e séculos diversos, tudo isso é apenas a forma casual assumida pela manifestação da Idéia, que não pertence a esta, na qual está apenas a objetividade adequada da vontade, mas ao fenômeno que é conhecido pelo indivíduo; e é tão estranha, tão insensível e indiferente à Idéia quanto são estranhas às nuvens as figuras que representam, ao rio a forma dos seus turbilhões e das suas espumas, e ao gelo as suas figuras de árvores e flores” (O mundo como vontade e representação, I – 35).

e um método que revelam as tramas de uma potência tenebrosa e irônica”, (CIORAN, 1995 b, p. 1428) e os sobressaltos de uma agonia sem fim.

Ressoa ali uma última reflexão.

Afinal de contas (e apesar de todo pessimismo, todo massacre, todo absurdo), a História, o progresso, as conquistas da liberdade existem (e resistem): deve-se concluir, à maneira de Kant, que encontramos mais uma prova, um testemunho, um indício? Não necessariamente: “A hora do crime não soa para todos os povos ao mesmo tempo. Assim se explica a permanência da história...”. (CIORAN, 1991, p. 77).

Referências bibliográficas

BOBBIO, Norberto. “Kant e la rivoluzione francese”. In: *L'età dei diritti*, Einaudi, Torino, 1990.

CIORAN, Emil. “Joseph de Maistre, essai sur le pensée réactionnaire”. In: *Exercícios de admiração*. Trad. de José Thomaz Brum. Rio de Janeiro: Rocco, 2001.

_____. *Breviário de decomposição*. Trad. de José Thomaz Brum. Rio de Janeiro: Rocco, 1989.

_____. *História e Utopia*. Trad. de José Thomaz Brum. Rio de Janeiro: Rocco, 1994.

_____. *Silogismo da amargura*. Trad. de José Thomaz Brum. Rio de Janeiro: Rocco, 1991.

_____. La chute dans le temps. In: “*Œuvres*”, Gallimard, 1995 a.

_____. Écartèlement. In: “*Œuvres*”, Gallimard, 1995 b.

CRAMPE-CASNABET, Michèle; “Le ‘Conflit des facultés’: contre le terrorisme et l’abdérisme, une théorie des indices en histoire”. In: *Revue Germanique Internationale* (“Kant: philosophie de l’histoire”), n. 6. Paris: PUF, 1996.

KANT, Immanuel. *Idéia de uma História universal de um ponto de vista cosmopolita. Trad. de Rodrigo Naves e Ricardo R. Terra*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1986.

_____. Le conflit des facultés. Trad. de J. Gibelin. Paris: Librairie Philosophique Vrin, 1935.

MUNDO INTELIGÍVEL E ANALOGIA NA MORAL DE KANT

VINÍCIUS DE FIGUEIREDO

*“Onde a etimologia da palavra celeste?”
(Cassiano Ricardo)*

São bem conhecidas as palavras com que Kant dá início à “Conclusão” da *Crítica da razão prática*: “Duas coisas enchem o ânimo de admiração e veneração sempre novas e crescentes, quanto mais freqüentemente e com maior assiduidade delas se ocupa a reflexão: *O céu estrelado sobre mim e a lei moral em mim*” (*KpV*: V,161; trad. 183¹). O que diz esta imagem? O céu estrelado evoca “o imensamente grande”, e a “inumerável multidão de mundos” que ele deixa entrever “aniquila a minha importância como *criatura animal*”; nesta mes-

¹ Citações das obras de Kant, exceção feita à *Crítica da razão pura*, são seguidas de referência no corpo do texto, entre parênteses, com a abreviatura da obra citada, a indicação do número do volume e da página que lhe corresponde na *Kants Werke*, Ed. Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin, Georg Reimer, 1902 em diante <Akademie Text-Ausgabe, Berlin, Walter de Gruyter & Co.>, e da tradução disponível em língua portuguesa, cuja referência é fornecida na bibliografia.

ma medida, “meu eu invisível”, “minha personalidade” são reforçados em seu estatuto noumênico: “a lei moral me descobre uma vida independente da animalidade e mesmo de todo o mundo sensível”, estendendo-a “até o infinito” (*KpV*: V,162; trad. 183-184). Em suma, a humilhação de minha natureza sensível pelo ilimitado é contrabalançada pelo fato de que o infinito é restituído a minha intimidade racional. Quanto maior a constatação de que a existência mundana é insignificante, tanto mais clara será a percepção de minha moralidade.

Como se vê, a moralidade aparece aqui como recuperação do mundo inteligível por um ser sensível dotado de razão. E esta recuperação, por sua vez, atesta a diferença entre a *condição natural* e *destinação racional* do homem – sem dúvida, um dos aspectos mais consideráveis do impacto do kantismo no pensamento alemão na virada do século XVIII. Schiller, por exemplo, viu aí um abismo cuja superação exigiria o recurso a um terceiro termo, a arte, capaz de mediar a relação entre ser e dever ser, entre matéria e forma². O jovem Schelling retomou o dualismo inaugurado por Kant para caracterizar a finitude como registro no qual toda *posição* é, ao mesmo tempo, *oposição*, dotando desse modo a condição mundana da negatividade capaz de restabelecer, do ponto de vista prático, a iden-

2 F. SCHILLER, *Educação estética do homem*. Trad. R. Schwarz e M. Suzuki. São Paulo: Iluminuras, 1995, 28.

tidade originária do Eu absoluto³. O mesmo compromisso com a síncope inaugurada por Kant entre o racional e o sensível é afirmado pelos românticos: enquanto Schlegel irá definir a ironia como remédio contra a cisão <*Spaltung*> metafísica entre o ideal e o efetivo⁴, Novalis irá ver no humor o resultado de “uma livre mistura do condicionado e do incondicionado”⁵.

Não bastassem estes aprofundamentos, a estrutura dualista representada pela distinção e mútua referência entre o normativo e o efetivo também merece atenção por ter sido o principal motivo da bem conhecida objeção ao formalismo de Kant. A polaridade entre o efetivo e o normativo exprime-se como imposição absoluta da razão aos sentidos; daí certos leitores de Kant – com o apoio de alguns de seus textos – terem concluído que, ao agir, o homem moral ponha de lado todas as considerações que poderiam advir da experiência efetiva em que se vê inscrito para conformar-se exclusivamente à *Moralität*, que, calcada na noção de Lei exposta na “Analítica da razão pura prática” da 2a *Crítica*, ordena, *tout-court*, o que fazer. Com efeito, a moralidade tira seu caráter prescritivo da síncope que a preside: Deus e as criaturas puramente racionais, a rigor,

3 F. SCHELLING, Vom Ich, in: *Sämtliche Werke*, I, 1856., p. 180 e p. 191.

4 Cf. J. RITTER & K. GRÜNDER (edit.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, verbete “Ironie”.

5 NOVALIS, *Werke, Tagebücher und Briefe* (ed. H-J. Mahl & R. Samuel). Darmstadt: Wissenschaft Buchgesellschaft, 1999, vol. II, 239.

não agem moralmente, pois, para Kant, a moralidade toma sua medida do mesmo contraste que o agente *tem de* suprimir (cf. *Gdlg*: IV: 439; trad. 144). Compreende-se que o imperativo categórico tenha sido interpretado como expressão de uma moral avessa aos fatos, refém de um preconceito teológico do autor ou até como prova da ingenuidade de Kant frente aos obstáculos que a vida burguesa impunha à virtude – obstáculos com os quais qualquer leitor de Richardson ou Defoe, lá pelo fim do século XVIII, já deveria estar suficientemente familiarizado.

Não faltam exemplos deste tipo de objeção, de resto compartilhada pelas variantes dualistas do pós-kantismo, cujo empenho em introduzir mediações na oposição inaugurada por Kant manifesta o mesmo incômodo frente ao que, na falta de termo melhor, poder-se-ia chamar o *irrealismo* de sua moral. Com a sátira da boa alma königsbergiana, apresentada por Hegel na *Filosofia do Direito*, o estigma consagrou-se ao longo do século XX. Horkheimer dá-nos um exemplo:

É devaneio idealista a opinião de que a boa intenção - por mais importante que possa parecer este impulso - seria a única coisa boa, a avaliação da ação apenas pelo que ela intenta e não também pelo que ela significa realmente no respectivo momento histórico. Partindo desse aspecto ideológico do conceito kantiano de moral, um caminho reto leva à moderna mística

do sacrifício e da obediência, que fora disso se reporta erroneamente a Kant⁶.

Tendo em vista tais críticas, não deixa de causar espécie o fato de que a moral do Dever tenha sido reabilitada no século XX por parte significativa da interpretação anglo-saxã do kantismo – e isso, *pelos mesmos motivos* que conduziram leitores como Horkheimer à objeção de irrealismo. Esta inflexão, cujos motivos não discutimos aqui, tem implicações significativas para a *Kantsforschung*: procurando oferecer uma base normativa condizente com as exigências contemporâneas de um pensamento pós-metafísico, buscou-se seccionar o vínculo, existente no texto kantiano, entre o Dever e as idéias de Deus e da imortalidade da alma, as quais, embora sejam neutralizadas na 1ª *Crítica* como objeto de nosso conhecimento teórico, são reabilitadas por Kant tão logo estejamos às voltas com o intuito prático da razão. Assim, a defesa da independência da doutrina da Lei moral diante de toda e qualquer reabilitação dos temas da metafísica clássica terminou por convergir com a interpretação conforme a qual o essencial da ética

6M. HORKHEIMER, “Materialismo e moral”, in: *Teoria crítica I*. Tradução: H. Cohn. São Paulo: Perspectiva, 1990, p. 67. Tal juízo está longe de ser exclusivo da teoria crítica, e tampouco limita-se aos confins da tradição continental; por exemplo, em obra relativamente recente, A. MacIntyre afirma que “qualquer um educado na noção kantiana de dever desejará, nesta medida, ter sido educado em um conformismo fácil com autoridade” (MACINTYRE, A. *A short History of Ethics*. Notre Dame: Univ. of Notre Dame Press, 1988 <2a ed.>, p. 198).

de Kant está no imperativo categórico – só que, ao invés de representar um obstáculo, o “formalismo” passou a pautar a exegese dos textos, motivada pela busca de um procedimento capaz de responder, sozinho, pela força normativa entrevista nas ações morais. Paton, por exemplo, afirma que as crenças metafísicas sobre Deus e a imortalidade da alma, as quais, conforme Kant, acompanham o postulado do soberano Bem, “não alteram o conteúdo de sua ética, e nada acrescentam ao supremo valor da vontade moral ou à natureza obrigante do imperativo categórico”⁷. Beck recusa a idéia, expressa por Kant, de que a moralidade tenha de fazer referência às idéias especulativas tratadas na “Dialética da razão pura”: admiti-lo seria, em última análise, macular a base normativa da ética edificada por Kant com suposições metafísicas pouco afeitas à reabilitação contemporânea do kantismo⁸.

Embora movidas por propósitos antípodas, as interpretações que perfilamos acima sob dois tipos opostos de leitura à *partir de Kant* compartilham o pressuposto de que possamos resumir sua ética à defesa exclusiva do valor da obrigação, expressa na forma da Lei. Para o bem ou para o mal,

7 PATON, H. J. *The Categorical imperative. A Study in Kant's Moral Philosophy*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1971, p.256, apud. MATTOS, F. C. Conhecimento prático e metafísica especulativa em Kant. *op. cit.*, p.13

8 BECK, L. W. *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*. Chicago: The Univ. of Chicago Press, 1960. Para o elogio contemporâneo de Kant, ver a conclusão de J.B. SCHNEEWIND, *The Invention of Autonomy*. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1998.

deveríamos insular o essencial da moralidade kantiana à Analítica da 2a *Crítica*. Mas este insulamento será lícito? Começemos por lembrar que, fosse assim, o constrangimento que o imperativo produz sobre nossa natureza patológica seria tal, que o agente, esmagado sob o peso da razão, adquiriria feições trágicas; seu compromisso com o céu inteligível o tornaria refém de um verso em que Drummond, nada iluminista, conclui que “o mundo não vale o mundo”. Por certo, a lei moral faz violência à sensibilidade; contudo, não há motivos para crer que o avesso do sensível corresponda à experiência inarticulada e trágica do incondicionado, nem, tampouco, que a admiração e veneração que invadem o ânimo do homem moral privem de juízo sua inscrição no mundo, como se ele fosse alguém incapaz de julgar, precisamente por pautar sua conduta por princípios morais. Talvez se tenha resumido muito apressadamente o dualismo kantiano à alternativa entre dois mundos excludentes – como se, ao pressentir a proximidade do Absoluto, só restasse ao homem “a escolha pânica entre o prazer sensual e a paz da alma”⁹ – como se, enfim, o cumprimento da Lei equivalesse ao sacrifício no altar da razão, tal como objeta Horkheimer e, no limite, parecem dispostos a aceitar Paton e Beck. Antes de oferecer à moral o antídoto do formalismo representado pela mediação sociológica ou estética ou de, ao contrário, ater-se exclusivamente ao imperativo categórico e resumir a um procedimen-

9SCHILLER, “O ideal e a vida” (na tradução de Rubens Torres Filho).

to toda verdade da filosofia prática de Kant, convém examinar se sua moral, feitas as contas, não representa, antes de tudo, uma perspectiva inteligível sobre o mundo efetivo, que convoca as idéias especulativas para lhes conferir um horizonte de determinação compatível com a interdição da ontologia clássica.

Aponta nesta direção a inserção da moral no programa iniciado por Kant com a *Crítica da razão pura*. Embora a primeira *Crítica* torne o incondicionado incognoscível, ele segue sendo pensável. Daí porque o protocolo das condições do conhecimento empírico, que é a Analítica transcendental, dê ocasião à retomada da psicologia, da cosmologia e da teologia racionais, cujos temas, como é sabido, adquirem, no fim da Dialética transcendental, o estatuto de princípios heurísticos fundamentais para o conhecimento da experiência. De acordo com isso, a 1ª *Crítica* deixa entrever um uso para as idéias da razão diverso do da regulação da experiência. Neste deslocamento, a oposição entre o normativo e o efetivo adquire, através da representação do dever, o seu significado prático – e nada mais plausível do que supor que a determinação racional da vontade exija a referência às idéias especulativas discutidas na dialética da razão pura. É para este vínculo entre obrigação e faculdade de pensar que devemos voltar nossa atenção: pode bem ser que, ao fazê-lo, constatemos que, ao contrário do que sugere o retrato desenhado por alguns de seus críticos e defensores, o homem moral kantiano não seja cego ao que se passa a seu redor, nem que o preço de sua lucidez seja a experiência trágica de al-

guém cuja vida se desmede por buscar sua medida à razão; finalmente, pode bem ser que, ao reabilitar as idéias especulativas em sentido prático, Kant seja absolutamente coerente com a crítica do dogmatismo clássico – e que, caso quisermos ver aí seu compromisso com a metafísica, teremos de conceder que ela se viu investida de uma nova figura.

Três motivos levam-nos a crer ser impossível dissociar, em Kant, ação moral e pensamento especulativo.

1. A unidade da razão. A interpretação do dualismo moral a partir da extensão prática de que são capazes as significações especulativas depende, preliminarmente, da convergência temática entre a crítica do conhecimento especulativo e a doutrina da razão prática. É digno de nota, a este respeito, o que Kant tem a dizer sobre a *unidade da razão*, na *2ª Crítica*:

“Se a razão pura pode por si mesma ser prática, e de fato o é, como o demonstra a consciência da lei moral, é no entanto sempre apenas uma e mesma razão que, quer seja do ponto de vista teórico ou prático, julga segundo princípios a priori; e é evidente que, embora do primeiro ponto de vista o seu poder não seja suficiente para estabelecer peremptoriamente certas proposições que, contudo, não estão precisamente em contradição com ela, deve, logo que estas proposições estão *indissoluvelmente ligadas ao interesse prático* da razão pura, admiti-las, sem dúvida como uma oferta a ela estranha, que não proveio de seu solo mas, no entanto, bastante certificada, e procurar compará-las e

conectá-las com tudo o que tem em seu poder, enquanto razão especulativa” (*KpV*: V: 121; trad. 140).

Essas proposições que a razão é incapaz de estabelecer de modo positivo com intuito teórico são, justamente, aquelas relativas à imortalidade da alma e à existência de Deus, discutidas na Dialética da 1a *Crítica*. Nesta passagem, Kant diz expressamente que essas idéias estão *indissoluvelmente ligadas ao interesse prático da razão*, a qual lhes investe de um intuito moral, por ocasião da determinação pura da vontade. Ou seja: *determinar* moralmente a vontade e *pensar* com intuito prático os temas da Dialética da razão pura aparecem, aqui, como sendo uma única e mesma coisa.

O primeiro ponto contra as interpretações que procuram insular a obrigatoriedade da lei moral na Analítica da 2a *Crítica*, portanto, evoca a idéia de arquitetônica e, através dela, oferece uma visão de conjunto do programa kantiano: a afirmação da unidade da razão faz da filosofia crítica um sistema de passagens entre os elementos que ela organiza como doutrina. Estas passagens não são aleatórias: o primado da razão prática, advertenos Kant, pressupõe que sua união com a razão especulativa “não seja, claro está, *contingente* e arbitrária, mas fundada *a priori* na própria razão, por conseguinte, *necessária*” (*KpV*: V: 121; trad. p. 140).

2. *Determinação prática do incondicionado*. O que, porém, significa pensar com intuito prático os temas da Dialética especulativa? No 2o Prefá-

cio à *Crítica da razão pura*, em uma passagem na qual discorre sobre as implicações práticas da interdição da ontologia dogmática, Kant dá a pista:

“<...> depois de ter sido negado à razão especulativa qualquer avanço no campo do supra-sensível, resta-nos considerar se não existem no conhecimento prático dados que nos permitam *determinar* o conceito transcendente do incondicionado e assim, de acordo com o desejo da metafísica, ultrapassar os limites de toda a experiência possível por meio do nosso conhecimento a priori que só é possível para propósitos práticos” (*KrV*: B XIX, XXI, grifo nosso).

O interesse desta passagem reside em que, nela, o problema da determinação moral do arbítrio se vê atrelado com a problemática crítica do limite¹⁰; com efeito, um arbítrio determinado moralmente requer a *determinação* do “conceito transcendente do incondicionado”. Assim, o mesmo incondicionado que, em função de sua indeterminação face ao conhecimento da natureza, fora neutralizado pela 1ª *Crítica* como objeto de um saber positivo, se torna, graças ao intuito moral da razão, determinável praticamente. *Pensar* com intuito prático os temas da Dialética da razão pura, conclui-se daí, equivale a *determinar* o conceito

10 Veja-se MATTOS, F.C. “Conhecimento prático e metafísica especulativa em Kant”, *op.cit., passim*, que repassa com grande interesse as interpretações clássicas acerca do significado das idéias para a moralidade kantiana, salientando a importância assumida aí pelo problema crítico do limite.

transcendente do incondicionado. É isso, o que, de resto, diz-nos a metáfora da 2a *Crítica* citada de início: a ilimitação do céu estrelado inflete na determinação prática do infinito. Daí porque pareça-nos unilateral encerrar a verdade da moralidade kantiana na violência que a representação da lei faz aos sentidos; ao contrário, a mesma “experiência” reabre o infinito como tema do pensamento em regime prático.

3. *Determinação do incondicionado e legislação universal*. Se, como decorre do ponto acima, a moralidade constitui o horizonte de determinação do conceito transcendente do incondicionado, então é de se supor que o intuito *sistemático* da razão, meramente regulativo no que respeita ao conhecimento da natureza (*KrV*: B 673), se torne determinável mediante a obediência à Lei – coisa que, de resto, Kant dá a entender desde a *Crítica da razão pura*¹¹. Ou seja: é de se supor que a determinação moral do arbítrio inscreva minha ação em uma conexão sistemática do agir em geral. Se isso for correto, então determinar-me moralmente será o mesmo que relacionar minha conduta com a comunidade representada pelo conjunto dos homens tomados como seres racionais. Em suma: o que constitui a moralidade da ação será, precisamente, sua referência racional à humanidade, pos-

11 “Com efeito, já que a razão ordena que tais ações <em conformidade com os preceitos morais> devem ocorrer, elas também têm de poder ocorrer e, por conseguinte, tem que ser possível um tipo particular de unidade sistemática, a saber, a moral” (*KrV*: B 835). “A moralidade em si mesma perfaz um sistema” (*KrV*: B 839).

sibilitada pela reabilitação prática da noção especulativa de sistema.

Atentemos, neste sentido, para o fato de que, no §8 da 2a *Crítica*, Kant formula o princípio da moralidade nos termos de uma modalidade específica da determinação do arbítrio. Lê-se aí que a determinação só é moral, quando seu ponto de partida é, não “a existência de uma coisa qualquer”, mas a forma da legislação universal. “A lei moral <...> só é pensada como objetivamente necessária porque deve valer para todos os que possuem vontade e razão” (*KpV*: V: 36; trad. 49). A objetividade da lei, portanto, funda-se na validade que possui para a *totalidade* dos seres racionais dotados de vontade. Logo, minha ação só é moral, quando a máxima que a pauta admitir minha inscrição em uma comunidade racional – quando, como diz Kant na *Fundamentação*, efetuar uma “ligação sistemática de seres racionais por meio de leis objetivas comuns”, leis que, por terem em vista “a relação destes seres uns com os outros como fins e meios”, instituem “um reino dos fins” (*Gdlg.*: IV: 433; trad. 139).

O reino dos fins, assim, institui como condição da moralidade da minha ação a sua projeção em uma comunidade inteligível, na qual todo ser racional é tomado como fim em si mesmo. Conforme aventávamos acima, uma nota da *Fundamentação*¹² atesta que a no-

12 “A teologia considera a natureza como um reino dos fins; a moral considera um possível reino dos fins como um reino da natureza. Acolá o reino dos fins é uma idéia teórica para explicar o que existe. Aqui é uma idéia prática para realizar o que não existe mas que pode tornar-se real pelas nossas ações ou omissões, e isso exatamente em conformidade com esta idéia” (*Gdlg.*: V: 436; trad. 141).

ção de reino dos fins reabilita – com intuito prático – o que Kant discutira na Dialética da 1ª *Crítica* sob o título da idéia teológica. Mas, enquanto a Dialética havia se contentado em definir a idéia teológica como ideal mediante o qual a razão “pensa um objeto que deve ser completamente determinável segundo princípios, se bem que na experiência faltem as condições suficientes para tanto e que o próprio conceito seja, portanto, transcendente” (*KrV*: B 599), a ação moral torna possível “um mundo de seres racionais (*mundus intelligibilis*) como reino dos fins, e isso graças à própria legislação de todas as pessoas como membros dele” (*Gdlg*: IV: 438 ; trad. 142).

Convém assinalar que esse ganho de determinação obtido para a noção especulativa de sistema não contraria as cláusulas proibitivas que a crítica impõe ao conhecimento do supra-sensível. Ocorre apenas que, ao agir moralmente, inscrevo, graças à projeção possibilitada pela noção de sistema, minha vontade em uma “esfera totalmente diversa da <esfera> empírica” (*KpV*: V: 34; trad. 46). Sem tal inscrição, a vontade não seria determinada pela forma de uma legislação universal, mediante a qual a natureza racional é representada como existindo como fim em si mesma. O que, de resto, condiz com a doutrina do imperativo categórico, cuja formulação obriga-nos a fazer da humanidade jamais o meio, e sempre o fim de nossa ação¹³. Sem a recuperação prática da idéia especulativa de sistema, não have-

¹³“Age de tal maneira que uses a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim e nunca simplesmente como meio” (*Gdlg*: IV: 429, trad. 135).

ria como ligar a obrigação moral ao que Kant designa o “princípio dos outros homens <*Prinzip anderer Menschen*>” (Gdlg: IV: 430; trad. 136). Ou seja: o traço da universalidade que sempre distinguiu, para Kant, a verdadeira virtude ante as “virtudes de adoção”, tais como a compaixão e a condescendência, sempre restritivas¹⁴, traduz-se pela inscrição da minha ação na unidade sistemática representada pela convicção de que todos homens, seres racionais, *coexistem integrando uma comunidade inteligível*.

A esta altura, dispomos de elementos suficientes para concluir que a determinação prática da ação transcorre na medida em que o agente pauta sua conduta pela referência ao incondicionado; sem *pensar* este último, o agente não será capaz de fornecer à sua vontade um objeto. A recuperação prática do incondicionado traduz-se pelo fato de que, na ação moral, consideramo-nos necessariamente membros de um mundo moral¹⁵, no qual moralidade e felicidade se encontram ligadas (*KrV*: B 837). Resta que a realização deste *mundus intelligibilis* depende de que “cada um faça o que deve” (*KrV*: B 838); daí porque permaneça indeterminado como as ações *deste* homem moral ligam-se com a sua “expectativa de felicidade” (*Gdlg*: IV: 438; trad. 143). Com efeito, nada ga-

14 Cf. I. KANT, *Observações sobre o sentimento do belo e do sublime*. Campinas: Papirus, 2000, p. 32 ss.

15 O imperativo ordena que cada ser racional aja “como se fosse sempre, pelas suas máximas, um membro legislador no reino universal dos fins” (Gdlg: IV: 438; trad. 142). Em idêntico sentido, Kant afirmara, na 1ª Crítica, que a razão nos constringe a “nos representarmos como pertencentes a um tal mundo <moral>” (*KrV*: B 839).

rante que os outros homens ajam baseados em princípios morais – constatação essa que parece dar razão àqueles que vêem na moralidade kantiana uma ficção desprovida de apoio na realidade.

Neste ponto, porém, Kant parece antecipar-se a seus críticos e tirar da acusação que lhe será dirigida a resposta a seus objetores. Com efeito, como deixa entrever a objeção de irrealismo, o que menos importa, quando ajo moralmente, é a ação efetiva de meus semelhantes; conta, sim, a representação de sua natureza racional pela determinação moral do meu arbítrio. Daí porque a deformidade do mundo efetivo não faça problema ao agente kantiano: é a determinação racional do arbítrio o que torna o mundo moral uma consequência resultante de sua conduta no mundo sensível, mesmo que tal mundo inteligível seja somente “um mundo futuro para nós” (*KrV*: B 839). A retomada das idéias especulativas em regime prático não poderia ter um desenlace mais explícito: “Deus e uma vida futura são duas pressuposições inseparáveis, segundo princípios da razão pura, da obrigatoriedade que exatamente a mesma razão nos impõe” (*KrV*: B 839)¹⁶.

16 O ideal do soberano Bem é retomado na Crítica da razão prática, em uma passagem na qual, chamando a atenção para “a ordem dos conceitos da determinação da vontade”, somos advertidos de que a Lei moral está incluída no conceito de soberano Bem, o qual, nesta medida, é não só objeto – “seu conceito e a representação de sua existência possível mediante a nossa razão prática constituem ao mesmo tempo o princípio determinante da vontade pura” (*KpV*: V: 109/110; trad. 128). Daí porque nos pareça ilícita a observação de J. RAWLS (*Lectures on the History of Moral Philosophy*. Cambridge: Harvard Press, 2000, p. 317), que, em uma afirmação cujo espírito retoma Paton e Beck, diz que o soberano Bem (“uma herança recebida de Leibniz”) é inconsistente com a filosofia moral kantiana.

Como considerar infeliz uma consciência munida da convicção de que o mundo não pode desmentir suas idéias?¹⁷ Supor que o homem moral kantiano se paute pela lógica do sacrifício não será resultado da retrospectiva do leitor que, inscrito em um mundo sem medida, não se fia mais na razão? Ora, essa possibilidade sequer é admissível em Kant, para quem a experiência mundana em que se inscreve o agente, longe de dispor de um significado próprio, é toda ela balizada pela referência às idéias especulativas. O horizonte de determinação destas transforma o agir em uma tarefa cuja plausibilidade, furtando-se aos contratempos do efetivo, reduz este último a tema de um discurso indireto: ajo *como se* minha ação, inscrita na ordem dos fenômenos naturais, fosse dotada de uma causalidade incondicionada; interpreto minha conduta particular *como se* eu compusesse, com os demais homens, um reino dos fins; percebo o curso irregular das ações humanas *como se* ele anunciasse o progresso da humanidade, etc.

Daí porque nos pareça incorreto, para retomar nosso ponto de partida, crer que a estrutura dualista da moral kantiana seja fonte de problemas para seu autor, como se o preço que ele tivesse de pagar por isso fosse, em sentido pouco familiar ao Esclarecimento, personificar o homem moral como alguém condenado ao sacrifício ou ao

17 “As idéias <...> estão ainda mais afastadas da realidade objetiva do que as categorias, pois não se pode encontrar nenhum fenômeno em que as idéias se deixem representar in concreto” (KrV: B 595).

niilismo. Concluí-lo requer de antemão admitir, como se fez progressivamente a partir de Schiller, que a síncope entre fato e norma configure um conflito vivido pelo agente ao modo de uma crise existencial. Ao contrário, desde que “um *pensar determinado* do supra-sensível” (*KpV*: V: 141; trad. 160) seja possibilitado pelo recurso à analogia, a medida do que podemos esperar se torna disponível ao agente moral, que, cifrando o supra-sensível neste ou naquele acontecimento, é sempre capaz de reconhecer o desenvolvimento progressivo, “embora lento”, das disposições originais da espécie¹⁸. Por sua vez, o fato de que a moral do dever seja assim amparada pela perspectiva teleológica, último proveito crítico da idéia clássica de sistema, isenta a argumentação kantiana de toda objeção de extemporaneidade, motivada que é, replicaria Kant, pela incompreensão acerca do processo por via do qual a razão vai impingindo sua marca na efetividade. Não é essa mesma intuição que Hegel irá retomar, quando, em seu combate aos precursores do existencialismo, proclamar a reciprocidade entre o real e o racional?

18 KANT, I, *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. (Tradução: R. Terra & R. Naves). São Paulo: Brasiliense, 1984, p. 9. Para a explicação do vínculo, aqui apenas sugerido, entre moral e teleologia, cf. G. LEBRUN, “Uma escatologia para a moral”, in: I. KANT (org.: R. TERRA). *Idéia de uma história universal*, op.cit., pp. 75-101.

Referências bibliográficas

BECK, L. W. *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*. Chicago: The Univ. of Chicago Press, 1960

HORKHEIMER, M. "Materialismo e moral". In: *Teoria crítica I*. Trad. de H. Cohn. São Paulo: Perspectiva, 1990.

KANT, I. *Kants Werke*, Ed. Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin, Georg Reimer, 1902 em diante <Akademie Text-Ausgabe, Berlin, Walter de Gruyter & Co.

_____. *Crítica da razão prática*. Trad. de A. Morão. Lisboa: Edições 70, 1986.

_____. *Crítica da razão pura*. Trad. de Valério Rohden e Udo B. Moosburger. São Paulo: Nova Cultural, 1987.

_____. *Fundamentação da metafísicas dos costumes*. Trad. de P. Quintela. In: *Os pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1972.

_____. *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. Trad. de R. Terra & R. Naves. São Paulo: Brasiliense, 1984.

_____. *Observações sobre o sentimento do belo e do sublime*. Trad. de V. de Figueiredo. Campinas: Papirus, 2000 (2a edição).

KRÜGER, G. *Philosophie und Moral in der kantischen Kritik*, P. Siebeck, Tübingen, 1931.

LEBRUN, G. “Uma escatologia para a moral”. In: KANT (org.: R. Terra). *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. São Paulo: Brasiliense, 1986.

MACINTYRE, A. *A short History of Ethics*. Notre Dame: Univ. of Notre Dame Press, 1988 <2a ed.>.

MATTOS, F.C. “Conhecimento prático e metafísica especulativa em Kant.” Dissertação de Mestrado, Universidade de São Paulo, agosto de 2001.

NOVALIS, *Werke, Tagebücher und Briefe* (ed. H.-J. Mähl & R. Samuel). Darmstadt: Wissenschaft Buchgesellschaft, 1999.

PATON, H.J. *The categorical imperative. A Study in Kant's Moral Philosophy*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1971.

RITTER, J. & GRÜNDER, K (edit.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*.

SCHILLER, F. *Educação estética do homem*. Trad. de R. Schwarz e M. Suzuki). São Paulo: Iluminuras, 1995

SCHELLING, F. *Vom Ich*. In: *Sämtliche Werke*, I, 1856.

SCHNEEWIND, J.B. *The Invention of Autonomy*. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1998.

**SOBRE O FUNDAMENTO NA
FILOSOFIA DA HISTÓRIA DE HEGEL:
Uma Leitura do Capítulo “Força e
entendimento; fenômeno e mundo supra-
sensível”**

ALICE M. SERRA

I

É conhecido o lugar ocupado pela *Fenomenologia do Espírito* de Hegel enquanto obra inaugural sobre a totalidade da experiência histórica do Ocidente. A ela se seguiriam as críticas a uma tal pretensão de um saber absoluto que pudesse dar conta do ‘já não mais’ do passado em sua universalidade e verdade. Por outro lado, a ela se seguiria também a espécie de legado hegeliano à modernidade: não mais perderíamos de vista a temporalidade do vivido humano, a atenção às culturas, nem também se extinguiriam as diversas tentativas de fundar um conhecimento, mesmo que parcial e fragmentado, sobre a história.

Mas o que enfocarei neste trabalho não são propriamente as filosofias da história que se seguiriam a Hegel, nem também especificamente a filo-

sófia da história de Hegel. O que enfocarei é sim o fundamento que tornará possível a Hegel afirmar sua filosofia da história na *Fenomenologia do Espírito* (1807). Mais precisamente, tentarei mostrar como esse fundamento se constitui dialeticamente para a consciência no terceiro capítulo da seção “consciência” da *Fenomenologia*, intitulado “Força e entendimento; fenômeno e mundo supra-sensível”. O lugar estratégico desse capítulo consiste em ser ele o ponto de junção ou de passagem entre a consciência imersa na natureza – a seção “consciência” – para a seção “consciência de si”, quando se inicia a abordagem propriamente histórico-cultural da *Fenomenologia*, primeiro na ‘dialética do senhor e do escravo’ e em seguida de forma mais explicitamente histórica nas figurações do “estoicismo”, “ceticismo” e “consciência infeliz”; abordagem que atinge seu cume ao fim da obra na revelação histórica do Espírito Absoluto nas três formas da arte (intuição), religião (representação) e filosofia (conceito).

Buscar-se-á explicitar como Hegel somente inicia tal abordagem após a consciência experimentar no capítulo “Força e entendimento; fenômeno e mundo supra-sensível” a unidade originária e ao mesmo tempo em devir entre subjetividade e mundo objetivo, ou entre espírito e natureza. Será pressupondo essa unidade dialeticamente constituída que Hegel passará a afirmar, da seção “consciência de si” em diante, a homologia em devir entre espírito e segunda natureza ou cultura, ou entre conceito e história; ou, como se pode ler ao fim da obra, a junção “história conceituada”. Como

uma espécie de prenúncio, como na passagem em que Homero faz Odisseu descer aos infernos para conhecer o seu futuro – o retorno à Ítaca – ou quando Virgílio, no livro VI da *Eneida*, dá a conhecer a Enéias o futuro do Império, assim parece ter concebido Hegel o capítulo “Foça e entendimento”.

Antes, contudo, de passar ao estudo do capítulo, inicio com a crítica de Schelling a Hegel a fim de tornar mais nítido como, em contrapartida, Hegel se oporá a toda uma tradição que busca um fundamento não-mediato ou carente de determinações.

II

Em sua “História da Filosofia Moderna: Hegel”, Schelling critica Hegel por seu absoluto consistir num inexplicável movimento em que, após efetivar-se no momento lógico, no éter do pensamento puro ao fim da *Ciência da lógica*, inexplicavelmente passa à natureza e à história, decide manifestar-se para de novo retornar a si, ao lógico, de onde, para Schelling, ele na verdade não teria saído¹. Não há uma verdadeira exterioridade em Hegel, dirá Schelling. Além disso, permanece inexplicável como do ser contraposto ao nada Hegel retirará devir, ou seja, o movimento mesmo do conceito.² Hegel não teria afirmado, diria Schelling, um verdadeiro fundamento. Ele recu-

1 Schelling, F. W. J. *Zur Geschichte der neueren Philosophie*. Tradução em Schelling: Obras escolhidas. (Col. Os pensadores), 152 ss (paginação da edição traduzida).
2 *Id. Ib.*, 134ss.

sou o sistema anterior, quer dizer, ou seu (o de Schelling) por este partir do ser puro carente de determinações, da noite escura da intuição intelectual onde todas as vacas são negras, como dissera ironicamente no prefácio da *Fenomenologia*, mas não teria conseguido ele mesmo, aos olhos de Schelling, superar a unilateralidade do pólo subjetivo, em detrimento da objetividade. Esta sim, aos olhos de Schelling, seria preservada por ele, seja em sua intuição intelectual objetivada (a arte), seja em sua filosofia da história que, em estilo platônico ou iluminista, consistiria num avançar progressivo da humanidade em direção à liberdade absoluta, a qual coincidirá com o fundamento absoluto³. Mesmo que este não se objetive de todo, porém, primordialmente posto na base, coincidindo com o Eu puro, incondicionado (*das Unbedingt*), é para ser buscado no campo do condicionado (*bedingt*), no qual Schelling situa as filosofias teórica e prática.⁴ Estas, por isso, somente são compreensíveis e justificáveis pressupondo o seu fundamento: o absoluto apreensível apenas por intuição

³ A formulação da intuição intelectual objetiva (a arte) pode ser acompanhada no *Sistema do Idealismo Transcendental* (*System des Transzendentale Idealismus*, 1800), obra que se pretende um acabamento do sistema kantiano e que constitui também um acabamento dos próprios escritos anteriores de Schelling, conhecidos como “do jovem Schelling”, quando Schelling mantinha como fundamento apenas a intuição intelectual não-objetiva ou “Eu absoluto”.

⁴ Sobre a distinção entre condicionado e incondicionado, ver *Do Eu como princípio da Filosofia ou sobre o incondicionado no saber humano § III. (Vom Ich als Prinzip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen, 1795)*.

intelectual, imediata, mas a ser transposto no conhecimento e na ação.⁵

Essa sucinta exposição é apenas para contrastar com o que tentarei mostrar neste trabalho: o caminho que Hegel preferirá trilhar em contraponto à indeterminação ou à determinação apriorística de um princípio do qual se deveria partir, princípio ele mesmo fundador do real, do devir, da história. À diferença de seu contemporâneo Schelling, um tal princípio não fará sentido para Hegel, sobretudo pela sua vacuidade em relação ao movimento, à riqueza da experiência. Por isso será preciso, na *Fenomenologia*, partir da experiência mesma e ver como a consciência se confronta com o mundo da natureza, com o mundo da história, como ela mesma constitui-se como saber; assim como será preciso, em se tratando da *Lógica*, partir não da idéia em sua vacuidade, em sua abstração, mas da idéia que já de início é mediata,

5 Cf. a esse respeito a retomada por Schelling do imperativo categórico de Kant: “torne-se idêntico a si mesmo, eleve no tempo as formas subjetivas de sua essência à forma do Absoluto”. Vom Ich..., § XV, 125. Quanto à filosofia teórica, cf. passagens como: “O Eu absoluto não é sinônimo do Eu lógico (...) este sujeito lógico, por sua vez, é ele mesmo possível graças à unidade do eu absoluto. (Meu eu empírico é exposto à mudança, mas para permanecer idêntico a si mesmo na mudança, ele tende a elevar os objetos (...) à unidade e ele determina através disso a identidade do esforço que é o seu, a identidade de seu ser-aí, enquanto princípio de suas representações, se mantendo na mudança temporal)”. Vom Ich..., § XV, 134ss. Sobre o conhecimento em Schelling ver também Sistema do Idealismo Transcendental, cap. III: “Sistema da Filosofia teórica”.

está em relação.⁶ Toda determinação é ao mesmo tempo negação, retomaria e repetiria tantas vezes Hegel. Nenhuma positividade se afirmará tão somente, senão que suporá a alteridade para a qual é posta. Nenhuma negatividade, por sua vez, se manterá em si, senão que será para a consciência; a qual a terá como negação determinada no caminho em que se eleva ao saber.⁷

Na *Fenomenologia*, o que teremos na experiência da consciência é o movimento da mesma tentando acompanhar a mudança de seu saber em relação às determinidades que se lhe apresentam; ao perceber a insuficiência de seu saber, a determinidade anteriormente suposta será negada; a negação da negação consistirá na preservação dessa experiência. A ciência dessa conservação, contudo, se dá não mais no plano da consciência diante de objetos, a qual tem memória curta,

6 *Ver* Ciência da lógica (*Wissenschaft der Logik, 1812-1813*) “*Qual deve ser o começo da ciência*”: “O começo não é o nada puro, senão um nada do qual tem que resultar algo; logo também o ser está já contido no começo. O começo contém, conseqüentemente ambos: o ser e o nada; é a unidade do ser e o nada; ou seja, é um não-ser que ao mesmo tempo é ser, e um ser que ao mesmo tempo é não-ser”. (*Wissenschaft der Logik p. 36 / 11-12 - Gesammelte Werke. Hamburg: Felix Meiner*). *Ver também em seguida a crítica (indireta) de Hegel a Schelling, e como Hegel rearticula o princípio schellingniano*: “a intuição intelectual é a mais poderosa recusa de mediação e da reflexão demonstrativa, extrínseca. Mas além de uma simples imediação, ela expressa um concreto, a enunciação e exposição de um concreto constitui, como já se fez notar, um movimento de mediação, que começa com uma das determinações e avança para outra e esta também retorna à primeira; é um movimento (...)” (*Id., lb., p. 40 / 17-18*).

7 HYPOLITE, J. “Sens et méthode de la Phénoménologie de l’Esprit de Hegel”. In: *Genèse et structure de la Phénoménologie de L’Esprit de Hegel*. p.19 ss.

não efetua a ligação com o anterior; e sim é obra da *Erinnerung* (rememoração, interiorização), no plano da consciência já tornada espírito, o qual se defronta não com um algo oposto, alheio, mas com a totalidade de sua experiência. Dialético, retomará Hegel de Platão, é ter visão de conjunto. Experiência, pois, que é na *Fenomenologia* não a individual, mas a do Ocidente; não a subjetiva como a consciência se supõe no início, mas a universal, ou como Hegel prefere chamá-la, Espírito. Com essa denominação Hegel remeteria à citação de Schiller com a qual conclui a *Fenomenologia*: um sopro comum, o da cultura, o qual perpassa um longo e árduo processo, o da formação (*Bildung*) em que se passou da natureza à história, ou em que se elevou de “reino animal” a “reino do espírito”.

Se nessa *paidéia* ou formação, logo se pensa numa semelhança com a ascensão dialética da *República*, contudo, uma distância será mantida no caso de se pensar as idéias, sobretudo a idéia de bem em Platão, como fundamento transcendente à experiência, ao real, ao devir. Se essa interpretação é equívoca em relação a Platão, ela, no entanto, ajuda a elucidar o que não encontraremos em Hegel: num pólo, a camada sublunar, temporal, contingente; no outro, inversão daquele, a camada eterna e transcendente das idéias imutáveis. Em Hegel, não teremos nem um fundamento situado na interioridade profunda da subjetividade, como em Schelling; nem um princípio fundador situado acima, como se supõe serem as idéias em Platão. Nem também teremos uma transcendência situada nas coisas, ou atrás delas, numa região indefinida, posto que inacessível ao sujeito, no caso o sujeito transcendental e a

“coisa em si” de Kant. Não há em Hegel um fundamento por detrás, ou abaixo, ou acima; a não ser que o abaixo seja também um acima, o acima um abaixo, ou um à frente, a depender da perspectiva em que se encontre, como diz Hegel em relação ao “aqui” na “certeza sensível” da *Fenomenologia*.

Na infinitude hegeliana, direções ou posições não se mantêm como estáticos. Cada determinação é em si ela mesma e o seu oposto, ou traz em si o oposto de si. Não há um pólo subjetivo oposto à objetividade, como a princípio supõe a consciência; mas, como veremos no capítulo “Força e entendimento; fenômeno e mundo supra-sensível”, onde, por assim dizer e a nos basearmos em Gadamer⁸, Hegel dá ao mesmo tempo dois golpes – um na “coisa em si” de Kant, outro no mundo das idéias de Platão – as polaridades opostas se diluem num meio-termo comum: neste, o dois se faz um. Tal será a ‘mágica’ que tentaremos acompanhar no referido capítulo, que alguns consideram um dos mais difíceis da *Fenomenologia*. A nós nos parece a dificuldade mesma de entender a mágica hegeliana de primeiro unir subjetividade e mundo objetivo num meio-termo comum para em seguida suprimir (ou suprassumir: *aufheben*) esse mesmo meio-termo e chegar não à dualidade da qual na verdade não se partiu (posto que a distinção sujeito-objeto se punha somente para a consciência, não para o “nós” do filósofo que assiste à sua experiência), mas remontar sim à

8GADAMER, H-G. “Hegel’s Inverted World”. In: Gadamer, H.-G. *Hegel’s Dialectic: Five Hermeneutical Studies*.

unidade originária. Esta trará em si, contudo, a marca do negativo, da diferença, do conflito, como em Heráclito. E é nesses pontos mesmos que parece situar-se a positividade da dialética hegeliana, entendendo-se por positividade, aqui, não o sentido desse termo em Hegel, mas o sentido que venha a ter nessa leitura de Hegel. Uma filosofia, dirá Ortega y Gasset, precisa ter algo a nos dizer hoje; por isso precisamos lê-la com os olhos de quem busca algo; não com os de quem já encontrou e a reergue.⁹

III

Com isso, passemos, pois, ao capítulo “Força e entendimento; fenômeno e mundo supra-sensível”, onde supõe-se encontrar o fundamento se constituindo dialeticamente para a consciência¹⁰. Antes,

9 Ver também José Henrique Santos, “A propósito de “O Hegelianismo hoje - um anacronismo?”. *Cadernos da UNB*, 1981.

10 Sobre esse capítulo, cabe remeter ao já citado estudo de Gadamer, o qual nos é particularmente precioso, sobretudo tendo em vista que os comentadores passam em sobrevôo o capítulo, como o fazem Labarrière, Kojève. Em especial entre os franceses, a atenção à *Fenomenologia* centrou-se na ‘dialética do senhor e do escravo’, nos temas éticos, culturais, existenciais. Mas o referido capítulo, ponto de junção ou de passagem entre a “consciência” e a “consciência de si” nos parece estratégico para pensar o problema do conhecimento em Hegel – e do conhecimento da história, et pour cause – ou senão a ausência desse problema para Hegel. A respeito desse problema, observa-se que a maioria das análises concentram-se na introdução da *Fenomenologia*, onde Hegel recusa a forma de pensar o conhecimento seja como um meio passivo em que o absoluto se mostraria tal como é; seja como um instrumento subjetivo por meio do qual se poderia apreendê-lo tal como é em si. O que Hegel aí recusa é a forma de pensar o conhecimento em separado ou abstraído do próprio ato de conhecer; o que remete à sua conhecida passagem de que é preciso mergulhar na água para aprender a nadar. Se é assim, em vez de apontar de fora o fundamento em Hegel, será preciso acompanhar o movimento mesmo em que esse fundamento se constitui. Explica-se, assim, o que nos conduziu ao capítulo “Força e entendimento”; onde veremos o movimento desse movimento’.

contudo, será ainda preciso lembrar, em linhas gerais, a dialética que nos capítulos anteriores – “a certeza sensível ou: o isto ou o visar” e “a percepção ou: a coisa e a ilusão” – nos conduziu a essa terceira dialética da *Fenomenologia*.

Em “a certeza sensível ou: o isto ou o visar” tratava-se, em linhas gerais, de perceber como o simples “aqui” e o simples “agora” com que a consciência apontava a coisa eram muito mais do ela que supunha: como já mencionamos, o “aqui” não é apenas um aqui singular, imediato, mas, podendo ser toda uma profusão de ‘aquis’, é ele também um universal. Assim também no caso do “agora”: o agora que se acaba de dizer e que agora já não é mais agora, é, no entanto, conservado quando novamente se diz: agora. Assim como o “aqui”, o “agora” não é um simples imediato, mas carrega em si toda uma profusão de ‘agoras’, sendo ele também um universal: tal a verdade da certeza sensível. Esse universal, não apreensível na imediatez da sensação, é para Hegel obra da “natureza divina” da linguagem, capaz de transcender a experiência sensível – as experiências espaço-temporais singulares – e conservar no simples imediato, as mediações que ele carrega.

Contudo, é ainda muito pouco, diz Hegel ao fim do capítulo, contentar-se com um ‘aqui-agora’ ou um “isto” com que apenas se aponta ou se “visa” a objetividade, sem se deter na riqueza de determinações que ela comporta. Assim, será preciso em “a percepção ou: a coisa ou a ilusão” não apenas apontá-la, mas demorar-se em percebê-la. A consciência se porá, então, de um lado, enquanto percebente; do outro estará a efetividade, como a ser percebida. Uma vez que a ver-

dade que a consciência tenta apreender situa-se na coisa, é esta que aparece como o essencial na relação. É assim a coisa que será múltipla – o mesmo sal que é branco é também cúbico ou salgado – sendo a consciência que errava ao apreendê-lo apenas como “um” sal. Atribuindo a si o erro da percepção, a consciência se verá como o inessencial da percepção, a qual pode ser ou não ser, à diferença da coisa, que permanece em sua verdade mesmo não sendo percebida. Mas inconstante, outra e outra vez a consciência se corrigirá: ora tomará a unidade da coisa como ilusória por ela na verdade consistir numa profusão de propriedades; ora considerará essa mesma profusão ilusória por ela ser verdadeiramente una em si. Assim também, ora tomará suas distintas propriedades como passivas umas em relação às outras, como apenas postas ao lado de outras sem se tocarem (como o sal ser branco e “também” salgado); outrora tomará essas mesmas propriedades como postas apenas em relação às suas opostas (como o sal branco não ser o sal preto, ou “enquanto” não é preto). A conclusão dessa dialética consistirá em a consciência tomar esses diferentes momentos não em separado ou abstraídos dos outros, mas verá a coisa “ao mesmo tempo” una e múltipla, meio passivo e unidade excludente; determinidade e negatividade; em si e para si “ao mesmo tempo” que para outro, ou posta em relação com outras. A coisa é ela mesma um universal incondicionado: tal a verdade da percepção; e quando a consciência percebe isso, diz Hegel ao fim do capítulo, ela se torna entendimento.

Tal o resultado a que se chega: universal incondicionado, a coisa retornou a si a partir de sua relação

com outros; ela é “em si conceito”, mas a consciência ainda não se reconhece nele. Se ficarmos, pois, aqui, a essencialidade ou o fundamento recairá tão somente na objetividade. Mas será necessário situá-lo também no entendimento. Melhor dizendo, será necessário suprimir essa dualidade em que ainda nos encontramos: de um lado a coisa, enquanto universal incondicionado; de outro o entendimento, esse terceiro modo da consciência que sucedeu à sensação e à percepção. Tal a missão a cumprir em “Força e entendimento; fenômeno e mundo supra-sensível”, onde enfim chegamos. Agora, à coisa se denominará força, ou senão uma dualidade de forças, pois assim a toma o entendimento, em sua mania de dualizar. Contudo, ele perceberá tratar-se de uma força, a qual coincidirá com ele. O entendimento passará na força, a força no entendimento. Ao ser consciência disto, a consciência se tornará, em “Força e entendimento”, “consciência de si”. Lembrar-se-á que para Gadamer a questão central deste terceiro capítulo é exatamente a consciência se dar conta de que, ao ser consciência de, ela é consciência de si. Com isso, ela se retirará do reino de coisas, do campo da oposição a objetos – a seção “consciência” – para penetrar num outro em que oposições lhe serão realmente oposições: a princípio será desejo aniquilador de coisas, mas se defrontará com um outro eu e não poderá agir a partir dele a não ser que ele o permita. Essa, contudo, já é uma outra história; cabendo retornar ao que ora nos interessa: não tanto o problema ético da ‘dialética do senhor e do escravo’, mas em especial o problema do conhecimento, a ‘dialética força e

entendimento'. Problema que justamente falta explicitar pois ele somente deixará de ser um problema quando cumprir-se a 'mágica': a supressão do meio-termo, a ser designado fenômeno e em seguida supra-sensível, para que venham a coincidir a subjetividade – ora denominada entendimento – e a objetividade, ora denominada força. Vejamos como isso se dá.

Recapitulando, a consciência que primeiro vira a coisa como um aqui e um agora, em seguida como um meio passivo, depois como uno excludente ou negatividade, para ao fim se dar conta de que ela era ao mesmo tempo ambos, em si e para si ao mesmo tempo que para outro, ou em si a partir de sua relação com outro, um universal incondicionado ou "em si conceito", ao perceber isso tornara-se entendimento. Mas a consciência tornou-se tal para o "nós" do filósofo, pois ela mesma, mergulhada na experiência, possui, como dissemos, memória curta; esquecerá, pois, o resultado da dialética anterior – o universal incondicionado – e novamente fará da coisa uma dualidade: seja uma unidade refletida em si (uma continuidade do "uno excludente" da dialética anterior); seja um desdobramento de múltiplas determinidades (contínua ao "meio passivo" da dialética anterior). Refletida, a coisa é para si; desdobrada, ela é para outro: assim a toma o entendimento. Este atribuirá então à coisa uma dualidade de forças: uma, a que a solicita a exteriorizar-se, a desdobrar-se em múltiplas determinidades; outra, a que a solicita a retornar a si, a refletir-se sobre si, una. Para ele são duas

forças que aparecem então como independentes, como polaridades opostas e objetivas; sendo que na força mesma não há tal dualidade. A verdade da força, diz Hegel, está no transitar de uma para outra, sendo esse movimento mesmo que a constitui: as diferenças que imediatamente passam à unidade; a unidade, às diferenças. Na força efetiva, pois, não há dois pólos, a positividade de um lado, a negatividade de outro; e sim é no meio-termo mesmo em que não se distinguem, ou em que a unidade logo que é posta se desdobra nas diferenças, na diferença que logo se reconverte à unidade, que se tem a verdade de ambas; sua dualidade residindo no entendimento. Contudo, é este mesmo que verá nesse transitar absoluto de uma força à outra a essencialidade de ambas, pois no real é nesse meio-termo mesmo em que não se distinguem ou em que uma se suprassume na outra, que elas lhe aparecem. É a esse meio-termo, “totalidade do aparecer”, que o entendimento designará *fenômeno*: “constância da inconstância”, fenômeno é para ele lugar da mudança, do devir, ou “o ser que tem a significação do desvanecer”. Certamente temos anunciada aqui a formulação posterior da *Lógica*, quando Hegel faz movimento semelhante ao recusar considerar o ser contraposto ao nada como polaridades distintas; mas cada um tendo sua verdade é no transitar de um ao outro.

Mas voltando à *Fenomenologia*, o entendimento voltará a dualizar: se o fenômeno lhe aparece como o lugar da constante diferenciação, ele, em seu anseio de permanência e estabilidade, voltará a fazer

da coisa uma dualidade: por trás do fenômeno sempre instável, porá um além permanente, ao qual tomará como a verdade ou a lei da aparência ou “o fenômeno posto como fenômeno”. Por isso, nesse momento, dirá Hegel, o “fundamento é exatamente constituído como lei”¹¹. O entendimento o chamará de supra-sensível: inversão do sensível, supra-sensível é para ele lugar da universalidade; a verdade da mudança, do devir e do perecível em alguma região acima deles, ou como seu fundamento. Como não tem acesso direto a esse além permanente, mas apenas ao jogo de forças sempre instável, o entendimento o tomará como incognoscível; em outros termos, apenas o divisa através do meio-termo do fenômeno, não o apreende: ele é vazio em determinações. Como mostra Gadamer, é implícita aqui a referência à “coisa em si” de Kant, o incognoscível por detrás do fenômeno, bem como ao supra-sensível de Platão, o imutável acima do perecível; bem como, conforme veremos, à universalidade da física newtoniana. Do que se segue também a recusa que teremos em “Força e entendimento” dessas maneiras dualistas ou idealistas de pensar o fundamento; assim como do que se segue de tais perspectivas: a necessidade de postular um terceiro, um meio-termo para realizar a junção.

11 HEGEL, G. W. F. *Phänomenologie des Geistes*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1988. Tradução: Fenomenologia do Espírito. Trad. Paulo Meneses, p. 109/154. (nesta e nas citações subsequentes, paginação da edição brasileira seguida da alemã traduzida).

Contra isso vai mostrar Hegel que o pólo negativo e o pólo positivo são polaridades da mesma pilha; se na lei da eletricidade são como opostos, na energia mesma não os encontramos em separado. Assim também é a discussão de Hegel no capítulo com a lei universal da gravidade de Newton: a verdade do espaço, do tempo, do lugar e do movimento não é, para Hegel, serem momentos apenas passivos “um ao lado dos outros” dentro da lei da gravitação universal como em Newton; e sim que um momento somente exista já a partir de sua relação com os outros. A lei deve trazer em si a diferença, dirá Hegel. Diferença que aos olhos de Hegel uma lei universal ao modo de Newton – ao do *a priori* de Kant – não consegue explicar. Por isso é apenas quando o entendimento, no movimento do explicar, introduz na lei a diferença, que o supra-sensível ou interior incognoscível deixa de ser a inversão imutável do sensível, para, assim como o fenômeno, abrigar em si a diferença. É quando ocorre essa inversão da inversão que a consciência se descobre como infinitude ou consciência de si.

A infinitude, ou essa inquietação absoluta do puro mover-se a si mesmo, faz que tudo o que é determinado de qualquer modo – por exemplo, como ser – seja antes o contrário dessa determinidade. A infinitude já era, sem dúvida, a alma de tudo o que houve até aqui, mas foi no interior que primeiro ela mesma brotou livremente. O fenômeno – ou o jogo de forças – já a apresentava; mas foi só no explicar que ela surgiu, livre, pela primeira vez. Quando a infinitude – como aquilo que ela é – finalmente

é o objeto para a consciência, então a consciência é consciência-de-si. (HEGEL, 1999, p. 116 / 163)

Lê-se, assim, nessa inversão da inversão ou inversão do mundo invertido, o golpe de Hegel ao mesmo tempo ao supra-sensível e à finitude. Se o entendimento considerava o fundamento ou o fundo verdadeiro das coisas como o supra-sensível acima do perecível ou o interior incognoscível, neste caso ele lhe será sim um incognoscível e transcendente, dirá Hegel, mas não porque a razão seja míope, incapaz de apreendê-lo, mas simplesmente porque não há nada para ver no escuro, por detrás do fenômeno, a não ser que o entendimento se coloque lá e veja a si mesmo. A crítica a Kant, em especial – mas também à intuição intelectual de Schelling – é explícita:

A consciência, elevada sobre a percepção, apresenta-se concluída junto com o supra-sensível através do meio-termo do fenômeno, mediante o qual divisa esse fundo [das coisas]. Agora estão coincidindo os dois extremos – um, o do puro interior; outro, o do interior que olha para dentro do interior puro. Mas como desvaneceram enquanto extremos, desvaneceu também o meio-termo como algo outro que eles. Levanta-se, pois, essa cortina sobre o interior e dá-se o olhar do interior para dentro do interior (...) Fica patente que por trás da assim chamada cortina, que deve cobrir o interior, nada há para ver a não ser que nós entremos lá dentro – tanto para ver como para que algo seja visto”. (HEGEL, 1999, p. 118 / 165).

Tal o resultado dessa dialética: não será necessário tomar o fenômeno como meio-termo entre entendimento e fundo verdadeiro das coisas; como não será necessário tomar o fundo verdadeiro das coisas ou a lei universal dos fenômenos como o meio-termo, o ponto arquimediano entre sujeito cognoscente e realidade sempre instável. Tal o golpe de Hegel: não havendo um meio-termo, não há também três termos, não haverá dois extremos: a consciência (como infinitude) coincide com as coisas tal como são em sua verdade (não uma aparência inessencial, um interior incognoscível ou uma universalidade abstrata). Mas nada lhe é incognoscível, nada lhe é transcendente: tal o resultado a que se chega. O real é racional, o racional é real, para retomar a conhecida passagem da *Filosofia do Direito* de Hegel. Para que um supra-sensível ou um interior incognoscível, perguntará Hegel, como antes dele o fizera Aristóteles a Platão, ou para que dois mundos, um essencial, outro inessencial, se o mundo tal como nos aparece e tal como o pensamos – e ser e pensar, neste caso, como em Parmênides, coincidem – são já por demais complexos e ricos em determinações?

Assim como Aristóteles recusara as formas em separado de Platão, Hegel recusa o fundamento em separado ou existindo como um *tertius* efetuando a junção entre sujeito de um lado, objetividade de outro; ou pensamento de um lado, realidade de outro. E sim é na coincidência mesma destas polaridades que se pensa opostas que situa-se o fundamento em Hegel. Fundamento absoluto no qual subjetividade e objetividade, espírito e natu-

reza se fazem um. Permanece, contudo, um idealismo; afirma-o a tradição. Um idealismo absoluto no qual a alteridade se converte à unidade para de novo sair dela; não, porém, porque se trate de um movimento perpétuo de saída e entrada como quer Schelling¹², mas sim porque já saiu, é o que quer mostrar Hegel em “Força e entendimento”. Por isso não é uma questão filosófica, diz Hegel no capítulo, perguntar como a diferença brota da unidade, a unidade da diferença, porque é assim. E isso deve soar natural como quer Hegel. Não há um sujeito uno diante da fragmentação do mundo; ou algo tão somente uno diante da cisão do sujeito, seja ele lógico ou psicológico-empírico; mas em tudo a negatividade e a diferença, a fração e a unidade. Não, porém, como momentos em separado uns dos outros, mas como infinitude, a inquietação absoluta do constante tornar-se outro em si mesmo. Se abstrair no sentido de considerá-los em separado faz parte do percurso em que a consciência se eleva ao saber; esse “um ao lado do outro” apenas positivo não persiste; na verdade ele não existe: dilui-os o poder do negativo, o movimento do conceito. Quando a consciência é consciência disso, é como se ela penetrasse num novo mundo. Mas o que quer mostrar Hegel é como se ela des-

12“(…) sua vida é um círculo de figuras, na medida em que ele perpetuamente se exterioriza para outra vez retornar a si, e sempre retorna a si para sempre exteriorizar-se de novo”. Schelling, “História da filosofia Moderna: Hegel”. In: *Schelling*, (Col. Os Pensadores), op. cit., 160 (paginação da edição alemã traduzida.)

cobrisse uma outra forma de olhar o mundo: ele não lhe estranha. Como mostra Luft, em Hegel “o fundamento é aquele que aceitou a dualidade da identidade e da diferença em si mesmo, ficando completo com isso”¹³. Contudo, será necessário tantas outras mediações ainda até que essa coincidência anunciada em “Força e entendimento” apareça no éter puro do “saber absoluto”, desfecho da *Fenomenologia* e início da *Ciência da Lógica*; isso, se é que podemos falar em início e fim quando se encontra no círculo infinito hegeliano.

IV

Essa cisão é sim uma forma deficiente de pensar, como a consciência que não sabe que o fim já está no início, embora não desenvolvido – como o “aqui” e o “agora” universais da certeza sensível – ou que a inversão do mundo é já a sua maneira de ser, como na inversão da inversão em “Força e entendimento”. E isso é também o que se lê no exemplo ético do capítulo, que anuncia a *Filosofia do Direito*: na efetividade, o ideal não é que a pena seja imposta de cima, e sim que o criminoso tenha no castigo a reconversão de si mesmo. Não há uma idealidade abstraída da efetividade do mundo, quer mostrar-nos o chamado ‘idealista’ Hegel. Gadamer exprime bem isso, acerca de como o capítulo “Força

13 Eduardo Luft, “Fundamento”. In: *Para uma crítica interna ao sistema de Hegel*. Porto Alegre: Edipucrs, 1995, p. 103.

e entendimento” sugere-nos que o mundo pervertido – quer dizer, dirá Gadamer, esse nosso mundo – não encontra seu remédio em algum lugar acima dele, na sua inversão, como se somente um dos pólos da pilha fosse o efetivo, o outro o seu ideal; ou como se o criminoso tivesse sua essencialidade somente em seu oposto, naquele que nunca se corrompe. E sim é no falível mesmo – e isso é para Gadamer o que ensina a dialética “Força e entendimento” – que a coisa se resolve. A perversão tem em si mesma sua inversão, dirá o hermeneuta.

Por isso não erraríamos, a nos basearmos em Gadamer, em perceber em “Força e entendimento; fenômeno e mundo supra-sensível” a crítica de Hegel ao entendimento abstrato, tal como o formulara a filosofia moderna, no longo percurso que vai de Descartes a Kant, passando por Newton, Hobbes, Locke; entendimento que, ao preço da unidade, identidade e universalidade, conserva-se dualista, matematizante, formalista. Não é sem motivo que em seguida ao capítulo “Força e entendimento”, no início da “consciência de si”, Hegel – antecipando Dilthey, Marx e o próprio Gadamer – à força denominará vida; ao entendimento, desejo. Hegel é avesso à *mathesis* universal tão cara à era moderna. Sua filosofia procurou, como antes dele Leibniz, trazer idéias de força, vida, dinamismo, ante a opacidade do sujeito solipsista, o mundo mecanicista de Descartes, o geometrismo de Spinoza; enfim, fazer frente ao dualismo-formalismo de Newton e Kant. Mas mesmo termos como força ou vida seriam ainda poucos a Hegel; ele iria além: era preciso escapar tam-

bém à tendência biologista-naturalista que encontramos em Schelling. Situando no cume de sua filosofia a história, há em Hegel um hiato entre o mundo da cultura, da história, e o mundo da simples vida. Por isso, é apenas quando, na ‘dialética do senhor e do escravo’ um eu se defronta com outro, e não com uma coisa, mesmo que pensada como força (como o faz o entendimento) ou como vida (como a toma o desejo ainda somente animal do início da “consciência de si”), que ele começa a criar, a construir um mundo, a querer um comum e a agir nele, por ele¹⁴. É então que entram em cena o trabalho, o artífice, o *ethos*. O mundo se povoa, a consciência sai da opacidade em que se supunha encontrar. Ela é espírito e não encontrará repouso em si; pois já é para outro, ou em si a partir de sua relação com outros. Ora, a partir da leitura de “Força e entendimento”, o resto dessa dialética já o sabemos: basta repetir, ou melhor, transpor para o plano da cultura, da história, a ‘mágica’ que vimos em “Força e entendimento”. Também nesse plano, para Hegel, não há uma efetividade de um lado, como puramente objetiva; do outro, um mundo do espírito, puramente abstrato como um mundo de formas. Mas toda a busca hegeliana em relação à história consiste em pensá-la como a manifestação mesma do espírito. Por sua vez, como viria a formular em sua *Filosofia do Direito*, importa perceber a sociedade não como

¹⁴ Ver em especial J. H. Santos, *Trabalho e riqueza e na Fenomenologia do Espírito de Hegel*. São Paulo: Loyola, 1993.

uma unidade imposta à força por um terceiro vindo de fora – e essa é sua crítica a Hobbes – mas sim como um jogo de forças em que a multiplicidade passa na unidade, a unidade na diferença. No Estado ideal, dirá Hegel, o eu é ao mesmo tempo um nós; o nós é ao mesmo tempo um eu. O mesmo se veria em sua crítica ao supra-sensível, que anuncia Feuerbach: para Hegel não se trata de postular um mundo da religião; e sim querer um absoluto que se manifesta no mundo e se desdobra nas diferenças.

No plano da cultura, da história, o que nos parece mais difícil, porém, é assimilar a suprassunção da mediação tal como se vê em “Força e Entendimento”; posto que todo o tempo e de diferentes formas nos vemos diante desses meio-terminos que construimos ou com que nos defrontamos, ou em que nos colocamos; embora não sejam vazios ou imediatos como a intuição intelectual schellingniana ou a *coisa em si* kantiana. Mas, complexos e ricos em determinações, é por isso mesmo que eles permanecem para nós – e agora não temos em mente o “nós” da *Fenomenologia* – como um outro, mesmo que o façamos com outros; ou talvez mesmo para que sejam possíveis os outros. É a eles, a esses meio-terminos mediatos dos quais é o próprio Hegel quem nos ensina a não abstrair, que um saber absoluto, na sua ânsia de trazer tudo em si, parece não trazer em si. Mas em Hegel mesmo, talvez, encontremos lugar para ressignificá-los. Nisso talvez resida, o que dissemos a positividade de sua dialética. Seu maior valor parece consistir em não opor a unidade, a identidade de um lado, a fragmentação, a diferença do outro. Mas o esforço hegeliano de perce-

ber o dinamismo do real, da história, de fluidificar as polaridades pensadas como opostas e percebê-las dentro de uma amplitude sempre diferenciada e em devir talvez tenha algo a nos dizer hoje, nesse tempo de oposições petrificadas e ‘bombásticas’.

*Costuma-se dizer que a diferença não pode brotar da unidade; mas de fato a unidade é apenas um momento de fracionamento, é a abstração da simplicidade que encontra a diferença. Mas por ser abstração é só um dos opostos; como já se disse. Ela é o fracionar-se, pois a unidade é um negativo, um oposto; assim é posta justamente como o que tem nela a oposição. (Hegel, G. W. F. *Phänomenologie des Geistes*, 162)*

*A necessidade (Bedürfnis) da filosofia surge quando o poder de unificação desaparece da vida dos homens e os opostos perderam sua relação viva e ação recíproca, adquirindo autonomia. (Hegel, G. W. F. *Differenz des Fichteschen und Schllingschen Systems der Philosophie*)*

Referências bibliográficas

GADAMER, H-G. "Hegel's Inverted World". In: *Hegel's Dialectic: Five Hermeneutical Studies*. Transl. Christopher Smith. New Haven/ London: Yale University Press, 1976.

HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do Espírito*. I parte. Trad. Paulo Menezes. 5ª. ed. Petrópolis: Vozes, 1999.

_____. *Phänomenologie des Geistes. Gesammelte Werke*. Hamburg: Felix Meiner, 1988.

_____. *Wissenschaft der Logik*. 1812-1813. (Ester Band: Die Objektive Logik) - *Gesammelte Werke*. Hamburg: Felix Meiner, 1978.

HYPOLITE, J. "Sens et méthode de la Phénoménologie". In: *Genèse et structure de la Phénoménologie de L'Esprit de Hegel*. Paris: Aubier Montaigne, 1946.

LUFT, Eduardo. "Fundamento". In: *Para uma crítica interna ao sistema de Hegel*. Porto Alegre: Edipucrs, 1995.

SANTOS, José H. "A propósito de O Hegelianismo hoje - um anacronismo?". *Cadernos da UNB*, 1981, p. 21-27.

_____. *Trabalho e riqueza e na Fenomenologia do Espírito de Hegel*. São Paulo: Loyola, 1993.

SCHELLING, F. W. J. *Le Systéme de l'Idealisme Transcendental*. Trad. A. Léonard. Louvain:

Peeters, 1978. (Tradução de *System des Transzendentalen Idealismus*, 1800).

_____. “História da Filosofia Moderna: Hegel”. In: *Schelling: Obras escolhidas*. (Col. Os Pensadores). Trad. de Rubens R. Torres. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Tradução de *Zur Geschichte der neueren Philosophie*, 1827).

_____. “Du Moi comme principe de la philosophie en général”. In: *Premiers écrits (1794-1795)*. Trad. J.-F. Courtine. Paris: PUF, 1987. (Tradução de *Vom Ich als Prinzip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen*, 1975).

A ESPIRAL DO ESPÍRITO

Uma Análise da ‘História Filosófica’ de Hegel

JORGE GRESPAN

Para a publicação póstuma das *Lições sobre a Filosofia da História Universal*, sabemos que os editores tiveram de recorrer às anotações de aula de alunos, dado o caráter incompleto do manuscrito deixado pelo próprio Hegel, base dos cursos por ele ministrados na Universidade de Berlim na década de 1820¹. Sem dúvida, tal circunstância imprime certa dificuldade adicional na compreensão desta obra. Mas o que a distingue das demais no quadro do pensamento hegeliano, e faz dela um texto especialmente complexo, advém do tema mesmo de que trata e da conseqüente abordagem que recebe do autor.

¹ De acordo com J. Hoffmeister, que preparou a edição mais recente das *Lições*, em 1955, as versões do séc. XIX apresentavam muitos problemas, tendo sido Lasson, em 1917, e depois ele próprio, que procederam às devidas correções. Foram reunidos basicamente manuscritos de Hegel e as notas de alguns estudantes, consideradas perfeitamente adequadas ao texto do professor. As várias edições alemãs geralmente cuidaram em distinguir bem as duas fontes do material – escritos do próprio Hegel e dos alunos –, conferindo mais rigor ao seu procedimento. Para mais informações, ver a “advertência” da edição alemã: *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, 1º tomo, Hamburgo, Felix Meiner Verlag, 1994, pp. v-xiv.

De fato, comparando-a com o outro livro em que Hegel trata de um tema histórico, a *História da Filosofia*, uma diferença importante salta à vista. Aqui, o desenvolvimento da filosofia passa por etapas que correspondem perfeitamente à gradativa definição do seu conceito, sem que neste desenvolvimento sejam relevantes condições externas tais como as particularidades da vida de cada pensador ou do contexto histórico em que se produziu uma etapa específica. O mesmo não ocorre com a história universal. Nas palavras de Hegel:

na história política, o indivíduo, na singularidade de sua índole, do seu gênio, das suas paixões, da energia ou da fraqueza de caráter, em suma, em tudo o que caracteriza a sua individualidade, é o sujeito das ações e dos acontecimentos. Na história da filosofia, estas ações e acontecimentos, ao que parece, não têm o cunho da personalidade nem do caráter individual; deste modo, as obras são tanto mais insignes quanto menos a responsabilidade e o mérito recaem no indivíduo singular, quanto mais este pensamento liberto de peculiaridade individual é, ele próprio, o sujeito criador².

Nesta última, assim, não é o filósofo individual o verdadeiro sujeito realizador do processo, e sim o próprio conceito filosófico, que se desdobra e se transforma até chegar ao seu conteúdo pleno. Mas

²HEGEL, *Introdução à História da Filosofia*, 4ª edição, Coimbra, Arménio Amado editor, 1980, pp. 37-38.

na história em geral é diferente, tendo o indivíduo um papel fundamental de realizador, de sujeito, com o processo dependendo dos seus móveis pessoais de ação – “sua índole, seu gênio, suas paixões” etc. –, em suma, de elementos estranhos à racionalidade e à essência mesma do processo.

Por isso, a *Filosofia da História* é considerada permeável a contingências perturbadoras do andamento logicamente necessário que o desdobrar do conceito possui geralmente nas demais esferas do pensamento hegeliano. Além das dificuldades de leitura acarretadas por este fato, ele também lança sobre o texto a objeção de que seu desenvolvimento não pode corresponder às exigências de rigor lógico dialético observado em outras obras, como na *História da Filosofia*, que acabamos de ver. O presente trabalho parte desta objeção, tomando-a como desafio, ao procurar mostrar que a *Filosofia da História* segue, sim, um percurso dialético absolutamente rigoroso. Mais ainda até do que em outros lugares, aqui Hegel teve de afinar ao máximo a articulação lógica das categorias, para lidar justamente com os problemas da particularidade e da contingência, reconciliando-as com a necessidade.

Por outro lado, a *Filosofia da História* é muitas vezes criticada, especialmente por historiadores de ofício, com o reproche inverso. Ela é considerada exemplo lapidar do viés logicista hegeliano, que eliminaria acasos e individualidades em favor de uma perspectiva na qual o histórico só tem sentido se inscrito no movimento geral do espírito humano, na perseguição de sua finalidade mais ampla. Ela padeceria, assim, de um traço teleológico

rígido e universalista, comprometendo irremediavelmente qualquer resultado positivo que pudesse inspirar. O outro objetivo deste texto, portanto, será discutir esta censura a partir do tratamento dialético dispensado à contingência por Hegel, avaliando daí o alegado universalismo homogeneizante que desprezaria a particularidade. E, finalmente, também a definição específica do tólos e da teleologia na concepção hegeliana de história poderá ser melhor compreendida, evitando as simplificações de uma crítica fácil.

I- “O Rosto da História”

Num primeiro momento, a filosofia da história deve deixar de lado, para Hegel, todos os elementos contingentes. Em significativa passagem, ele diz realmente que “a consideração filosófica não tem nenhum outro propósito senão afastar o contingente. Contingência é o mesmo que necessidade externa, isto é, uma necessidade que remonta a causas que são apenas circunstâncias exteriores. Devemos buscar na história um fim universal, o fim último do mundo, não um fim particular do espírito subjetivo ou do ânimo”³. Desde logo, a pa-

³HEGEL, *A Razão na História*, Lisboa, Edições 70, 1995, p.32. Em alemão, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, 1º tomo, Hamburgo, Felix Meiner, 1994, p. 29. A partir daqui, simplesmente citaremos pela sigla RH, em português, seguida pela página e, entre colchetes, a página na edição alemã. Seguiremos em geral a tradução indicada, reservando-nos, contudo, o direito de modificar algo quando nos pareça necessário para o melhor entendimento.

lavra usada aqui por Hegel – o “contingente” (Zufällige) – tem o sentido de “casual”, indicando que sua concepção filosófica desconsidera o efeito de meros acasos na história, em favor do inevitável. Não se trata, entretanto, simplesmente da oposição entre acaso e necessidade. O texto define a contingência também como necessidade, dissolvendo já dialeticamente a rígida dicotomia dos dois termos e deslocando a oposição: a “*contingência é o mesmo que necessidade*”, só que num âmbito externo à história, “*que remonta a causas que são apenas circunstâncias exteriores*” ao objeto histórico; a oposição, portanto, se dá mais exatamente entre o externo e o interno. Mais do que descartar o elemento apenas casual, uma filosofia da história deve ater-se ao que se determina no interior mesmo do mundo histórico, ou seja, à sua finalidade própria. Diante desta última, inclusive o “*fim particular*” e o “*ânimo*” dos agentes individuais são “*circunstâncias exteriores*”, embora nada tenham de casual para a realização do “*fim universal*”, apresentando-se também como uma necessidade, só que externa.

É claro que Hegel não pretende eliminar tais elementos contingentes da explicação ou da narrativa da história. O historiador pode e deve levá-los em conta. Por isso, “a história deve ser considerada em geral com o entendimento, causas e efeitos devem se tornar concebíveis”⁴. Na medi-

⁴ RH, 35[33].

da, porém, em que o objeto é a filosofia da história, os elementos externos aí devem aparecer subordinados ao interno, ao “*fin universal*”, como “*circunstâncias*” de sua realização. Assim, “quando se diz que a finalidade do mundo se deve depreender da percepção, isto é até certo ponto correto. Mas para o conhecimento do universal, do racional, deve contribuir a razão”⁵. Se o ofício do historiador depende basicamente do bom uso do “*entendimento*”, que relaciona “*causas e efeitos*” no acontecer, esta faculdade não basta ao filósofo, que busca mais, a saber, “*o conhecimento do universal*”. O entendimento é limitado para esta tarefa, pois se restringe aos fatos constatados, sendo capaz, no máximo, de relacioná-los numa cadeia causal. Esta relação, contudo, não modifica a percepção dos fatos mesmos, que permanecem como o que são, intocados por ela. O historiador imagina, daí, que seu conhecimento é puramente objetivo, respeitando a integridade dos acontecimentos. Mas justamente a distância que toma deles abre espaço, ao contrário, para que se introduzam seus próprios pontos de vista enquanto hipóteses causais. Ou seja, a independência dos fatos diante de uma relação apenas externa a eles os configura como indiferentes uns aos outros, permitindo estabelecer muitas relações possíveis, já que os fatos não se modificariam, afinal, por elas. Em vez de um conhecimento

5 RH, 34[31].

objetivo, como é sua meta, o entendimento permite aventar diversos nexos entre os fatos, de acordo com a imaginação explicativa do historiador, isto é, com a sua subjetividade.

O “*conhecimento do universal*” precisa, portanto, do concurso de uma outra faculdade: é a razão, capaz de resgatar o nexo realmente existente e atuante nos acontecimentos, determinando-os. Tal constituição do acontecimento por sua relação Hegel chama de caráter “concreto” da história, retomando a etimologia latina – o ‘con-crescere’, crescer junto –, pelo qual os termos individuais não preexistem à sua relação, mas se definem por ela, isto é, um pelo outro. Assim, uma concepção filosófica, racional, deve “considerar o princípio concreto, espiritual dos povos e sua história”⁶, e não apenas causalidades arbitrariamente estabelecidas entre fatos constatados como se fossem independentes delas. São necessários “não olhos físicos, não o entendimento finito, mas o olho do conceito, a razão, que atravessa a superfície e penetra a diversidade do tumulto multicolor dos acontecimentos”⁷.

O entendimento é “*finito*”, porque se limita a apreender fatos meramente distintos, compondo um quadro sem nexo objetivo, desordenado, donde o “*tumulto*” e a imagem “*multicolor*”. Qualquer ordenamento aí só pode ser estabelecido subjeti-

6 RH, 34[32]. “A história tem diante de si o objeto mais concreto, que sintetiza todos os lados da existência” RH, 34-35[33].

7 RH, 34[32].

vamente pelo historiador, como algo exógeno à história mesma, algo “abstrato”. Mas a razão enxerga o princípio “concreto”, o “conceito” real que diferencia os povos e se desdobra em uma história. Assim, o termo “universal” se refere, em primeiro lugar, ao “conceito”, caráter determinante que funda e organiza um povo como espaço comum das relações sociais, da mediação entre os indivíduos. Estes não se definem apenas por si mesmos, mas principalmente por tal mediação. Definem-se mutuamente, “concretamente”, dentro da universalidade do seu povo e da sua história.

Contudo, a passagem da dimensão “abstrata” à “concreta”, do entendimento à razão, é feita para Hegel pelo movimento de exposição da própria história, e não por imposição filosófica. O texto diz que “o rosto da história se expõe em geral ao pensamento”⁸, e que o faz desdobrando categorias pelas quais, de modo gradativamente mais complexo, é possível “atravessar a superfície [...] dos acontecimentos”.

Na etapa inicial, deste modo, a “superfície” aparece enquanto “diversidade” que deve ser “penetrada” pelo “olho do conceito”. É a primeira categoria, a ‘variação’, mediante a qual “vemos um painel (Gemälde) enorme de acontecimentos e atos, de configurações infinitamente diversas de povos, estados, indivíduos, em incansável sucessão”⁹. Corresponde à experiência de folhear um compêndio de história universal, onde desfila ante nossa vista uma seqüência

8 RH, 35[34].

9 RH, 35-36[34].

infindável de povos e acontecimentos, surgindo e desaparecendo como num inventário, profusa e confusamente. Mas atentemos à categoria precisa a que Hegel aqui faz menção. Conforme a lição da *Ciência da Lógica*, a ‘diversidade’ é a primeira forma da diferença, pela qual os termos diversos se definem por si mesmos, independentemente de qualquer nexos existente entre eles, indiferentes um ao outro¹⁰. A variabilidade decorre, por isso, sem explicação, pois o que importa é registrar a mera diferença. São “*povos, estados, indivíduos*” apenas diferentes uns dos outros, que se modificam ou ‘variam’ sem ordem visível, que transitam um ao outro sem nexos aparente. O próprio tempo histórico desta mudança não é pontuado, constatando-se só uma “*sucessão*”, caracterizada, assim, por ser “*incansável... infinita*”. É como se os ‘diversos’ fossem só instâncias de um mesmo, sempre repetido. Daí Hegel descrever o interesse historiador, neste caso, recaindo sobre tudo e todos; com o que também, por outro lado, nada específico é interessante em si, nada se determina para o interesse como excludente dos demais¹¹.

10 Cf. *Wissenschaft der Logik, Hegels Werke*, vol. 6, Frankfurt, Suhrkamp, 1986, pp. 47-55.

11 “Tudo o que pode penetrar no ânimo do homem e interessá-lo, todo o sentimento do bom, do belo e do grandioso se vê solicitado [...] Em todos estes acontecimentos e acasos vemos à tona o fazer e o sofrer humanos, em toda parte algo de nosso e, por isso, por todo lado a inclinação do nosso interesse a favor e contra. [...] por todos os lados a mais colorida aglomeração, que nos arrasta para seu interesse; e quando um desaparece, longo entra outro em seu lugar.”, *RH*, 36 [34]. *De passagem, note-se a presença dos “acasos” como material deste tipo de interesse sempre inconstante.*

As limitações desta categoria – a incapacidade de se fixar, de definir – levam à próxima. Mais exatamente, a transição entre elas se realiza criticamente, na medida em que “o lado negativo neste pensamento da modificação suscita nossa tristeza. O que nos pode oprimir é que a mais rica configuração, a mais bela vida encontra seu ocaso na história [...]; é perecível”¹². O interesse na ‘variação’, que vem e vai conforme surgem e desaparecem seus objetos na história, origina a “tristeza” pelo que vai, desaparece, morre. Delineia-se todo um panorama desta sensação, da “*melancolia do viajante*” que passa pelas “ruínas” das antigas civilizações e percebe a “*transitoriedade*” de tudo, mesmo do que foi interessante, relevante, “grandioso”¹³. Assim se imprime no espírito um novo aspecto do “*lado negativo*” dos acontecimentos. A presença do “*negativo*” em geral não é estranha à ‘variação’, pois a ‘diversidade’ já é uma forma de diferença; mas nela o limite entre os diferentes é traçado a partir de fora, sem interferir no que cada um é. Agora, no entanto, o limite se define de dentro, como a morte que surge da própria vida e a destrói. O “*negativo*” se elabora no interior do positivo, do que existe, impondo-lhe a barreira da morte inevitável, e não mais simplesmente os limites externos que distinguem cada momento histórico.

¹² RH, 36[34-35].

¹³ Cf. RH, 36[34-35].

E com isso constitui-se a segunda categoria, o ‘rejuvenescimento’ do espírito. Nas palavras de Hegel, à “categoria da variação liga-se logo o outro lado, que da morte surge uma nova vida”¹⁴. Os povos e os acontecimentos continuam aparecendo em sucessão no “*rosto da história*”, mas a passagem de um ao outro é apreendida mais profundamente pelos limites formados dentro de cada um, definindo ambos momentos como o anterior e o posterior. Ora, do mesmo modo que o “*negativo*” se elabora no interior do positivo, determinando-se por seu oposto, também o positivo deve se preparar pelo negativo, na simetria da relação entre os dois termos. Portanto, não só a morte de um povo decorre da sua vida, como é natural, mas também o inverso, ou seja, a vida de um povo surge da morte do antes existente. Temos aqui uma clara correspondência à categoria lógica da ‘oposição’, na qual os dois termos se negam e afirmam simultaneamente, ou melhor, afirmam-se através da negação do seu outro. Eles só podem constituir-se como o que são mediante a negação do que não são – do outro, seu oposto. E, daí, ‘não ser’ também é um modo de ‘ser’, isto é, deste ‘ser’ específico – ser oposto¹⁵.

É apenas enquanto ‘oposição’ que se concebe corretamente o ‘rejuvenescimento’, pois de acordo com ele a vida e a morte na história definem-se mutuamente. Hegel pode referir-se, então, à metáfora oriental da fênix, pássaro mítico que prepara a pira

14 RH, 36 [35].

15 Sobre a ‘oposição’, cf. *Wissenschaft der Logik*, pp. 55-64.

onde deve imolar-se – a vida determinando seu oposto, conforme seu curso natural –, para renascer depois de suas cinzas – a morte engendrando nova vida e contrariando o curso natural. Por trás da beleza emprestada pela metáfora à reflexão hegeliana, assim, opera uma poderosa passagem dialética, rigorosamente retomada: a diferença, definida no início enquanto simples ‘diversidade’, apresenta-se depois como diferença de termos relacionados, ou seja, ‘oposição’. Se no mito oriental a inversão do curso natural da vida ocorre justamente pela força transcendental a que alude o mito, na filosofia da história isto se dá no jogo das figuras lógicas, refletindo com precisão o movimento dialético da realidade.

Mas desta maneira já começa a se delinear a transição à terceira e última categoria. Pensar o “*ocaso*” de um povo como fundamento de um novo significa pensar o “*lado negativo*” determinando o positivo. Significa, ainda, apreender o lado positivo do negativo, numa visão mais ampla em que os desvios e retrocessos no decorrer histórico não representam apenas um mal, mas são constitutivos do que virá, positivamente apreendido. Por isso, Hegel define sua perspectiva filosófica como teodicéia e reencontra o projeto leibniziano de ‘justificação de Deus’, pois

o mal no mundo em geral, aí contida a maldade, deve ser concebido, reconciliando o espírito pensante com o Negativo; e é na história universal que toda a massa do mal concreto é colocada diante dos nossos olhos. [...] Esta reconciliação só pode ser

alcançada pelo conhecimento do afirmativo, no qual aquele negativo desaparece como um subordinado e ultrapassado¹⁶.

O negativo é, por um lado, o mal em si mesmo e se realiza historicamente mediante ações particulares “malvadas”; por outro lado, também é momento constitutivo de um todo maior, de um processo que o engloba e dele se utiliza para determinar-se como o seu oposto. A morte da fênix, afinal, só é necessária enquanto momento “*subordinado e ultrapassado*” pela sua ressurreição.

Para além da simetria na determinação recíproca dos dois termos opostos, revela-se agora um certo predomínio do lado positivo sobre o negativo, da vida que ‘rejuvenesce’ sobre a morte passada. A oposição não cessa, pois o novo assim formado também se afirma pela negação do outro que traz dentro de si e que o conduzirá a seu termo. Porém, uma vez mais o jogo desta nova oposição se resolverá pela emergência de uma positividade mais abrangente. Ao contrário do mito da fênix, então,

o rejuvenescimento do espírito não é um simples retorno à figura anterior: é sublimação, elaboração de si mesmo. Mediante a solução de sua tarefa, ele cria para si novas tarefas, através das quais ele multiplica a matéria de seu trabalho. [...] Mas seu trabalho tem só um resultado: aumentar de

16 RH, 46-47 [48].

novo sua atividade e de novo se consumir. Cada uma das criações em que se satisfaz se lhe opõe continuamente como uma nova matéria que é para ele a exigência de elaborá-la. O que é para ele formação, torna-se material a que seu trabalho o eleva, numa nova formação¹⁷.

Continuamente o espírito resolve sua oposição constitutiva em “criações” novas que o “satisfazem”, apaziguam seu conflito íntimo. Mas na obra acabada também se desdobra a oposição original, tornando-a simples “matéria”, ponto de partida para posteriores e necessárias realizações. O resultado é sempre também um novo começo, perfazendo um círculo, como no destino do pássaro mítico. Na medida, contudo, em que este novo começo não é igual ao anterior, de que ele resultou, e sim algo mais complexo e abrangente, o final não retoma exatamente o início. Ou melhor, dialeticamente o retoma, ao se definir também como ponto de partida, mas dele se distingue, por outro lado, ao abarcá-lo num todo maior.

A figura que melhor descreve este movimento do espírito na história, deste modo, é a da espiral, ao mesmo tempo curva e reta: para um olhar puramente retrospectivo, vista de cima, ela se confunde com um simples círculo, pois cada final parece apenas voltar ao princípio; para um olhar somente comparativo, vista de lado, ela tem um aspecto progressivo, de linha que não se

¹⁷ RH, 37 [35-36].

dobra em repetições. A verdade não se reduz a nenhuma destas perspectivas, embora elas estejam parcialmente corretas, mas se descobre completamente pelo ângulo complexo em que os opostos – curva e reta – se combinam. Hegel propõe, com isso, reconciliar inclusive as duas mais importantes concepções de história, que ainda se digladiavam no séc. XVIII: o decurso histórico é tanto cíclico quanto progressivo, embora ambos movimentos se contrariem.

A transição à terceira categoria agora se perfaz. Considerando a história deste plano mais elevado, “o que pode nos trazer embaraço é a grande diversidade, ou mesmo oposição deste conteúdo”¹⁸. É interessante notar que Hegel aí apresenta as duas categorias anteriores como insuficientes, usando os termos da *Lógica* – diversidade e oposição – e não exatamente os que havia utilizado pouco antes na *Filosofia da História* – variação e rejuvenescimento. Mas se assim explicita o rigor de seu raciocínio, ele caracteriza seu “embaraço” a seguir mais uma vez através da impressão de quem daqui observa esta faceta do “*rosto da história*”: há um “*cansaço diante do singular*”, que leva à pergunta sobre “*qual o termo de todas estas singularidades?*”. Mesmo o ‘rejuvenescimento’ se restringe ao aspecto individual dos povos, embora exponha a relação deles e explique a própria “*singularidade*” de cada um. A forma da história en-

18RH, 37[36]

quanto “*sucessão infinita*”, típica da ‘variação’, permanece, contudo.

Já na concepção do “*ocaso*” como fundamento¹⁹, porém, o nexó entre o positivo e o negativo aparece como um fim que não é simples negação do que veio antes, determinando-se como algo específico. O fim não é mero encerramento indeterminado da história de um povo, e sim também algo de positivamente constituído – um outro povo. Além disso, de acordo com a figura da espiral, o que ‘rejuvenesce’ é de certa forma maior que o anterior, é mais abrangente, mais “*universal*”, apesar de ainda ser um “*princípio*” determinado. Tal é o sentido da “*sublimação, [da] elaboração de si mesmo*” que constitui o processo de passagem de um povo a outro. O novo “*princípio*” é a figura particular de algo mais “*universal*” do que a figura pretérita; é o que Hegel chama de sua “*finalidade*”.

Na passagem de cada “*princípio*” a outro se revela já este conceito, e ao cabo de várias “*sucessões*” aparece o “*fim último [Endzweck]*” do espírito. Esta é a terceira e última categoria, “da própria razão”, que surge “da pergunta por um fim último em si e para si; ele está presente na consciência como crença na razão que domina o mundo. Sua demonstração é o próprio tratado da história universal; esta é a imagem e a obra da razão”²⁰. Assim, a direção que

19 Ambos termos propositalmente jogam com o mesmo radical no alemão: o que “perece” (*zugrunderichtet*) é o que vai ao fundo, que tomba no sentido negativo; e o “fundamento” do novo é justamente o *Grund*, base da reconstituição. Mais uma vez esta relação se encontra explicitada na Ciência da Lógica, em que a contradição se abisma para resolver-se no fundamento. Cf. *Wissenschaft der Logik*, pp. 69-70.

20 *RH*, 37 [36].

vai emergindo do movimento histórico só pode ser exatamente uma “*finalidade*” se estiver “*presente na consciência*”: é algo determinado – um objeto –, mas também um objeto para a consciência, que se reconhece nele, tornando-o seu objetivo (Zweck). Não é uma racionalidade imanente ao real apenas, mas se apresenta na consciência, já que o real de que trata a história é o próprio espírito – ao mesmo tempo ‘ser’ e saber deste ser.

O caminho preciso das categorias pelas quais se expõe a história, portanto, alcança e simultaneamente supõe o conceito de ‘espírito’, que a seguir tem de ser considerado. Da “*finalidade*” que o caracteriza se deduz o destino ou ‘telos’ histórico, fundamental na filosofia hegeliana. Nele, o problema da contingência, relacionado à necessidade, adquire especial significado. Se o contingente é posto de lado à medida que se passa da ‘variação’ ao ‘rejuvenescimento’, ele volta a ter um papel na realização da “*finalidade*” e do destino, justamente enquanto “*fim particular do espírito subjetivo ou do ânimo*”, definição da “*necessidade externa*” em um dos primeiros textos de Hegel citados acima. Apreendida em sua dialética, a oposição entre as dimensões externa e interna da necessidade histórica não permite descartar a primeira dimensão, devendo integrá-la à segunda como o negativo imprescindível. Mas, atenção, levar em conta a contingência não implica enfraquecer o vigor do argumento, já que ela se reapresenta no contexto rigoroso da ‘oposição’, e não como desvio ou caso excepcional. Trata-se apenas de reconstituir fielmente a rica e contraditória figura do espírito. Afinal, como dizia um

outro texto também citado no começo deste trabalho, “na história política, o indivíduo, na singularidade de sua índole, do seu gênio, das suas paixões, da energia ou da fraqueza de caráter, em suma, em tudo o que caracteriza a sua individualidade, é o sujeito das ações e dos acontecimentos”.

II - O Processo do Espírito

Para além das condições naturais de existência do homem, sua história ocorre no terreno do espírito. É ele que se modifica e ‘rejuvenesce’, com a “*sublimação e elaboração de si mesmo*”, num movimento espiral. Ele é o “*universal*”, enquanto todo deste movimento e simultaneamente espaço comum de relações sociais por cujo meio os indivíduos se constituem. Mas a existência não se restringe às condições naturais; o espírito também existe. Como se dá, entretanto, a existência de um “*universal*”?

Hegel afirma que “o universal tem de entrar na efetividade mediante o particular”²¹, pois só é efetivo ao se realizar numa forma particular de existência. Não fosse assim, a universalidade seria uma instância abstrata, separada dos indivíduos reais, definindo-se justamente por tal abstração, generalidade vazia de conteúdo específico. Criticando mais esta dicotomia, Hegel define como oposição o nexos entre “*universal*” e “*particular*”, de modo que ambos permanecem diferen-

21 RH, 76[85].

tes, mas se diferenciam um pelo outro, pela referência negativa a seu outro. O “*universal*” não existe em si mesmo, tendo sempre de assumir uma forma “*particular*”, e esta nunca é mera particularidade, mas forma “*particular*” do “*universal*”. Ao contrário de uma generalidade indeterminada, ele designa o processo “*concreto*” de determinar-se através de múltiplas oposições.

Portanto, “o espírito na história é um indivíduo de natureza universal, mas que nela é determinado, isto é, um povo”²². Conceito básico na filosofia hegeliana da história, um “*povo*” é “*universal*” enquanto espaço de sociabilidades constitutivas, que têm, no entanto, um caráter “*determinado*”, diferente do de outros povos. Esta sua individuação se dá, assim, pelo conteúdo específico que nele assume a universalidade sob a forma de um princípio: e “porque os princípios se diferenciam, assim são também os povos naturalmente diferentes. Cada um tem seu próprio princípio, a que ele aspira como a uma finalidade”²³. O “*princípio*” o é pela dupla acepção em que tanto representa o caráter fundante e marcante da existência individualizada de um povo, quanto, por isso mesmo, aparece no início de sua cronologia. Ele é o que ainda não se realizou, sendo então “*finalidade*”. E é desta maneira que se deixa apreender a universalidade

22 RH, 56 [59]. Deste modo, a história “tem a ver com indivíduos que são povos”:

RH, 40 [40].

23 RH, 60 [64].

particular de um povo, pelo que “*ele aspira*” e realiza a partir daí, e não por uma escavação arqueológica de começos sempre obscuros e ambíguos. O princípio se descobre no fim.

A trajetória histórica de um povo será sempre a realização paulatina de seu “*princípio*”, transformado em meta distintiva. Daí o objetivo ser “que ele produza um mundo espiritual adequado a seu próprio conceito, que ele cumpra e realize sua verdade, que ele produza a religião, o estado, de tal forma que eles sejam adequados a seu conceito, que sejam seus na verdade ou na idéia de si mesmo – a idéia é a realidade que é apenas o espelho, a expressão do conceito”²⁴. No percurso que vai do “*conceito*”, princípio a realizar, à “*idéia*”, princípio realizado, um povo se define e distingue por criar instituições e formas de expressão específicas dele, em que seus membros se reconhecem porque elas têm o seu caráter. A “*adequação ao seu conceito*” não é um critério de verificação epistemológica, portanto, mas a “*verdade*” como realidade resultante da ação do povo afirmando seu princípio.

De que modo ocorre exatamente, porém, esta realização? Ou ainda, como o povo alcança a “*finalidade*” que lhe é própria, substancial, como determina o conteúdo particular de sua universalidade? Ou, finalmente, nas palavras de Hegel, “de que espécie, então, é a finalidade substancial, na qual o espírito chega a um tal conteúdo es-

²⁴ RH, 58[61].

sencial? O interesse é de espécie substancial e determinada, uma determinada religião, ciência, arte. Como chega o espírito a tal conteúdo, de onde vem tal conteúdo?”²⁵. Mais do que apenas assinalar a necessidade da forma “*determinada*”, importa aqui conhecer o processo de determinação, pelo qual o espírito universal se particulariza. A resposta começa a se delinear quando consideramos que “*religião, ciência, arte*” são produtos do espírito de um povo através dos quais ele representa para si seu caráter: por eles, o povo se apreende e, nesta medida, faz de si o que “*aspira*” ser²⁶. Definido como este simultâneo saber e fazer, o espírito é autodeterminação, contrapartida de sua autoconsciência.

A realização do “*conceito*” como “*ideal*”, contudo, não é linear, mas marcada justamente pela dialética de ambos, da qual resultam três momentos principais. É por eles que se desenha concretamente o movimento espiral, com o círculo em que o fim retorna ao princípio e a elevação pela qual cada círculo supera o anterior.

Os primeiros dois momentos são chamados por Hegel, respectivamente, de ‘produção’ e ‘reflexão’. Assim, diz ele,

quando consideramos o período desta produção, descobrimos que o povo age para a finalidade de seu

25 RH, 51 [52].

26 Ou seja, “sua religião, culto, costumes, usos, arte, constituição, leis políticas, o círculo inteiro de suas instituições, seus acontecimentos e ações, isto é sua obra – isto é este povo”; RH, 62 [67].

espírito e o chamamos de ético, virtuoso, forte, pois produz o que constitui a vontade interna de seu espírito e defende sua obra, no trabalho de sua objetivação, contra poderes externos. Aqui não se realizou a separação dos indivíduos em relação ao todo; ela só aparecerá mais tarde, no período da reflexão. Se o povo fez de si sua obra, então superou a cisão entre o em-si, o que ele é em sua essência, e a efetividade e ele se satisfaz: erigiu como seu mundo o que ele é em si. Nesta sua obra, seu mundo, o espírito desfruta agora de si²⁷.

Examinemos com cuidado este importante texto.

Se só no “*período da reflexão*” é superada a “*cisão*” entre a “*essência e a efetividade*” de um povo, então no período anterior havia tal cisão, e “*produção*” significa precisamente a “*superação*” deste hiato, a “*efetivação*” da “*essência*”. Este último termo designa o que o povo é “*em si*”, ou seja, corresponde ao seu “*princípio*” ou “*conceito*”, como visto acima. Por outro lado, se a “*efetividade*” chega a realizar a “*essência*”, é porque nem sempre ela o faz, isto é, ela indica em geral a dimensão não-essencial da realidade, enquanto a “*essência*” se define como o não necessariamente efetivo, como um ideal ainda não realizado. Já vimos que a história de um povo é a gradativa realização do seu princípio, construindo todo um “*mundo espiritual*” com suas criações na “*religião, ciência, arte*” etc. Agora,

27 RH, 63 [67].

porém, surge mais um elemento nesta dinâmica, a “*efetividade*”, apontando a esfera do real que não é nem princípio nem ideal, mas as circunstâncias imediatas da existência do povo, nas quais o princípio está apenas parcialmente realizado, até pelo menos o término da ‘produção’. Neste período, portanto, o ideal ainda não-efetivo é finalidade de todos os membros de um certo povo, diferenciando este povo e agregando seus componentes. Por isso, não há “*separação dos indivíduos em relação ao todo*” espiritual; todos o têm como meta comum, como um dever que os torna “*éticos*”, integrados ao todo, “*virtuosos e fortes*”. O princípio característico do povo aparece para seus membros como dever moral, que é dever porque ainda não está realizado, não é.

Na ‘produção’ o povo produz a si mesmo, “*faz de si sua obra*”, constrói “*como seu mundo o que ele é em si*”. O espírito é atividade, “*produção*”, autodeterminação. Uma vez “*efetivado*” o ideal, “*superada a cisão entre a essência e a efetividade*”, começa o segundo período, da ‘reflexão’. Aqui é importante observar que na filosofia hegeliana o ‘ideal’ não só pode como deve se realizar, pois já é algo de real e, portanto, de realizável. Assim, encerra-se finalmente o conflito entre os dois termos “*cindidos*” e, conseqüentemente, também a oposição entre o conceito e a sua efetividade, entre o universal e o particular, entre o dever e o ser. O povo atinge plena consciência de seus ideais e de tê-los alcançado, de modo que “chegou, como foi dito, à fruição de si mesmo, que não é mais atividade, e sim um deambular por si mesmo sem resistências. [...] Antes havia uma carência, uma ne-

cessidade [Not]; ela é satisfeita através de uma instituição e não existe mais. Depois também a instituição é superada e surge um presente sem carências”²⁸. A “*carência*”, a “*necessidade*” e o interesse têm em comum basear-se numa mesma estrutura lógica – a oposição, cujo lado negativo é a distância entre o sujeito e o objeto da carência, pois aquele não possui o que lhe faz falta, e o lado positivo é a determinação que faz daquilo especificamente o objeto capaz de satisfazê-lo. O fim do conflito está presente na própria forma da oposição, que implica a sua superação, levando à satisfação da carência como a algo que se pode alcançar. Mas aí “a vida perdeu seu maior e mais elevado interesse; pois só há interesse onde há oposição [...] O negativo não aparece então como cisão, luta”²⁹. Junto com a carência, desaparece inclusive o interesse: nada mais há para conquistar, o percurso espiritual ocorre “*sem resistências*” e “*não é mais atividade*”.

Além disso, como o ‘ser’ agora é o que ‘deve ser’, este último perde sua característica de não-efetivo, de ‘dever’ propriamente dito. No período da ‘reflexão’ se realiza “*a separação dos indivíduos em relação ao todo*”, desta maneira, porque não existe mais um dever agregador, uma meta comum

28 RH, 63-64 [68]. Esta passagem começa retomando o raciocínio anterior: “Existe uma oposição na medida em que a efetividade não é ainda adequada ao seu conceito, ou na medida em que o conceito interno de si mesmo ainda não foi levada à autoconsciência”.

29 RH, 64 [68-69]. Sobre o interesse, diz um texto da Filosofia da História: “Interesse quer dizer: ser nele, estar junto dele”; e, em outro lugar, “Só tenho interesse por algo enquanto ele me está ainda oculto ou é necessário para um fim meu, que ainda não se realizou”, RH, 74 e 63 [82 e 67], respectivamente.

aos membros do povo, que não podem ser chamados de “éticos, virtuosos, fortes”. O que antes aparecia a eles como um universal ainda não realizado é, na medida em que se efetiva, algo de puramente particular, despido da forma da universalidade. Por isso este momento é denominado de ‘reflexão’: “este pensar, esta reflexão, não tem mais respeito algum perante o imediato, que ele conhece como um espírito particular; surge uma separação entre o espírito subjetivo e o universal”³⁰. A realização do ideal determinado é uma “finalidade” enquanto ele é ideal, um universal que se propõe como superior às particularidades; por outro lado, o particular é o meio da realização do universal, até no sentido negativo: com a realização, o particular vê sua particularidade como tal e a recusa, não mais reconhecendo sua legitimidade. A base do dever distintivo de um povo, sua lei moral, aparece para ele agora como simples máxima, que vale tanto quanto qualquer outra estabelecida pelos próprios indivíduos para si. Donde a cisão entre o espírito subjetivo e o universal.

Esta nova cisão surge do deslocamento da anterior. Se no primeiro momento ela correspondia à oposição entre o ser e o dever, de modo a integrar os membros de um povo na realização de sua finalidade, agora ela se dá entre os indivíduos e seu povo, pois a identidade de ser e dever retira deste a aparência de universalidade e, então, a força unificadora. Na atual figura, o povo “*não é*

30RH,66[71].

mais atividade”, não é mais espírito, perde o fundamento de sua dimensão universal. Por “*espírito subjetivo*” também se designa a particularidade do povo que se separa desta dimensão.

Todavia, “na medida em que temos de demonstrar a transição de um espírito de povo a outro, deve observar-se que o espírito universal em geral não morre, mas como espírito de um povo que pertence à história universal tem de chegar a saber o que sua obra é, e para isso tem de pensar-se”³¹. De acordo com as categorias acima examinadas, o ‘rejuvenescimento’ significa não só a passagem da vida à morte – do período da ‘produção’ ao da ‘reflexão’ – mas também o inverso, o surgimento de uma nova vida a partir da morte. É preciso explicar, portanto, a determinação de outro “*espírito de um povo*” sobre a base da desapareição do anterior. Este será o terceiro e último momento do processo que estamos analisando.

Decisivo em tal transição é perceber a diferença entre o “*espírito de um povo*” em si mesmo, como uma figura particular do universal que morre apenas em sua particularidade, e o “*espírito de um povo*” enquanto momento do universal. Neste último caso, mesmo que tenha cessado sua atividade, o povo ainda “*pertence à história universal*”, ao cumprir nela o papel de “*chegar a saber o que sua obra*” foi; “*para isso tem de pensar-se*”, ‘refletir’ sobre si mesmo. Se neste “*pensar, esta reflexão não tem mais respeito*

31 RH, 66 [71].

algun perante o imediato, que ele conhece como um espírito particular”, este aspecto negativo será, no entanto, o caminho para a auto-superação do povo.

Imediatamente, ocorre que “os indivíduos recuam para si mesmos e aspiram a seus próprios fins; já observamos que isto é a ruína do povo: cada um põe para si seus próprios fins conforme suas paixões”³². Como não há mais dever ou finalidade comum, observa-se a perda da coesão moral e a pulverização de deveres individuais, baseados em máximas e correspondendo a interesses particulares. Mas também o fato de que os “*individuos recuam para si mesmos*” indica que cada um se apresenta, a partir de sua própria consciência, como o legislador de seu dever e o crítico do que antes era aceito como universal. A “*separação entre o espírito subjetivo e o universal*” se dá no quadro de uma oposição, na qual a crítica do antigo dever comum é o lado negativo, e a elaboração de máximas particulares é o positivo. A crítica recai exatamente, porém, sobre a pretensão de universalidade daquele antigo dever, isto é, sobre a falsa aparência do particular. Ora, enquanto o “*princípio*” não havia sido plenamente realizado, no período da ‘produção’, a dimensão da particularidade parecia associada apenas à esfera da existência efetiva do povo, dando ao dever o aspecto de pura universalidade, como se ele não fosse já então também um dever determinado. Seu caráter necessariamente determinado permanecia encoberto pela

32 RH, 66[71].

aparência de pura universalidade, como se ‘este’ dever fosse ‘o’ dever em si, válido não só para este povo, mas para todos. É só quando ele se realiza que se descobre o específico, o lado particular que ele sempre possuía, e esta descoberta deixa na sombra agora sua dimensão universal. Mas ela persiste, mesmo que desvinculada da particularidade anterior, ou melhor, na desvinculação mesma, na crítica que simultaneamente busca outro dever, outra expressão do universal que não pareça determinada.

“Assim, o resultado deste andamento é que o espírito, ao objetivar-se e pensar este seu ser, destrói, por um lado, a determinidade do seu ser, mas apreende, por outro, o universal da mesma, e com isso dá ao seu princípio uma nova determinação. Deste modo se alterou a determinidade substancial deste espírito de povo”³³. O que é criticado, “*destruído*” pela ‘reflexão’, é o aspecto específico do dever. Mas na própria objeção está contida a valorização do universal, pois é sua presumida ausência no dever antigo que se critica. Aqui, a dialética da “*determinidade*” e da “*determinação*” – do ser determinado e da busca por uma forma determinada inevitável – retoma a impossibilidade do universal existir sem ter um conteúdo particular, já examinada acima. Lembremos que “o

33 RH, 66-67 [72]. Cf. também: “Ao abolir, com isso, por um lado, a realidade, a consistência do que ele próprio é, o espírito ganha ao mesmo tempo a essência, o pensamento, o universal do que ele apenas foi. Seu princípio não é mais este imediato conteúdo e finalidade, como ele fora, mas a essência do mesmo”; RH, 65-66 [70-71].

espírito do povo é, assim, o espírito universal em uma configuração particular, à qual ele é em si superior, mas que ele possui na medida em que existe: com o ser-aí, com a existência, surge a particularidade”³⁴. É impossível que o novo dever não se determine, sob pena dele simplesmente não existir; bem como, ao contrário, obrigatoriamente as máximas particulares serão formas de expressão do universal, ou seja, terão a forma do dever. A recusa da “*determinidade*” da lei anterior será sempre, assim, a busca por uma nova “*determinação*”, por outra configuração do universal.

Contudo, não se trata nesta passagem do surgimento de um princípio apenas diferente do anterior, como se os círculos da história não tivessem ligação uns com os outros: “aqui reside o começo de um princípio mais alto. A cisão contém, traz consigo a necessidade da unificação, pois o espírito é uno. Ele é vivo e forte o suficiente para produzir a unidade. A oposição na qual o espírito entra com o princípio mais baixo, a contradição leva ao mais alto”³⁵. A elevação que caracteriza o movimento espiral, ascendente, do espírito, é aqui explicada por Hegel. Se a crítica à universalidade feita no período da ‘reflexão’ incide basicamente sobre o aspecto particular dela que agora se explicita, então o novo universal a que se aspira deverá se elevar sobre a anterior particularidade. Necessariamente terá de existir sob outra forma particular, mas deverá ser mais universal que a anterior, senão será objeto de crítica tanto quanto ela.

34 RH, 57[60].

35 RH, 66[71].

Este é o sentido da passagem lógica da “oposição” à “contradição” no texto acima. Conforme a primeira, os povos se contrapõem numa simetria, determinando-se mutuamente por sua recíproca negação – a vida de um a partir da morte do outro. Embora o princípio anterior seja “*mais baixo*”, mais restrito na sua determinidade, para a simples oposição ele é imediatamente apenas o outro, do qual ele se exclui. A seguir, porém, considerando que o que é negado no primeiro termo desta oposição específica é o que define este termo – sua particularidade –, negá-lo significa não ser particular, ou, pelo menos, ser menos particular que ele. Assim o segundo termo inclui em si o primeiro, ao mesmo tempo em que o nega, configurando logicamente a contradição em si. Ao incluir o outro, o segundo termo o ‘rebaixa’ a simples momento de sua própria constituição. Por isso, o primeiro é “*mais baixo*” que o segundo, sendo este necessariamente “*mais alto*”, mais abrangente. A relação entre os princípios dos dois povos, desta forma, não é só de oposição, mas da contradição em que o posterior se eleva acima do anterior, incluindo-o e simultaneamente o negando.

Por outro lado, é importante notar que o movimento pelo qual “*a cisão contém [...] a necessidade da unificação*” não corresponde somente à lógica da oposição contraditória, em que a negação do outro tem como contrapartida sua afirmação. A palavra “*necessidade*” aqui empregada por Hegel – ‘Bedürfnis’ – designa, mais do que a relação lógica, uma carência. Além do rigor, então, está em jogo a injunção espiritual pela qual a “*unificação*”

se realiza. Ou seja, o indivíduo crítico dos velhos ideais busca estabelecer um novo universal devindo a uma necessidade que não é somente lógica, e sim decorrente de sua percepção da carência específica de seu povo.

Na esfera da efetividade, aliás, todo este processo do espírito é feito pela ação dos indivíduos. O período da ‘reflexão’ justamente tem como característica a individuação, isto é, que aqui o indivíduo se constitui através de sua oposição ao povo a que naturalmente pertence, na forma da crítica por ele exercida às leis morais que antes congregavam os membros deste povo e por isso o definiam. E o indivíduo se afirma também, conseqüentemente, pela criação de seus próprios deveres distintos do comum do povo. Mas inclusive a transição a um novo princípio é realizada por seu intermédio, quando as máximas de um indivíduo conquistam a adesão dos outros, deixando de aparecer apenas em sua particularidade e se revestindo explicitamente de um caráter universal. O indivíduo que logra este feito é o assim chamado ‘herói’, expressão que em Hegel apresenta ressonâncias da Antigüidade grega: o herói é o semideus, aquele em quem converge a dupla natureza de particular – do ser mortal – e de universal – da imortalidade. Na história, é ‘herói’ quem consegue passar da particularidade de sua máxima à universalidade que ela adquire ao ser reconhecida como dever pelos outros, tornando-se nova lei moral, princípio constitutivo de um novo “*espírito de um povo*”.

Das muitas páginas dedicadas pela *Filosofia da História* ao papel do indivíduo na efetivação do princípio de seu povo e na criação de um novo princípio, importa aqui retomar uma questão central. É que o universal do dever tem sempre de se associar à situação e ao interesse particular do próprio agente individual para ser realizada, definindo o “direito infinito do sujeito”³⁶. Apesar de meio para o universal ganhar existência, a particularidade da situação individual não é completamente determinada por ele, tendo um caráter parcialmente externo ao universal, independente dele; é, assim, contingente. E o será ainda mais no caso dos indivíduos que trazem grandes inovações à história, os heróis, que terão de enfrentar o universal de seu tempo. Para eles, será necessário concentrar “toda a energia de sua vontade e caráter em tais fins, sacrificando-lhes os outros que também podem ser fins ou, antes, tudo o mais” – o que é a “paixão”³⁷. Mesmo que sua paixão os leve a sucumbir na luta pelos novos ideais, e que nisto consista a “astúcia da razão”³⁸, que move o espírito universal pelo conflito e morte do espírito subjetivo, a razão “*permanece intangível e ilesa no fundo*”. É uma razão que inclui o seu oposto – o interesse, a paixão – mas que não se deixa nele incluir,

36 *RH*, 74 [82]. Ou seja, “os homens exigem então que, se têm de trabalhar por uma causa, esta lhes agrade, exigem em geral estar nela com sua opinião, convicção acerca da bondade da coisa, da sua legitimidade, da sua utilidade, da vantagem para eles próprios, etc.”; *RH*, 75 [83].

37 *RH*, 77 [85].

38 *RH*, 92 [105].

de modo a não sucumbir com ele. Por isso mesmo, contudo, ela também não o determina completamente. O elemento particular pelo qual ela vem ao mundo lhe é em parte externo, neste sentido.

Este retorno da contingência, aparentemente afastada no começo da investigação filosófica da história, é fundamental para uma compreensão mais profunda do pensamento hegeliano. Tomado por algumas de suas petições de princípio, ele soa para muitos como um puro determinismo. Entretanto, ao tematizar a dimensão crucial do interesse e da paixão do indivíduo, ele não a concebe como imediata e cabalmente determinada pela razão. Nem tampouco como resultado do mero capricho das circunstâncias ou do arbítrio da vontade individual, porém. O que aqui se configura é a superação deste conflito entre determinismo e acaso, entre uma necessidade causal e a vontade dela liberada. Trata-se do conceito de uma verdadeira 'liberdade', reconciliando, no indivíduo e na história, as dimensões opostas do universal e do particular. É a necessidade totalmente interiorizada, que faz da efetividade expressão plena da essência, de tal modo que não há nesta mais nenhuma determinação que não tenha se realizado. Pela liberdade desta maneira definida, o homem supera de fato "*a cisão entre o em-si, o que ele é em sua essência, e a efetividade*", como dizia um texto citado acima. Enquanto sujeito livre, o homem não conhece mais constrangimentos inibidores da manifestação e do desenvolvimento completo de suas potencialidades. Assim, o espírito se perfaz, constituindo-se plenamente enquanto atividade, autodeterminação.

É evidente que para Hegel continuam existindo casualidades, condicionamentos, imprevistos e caprichos pessoais, podendo retardar e até impedir totalmente a realização deste desenvolvimento do espírito. A história registra fartamente estes casos, em que por vezes um povo se viu destruído antes de amadurecer seu “*princípio*”. Ele percebe que

de fato, o espírito está enredado em condições naturais, internas e externas, que podem não só colocar resistências e impedimentos no caminho, mas até causar o total fracasso de suas tentativas. Mas então ele declina na sua vocação de essência espiritual, para a qual a finalidade não é a obra, e sim sua própria atividade, e garante pelo menos o espetáculo de ter se comprovado como atividade³⁹.

Imerso nas circunstâncias de sua existência e realização, o espírito nem sempre consegue cumprir sua finalidade, tornando efetivo o conteúdo de seu princípio. Mesmo assim, sua luta contra as condições contrárias, o seu empenho no desenvolvimento de suas potencialidades íntimas é, ele próprio, já a sua realização. Se o espírito é essencialmente atividade, para além de todo o conteúdo específico que esta tome como meta, ser ativo é a própria finalidade, o ‘telos’ do seu processo. Neste sentido, um povo sempre se realiza, mesmo que seus objetivos particulares não sejam alcançados.

39 RH, 37[36].

É esta autodeterminação pela qual ele luta que define sua liberdade. Um povo é, assim, livre ao se esforçar para sê-lo. Tendo isto como meta, a história não só caminha para o telos, mas já o tem sempre presente no próprio meio do caminho. Assim, cada formação espiritual permanece específica no conteúdo determinado de sua finalidade, que não se reduz a nenhum outro conteúdo determinado imposto por uma instância transcendente. Cada povo tem seu valor e não só em referência a um ideal externo. Pois o meio pelo qual está continuamente buscando e, pelo menos parcialmente, alcançando sua meta se converte em fim. A forma se torna, então, conteúdo maior presente em todas as histórias e as reúne numa teleologia dialética, constituindo a verdadeira universalidade concreta.

Referências bibliográficas

HEGEL. *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, 1º tomo. Hamburgo, Felix Meiner Verlag, 1994.

_____. *Introdução à História da Filosofia*, 4ª edição. Coimbra, Arménio Amado editor, 1980.

_____. *Razão na História*. Lisboa, Edições 70, 1995. Em alemão, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, 1º tomo. Hamburgo, Felix Meiner, 1994.

_____. “Wissenschaft der Logik” In: *Hegels Werke*. Frankfurt, Suhrkamp, 1986.

A CRÍTICA HEGELIANA E A TAREFA DA MODERNIDADE: A “Superação Positiva” da Religião e da Filosofia de Hegel.

JOSÉ CRISÓSTOMO DE SOUZA

O indivíduo não pode nem deve elevar-se acima das leis do gênero humano. A essência do homem é o seu ser supremo, o homem é o Deus do homem. (Ludwig Feuerbach)

 crítica filosófica característica do Esclarecimento radical que se desenvolve na Alemanha, no campo do hegelianismo, a partir da morte de Hegel, pode ser mapeada segundo o caráter da negação/superação da religião e de seus prolongamentos na Modernidade, representada por seus diversos expoentes, entre os quais Bruno Bauer, Max Stirner, Ludwig Feuerbach e Karl Marx. A superação dos Novos Tempos e de suas contradições, a tarefa dos Tempos Modernos e da própria História, pode estar na instauração - ou restauração - de uma verdadeira comunidade humana e na realização da essência comunitária ou social do homem, tomada agora como fundamento forte ou medida universal e objetiva. Ou pode estar na radicalização do moderno princípio da subje-

tividade livre (universal ou absolutamente “única”), envolvendo a negação de qualquer novo sucedâneo do “ser supremo”, da religião, como na “crítica pura”, de Bauer, e no voluntarismo de Stirner. No primeiro caso, temos a “crítica positiva”, de Feuerbach, que dissolveria falsos e frouxos fundamentos, em nome do fundamento verdadeiro e forte: o homem. Onde está Marx em meio a essas posições? Qual o sentido de sua nova concepção crítica, a concepção materialista da história, a esse respeito? É o que vamos ver, com a ajuda de alguns elementos histórico-biográficos, além de elementos textuais.¹

O subtítulo de *A Sagrada Família*, de Karl Marx e Friedrich Engels, de 1845, é “Crítica da Crítica, Contra Bruno Bauer e Consortes” - sendo estes, principalmente, seus irmãos Edgar e Egbert Bauer, e mais alguns seguidores. Ora, *O Único e Sua Propriedade*, de Max Stirner, obra também datada de 1845, e os artigos de Stirner e Bruno Bauer no nº 3 da *Revista Trimestral de Wigand*, publicados em Leipzig, ainda no mesmo ano, constituem-se, por sua vez, num ataque não menos frontal e virulento “contra Feuerbach e consortes”. Contra o que poderíamos chamar de “o partido de Feuerbach”, do qual faziam então parte Marx, Engels e Moses Hess. Só que, a essa altura, o representante

1 Este texto completa-se com outros por mim publicados, sobre questões correlatas, como “O Homem Genérico como Telos Imanente da História, em Karl Marx” (Resgate, no.6, Unicamp, 1996), “Crítica Positiva e Crítica Negativa, Dois Modelos Antagônicos da Crítica no Séc.XIX” (Universitas, no.40, UFBA, 1991) e “O Ateísmo Anti-Humanista e Anti-Feuerbachiano de Max Stirner” (Cadernos de Ética e Filosofia Política, no.3, USP, 2001).

mais destacado do partido adversário – que antes fora Bruno Bauer - desponta como sendo Max Stirner, agora reconhecido como tal pelos integrantes do “partido de Feuerbach” e sobretudo pelo próprio Marx. *O Único e Sua Propriedade* faz, antes de Karl Marx, uma crítica conjunta a Ludwig Feuerbach, Moses Hess, Wilhelm Weitling e Pierre Joseph Proudhon (que Marx defende na *Sagrada Família*, contra Edgar Bauer) - todos eles, então, elementos associados a Marx, ao menos por oposição ao campo de Stirner e Bauer.

Podemos até dizer que Stirner escreve sua “ideologia alemã” antes de Marx e Engels, porque, na sua crítica aos “filósofos alemães mais recentes”, procura deixar para trás, além de seus adversários no campo hegeliano, também seus correligionários mais próximos, como o próprio Bruno Bauer.² E porque pretende estar rompendo, no *Único*, com o próprio campo da filosofia, em que se confrontam todas essas posições. Pretende estar rompendo com os domínios do “puro pensamento”, dos quais Hegel continuava sendo o grande senhor e patriarca.³ Além de representar o partido oposto, o cenário do lado de Bauer e Stirner parece apresentar uma certa si-

2 No *Único* e no artigo *Rezensenten Stirners*, de 1845, do vol.3 Revista Trimestral de Wigand, Stirner critica tanto Bruno Bauer quanto Ludwig Feuerbach, como aparentados; do mesmo modo como critica Edgar Bauer e os demais pensadores radicais citados, de ambos “partidos críticos” de que estamos tratando.

3 Como veremos, pode ser mostrado que Stirner tampouco deixa de manter ele próprio algum parentesco filosófico com o aliado a quem supera (Bruno Bauer), nem de guardar um débito para com o patriarca de ambas as “tribos”, que é Hegel, o filósofo da história universal, do espírito e do idealismo absoluto.

metria com o do “partido de Feuerbach”, no qual Marx, depois de *A Ideologia Alemã*, escrita em 1845-46, vai passar a ocupar uma posição, análoga à de Stirner, de novo destaque e de ruptura. Será, porém, que essa obra, em que Marx, respondendo ao *Único* e aos artigos polêmicos da *Revista Trimestral de Wigand*, trata de galgar a liderança do seu próprio campo e de deixar para trás a filosofia, tem ainda de algum modo o sentido de uma defesa da plataforma filosófica de “Feuerbach e consortes”, contra o outro partido ou ala, rival, da crítica hegeliana? E isso apesar do que sugere o subtítulo da *Ideologia Alemã*: “Crítica da Filosofia Alemã Mais Recente na Pessoa de Seus Representantes, Feuerbach, Bauer e Stirner...”?⁴

A *Ideologia Alemã* pode ser lida, segundo proponho, como uma resposta aos artigos polêmicos de Bauer e Stirner, de Leipzig, de 1845. E, junto com isso, vários indícios sugerem que essa obra não é, de modo algum, um ataque ao autor de *A Essência do Cristianismo*, do tipo do que é conduzido contra as figuras de Max Stirner e Bruno Bauer. Não se trata apenas disso, porém. Marx inicia o “Concílio de Leipzig” (que é o título inicial da *Ideologia Alemã*, sem a seção “Feuerbach”, que lhe foi acrescentada por último e não constava do plano inicial da obra) precisamente denunciando de um “processo inquisitorial” aberto contra

4 O subtítulo completo da *Ideologia Alemã* é: “Crítica da mais recente filosofia alemã nos seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão nos seus diversos profetas”.

Feuerbach pelos “padres da Igreja” que são, na retórica de Marx, “São Bruno (Bauer)” e “São Max (Stirner)”. Processo que se estende, como ele diz, a “M. Hess” e aos “autores da *Sagrada Família*”⁵ O primeiro trecho da seção “São Bruno”, na *Ideologia Alemã* (ou “Concílio de Leipzig”), leva o título de “Campanha contra Feuerbach”. E aí Marx (justamente com Engels), embora às vezes avançando, ele próprio, algumas reservas, procura claramente defender seu mestre, da aparentemente enigmática acusação de “cavaleiro da substância”.⁶ Ainda por cima, Marx procura habilmente tomar as críticas da Bauer ao pretense “sensualismo” feuerbachiano (teoria do conhecimento que quer privilegiar o elemento sensível, contra a abstração e a especulação) como se fossem essencialmente condenações moralistas a um pensador audaciosamente libertino, e até lascivo, que só existe mesmo na imaginação de Marx.⁷ As críticas ao caráter “religioso”, anti-emancipatório e ambíguo do suposto materialismo feuerbachiano, são aí inteiramente minimizadas. Na verdade, Feuerbach está sendo acusado, por Bauer, no

5 A *Ideologia Alemã* (Dietz Verlag, *Marx und Engels Werke*, vol. 3, Berlim), p.79-80.

Ou, na edição francesa de G. Badia (Editions Sociales, Paris), p.111-2. Nesta edição aparecem alguns trechos que estão ausentes na edição alemã. Alguns outros trechos do manuscrito da – publicado, como sabemos, muito depois da morte de seus autores – aparecem, além disso, em seqüência diferente, nas duas edições.

6 Id., p.116ss., na edição francesa. Na edição alemã, p. 81ss.

7 Id., p.121ss (edição francesa)

artigode Leipzig, de 1845, de “consagrar a dependência do indivíduo, ao faze-lo perder-se na vida genérica” e numa hipóstase (sua essência genérica) comparável ao unificador espírito absoluto hegeliano e ao ser supremo da religião.⁸ Apenas na medida em que a *Ideologia Alemã* vai progredindo, Marx procura diferenciar-se mais claramente de seu mestre humanista, como também de Moses Hess e de seu piedoso “socialismo verdadeiro” (criticado na última seção da obra). E o faz, como veremos, através do que pode ser entendido mais como um aprofundamento do que como uma rejeição das posições filosóficas gerais do “partido de Feuerbach”. Podemos perguntar, então: Quais eram essas posições?

Por aquela época, Engels - de comum acordo com Marx - tratava de comprometer Feuerbach mais expressamente com o comunismo como movimento político-doutrinário. E até mesmo tentava convencê-lo a mudar-se para Bruxelas, onde já se reuniam, exilados, Marx, Hess, Weitling e o próprio Engels, em torno do “Comitê de Correspondência Comunista”.⁹ Apenas um ano antes de começar a redação da *Ideologia Alemã*, Marx acreditava que Feuerbach havia, em seus escritos, oferecido nada menos que o “fundamento filosófico para o socialismo”, o conceito de gênero humano (ou do

8 Ver Bruno Bauer, *Charakteristik Ludwig Feuerbachs*, *Wigands Vierteljahrschrift*, vol.3, Leipzig, 1845, p.96.

9 Cf. Franz Mehring, Karl Marx: *The Story of His Life*.

homem como ser genérico, *Gattungswesen*).¹⁰ Na *Sagrada Família*, obra imediatamente anterior à *Ideologia Alemã*, Marx e Engels colocam-se com entusiasmo ao lado de Feuerbach e no desenvolvimento de seu pensamento, declarando sua profissão de fé no “humanismo real” do mestre. E, numa leitura atenta, pode-se verificar que não é simplesmente o materialismo feuerbachiano que atrai a simpatia dos nossos socialistas. Feuerbach, aliás, é aí considerado não exatamente como materialista, mas como o filósofo que superou definitivamente “a velha contradição espiritualismo vs. materialismo”.¹¹ Ele é antes quem estabelece solidamente o “homem real” como princípio, quando “a crítica destruidora”, na Alemanha, “buscava liquidar toda coisa determinada e todo o existente através do princípio da consciência de si”¹² – isto é, como diria Hegel, da subjetividade infinita como princípio da modernidade.¹³ Assim, Feuerbach não é tan-

10 Como Marx declara, em carta ao “mestre”, de 11-08-1844. Aí, ele anuncia a Feuerbach seu plano de desencadear a crítica ao outro “partido”, de Bruno Bauer e correligionários, crítica que resultou na *Sagrada Família*, uma defesa do “humanismo real” de linha feuerbachiana. E pede, como “extremamente preciosa”, a opinião de Feuerbach a respeito. Ainda aí, ele trata de testemunhar sua “mais alta consideração e afeição” para com o nosso humanista, a quem informa que, em Paris, “os trabalhadores alemães emigrados, provavelmente várias centenas, acompanham cursos sobre vossa *Essência do Cristianismo*, dados por seus dirigentes clandestinos”. Marx está se referindo aos membros da “Liga dos Justos” - que veio a ser depois “Liga dos Comunistas”, para a qual foi escrito o *Manifesto Comunista*.

11 Ver *A Sagrada Família*, edição francesa (Editions Sociales) p.117.

12 Id., p.50.

13 Para Marx, entre outras façanhas, Ludwig Feuerbach, com seu novo princípio, “o homem real”, tem a glória de “ter aniquilado a dialética dos conceitos” (*La Sainte Famille*, p.115), cuja capacidade “dissolvedora” é possivelmente o que mais lhe desagrada.

to a influência que leva Engels e Marx a deixarem o idealismo - como Engels sugere, muito tempo depois, no *Feuerbach e o Fim da Filosofia Clássica Alemã* -, mas, sobretudo, é quem inicialmente lhes oferece uma fundação teórica para o seu ideal ou dever (*Sollen*) de superação do anticomunitário indivíduo moderno e das dolorosas contradições da modernidade.

No seu artigo “Para uma Crítica da Filosofia do Direito de Hegel. Introdução”, de 1843-44, Marx já havia adotado a famosa máxima feuerbachiana segundo a qual “o homem é para o homem o ser supremo”. Publicado nos *Anais Franco-Alemães*, em fins do 1844, Marx o enviou, antes da publicação, ao autor da *Essência do Cristianismo*, como “testemunho de afeição e alta consideração”.¹⁴ Nos *Manuscritos Econômicos e Filosóficos*, de 1844, que permaneceram inéditos durante a sua vida, Marx deixava também perceber a forte marca do humanismo feuerbachiano e tomava expressamente partido de Feuerbach, contra o “hegeliano” Bruno Bauer.¹⁵ Por essas e outras razões, não deve surpreender que, no momento da publicação dos artigos de Leipzig, Marx fosse considerado publicamente como um seguidor de Feuerbach. Ele próprio vai admitir, mais de vinte anos depois, que o “culto de Feuerbach” (o culto da essência do ho-

14 Carta de Marx a Feuerbach, de 11-08-44 (M.E.W., vol 26).

15 A perspectiva filosófica mais geral esboçada por Feuerbach em sua *Crítica da Filosofia Hegeliana*, de 1939, antecipa aquela que Marx vai assumir depois, e pré-configura o divisor de águas com a outra parte da crítica hegeliana.

mem como novo ser supremo), estava presente ainda na *Sagrada Família*, a qual, não obstante, acrescentava defensivamente, não trazia nada de que seus autores devessem envergonhar-se.¹⁶ Não é de admirar que um aliado de Bruno Bauer, Gustav Julius, tratasse Marx como “feuerbachiano dogmático”, no artigo “O Conflito da Igreja Humana Visível com a Igreja Humana Invisível”, cujo subtítulo é “Crítica da Crítica da Crítica Crítica”, obviamente uma réplica à *Sagrada Família*.¹⁷ Na “Caracterização de Feuerbach”, o artigo no vol.3 da *Revista Trimestral de Wigand*, é a vez de Bruno Bauer sugerir que *O Único* é uma refutação do pensamento do autor da *Essência do Cristianismo* tal como representado por seus discípulos comunistas Marx, Engels e Hess, que são ali tratados por Bauer como simples “conseqüências de Feuerbach.”¹⁸ A *Sagrada Família*, segundo Bauer, serviu para mos-

16 Cf. Carta de Marx a Engels, de 24-04-67 (M.E.W., vol 31).

17 Gustav Julius, “Der Streit der sichtbaren mit der unsichtbaren Menschenkirche oder Kritik der Kritik der Kritik Kritik”, Wigands Vierteljahrschrift, v. 2, Leipzig, 1845. Na *Sagrada Família*, segundo Julius, Marx opõe um “humanismo católico”, realista, ao “humanismo protestante” de Bauer, idealista. Julius considera Marx como o profeta feuerbachiano de uma “igreja visível”, que anatemiza o egoísmo em nome da noção religiosa de “ser genérico” (de uma essência humana comunitária) e endossa cegamente a concepção “dualista” do homem, de Feuerbach, que impõe a “essência” como medida universal e objetiva, acima dos indivíduos.

18 No mesmo Charakteristik Ludwig Feuerbachs, Bauer estima que cabe à sua “crítica pura” a superação de ambas as posições - a de Stirner e a dos “comunistas feuerbachianos” - como dogmáticas. É o caráter, digamos, liberal-dissolvedor, não-comunitário, desse anti-dogmatismo, que irrita Marx.

trar a que conduz necessariamente o pensamento de Feuerbach, e o que este diria se tivesse de lutar contra sua “crítica pura” (que, para Marx, ao colocar a “consciência de si” no lugar do “homem”, tornou-se “o mais perigoso inimigo do humanismo real na Alemanha”).¹⁹

O fato é que, ainda na *Ideologia Alemã*, Marx continua a dar testemunho de uma significativa proximidade ao autor da *Essência do Cristianismo*, ao mesmo tempo em que procura dele se distinguir. Não apenas não o trata por “São Ludwig” (canonizando-o jocosamente, como faz com “São Bruno” e “São Max”), como também dá claramente a entender que Feuerbach, mesmo naquele momento, não é considerado um opositor, mas é distinguido como um aliado. Pois, ao criticar, na seção “Feuerbach”, a noção feuerbachiana do mundo como algo dado de todo o sempre (em oposição à fecunda idéia marxiana, do mundo como atividade sensível), Marx declara que aquele é um erro que “Feuerbach continua a partilhar com os nossos adversários”²⁰ - do que se depreende que Feuerbach, apesar de tudo, não é um deles. Isso, contudo, não é o mais importante. Mais significativo é que Marx, na *Ideologia Alemã*, trata de assumir sem regatear a crítica feuerbachiana da religião - a tese geral da *Essência do Cristianismo*, como a ele entende -, como pressuposto do seu próprio desenvolvimento e da sua própria crítica. Marx aponta, no “São Max” (seção

19 São as palavras com que Marx abre o prefácio da *Sagrada Família*.

20 L'Idéologie Allemande, p.74.

da *Ideologia Alemã*, sobre Stirner), que foi Feuerbach quem abriu para a chamada teoria alemã “a via para uma concepção materialista do mundo.” Sendo que o avanço nessa direção estaria por sua vez indicado, diz Marx, nos seus próprios artigos nos *Anais Franco-Alemães*, embora ainda “com a ajuda do vocabulário filosófico tradicional” - isto é, na linguagem abertamente filosófica do nosso humanista comunitário. Como é mesmo que Feuerbach preparou o caminho para esse avanço? Simplesmente, diz a *Ideologia Alemã*, “mostrando que o mundo religioso é o reflexo ilusório do mundo terrestre”. Diante do que caberia agora passar a uma grande questão remanescente: “Como acontece que os homens tenham essas ilusões?”, questão que, segundo Marx, remete essencialmente ao estudo do real material.²¹ No entanto, fica uma outra questão: Se isso não é avançar ainda carregando nas costas Feuerbach, ou mesmo o “mundo religioso” (remanescente no piedoso - segundo seus adversários - humanismo feuerbachiano).²²

Para alguns estudiosos do assunto, o comunismo que Stirner critica no *Único*, sob o inusitado ró-

21 Id., p.268. Die deutsche Ideologie, p.17

22 É interessante observar como essa passagem é análoga à que Marx apresenta, em linguagem francamente humanista, no “Para uma Crítica da Filosofia do Direito de Hegel. Introdução”, um dos artigos dos *Anais* a que ele se refere na *Ideologia Alemã*. Nesse artigo, Marx diz que, “superada a crença no que está além da verdade, a missão histórica consiste em averiguar a verdade daquilo que nos circunda”. E adianta: “A crítica da religião desemboca na idéia do homem como ser supremo para si próprio; com a consequência do imperativo categórico de mudar todas as relações em que o homem é um ser humilhado, subjugado, abandonado e desprezível” (Marx, “Zur Kritik der hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung,” p.257.,262.

tulo de “liberalismo social”, é essencialmente aquele de Moses Hess - filosófico, humanista e feuerbachiano. De um modo geral, o comunismo pré-marxiano, como o de Wilhelm Weitling ou de Etienne Cabet. Que nada teria a ver com a concepção “científica” que Karl Marx veio a desenvolver depois. A opinião de Henri Arvon, por exemplo, é aproximadamente essa: *O Único* é uma refutação do socialismo alemão de base ética - o “socialismo verdadeiro”, esposado por Hess, de inspiração hegeliano-feuerbachiana -, que Marx pode ter abraçado anteriormente, mas que abandonou por completo na *Ideologia Alemã*.²³ Para o marxista Émile Bottigelli, os erros de Moses Hess e do “socialismo verdadeiro” representam exatamente “os momentos da consciência passada de Marx e Engels” - anteriores a 1845.²⁴ Se é assim, o eclético e feuerbachiano Hess, que é considerado o pai do socialismo alemão, pode bem representar um elo de Marx com o seu passado e com a filosofia alemã. De modo que uma olhada à sua evolução e às relações entre ambos permitiria perceber melhor a posição de Marx no quadro da crítica (anti-) hegeliana. No entanto, é possível, além do mais, que isso mostre, não ape-

23 Arvon, “Concerning Marx’s Epistemological Break”. In: *The Philosophical Forum*, Boston University, v. 8, n 2-4, 1978, p. 173-185. Outros autores chegam ao ponto de afirmar que, já na Questão Judaica, Marx não tinha nada a ver com as concepções de Feuerbach, como, por exemplo, Paul Thomas, em *Karl Marx and Marx Stirner* (Political Theory, v. 3, n2, p.162). Minha leitura é outra.

24 Émile Bottigelli. *A Gênese do Socialismo Científico*, Lisboa, Estampa, 1974, p. 213.

nas um passado, mas deixe antes apreender, na expressão menos elaborada e sempre mais ingênua de Hess, um fundo que ainda se mantém, apesar de tudo, no pensamento de Karl Marx, mesmo muito depois de 1845. Hess, por exemplo, entendeu - e Engels confirma sua impressão - que sua crítica de *O Único e sua Propriedade* coincidia inteiramente com a que Marx primeiro esboçou.²⁵ Ora, a crítica de Hess (*Die letzten Philosophen*), que foi publicada, faz restrições a Feuerbach por sua posição intermediária ou ambígua, não entre materialismo e idealismo, como Marx vai-se exprimir publicamente, na *Ideologia Alemã*, mas entre o individualismo e as pretensões da subjetividade moderna, de um lado, e, de outro, o socialismo e a “comunidade” como dever-ser,²⁶ que deveriam resolver as contradições do mundo moderno e levar a bom termo a obra do Esclarecimento, como sua superação.

Ademais de sua extraordinária capacidade teórica, Marx tinha uma habilidade polêmica muito superior à de seu companheiro de comunismo, Hess, que, como autodidata, não passou pela sofisticada formação acadêmica do nosso doutor em fi-

25 Hess se refere à resposta de Marx à carta de Engels, de novembro de 1844, esta última com comentários relativamente simpáticos ao argumento stirneriano. A carta seguinte de Engels a Marx, onde aqueles comentários já foram abandonados, confirma a coincidência alegada por Hess (ver M.E.W., vol 27).

26 “Die letzten Philosophen”, republicado em Löwith, *Die hegelsche Linke*. Versão em inglês: “The Recent Philosophers”, em *The Young Hegelians, an Anthology*, L. Stepelevich (ed.).

losofia. Acrescente-se que Marx teve o benefício de formular seu contra-ataque a Stirner-Bauer e sua crítica defensiva a Feuerbach – os quais, somados, constituem o principal da *Ideologia Alemã* - com mais tempo e por sobre um material de ataques e respostas que lhe propiciou desenvolver seu pensamento um passo adiante e resguardar ou mesmo encobrir eventuais pontos fracos.²⁷ Por essa razão, se olhar em torno e escutar o que dizem os opositores de Marx naquele momento é não só uma exigência de justiça elementar como também da mais comezinha objetividade, olhar para os aliados que ele está deixando para trás - como Hess e Feuerbach - pode ser igualmente revelador dos aspectos ocultos e ocultados da peleja pelos rumos da crítica hegeliana e pela definição da tarefa da modernidade. É possível que Marx apareça então com um parentesco mais próximo ou mesmo mais profundo com tais aliados. De modo a que se o perceba, ainda na *Ideologia Alemã*, no mesmo campo e no mesmo “partido de Feuerbach”, agora como seu representante mais conseqüente.

Que o “socialista verdadeiro” Moses Hess foi um “companheiro de viagem” de Marx e, ainda no fim dos anos 1860, também membro da Primeira Internacional, são fatos. Bem como é fato que o próprio Ludwig Feuerbach morreu como um amigo

27 É verdade que ninguém naquela ocasião lhe pôde responder (pois *A Ideologia Alemã* só veio a ser publicada já no séc. XX), e que a sua ficou sendo a última palavra – e, para nós, praticamente a única - sobre o assunto.

celebrado do mesmo partido - político - de Marx, o partido social-democrata alemão.²⁸ Mas o que isso pode significar em termos filosóficos? Desde o seu encontro no segundo semestre de 1841, Hess sempre admirou a genialidade e a erudição de seu jovem amigo Karl Heinrich Marx, para quem antevia uma carreira universitária e jornalística de grande repercussão.²⁹ A partir daquela data, até 1843, ambos colaboraram na *Gazeta Renana*, da qual Hess foi um dos fundadores e Marx chegou a ser o editor. Depois disso estiveram novamente juntos nos *Anais Franco-Alemães*, publicados em 1844, em Paris, onde Hess, que tinha chegado antes à França, recebera o amigo de braços abertos. Nos *Manuscritos de 44*, ele mereceu os elogios de Marx, sendo colocado ao lado de Weitling e Engels - que também incursionaram nesse terreno antes de Marx - como os socialistas alemães que produziram até àquela ocasião algo de “substancial” e de “original” sobre a economia

28 “Milhares de trabalhadores, em grande parte militantes do partido social democrata, ao qual Feuerbach aderira, acompanharam-no à sua última morada” (Arvon, *Ludwig Feuerbach ou la transformation du sacré*, p.17).

29 “Tanto pela sua tendência como pela sua formação espiritual filosófica”, Karl Marx, na opinião do entusiasmado Moses Hess, ultrapassa “não apenas Strauss, mas também Feuerbach”. Mais do que isso: “Pense em Rousseau, Voltaire, Holbach, Lessing, Heine e Hegel reunidos numa só pessoa e você terá o Dr. Marx” (Nicolai Lápine, *O Jovem Marx*, p. 78). Para um olhar atento, a lista de companhias em que Hess põe Marx não constitui apenas um cumprimento à sua grandeza, mas uma indicação das posições filosóficas com as quais se alinham ou que pretendem sintetizar/superar.

política burguesa.³⁰ Em seguida à publicação do *Único e Sua Propriedade* e os artigos de Leipzig, nosso “rabino comunista”, como Hess foi apelidado, saiu imediatamente em sua própria defesa e na de Marx, assumindo logo, sobre o livro de Stirner, uma posição muito próxima, ou mesmo idêntica, à do seu amigo.³¹ E em meados de 1846, em Bruxelas, lá estava Hess novamente apoiando Marx, na sua polêmica contra o comunismo “cristão”, mas revolucionário, de Weitling. Da mesma maneira como o apoiaria, depois, na peleja contra o anarquista Michail Bakúnin, no interior da Primeira Internacional Comunista.

Tendo em vista a evolução do pensamento de Hess, Bottigelli afirma que vários teóricos alemães do socialismo “seguiram a via que Marx havia percorrido e da qual depois se afastara”.³² Isso, no entanto, é uma formulação no mínimo imprecisa. Embora permanecendo a vida toda preso às chamadas posições socialistas “filosóficas”, “idealistas” e “éticas”, explicitamente normativas, Hess

30 Cf. Karl Marx, *Manuscripts de 1844*, Editions Sociales, p.2. Nos seus elogios, Marx estava certamente se referindo aos artigos em que Moses Hess estudava as categorias do ter e do dinheiro. Hess, que era seis anos mais velho, proclamou-se comunista bem antes de Marx, buscando a partir daí combinar seu exame da sociedade com a filosofia hegeliana (Bottigelli, p. 211). Ele acreditava ter convencido de seu ponto de vista o jovem Engels, em companhia do qual chegara a fazer propaganda do seu ideário comum, da mesma maneira que em companhia de Bakúnin.

31 A resposta de Moses Hess a Max Stirner, como *A Ideologia Alemã*, traz também sua crítica a Bauer e a Feuerbach e, como vimos, intitula-se “Os Filósofos Mais Recentes”.

32 Bottigelli, opus cit., p. 211.

antecipou-se a Marx na tomada de posição a favor do comunismo, na busca de uma base teórica para este, e na investigação crítica acerca da economia política. Como também, aparentemente, antecipou-se até mesmo na crítica ao pensamento de Feuerbach. Hess foi um dos patrocinadores do “socialismo verdadeiro”, humanista e feuerbachiano-hegeliano, mas, no seu artigo “Sobre o Movimento Socialista na Alemanha”, escrito em meados de 1844 e publicado em 1845, já observava que, quando “Feuerbach diz que a essência de Deus é a essência do homem e que a teologia é antropologia, deixa de acrescentar que a essência do homem é o ser social e a sociedade”. Ou seja, deixa de dizer que a “antropologia” – isto é, o humanismo essencialista feuerbachiano – “é socialismo”. Do modo como está formulada por Feuerbach, dissociada dessa tradução política, acha Hess, a noção de ser genérico ou essência genérica permanece ainda “bastante mística”.³³

O próprio “comunista cristão” Wilhelm Christian Weitling, cujas posições estiveram de um

33 Daí Nicholas Lobkowitz concluir que foi Hess - e não o seu famoso companheiro - o “primeiro a superar o culto (feuerbachiano) do homem abstrato” (Lobkowitz, “Karl Marx and Max Stirner”, in *Demythologizing, Marxism*, p.66n). Pelo que se pode ver, então, temos um conjunto de posições que parecem formar, em direção à Ideologia Alemã, uma gradação de tons, entre o róseo “socialismo idealista” e o rubro “socialismo científico”. Um continuum, em que Marx não representa sempre, nem tampouco Engels, a vanguarda clarividente ou o expoente destacado, salvo numa história contada do fim para o princípio. Nesse conjunto, as diversas posições antes se revezam e se misturam, tanto quanto se distinguem, ao longo do curso de evolução do pensamento de um dos dois partidos da crítica hegeliana, e até entre ambos.

modo geral mais afastadas das de Marx, fora saudado elogiosamente por este, ainda no início de 1844, pela sua entrada na cena literária do proletariado alemão, com *Garantias de Harmonias e da Liberdade* (1842), sua principal obra. Apesar de “igualitarista” e “utópico”, o alfaiate Weitling, que em seguida escreveu *O Evangelho de um Pobre Pecador*, participou, com Marx, em Bruxelas, do Comitê de Correspondência Comunista, onde os dois travaram calorosas discussões. E chegou a produzir uma crítica das utopias que recebeu depois a apreciação favorável de autores marxistas.³⁴ A Liga dos Justos, que foi transformada em Liga dos Comunistas, esteve de início sob a influência do comunismo desse artesão,³⁵ que, em 1843, tentou recrutar, Friedrich Engels, que recusou o convite em função do caráter secreto e conspirativo da organização. Mais de um ano depois, entretanto, Engels ainda se reconhecia no ideal da “comunhão de bens” (que fazia parte do arsenal do “comunismo cristão” e já fora criticado por Marx) e se gabava de ter, com sua propaganda comunista, conquistado um número considerável de burgueses para a causa.³⁶ Em fins de 1844, é Engels - que parece, nessa questão, ter tido uma atitude mais decidida

34 Ver, por ex., Bottigelli, op.cit., p.208.

35 Como se pode ver, na divisa da Liga, “Todos os homens são irmãos”, substituída depois por “Trabalhadores de todos os países, uni-vos”.

36 Ibid., ibid., p.209.

do que Marx - quem critica as concepções de Moses Hess como idealistas e cristãs, associando as debilidades do “rabino comunista” à sua absoluta rejeição do empirismo e das teses de Max Stirner.³⁷

Moses Hess e W. Christian Weitling são os representantes alemães do que Max Stirner chama, no *Único*, de “liberalismo social” - o comunismo e o socialismo de então. Sob tal rótulo, Stirner critica ainda o francês Pierre-Joseph Proudhon, até então aliado de Marx. São eles efetivamente os “liberais sociais” que Stirner teria de considerar na sua crítica, mas o que ele diz atinge igualmente Marx e Engels. Quanto a este, seu escrito mais importante até àquela oportunidade, o *Esboço de Crítica da Economia Política*, publicando nos *Anais Franco-Alemães* em 1844, não mereceu a atenção expressa de Stirner nem de Bauer. Tal trabalho, com que Engels se associou aos esforços de investigação de Weitling e Hess, Marx vai ainda considerar, no prefácio de sua *Contribuição à Crítica da Economia Política*, de 1859, como um “brilhante ensaio”, que voltará a elogiar em *O Capital*. O ensaio contém, no entanto, uma condenação da economia política burguesa como “egoísta” e uma denúncia da propriedade privada pela “degradação” a que conduz o homem.³⁸ Quanto a Marx, podemos dizer que, nos

37 Cf. carta de Engels a Marx, de 19-11-44, M.E.W., v.27.

38 Engels, “Outlines of a Critique of Political Economy” (em Stepelevich, *The Young Hegelians: an Anthology*), p.278ss.

Anais Franco-Alemães, ele ainda está bêbado do homem feuerbachiano, e o rápido aceno que, no artigo de Leipzig, Stirner lhe faz - e não propriamente como socialista ou comunista - parece efetivamente corresponder a sua imagem pública³⁹. Assim, ao menos naquela época, a marca ética e humanista, feuerbachiana, de todos esses comunistas e socialistas é bem visível, embora nenhum deles precise ser chamado de feuerbachiano integral. Marx não é uma exceção, e Hess está longe de ser um retardatário contumaz.

O autodidata Moses Hess, que, além de pai do socialismo alemão, foi também “fundador do sionismo teórico”,⁴⁰ publicou seu primeiro livro em 1837, anonimamente. Era uma *História Sagrada da Humanidade*, que ele, ainda no título, atribuía a “um discípulo de Espinoza”. Em 1841, ele publicou *A Triarquia Européia*,⁴¹ em que, na seqüência de outro jovem hegeliano, August Cieszkowski, defendia uma “filosofia da ação” - que deveria conduzir a uma sociedade comunista - contra o passivo e retrospectivo hegelianismo de direita. Foi com esse livro que Hess conquistou o reconhecimento dos integrantes do campo da crítica hegeliana em geral. Depois disso, em 1844, teve uma profunda influência sobre Marx, com seu trabalho *Sobre a*

39 Maximilien Rubel entende que permanece “uma forte tendência”, em Marx e Engels, mesmo nas obras posteriores, “para outorgar ao socialismo uma motivação ética” (Rubel, Karl Marx: Ensayo de Biografía Intelectual, p.139).

40 Stepelevich, op. cit., p.357.

41 Die europäische Triarchie, Leipzig, Wigand, 1941.

Essência do Dinheiro. É a partir de elementos dessa natureza que alguns autores, como Zvi Rosen, chegam a considerar que foi antes Hess quem desbravou o caminho para Marx, e não o contrário.⁴² Segundo o mesmo Zvi Rosen, foi Hess que em primeiro lugar (em 1843) chegou à noção do proletariado como a classe revolucionária.⁴³

Engels assinala que Hess foi o “primeiro comunista do Partido”, e também “o primeiro que chegou ao comunismo pelo caminho da filosofia”. Ele próprio teria sido convencido por Hess de que o socialismo era a consequência lógica do hegelianismo. Como diriam outros, o comunismo já estava em Hegel, sob forma “esotérica”.⁴⁴ Depois do desencadeamento da crítica ao “socialismo verdadeiro”, por seus correligionários mais “científicos”, Hess empenhou-se mais a fundo no estudo da economia política,⁴⁵ a ponto de seu escrito posterior, “As Consequências da Revolução do Proletariado”(1847), ser considerado por Sidney Hook como uma análise essencialmente marxis-

42 Zvi Rosen, “The attitude of Hess to French Socialism and His Plans for Publishing a Series of Socialist Writings with Marx and Engels”, p. 320. vid McLellan sustenta uma opinião semelhante, em *Marx y los Jovenes Hegelianos*).

43 Ao contrário do que dizem, por exemplo, historiadores do marxismo como Auguste Cornu e Wolfgang Moenke.

44 Como a própria crítica da economia política, o comunismo também já se encontraria no interior do pensamento de Hegel, sob forma “esotérica”, e que assim Marx o teria entendido. Essa é, por exemplo, a opinião de Robert Tucker, em *Philosophy and Myth in Karl Marx*, p.153.

45 Cf. carta de Hess a Marx, de 28-7-46, em M.E.W., v. 28.

46 Por isso, Hook entende que as críticas a Hess no Manifesto Comunista não são exatamente justas (Hook, *From Hegel to Marx*, p.186).

ta.⁴⁶ Hess teria sido, sucessiva ou ecleticamente, espinoziano, hegeliano, fichteano, feuerbachiano e marxiano, e essa confusão teórica certamente contribuiu para diminuir a sua imagem. Não obstante isso, se ele chegou ao comunismo pela filosofia, assim também ocorreu com Marx, e ainda com Engels, os quais, quando formularam sua concepção materialista da história, já levavam consigo o ideal socialista a que ela deveria servir – como disse Marx, “o imperativo categórico” de mudar todas as relações não conformes ao “humano”.

Sob esse ângulo, da “filosofia clássica alemã” ao humanismo e a sua tradução prática e política, no comunismo, temos uma progressiva encarnação do ideal comunitário, do homem genérico, que incluiria o próprio Marx em seu movimento.⁴⁷ Na *Situação da Classe Operária na Inglaterra* (1845), que foi escrito logo antes da *Ideologia Alemã*, Engels admite abertamente que não foi o estudo do mundo real que despertou nos “teóricos alemães” o desejo de “transformar a feia realidade”. Eles chegaram ao comunismo exatamente “por meio da superação feuerbachiana da filosofia de Hegel”. Tantos anos mais tarde, em 1886, no *Feuerbach e o Fim da Filosofia Clássica Alemã*, de Engels, é o ser-genérico em negativo, o proletariado, como autêntico “herdeiro da filosofia clássica alemã”, que deve ainda abraçar esse legado e conduzi-lo à sua

47 “Na boca dos discípulos de Hegel, a doutrina (hegeliana) tomou uma forma mais humana” - é o que Engels atesta, em 1841, em “Schelling e a Revelação” (Marx & Engels, *Opere Complete*, 1980, vol. II, p.192).

realização. Para Hegel, na conclusão de sua *História da Filosofia*, “o objetivo e tarefa da filosofia é reconciliar o pensamento com a realidade”; para a crítica anti-hegeliana feuerbachiana, poder-se-ia aplicar o inverso. Hegel idealizou o mundo existente, Marx e seus aliados feuerbachianos tratariam de realizar o ideal de superação das contradições da modernidade. Mesmo que a conciliação marxiana do real com o ideal (e a dos outros também) queira ser uma conciliação da realidade consigo mesma.

Quando Feuerbach concluiu sua dissertação de doutorado, em 1828, enviou a Hegel uma cópia e uma carta em que, pretendendo acompanhar o mestre, falava da tarefa dos novos tempos, de encarnar a razão no mundo, e fazer vir um futuro de racionalidade para a humanidade. Muito depois, no primeiro parágrafo de seus “Princípios da Filosofia do Futuro”, ele insistia em que a tarefa dos tempos modernos tem sido “a realização e a humanização da teologia em antropologia”, isto é, em humanismo comunitarista. Quanto a Hess, na sua réplica a Bauer e Stirner (“Os Mais Recentes Filósofos”), ele declara que aquilo que o socialismo pretende é a realização-abolição da filosofia⁴⁸ - daquela filosofia que, em plena modernidade, recusando o empirismo, não abre mão de realizar, no mundo, o ideal. E a linguagem de Hess é, nesse

48 Diante disso, Stirner não perdoa: “Hess poderia acrescentar que o socialismo quer não somente “tornar real a filosofia”, como também a religião e o Cristianismo” (“Rezensenten Stirners”).

caso, bem aquela de Marx, na *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*. Mesmo com a ressalva materialista, aí, de que “a teoria só se realiza numa nação na medida em que é a realização de suas necessidades”. É esse, então, o “partido filosófico” a que se filia Marx?

Voltando agora ao partido adversário, o da consciência de si, oposto à essência genérica como medida objetiva, e, a esse respeito, anti-substancialista e dissolvedor, ele dera seus primeiros passos ainda associado ao programa comum, da crítica hegeliana, de tradução ateísta e humanizante (antropologizante) do hegelianismo original. E, no plano político, ainda associado à plataforma comum de oposição ao *ancién regime* prussiano, ao feudalismo e à reação religiosa. No caso desse partido, porém, seu impulso emancipador, de radicalização da idéia iluminista de autonomia do sujeito, levou a crítica a investir contra os próprios pressupostos da oposição política, em nome de sua pureza e radicalidade, a favor da absoluta liberdade da consciência de si esclarecida. E isso, em termos filosóficos, correspondia, segundo esse partido “livre”, a uma total superação do “ponto de vista da substância”, ainda presente no interior do hegelianismo. Agora, a “crítica pura” investe igualmente contra o liberalismo e o comunismo, e contra o que julga ser seu dogma: o povo, ou a “massa”, por ela considerada como imersa na materialidade dos limitados interesses particulares. Para ela, seria ingenuidade fazer da massa o suporte do projeto, emancipador, da crítica.

É contra essas teses que Marx (com Engels) se levanta, na *Sagrada Família* e na *Ideologia Alemã*, contra o “concílio de Leipzig”. Denunciando que, com sua alegada vitória “sobre o espinozismo” ou sobre a substância, Bauer apenas assume plenamente o idealismo, radicalizando a deformação idealista de Hegel e recaindo no “espiritualismo cristão” - o arqui-inimigo do “humanismo real”. “Renunciando à substância”, Bauer chegaria “a um outro monstro metafísico”: o sujeito entendido como coisa consciência de si, como o homem supostamente separado de seus laços materiais/comunitários.⁴⁹ Ora, tudo isso soa certamente muito materialista e ateu, mas aqui Marx está defendendo também sua preferência pela tradução “substancialista” do espírito hegeliano na “humanidade” e na “sociedade”, em vez de na soberana e dissolvedora subjetividade moderna, que resultará ser, em última análise, com Max Stirner, o indivíduo dono de si e sem medida. Marx está igualmente optando decididamente pelo ponto de vista da substância, contra o de um crítica radical – diríamos hoje – anti-essencialista e anti-substancialista.

Por trás da oposição substância vs. consciência de si, ou materialismo vs. idealismo, está uma outra: a de um ponto de vista “positivo” (solidamente construtivo; fundacionista, diríamos hoje), em oposição a um ponto de vista dissolvedor (o da subjetividade livre) - para Marx, quase-niilista. Dan-

49 Marx & Engels, *La Sainte Famille*, p.163-164.

do um passo além de Bruno Bauer, Max Stirner, inicialmente baueriano, surpreenderá Marx e embaraçará sua refutação de tudo isso como “espiritualismo”, avançando, no *Único* e no artigo de Leipzig, da consciência de si, para um caprichoso eu singular corpóreo, sem essência ou substância. Stirner, pode-se dizer, traduz o espírito absoluto e a consciência de si no indivíduo corpóreo particular tal qual ele existe. E Marx, o espírito absoluto e o ser-genérico no corpo social e no indivíduo corpóreo social, antecipado nas relações materiais (de produção), enquanto genéricas, não particularistas, não pessoais, trazidas pela modernidade e pelo avanço do capitalismo. Não obstante isso, mesmo sob esses novos avatares, a luta entre a medida substancial e a autônoma consciência de si vai ainda estar presente na concepção com que Marx supostamente supera Hegel e Feuerbach, e a própria filosofia clássica alemã.

Na obra de ruptura que é *A Ideologia Alemã*, na seção sobre Bruno Bauer (intitulada “Sankt Bruno”), Marx procura defender seu aliado, Feuerbach, contra a pecha de “cavaleiro da substância” ou da *Hilé* (matéria).⁵⁰ Bruno Bauer, no seu ataque leipzigiano ao então mestre materialista de Marx, dissera que, ou “a consciência de si consome-se no fogo da substância”, ou “é preciso mostrar que a personalidade é

⁵⁰ *Marx & Engels*, Die Deutsche Ideologie, p. 82, 79. Ou *L'ideologie Allmande*, p. 116, 112.

⁵¹ *Bauer*, Charakteristik Ludwig Feuerbachs, p. 86-88. Citado por *Marx na Ideologia Alemã* (Ed. *Sociales*, p. 116; *Dietz*, p. 82).

a causa primeira de seus atributos e de sua essência”, isto é, “que o conceito de personalidade implica que ela põe seus próprios limites”.⁵¹ E a radicalização stirneriana lhe parece – a Bauer – “um esforço real”, ainda que equivocado, “para aniquilar radicalmente a substância”.⁵² Mais do que o faz o próprio Feuerbach, no entanto, Karl Marx, sem o admitir, persegue na *Ideologia Alemã* precisamente a primeira solução (“substancialista”), mesmo que para isso deva abrir inteiramente mão da “personalidade livre” e da transcendência do “sujeito”. Pois qualquer titubeio ou concessão nesse terreno parece deixar uma brecha que pode ser forçada pelo “individualismo” e pelo “niilismo”, modernos, da consciência de si. Num primeiro momento, no “Sankt Bruno”, Marx limita-se a atacar a proposição de Bauer por seu fraseado hegeliano, e a considerar o problema como uma questão “interna à especulação hegeliana”.⁵³ Em seguida, porém, reconhece que a filosofia baueriana da consciência de si, na forma que foi tomando, evoluiu para uma filosofia da personalidade que trata, na mesma linha de Stirner, de apresentar pretensiosamente o indivíduo “como sua própria obra”.⁵⁴

Voltemos, então, ao começo, para concluir. Como sabemos, na “Introdução à Crítica da Filosofia do Direito de Hegel”, Marx apressara-se em dar por encerrada a crítica da religião, enquanto ela deixa-

⁵²Charakteristik..., p. 126.

⁵³Die deutsche Ideologie, p. 82; L'Idéologie Allemande, p. 116-7.

⁵⁴Id., respectivamente, p. 83 e p. 118.

va ainda subsistir um fundamento – mais - sólido, universal e objetivo, “positivo” e “substancial”, uma medida universal e objetiva: o “homem”. “No que diz respeito à Alemanha”, Marx afirma, “a crítica radical da religião está no essencial concluída”; “ser radical não é outra coisa senão atacar o problema pela raiz”, e “na raiz” – felizmente – “está o homem”. Assim, a crítica da religião, no seu desenvolvimento, não deságua no nada ou na consciência de si; ela desemboca no homem do “humanismo real”, “desemboca na doutrina de que o homem é o ser supremo para o homem”.⁵⁵ A preferência de Marx pela crítica feuerbachiana da religião – pois é dela que se trata- decorre, portanto, de ser ela “positiva” e não lhe deixar sem um “ser supremo”, um fundamento forte, um valor universal e positivo. “O radicalismo da teoria alemã” – Marx argüi *pro domo sua* – está em saber partir da “superação *positiva* (grifo J.C.S.) da religião”.⁵⁶ Nos *Manuscritos de 44*, no prefácio, ele refere-se a si mesmo e a Feuerbach como “críticos positivos”, em oposição ao crítico “absoluto” que é Bruno Bauer.⁵⁷ E admite que “a críti-

55 Cf. Marx, Karl. Zur Kritik der hegelsches Rechtsphilosophie. Einleitung. In: *Loewith, Karl, Die hegelsche Linke*. Stuttgart: Formman, 1962, p.262. Para uma tradução em português, ver Marx, K. A Questão judaica. Rio de Janeiro: Laemmert, 1969, p.117ss.

56 Id., *ibid*.

57 Marx, *Manuscrits de 1844*, p.99.

58 Marx remete aí expressamente aos Princípios da Filosofia do Futuro (1843), e às “Teses Provisórias para a Reforma da Filosofia” (1842). Nestas últimas, Feuerbach já estabelecia as bases para o que ele mesmo chama de uma filosofia “positiva”, cujo novo princípio seria o “homem”, enquanto ser essencialmente genérico e comunitário (§§ 58 e 60). Ambos os textos estão reproduzidos nos Manifestes Philosophiques de Feuerbach, editados por Louis Althusser.

ca positiva em geral” – incluindo, *nota bene*, a própria “crítica da economia política” – deve seu fundamento “às descobertas de Feuerbach”,⁵⁸ que, ao promover a superação positiva das contradições do hegelianismo e da modernidade, é o fundador da “crítica humanista e naturalista positiva”.⁵⁹ Não obstante procurar fugir à discussão nesses termos, Marx, ainda na *Ideologia Alemã*, acaba por declarar expressamente que repudia a supressão de um, como ele mesmo diz, “*tertium comparationis*”, universal e objetivo, para os indivíduos. Depois de Bauer, Marx acrescenta, com reprovação, “nosso inocente Sancho (Max Stirner), tirando o homem da cabeça, não deixa qualquer critério objetivo para os indivíduos”.⁶⁰ Algo de inaceitável para a crítica positiva marxiana, e para a superação comunitarista da modernidade liberal.

59 Cf. Marx, *Manuscripts...*, p.2-4. Enquanto isso, para Bauer, fora de sua crítica “pura”, toda outra crítica padece dos limites da crítica do século XVIII, ou seja, dos limites do materialismo (substancialista) francês (id., *ibid.*).

60 *Die deutsche Ideologie*, p. 417-18; *L’Idéologie Allemande*, p. 475-76. *Die deutsche Ideologie*, p. 417-18; *L’Idéologie Allemande*, p. 475-76.

Referências bibliográficas

ARVON, Henri. Concerning Marx's Epistemological Break. In: *The Philosophical Forum*, Boston University, vol.8, n.2-4, 1978.

_____. *Ludwig Feuerbach ou la Transformation du Sacré*. Paris, P.U.F., 1957.

BAUER, Bruno. Charakteristik Ludwig Feuerbachs. In: *Wigands Vierteljahrschrift*, vol. 3, Leipzig, 1845.

BOTTIGELLI, Émile. *A Gênese do Socialismo Científico*. Lisboa, Editorial Estampa, 1974.

ENGELS, Friedrich. "Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie". In: *Marx & Engels Werke*, vol.21. Berlin, Dietz Verlag, 1962.

_____. Outlines of a Critique of Political Economy. In: STEPELEVICH, Lawrence. *The Young Hegelians: An Anthology*. Cambridge University Press, 1983.

_____. Schelling e la Rivelazione. In: *Marx & Engels Opere Complete*, vol. 2, Roma, Editora Riuniti, 1980.

FEUERBACH, Ludwig. Contribution à la Critique de la Philosophie de Hegel. In: *Feuerbach, Manifestes Philosophiques Textes Choisis*. Paris, PUF, 1960.

_____. Principes de la Philosophie de l'Avenir. In: *Feuerbach, Manifestes Philosophiques Textes Choisis*. Paris, PUF, 1960.

_____. Thèses Provisoires pour la Réforme de la Philosophie. In: *Feuerbach, Manifestes Philosophiques Textes Choisis*. Paris, PUF, 1960.

_____. Die letzten Philosophen. In: LÖWITH, Karl, *Die hegelsche Linke*, Stuttgart, Fromman Verlag, 1962. Trad. em inglês: *The Recent Philosophers*, in STEPELEVICH, Lawrence. *The Young Hegelians: An Anthology*. Cambridge University Press, 1983.

HOOK, Sidney. *From Hegel to Marx*. University of Michigan Press, 1962.

JULIUS, Gustav. Der Streit der sichtbaren mit der unsichtbaren Menschen-kirsch, oder Kritik der kritik der kritischen Kritik. *Wigands Vierteljahrschrift*, vol. 2, Leipzig, 1845.

LÁPINE, Nicolai. *O Jovem Marx*. Lisboa, Editorial Camino, 1983.

LOBKOWICZ, Nicholas. Karl Marx and Marx Stirner. In: *Demythologizing Marxism*. The Hague, 1969.

MARX, Karl. *Manuscripts de 1844*. Paris, Editions Sociales, 1972.

_____. Zur Kritik der hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung. In: LÖWITH, Karl, *Die hegelsche Linke*, Stuttgart, Fromman Verlag, 1962.

MARX, Karl, e Engels, Friedrich. *Die deutsche Ideologie. Marx & Engels Werke*, vol. 3. Berlin,

Dietz Verlag, 1958. Edição francesa: *L'Idéologie Allemande*. Paris, Editions Sociales, 1968.

_____. *La Sainte Famille, ou Critique de la Critique Critique, contre Bruno Bauer et consorts*. Paris, Editions Sociales, 1972.

MCLELLAN, David. *Marx y los Jóvenes Hegelianos*. Barcelona, Martinez Roca, 1971.

MEHRING, Franz. *Karl Marx: The Story of His Life*. Londres, Allen and Unwin, 1951.

ROSEN, Zvi. The Attitude of Hess to French socialism and his plans... with Marx and Engels. In: *The Philosophical Forum*, Boston University, vol.8, n.2-4, 1978.

RUBEL, Maximilien. *Karl Marx: Ensayo de Biografía Intelectual*. Buenos Ayres, Paidós, 1970.

SOUZA, José Crisóstomo de. O Ateísmo Anti-Humanista e Anti-Feuerbachiano de Max Stirner. In: *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, no.3, São Paulo, USP, 2001.

_____. Crítica Positiva e Crítica Negativa: Dois Modelos Antagônicos de Crítica no séc. XIX. In: *Universitas*, no. 40, Salvador, UFBA, 1991.

_____. O Homem Genérico como *Telos* Imanente da História, em Karl Marx. In: *Resgate*, no.6, Campinas, Unicamp, 1996.

STEPELEVICH, Lawrence. *The Young Hegelians: An Anthology*. Cambridge University Press, 1983.

STIRNER, Max. *Der Einzige und Sein Eigentum*. Stuttgart, Philip Reclam, 1972.

_____. Rezensenten Stirners. In: *Le Faux Principe de Notre Education & L'Anticritique*. Edição bilingüe. Paris, Aubier Montagne, 1974.

THOMAS, Paul. Karl Marx and Max Stirner. *Political Theory*, vol.3, n.2, 1975.

TUCKER, Robert. *Philosophy and Myth in: Karl Marx*. Cambridge University Press, 1972.

BENEDETTO CROCE: Entre a Filosofia da História e a Teoria da Historiografia

RAIMUNDO NONATO PEREIRA MOREIRA

 As controvérsias e ambigüidades em torno da *Filosofia da História*, prolongam-se por quase duzentos e cinquenta anos. Sabe-se que a expressão foi cunhada pioneiramente por Voltaire (1694-1778), na obra *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations* (1756), para designar o novo gênero histórico de inspiração iluminista, que se debruçava sobre a *interpretação dos acontecimentos históricos, das mudanças, da sucessão dos fatos e, sobretudo, da origem e da evolução das sociedades das nações*.¹ Todavia, no contexto da historiografia dos séculos XIX e XX, o termo foi aplicado, indiscriminadamente, a uma série de planos especulativos acerca do gênero histórico, construídos por uma miríade de autores tão diversos quanto Tucídides, Santo Agostinho, Ibn Khaldun, Bossuet, Vico, Hegel, Marx, Gramsci, Spengler, Toynbee e, inclusive, Croce. Assim, sob o ponto de vista de diversos estudiosos contemporâneos, as chamadas “filosofias da histó-

1 Cf. RAMA, Carlos M. *Teoria da História*. Coimbra: Almedina, 1980, p. 49.

ria” possuem em comum - na maioria das vezes - o propósito de oferecer uma exposição completa do processo histórico, sob uma perspectiva finalista, de forma a se poder ver que aquele “faz sentido”.²

Entretanto, a noção de “sentido”, aplicada ao passado, apresenta nuances obscuras e suscetíveis das mais variadas interpretações. Uma coisa é supor que a história tem um *significado*, no sentido de que tudo o que aconteceu ou irá acontecer foi (ou é) anteriormente ordenado por intermédio de alguma “mão invisível” – a exemplo da noção de *Providência* de Vico ou da *astúcia da razão* hegeliana; outra, bem diferente, é apenas sugerir que o curso da história, até a atualidade, manifestou uma tendência em determinada direção e (talvez) prever, com base na inclinação observada, como será o seu desenvolvimento futuro; e, finalmente, algo mais distinto ainda, é pretender que os acontecimentos históricos se ajustem a leis causais particulares, em função das quais se podem explicar os acontecimentos do passado e predizer as modificações do futuro.³

Assim, mesmo nos tempos atuais, existe uma extrema dificuldade em delimitar uma fronteira nítida entre o gênero histórico em questão e outros domínios ligados à especulação ou à investigação científica, a exemplo da sociologia, da metodologia ou da história propriamente dita. Em se-

2 Cf. GARDINER, Patrick. *Teorias da História*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1995, p. 7-8. Ver também LE GOFF, Jacques. *História e Memória*. Campinas: Ed. Unicamp, 1994, p. 77.

3 Cf. GARDINER, Op. cit., p. 8.

gundo lugar, seria enganoso se falar da existência de um campo de estudo único denominado “A Filosofia da História”, para a construção do qual diversos pensadores, localizados em contextos espaciais e temporais distintos, deram suas respectivas contribuições. Portanto, existiriam filosofias da (ou, ainda, sobre a) história.⁴

A própria ambigüidade do termo em discussão revela que as fronteiras entre a filosofia e a história ainda não estão estritamente traçadas ou, em última hipótese, não são passíveis de delimitação. Por outro lado, tanto o desconhecimento dos trabalhos históricos por parte dos filósofos da história quanto o correspondente desprezo nutrido por diversos historiadores ao conhecimento filosófico não facilitaram o diálogo entre os dois campos em discussão.⁵

I

A partir das observações supracitadas, restamos, então, discutir, rapidamente, alguns elementos da complexa relação entre Benedetto Croce, uma explosiva mistura de historiador e sofista, e a filosofia da história. Cabe-nos considerar, inicialmente, que a crítica croceana ao gênero histórico em discussão emergiu nos seus primeiros escritos teóricos, a exemplo do ensaio *Sulla forma*

4 Idem, *ibidem*.

5 Cf. LE GOFF, *Op. cit.*, p. 20, 77.

scientifica del materialismo storico (1896), no qual a expressão “fazer filosofia da história” foi utilizada como sinônimo para a elaboração de história fantástica, artificial e, por vezes, tendenciosa. Em substituição às filosofias da história - identificadas com a redução conceitual dos diversos elementos da realidade histórica às noções de *Providência* e *desenvolvimento* - Croce propunha uma atitude crítica frente ao conhecimento histórico, um *filosofar sobre a história*. Esse juízo anunciava, precocemente, uma distinção que se transformaria em um elemento central da obra croceana: a diferença entre a *filosofia da história* e a *teoria da historiografia*. No que diz respeito à primeira, identificava-se com a descrição de uma *história universal*, ao feitio hegeliano, e com o *apriorismo*, isto é, a dedução do desenvolvimento histórico a partir das noções de necessidade natural ou mecânica. Já a segunda, relacionava-se às reflexões de cunho teórico-metodológicas e aos demais problemas relacionados à prática historiográfica.⁶

Um exame mais detalhado das principais teses sustentadas pelo jovem Croce acerca da filosofia da história pode ser encontrado no volume *Materialismo storico e economia marxistica* (1900). Assim, ao contrário do seu mestre Antônio Labriola, que via

6 Cf. CROCE, Benedetto. *Materialismo histórico e economia marxista*. São Paulo: IPÊ, 1948, p. 18-9. Consultar também CRISTOFOLINI, Paolo. Las ciencias humanas y la filosofía da historia entre Vico y Marx (Croce, Labriola, Sorel y la “filosofía da historia”). In: TAGLIACOZZO, Giorgio (compilador). *Vico y Marx: afinidades y contrastes*. México: Fondo de Cultura Económico, 1990, p. 311-2.

no materialismo histórico *a última e derradeira filosofia da história*, Croce vislumbrava exatamente o inverso: *o chamado materialismo histórico não é uma filosofia da história*. Lembrava que mesmo a literatura recente que aparecia enquadrada sob essa rubrica, da qual a obra de Labriola era um notável exemplo, não desejava ressuscitar o antigo gênero. As obras que se apresentavam sob o título de *Filosofia da História*, objetivavam apenas uma atitude que se reduzia a um *filosofar sobre a história*.⁷

Para Croce, o materialismo histórico, na forma apresentada por Labriola, liberto das concepções metafísicas e abstratas, abandonou praticamente toda a pretensão de estabelecer “a lei da história”, de encontrar o conceito a que se poderiam reduzir os complexos fatos históricos. Assim, o melhor elogio que se podia tributar à concepção materialista da história não seria denominá-la “a última e definitiva filosofia da história”, mas afirmar francamente: ela “não é uma filosofia da história”.⁸

No que diz respeito à interpretação concedida por Croce à teoria da historiografia, uma aproximação sugestiva pode ser vislumbrada no ensaio *Les études relatives à la théorie de l'histoire en Italie pendant les quinze dernières années* (1902). Nesse texto, embora repudiasse a tentativa de construir qualquer *filosofia da história*, nosso autor não se opunha ao que denominava *teoria da historiografia*. No trabalho em discussão, o pensador italiano argumentou que a *teo-*

7 Cf. CROCE, Op. cit., p. 18.

8 Idem, p. 20-4.

ria da historiografia (ou metodologia histórica) se preocupava em estabelecer os critérios através dos quais os historiadores davam às suas narrativas forma, unidade e conteúdo apropriados. Por seu lado, a filosofia da história buscava descobrir supostas leis pelas quais as ações humanas assumiam necessariamente determinadas formas em tempos e lugares distintos.⁹

II

A crítica croceana às filosofias da história atingiu seu ponto culminante em *Teoria e storia della storiografia* (1915). O editor alemão Mohr havia solicitado do autor um livro sobre “filosofia da história”. Recebeu, em contrapartida, um trabalho que proclamou a “morte” daquele gênero histórico e a sua “dissolução” no âmago da historiografia. Assim, para Croce, a própria concepção de uma filosofia da história trazia em si um contra-senso: não existia a filosofia da história, mas história que é filosofia e vice-versa. Entretanto, sublinhava, mesmo após a “morte” da filosofia da história, nada impedia que se continuasse falando de um filosofar sobre a história, para expressar a exigência de determinada elaboração teórica a respeito de dado problema histórico. Contudo, doravante, as investigações sobre gnoseologia histórica se resolveriam não mais em uma filosofia da história, mas da *historiografia*.¹⁰

9 Cf. CROCE, B. *Primi saggi*. Bari: Laterza, 1951. Ver ainda WHITE, Hayden. O que está vivo e o que está morto na crítica de Croce a Vico. In: _____. *Trópicos do discurso*. São Paulo: Edusp, 1994, p. 224.

10 Cf. CROCE, B. *Teoria e storia della storiografia*. Bari: Laterza, 1941, 53-69.

Contra a filosofia da história, argumentou, ainda, que esse gênero representava a concepção transcendente da história (teleológica e utópica), ao tempo em que preconizou a sua dissolução no âmbito da historiografia. Sustentando a identidade entre filosofia e história e o caráter simplesmente metodológico representado pela primeira face à segunda, Croce destacou que a filosofia da história não era senão um momento negativo e abstrato, que jazia em sua positividade, de maneira idêntica a todas as demais doutrinas transcendentais. Contudo, nada impossibilitava que se continuasse a falar de uma “filosofia da história” e de um “filosofar sobre a história”, expressando a exigência de melhor elaboração desse ou daquele problema histórico. Nem sequer estava vedado se denominar “filosofia da história” as investigações de “gnoseologia histórica”, se bem que, nesse caso, elaborava-se a filosofia não propriamente da história, mas da *historiografia*.¹¹

Assim, durante os primeiros quinze anos do século XX, Benedetto Croce, tanto deu vida ao seu próprio sistema filosófico – a autodenominada *Filosofia dello Spirito* – quanto pretendeu redigir o epitáfio da filosofia da história. Objetivando combater a ingerência desse gênero e das metodologias derivadas das ciências naturais nos territórios do conhecimento histórico, na perspectiva de reafirmar a idéia de *autonomia da história*, buscou resolver as dúvidas e as perplexidades que atormentavam os historiadores

11 Idem, p. 68-9.

contemporâneos e seus predecessores no interior de uma teoria da historiografia. No âmago desse *Novum Organum*, história e filosofia identificavam-se e, ao mesmo tempo, distinguiam-se. A filosofia representava o papel de *metodologia da história*. E, finalmente, sua teoria da historiografia apresentava como tese central a idéia de que *toda verdadeira história é história contemporânea*.¹²

III

Não obstante, uma mutação decisiva se registrou no alinhamento político croceano durante a metade da década de 1920, com influxos igualmente significativos para sua produção historiográfica: nosso autor transitou de um apoio inicial ao fascismo para a oposição ao regime. Assim, o despertar do liberalismo de tradição que adormecia em Croce foi consequência direta da tirania que se abateu sobre a Itália. Consolidada a ditadura fascista, a inspiração liberal-conservadora croceana transformou-se, gradativamente, numa teoria historiográfica e política do liberalismo, originando uma verdadeira concepção de *História como história da liberdade*. Entre 1925 e 1940, Croce tornou-se a consciência moral do antifascismo italiano, o *filósofo da liber-*

¹²Sobre a tese relativa à contemporaneidade da história em Croce, ver MOREIRA, Raimundo Nonato Pereira. *Toda verdadeira história é história contemporânea: a historiografia como passado-presente* na obra de Benedetto Croce. Campinas: [s.n.], 1999. Dissertação de Mestrado defendida no Programa de Pós-Graduação em História Social do IFCH/UNICAMP, em 1999.

dade. Assim, o pensamento dos primeiros quinze anos do século, marcado por um enfoque apolítico e mesmo antipolítico, metamorfoseou-se numa obra politicamente comprometida.¹³

A arquitetura da obra croceana, composta durante a vigência do regime fascista, pode ser segmentada em dois grandes blocos: os trabalhos históricos de caráter “ético-político” e os ensaios filosóficos e historiográficos de inspiração liberal. No primeiro, incluem-se *Storia d'Italia dal 1871 al 1915* (1928) e *Storia d'Europa nel secolo decimonono* (1932). No segundo, destacam-se *La storia come pensiero e come azione* (1938) e *Il carattere della storia moderna* (1941). No conjunto desses volumes, exaltou as conquistas do liberalismo europeu e italiano no século XIX e criticou, por uma via indireta, os principais equívocos teóricos dos pensadores fascistas (irracionalismo, ativismo cego e autoritarismo), que advogavam a tese relativa à morte do ideário liberal. Ademais, Croce elevou o liberalismo ao patamar de *religião da liberdade e doutrina metapolítica, concepção total do mundo e da realidade*, fio condutor e princípio explicativo do passado e do presente, além de guia do futuro. Em síntese, escreveu, *a História do século XIX como a história da liberdade*.

No decorrer da *Storia d'Europa nel secolo decimonono*, por exemplo, reafirmou o princípio hegeliano segundo o qual a marcha da história se

13 Cf. BOBBIO, Norberto. *Perfil ideológico del siglo XX en Italia*. México: Fondo de Cultura Económico, 1993, p. 225-30.

confunde com a caminhada da liberdade. Criticando os pressupostos fascistas, Croce assinalou que a liberdade foi o *espírito animador* das diversas épocas históricas, o princípio fundamental e o fio condutor das lutas no curso da história. Aos historiadores, lembrou que o liberalismo proporcionava à historiografia um critério seguro de interpretação do processo histórico, no qual a liberdade aparecia como o próprio sujeito e a força criadora da história. Para concluir, asseverou que o liberalismo não havia perecido, como equivocadamente pressupunham os fascistas, estando destinado a renascer, mesmo quando se apresentasse incompreendido e esquecido.¹⁴

IV

Religião da liberdade, doutrina metapolítica, concepção total de mundo, história como história da liberdade. Os termos são inequívocos. Na perspectiva de combater o fascismo, Croce procedeu uma (re) apropriação dos princípios clássicos da filosofia da história, o mesmo gênero artificial e fantasioso cujo óbito fora atestado em 1915. As preocupações fundamentalmente epistemológicas da fase anterior cederam lugar a uma postura historiográfica militante, ancorada nas teses aprioristas e teleológicas da velha adversária. A esse respeito, uma recriminação cabível à atuação política do *Croce opositor* diz res-

14 Cf. CROCE, B. *Storia d'Europa nel secolo decimonono*. Bari: Laterza, 1965, p. 7-21, 307-16.

peito ao fato de o mesmo nunca ter proposto uma saída clara para superação do fascismo, preferindo entregá-la à ação da misteriosa Providência e não às mãos dos homens. Daí o porquê da sua concepção de *História como história da liberdade* ser essencialmente fatalista.¹⁵

Esse rapidíssimo sumário das principais fases da produção intelectual de Benedetto Croce possibilita melhor situar o que nos parece ser uma das características fundamentais presentes na sua obra: o impasse entre a construção de uma teoria da historiografia e o apelo à filosofia da história. Se, por um lado, o historiógrafo politicamente conservador buscou inovar a metodologia da história e construir um domínio quase inexistente no panorama do conhecimento histórico dos primórdios do século XX, por outro, o *filósofo da liberdade*, buscando desmentir as sentenças fascistas relativas à morte do liberalismo, lançou mão dos esquemas finalistas e providencialistas de feição hegeliana – anteriormente repudiados e detratados. Contudo, o recurso às teses da filosofia da história não modificou os juízos negativos do autor sobre o gênero em questão. Nas páginas de *La storia come pensiero e come azione*, por exemplo, Croce reafirmou o princípio de que as filosofias da história apresentavam um caráter mitológico e transcendente, que todas elas objetivavam descobrir e revelar o

15 Cf. MOMIGLIANO, Arnaldo. Reconsideración de B. Croce (1866-1952). In: _____. *Ensayos de historiografía antigua y moderna*. México: Fondo de Cultura Económico, 1993, p. 296.

Weltplan (desenho do mundo), desde o seu nascimento até a morte, ou ainda do seu aparecimento no tempo à entrada na eternidade, assumindo o aspecto de teofanias ou cacodemonofanias.¹⁶

Para concluir, resta-nos sublinhar a hipótese de que a obra de Benedetto Croce localiza-se num ponto de interseção entre a teoria da historiografia e a filosofia da história. Nessa perspectiva, durante os primeiros quinze anos do século passado, os esforços croceanos no intuito de construir uma teoria ou uma metodologia da história objetivavam tanto absorver a filosofia no interior do conhecimento histórico quanto eliminar os resíduos metafísicos e teológicos do seio da historiografia. Entretanto, tal qual a Fênix, a filosofia da história renasceu nos anos de chumbo do fascismo e tomou de assalto a sua historiografia ético-política. Eis mais um dos paradoxos da sinuosa trajetória intelectual de Croce! Não obstante, pode-se vislumbrar nessa questão um fecundo campo para todos os pesquisadores que se debruçam sobre as relações entre a filosofia e a história.

16 CROCE, B. *La storia come pensiero e come azione*. Bari: Laterza, 1943, p. 138.

Referências bibliográficas

BOBBIO, Norberto. *Perfil ideológico del siglo XX en Italia*. Tradução de Stella Mastrangelo. México: Fondo de Cultura Económico, 1993.

CRISTOFOLINI, Paolo. Las ciencias humanas y la filosofía de la historia entre Vico y Marx (Croce, Labriola, Sorel y la “filosofía de la historia”). In: TAGLIACOZZO, Giorgio (compilador). *Vico y Marx: afinidades y contrastes*. Tradução de Sadie Ordiales de la Garza. México: Fondo de Cultura Económico, 1990.

CROCE, Benedetto. *Teoria e storia della storiografia*. Bari: Laterza, 1941.

_____. *La storia come pensiero e come azione*. Bari: Laterza, 1943.

_____. *Materialismo Histórico e Economia Marxista*. Tradução de Luís Washington. São Paulo: IPÊ, 1948.

_____. Les études relatives à théorie de l'histoire en Italie durant les quinze dernières années. In: _____. *Primi saggi*. Bari: Laterza, 1951.

_____. *Storia d'Europa nel secolo decimonono*. Bari: Laterza, 1965.

GARDINER, Patrick. *Teorias da História*. Tradução de Vítor Matos e Sá. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1995.

LE GOFF, Jacques. *História e Memória*. Tradução de Bernardo Leitão *et al.* Campinas: Ed. Unicamp, 1994.

MOMIGLIANO, Arnaldo. Reconsideración de B. Croce (1866-1952). In: _____. *Ensayos de historiografía antigua y moderna*. Tradução de Stella Mastrangelo. Fondo de Cultura Económico, 1993.

MOREIRA, Raimundo Nonato Pereira. *Toda verdadeira história é história contemporânea: a historiografia como passado-presente na obra de Benedetto Croce*. Campinas: [s.n.], 1999.

RAMA, Carlos M. *Teoria da História*. Tradução de Albina de Azevedo Maia. Coimbra: Almedina, 1980.

WHITE, Hayden. O que está vivo e o que está morto na crítica de Croce a Vico. In: _____. *Trópicos do discurso: ensaios sobre a crítica da cultura*. Tradução de Alípio Correia de Franca. São Paulo: Edusp, 1994.

A CRÍTICA HEIDEGGERIANA DA MODERNIDADE

JOÃO BOSCO BATISTA

 fio condutor que deve nortear a pesquisa é o mesmo que perpassa a obra heideggeriana em suas duas fases: a questão do sentido do Ser. Já desde a Introdução de *Ser e Tempo* que a preocupação com o resgate e a restauração do sentido do Ser constitui o *leitmotiv* da ontologia do filósofo alemão. A tese do autor é a de que o problema do Ser originário (*Physis e Einai*) permaneceu encoberto pela história da metafísica ocidental. É a partir de tal postura que o filósofo submete a metafísica da subjetividade (moderna) ao crivo do novo pensamento ontológico que busca alcançar a questão do Ser em sua relação originária com o ser do homem (*Dasein*). Para isso impõe-se a ele a tarefa de superar a subjetividade da época moderna que, segundo ele, nada fez senão recrudescer o pensamento metafísico de esquecimento do Ser e de, conseqüentemente, desviar o verdadeiro problema da essencialização do homem.

A crítica heideggeriana dos tempos modernos toma como fio condutor uma “destruição” do conceito de sujeito e das noções dele provenientes de

liberdade e autonomia. Essa destruição é a pré-condição necessária de seu esforço de apresentar uma nova concepção do homem correlata com a questão da restauração do sentido do Ser (GUILLEAD, 1965, p.67).

A *destruktion* que pretende abalar “a rigidez e o endurecimento de uma tradição petrificada”, não tem necessariamente um sentido negativo (este é implícito e indireto), ao contrário, ela é movida por uma “intenção positiva” de levar a cabo o percurso da metafísica, retomando criticamente os caminhos perdidos que se desviaram de uma verdadeira problematização do sentido do Ser e de uma ontologia do ser do homem como *Dasein* (HEIDEGGER, 1988, p. 51).

É por essa via da história da metafísica, como esquecimento do Ser e como ignorância da essência ontológico-existencial do homem, que Heidegger entabula um diálogo com os pensadores modernos, diálogo que se caracteriza como forma de desconstrução da subjetividade, em busca de uma nova tarefa para o pensamento.

A filosofia dos tempos modernos representa para o pensador alemão, o estágio final da metafísica como história do Ser. Enquanto “época do triunfo da subjetividade”(GUILLEAD, *op. cit.*, p.70), a modernidade configura uma importante etapa da história destinal do Ser e, por isso, mereceu de Heidegger uma atenção especial. Dos pensadores dessa época, o filósofo dedica-se principalmente à análise daqueles que, segundo ele, representam melhor o estágio da metafísica da subjetividade e prenunciam seu fim. São eles: Des-

cartes e Leibniz, tidos como os fundadores dos tempos modernos; Kant, que ocupa um lugar intermediário; Hegel e Nietzsche, cujos pensamentos expressam o acabamento do triunfo da subjetividade e da metafísica em geral. Por fim, ainda no âmbito da crise da metafísica dos tempos modernos, Heidegger dedica-se ao estudo da técnica moderna, como o estágio da subjetividade decaída e do fim da metafísica.

O cerne da filosofia moderna da subjetividade pode ser representado pela proposição : *Cogito, ergo sum* (Eu penso, logo existo). Essa proposição expressa a síntese da doutrina cartesiana da descoberta da consciência. A partir dela, toda consciência das coisas e do ente em sua totalidade remete à consciência-de-si, própria do sujeito humano, enquanto fundamento constante de toda certeza (HEIDEGGER, 1971, p.105). Toda verdade encontra-se fundada sobre a certeza que o sujeito (*cogito*) tem de si mesmo.

Com Descartes celebram-se o descobrimento e a conquista de uma nova dimensão do pensamento até então desconhecida pela filosofia: o sujeito (*res cogitans*). Em outros termos, Descartes inaugura a metafísica da subjetividade moderna. Com ele a metafísica apresenta-se como antropologia. E, segundo Heidegger, com a antropologia inicia-se a passagem da metafísica ao processo de suspensão e interrupção de toda filosofia (HEIDEGGER, 1979, p.88). A filosofia moderna interpreta o homem como o ente “supremo”, na medida em que se estabelece como sujeito, diante do qual tudo se converte em objeto. A

filosofia pensa agora o ente a partir da subjetividade do sujeito.

A conseqüência direta da instauração da subjetividade é o surgimento da “objetivação”. Esta “representa o objeto ajustando-se ao *ego cogito*” (HEIDEGGER, 1979. p.211). É o ajustamento representativo. O *ego cogito* revela-se como *subjectum*. Pondera Heidegger que nessa perspectiva “o sujeito é *subjectum* para si mesmo; a essência da consciência é consciência de si”. É por isso, continua o autor, “que todo ente é ou objeto do sujeito ou sujeito do sujeito”(Op. cit., p.211). Mais adiante ele afirma que, com a supremacia absoluta da metafísica da subjetividade moderna, o homem “suprime o ente no sentido de ente em si; pois a elevação do homem na subjetividade transforma o ente em objeto”. Com o triunfo do sujeito na modernidade “o homem se ergueu na egoidade do *ego cogito*; com essa elevação, todo ente se torna objeto; o ente é engolido como objetivo, na imanência da subjetividade(Id. Ibid., p.216). Descartes, por meio do *cogito*, faz do homem o centro em torno do qual tudo gira. Pensar é, a partir de então, representar (*Vorstellen*). Com o predomínio da representação, altera-se profundamente a atitude do homem diante do ente. Não se trata mais de des-cobri-lo, mas de apropriar-se dele como objetivação.

Para o pensador francês e toda a metafísica moderna, a subjetividade, enquanto *res cogitans*, transforma-se em *subjectum*, *hypokeymenon*, ou seja, no fundamento primeiro de tudo o que é: “O modo da *cogitatio*, da representação pensante, é a

única forma segundo a qual o homem moderno permite que se lhe apresentem as coisas. A representação converte-se em juízo que julga sobre o ser do ente”(GUILLEAD,*op. cit.*,p.73). As coisas não são reconhecidas, enquanto não se submetem ao juízo do *cogito*; enquanto não se convertem em objetos para o sujeito. A relação sujeito-objeto converte-se na única comunicação do homem com as coisas.

Enquanto o único ente que permaneceu erguido em meio à dúvida hiperbólica (universal), o “eu” converte-se em fundamento de tudo o que por ele é pensado. Esse acontecimento assinala a ruptura com a noção antiga de verdade. O último fundamento da verdade transforma-se em certeza. Certo é tudo aquilo que é concebido pelo intelecto através de idéias claras e distintas. Uma consequência fatal dessa “transfiguração da verdade e da predominância da representação, será a de que o mundo se transforma em visão de mundo (*Weltbild*)” (*Id.ibid.*, p.73).

A instauração da subjetividade moderna como sua própria legisladora gera, segundo Heidegger, uma época de luta entre as diversas visões de mundo. Não há mais medida comum, absoluta. A autolatria da subjetividade transforma-se em idolatria de diferentes ídolos contemporâneos como raça, nação, classe. É a época da total falta de sentido. Por isso a época moderna pode ser chamada de época da *Weltanschauung*, porque nela a verdade se tornou ato do *cogito* e o ente tornou-se objeto (*Gegen-stand*) que não possui ser algum fora da atividade representadora e produtora do sujeito. É o sujeito que tudo recolhe em si, como funda-

mento; o único ser das coisas é plasmado pelo sujeito que reduz e põe o ente como objeto diante de si. *Weltanschauung* passa a significar, então, o ato de representar o mundo, isto é, o conjunto da natureza e da história, como nós o vemos; e tem-se por certo que ele é tal, como nós o representamos. *Weltanschauung*, ou imagem do mundo, equivale a mundo concebido como imagem que o homem produz, objetivando o ente diante de si.

Com a inauguração da subjetividade como princípio e fundamento de tudo o que existe, muda-se também o fundamento do dever e da obrigação (moral). Com a subjetividade, cria-se uma noção totalmente moderna de liberdade e autonomia – centradas, evidentemente, no sujeito humano. Descartes é, assim, o iniciador de um novo conceito de liberdade: liberdade é sempre liberdade do sujeito (que pensa). Dessa forma, anuncia-se a época do humanismo ilustrado com a pretensão de desenvolver-se ao máximo as potencialidades do homem e de seu domínio sobre a terra, sobre a natureza. Daí é que se extrai a idéia especificamente moderna de autonomia do sujeito. O homem não reconhece nenhuma medida e nenhuma dependência, além daquela que ele mesmo se impõe.

O que vemos é que, com a mudança do conceito moderno de verdade como certeza alcançada pelo sujeito, a noção de liberdade inevitavelmente submete-se às transformações ocorridas com a metafísica da subjetividade. Com o triunfo da subjetividade como *res cogitans* e consciência de si, o homem “se liberta da obrigação normativa da verdade cristã revelada e do dogma da Igreja, tendo

em vista uma legislação que repousa em si mesma e por si mesma” (HEIDEGGER, 1979, p. 94). Dessa forma, a essência da liberdade é posta de maneira diferente. Ela encontra sua garantia na certeza do *cogito*, enquanto a certeza “na qual o homem se assegura e se torna certo do verdadeiro, enquanto aquilo que é sabido por seu próprio saber” (*Id. ibid.*, p.94). A obrigação (moral), enquanto quesito essencial da liberdade, passa a ser determinada pela razão humana e sua lei, ou, então, pelo ente estabelecido e ordenado no modo da objetividade, a partir da racionalidade (geométrica) do homem.

Temos enfatizado o tema da instauração cartesiana da subjetividade, por ser o pivô e, ao mesmo tempo, a pedra de tropeço da crise da metafísica moderna. Interessa a Heidegger investigar o (des)caminho metafísico que engendrou a mudança da essência do homem em sujeito (*cogito*), em detrimento da relação ontológica originária com o Ser e com o ente em sua totalidade. No bojo do pensamento da modernidade, encontra-se o homem como o verdadeiro *subjectum*, o ente sobre o qual todos os entes se fundam quanto à sua maneira de ser, isto é, quanto à sua verdade (*Id. Ibid.*, p.94).

A filosofia moderna da subjetividade, paradoxalmente, ao subjetivizar o ente, submetendo-o ao critério racional das idéias claras e distintas, cria também a objetivação do ente. A relação homem-ente é substituída pela bipolaridade sujeito-objeto, que passa a determinar o real. Nesse sentido, diz Heidegger que “o ente não é mais simplesmente o que é presente, mas o que, na representação, é posto diante, é oposto, posto como objeto” (*Id. ibid.*,

p.95). Assim, o triunfo do sujeito vem acompanhado do máximo de objetividade dos entes, que podem ser possuídos justamente na medida em que são postos diante (objecto) de um sujeito. Nenhuma época, como a moderna, exaltou tanto o subjetivismo; por outro lado, porém, é certo que nenhuma outra época elaborou, como a moderna, um objetivismo tão agudo. Existe um jogo recíproco e necessário entre os extremismos (opostos) do subjetivismo e do objetivismo. Na raiz do subjetivismo, como do objetivismo, subsiste a concepção do pensar como representar. A representação própria do sujeito já traz em si, como resultado, a objetivação. Para Heidegger, “os tempos modernos conduziram ao reino do subjetivismo”, mas é certo que também “tenha produzido um objetivismo”; na essência da modernidade está o jogo entre subjetivismo e objetivismo.

Iniciamos nossa apresentação, afirmando que Heidegger posiciona-se criticamente diante do contexto da época que ele chama de metafísica da subjetividade, que caracteriza o pensamento cartesiano e, por extensão, toda a filosofia moderna até Nietzsche. A sua crítica é de cunho eminentemente ontológico e enreda o problema da possibilidade da (des)subjetivação do homem por meio da “destruição”(des-construção) da metafísica ocidental.

Motivado pela *Seinsfrage* (questão do Ser) e pela premissa da relação originária entre Ser e homem, Heidegger expõe seu projeto de desconstrução da subjetividade moderna que muda a essência do homem para *res cogitans*. Deste modo, a metafísica

da subjetividade, própria dos filósofos modernos, mantém-se no (des) caminho de esquecimento do Ser e da essencialização ontológico-existencial do homem. Referindo-se a Descartes, Heidegger diz que com o *cogito sum* o filósofo francês pretende dar à filosofia um fundamento novo e sólido, porém “deixa indeterminado nesse princípio ‘radical’ o modo de ser da *res cogitans* ou, mais precisamente, o **sentido do ser do *sum***” (HEIDEGGER, 1988, p.53). Para o filósofo alemão, Descartes não só omitiu a questão do Ser como também se achou dispensado da questão sobre o sentido do ser do *cogito*, pelo fato de ter descoberto sua “certeza” absoluta. Em suas *Meditationes*, o filósofo francês desenvolve suas investigações fundamentais no sentido de aplicar a ontologia medieval ao ente como *ens creatum* em relação ao *ens increatum* (Deus). Este preconceito metafísico medieval impregna ainda o novo início da filosofia e, por isso, esta omite uma análise ontológica explícita da questão do Ser. Neste sentido, até mesmo Kant, na medida em que assume a posição ontológica de Descartes, omite uma coisa essencial: uma ontologia do *Dasein* e uma analítica prévia das estruturas que integram a subjetividade do sujeito (*Id.ibid.*, p.53).

O projeto filosófico de Heidegger de (des) subjetivação começa a consolidar-se no plano de sua obra prima *Ser e Tempo*. Com a analítica existencial, que constitui o cerne da obra, o autor pretende superar a história da metafísica ocidental de esquecimento do Ser, elaborando a questão do sentido do Ser à luz da temporalidade e procurando apropriar-se ontologicamente do sentido do ser do

homem, por meio dos modos de ser (os existenciais) do *Dasein*. Com a analítica do *Dasein* como essência ontológica do homem, Heidegger quer superar em particular a metafísica da subjetivação moderna. A busca da essencialização do ser do homem deve ultrapassar os quadrantes da filosofia que dimensiona o ser do homem a partir de sua identidade representacional (como *res cogitans*). Na ontologia heideggeriana o ser do homem (*Dasein*) deve ser interpretado a partir da temporalidade e em sua relação (historial e temporal) com o Ser. O homem entendido em sua subjetividade deve ser precedido pela manifestação do Ser que o engendra como clareira, abertura e compreensão. É nessa relação originária com o Ser que se deve determinar a essência do ser humano e de sua liberdade. O homem é o ente privilegiado, não por ser o sujeito que objetifica o ente, mas por ser o lugar da revelação, clareira do Ser.

Em poucas palavras, diríamos que buscando a fundamentação da história da metafísica, Heidegger chega à conclusão de que ela primeiro pensou o Ser como um ente (ontoteologicamente) e depois, na vertente moderna, acabou pensando o ente a partir do sujeito (subjetivação). A sua proposta de superação de tal des-essencialização do Ser e do homem, passa necessariamente pela exigência da negação do sujeito como sujeito representativo. Este deve fazer a experiência de sua impotência, de sua incapacidade não somente de fundamentar o ente, mas também de fundamentar-se a si mesmo. Esta é a precondição da instauração da vigência do Ser.

A razão de ser do embate desses dois tipos de pensamento que se apresentam tão antagônicos, deve esclarecer-se melhor com a explicitação do aspecto niilista em que desemboca a tradição metafísica do Ocidente, notadamente com Nietzsche, assumindo a forma do pensamento “calculador”, pensamento que cria as condições de instalação do predomínio da técnica moderna.

É na perspectiva de um “pensamento futuro” que Heidegger encaminha sua análise do niilismo. O pensamento niilista representa o acabamento da história da metafísica. Ele constitui o movimento necessário da história da verdade do Ser. O “super-homem” nietzscheano representa o novo tipo de homem chamado a determinar decisivamente a história, enquanto reina a nova verdade do ser como vontade de poder e eterno retorno do mesmo.

O grande mérito de Nietzsche e o rasgo fundamental de seu pensamento foi ter exposto de modo clarividente que o processo do pensamento ocidental necessitava de uma transição, evidenciando o perigo em que se encontra o homem que tem existido até o presente na superfície e no plano periférico de sua essência. Nietzsche foi o primeiro a compreender e meditar metafisicamente sobre o perigo do niilismo que espreita a humanidade (HEIDEGGER, 1958, p. 59).

Para Heidegger, a temática do pensamento nietzscheano, principalmente o tema da metafísica como vontade de poder, não aparece por acaso, mas é essencialmente engendrada pela metafísica da subjetividade, iniciada com Descartes. Heidegger propõe-se a pensar o niilismo, o que, segundo ele,

não foi feito por Nietzsche, como o caminho no qual “se esboçam as maneiras de uma possível superação do niilismo” (HEIDEGGER, 1969, p.46).

Niilismo e metafísica constituem temas essencialmente interligados: “A essência da metafísica revela-se como o lugar essencial do niilismo” (*Id. ibid.*, p.48). Heidegger procura interpretar o niilismo a partir de sua identidade metafísica; a sua essência é a mesma. A análise que alcança o sentido essencial do niilismo é aquela que o dimensiona em sua profunda conexão com a história do esquecimento do Ser.

O fenômeno niilista é explicitado, portanto, como resultante do processo histórico-metafísico do esquecimento do Ser. Ele não é um mero apêndice desta, mas a conseqüência necessária da vertente subjetivista da metafísica que na época moderna alcança o ápice de seu processo.

O esquecimento do Ser, na interpretação heideggeriana, não é algo que se deva a nós ou às gerações que nos precederam. Assim como a não-verdade pertence à própria essência da verdade, assim também o esquecimento do Ser, que constitui a metafísica, é um fato que incumbe ao Ser como tal. Isto determina o modo em que estamos existencialmente constituídos; não somos outra coisa senão a abertura ao ser do ente.

O niilismo próprio da metafísica da vontade de poder, que na verdade é um movimento anti-metafísico, enquanto opera uma reviravolta na metafísica tradicional teísta (ontoteológica), expressa-se numa frase curta, mas gravíssima: “Deus morreu”. Com esta frase Nietzsche não se

refere apenas ao Deus cristão, mas quer designar principalmente o “mundo suprasensível em geral”. Mas Nietzsche vê-se ainda preso aos valores, em detrimento do questionamento do sentido do Ser. Ele concebe ainda o ser como valor no interior de uma estrutura metafísica, qual seja, a vontade de poder.

Heidegger, em última análise, quer mostrar que, com Nietzsche, a metafísica da subjetividade, como cogito (*ratio*) representativo, atinge seu estágio final. O pensamento nietzscheano desacredita a subjetividade cartesiana que enfatiza a racionalidade como essência humana. Com Nietzsche, assistimos ao deslocamento da essência da subjetividade como querer, isto é, como vontade de poder. Ao estilhaçar a subjetividade cogitante e individualista da modernidade, ele instaura, com seu movimento niilista, o reino do super-homem sobre a terra. Com a apologia da essência humana como vontade que se quer sempre mais, institui-se e justifica-se metafisicamente a dominação da terra pelo homem. Heidegger vê no atual predomínio da técnica, a herança malfadada do esquecimento do Ser, que tem caracterizado a metafísica e sua história. O esquecimento do ser deixa um vazio que o homem não pode preencher. E posto que nenhum ente pode fazê-lo, resta ao homem a possibilidade da produção técnica como satisfação de seu desejo (querer) insaciável de dominar a terra (HEIDEGGER.1979, p. 351).

Referências bibliográficas

GUILEAD, Reuben. *Être et Liberté: une étude sur le dernier Heidegger*. Paris: Beátrice-Nauwelaerts, 1965.

HEIDEGGER, Martin. *La época de la imagen del mundo*. In: *Sendas Perdidas*. Buenos Aires: Losada, 1979.

_____. La frase de Nietzsche: “Dios há muerto”. In: *Sendas Perdidas*. Buenos Aires: Losada, 1979.

_____. *Nietzsche II*. Paris: Gallimard, 1971.

_____. *Qué significa Pensar?* Buenos Aires: Editorial Nova, 1958.

_____. *Ser e Tempo* (parte I). Petrópolis: Vozes, 1988.

_____. *Sobre o problema do Ser*. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1969.

**PARA INTERROMPER O CURSO DA
HISTÓRIA: Uma Leitura das *Teses Sobre
a Filosofia da História* de Walter
Benjamin**

RENATO FRANCO

I

O texto e a crítica: desespero político ou “alarme de incêndio”?

As *Teses sobre a Filosofia da História* e o ensaio sobre a reprodutibilidade técnica da obra de arte são, provavelmente, os textos mais célebres de W. Benjamin. Contudo, enquanto o estudo sobre o impacto da técnica de reprodução na arte geralmente é interpretado, pela maioria dos críticos, como inovador e capaz de oferecer uma interpretação convincente sobre grande parte das transformações ocorridas na arte e na experiência estética ou cultural da primeira metade do século XX, sua concepção acerca da História é freqüentemente objeto de crítica feroz, formulada até mesmo por simpatizantes de sua obra —embora seja preciso acrescentar que ela só ficou conhecida tardiamente, vis-

to que a publicação dessas teses não causou impacto antes da década de 1960. A crítica mais comum a ela sustenta que sua elaboração foi determinada pelo acentuado sentimento de catástrofe que abalou decisivamente o cenário político-intelectual da esquerda européia logo após a assinatura do pacto germano-soviético (23/08/39) e da conseqüente invasão da Polônia pelas tropas alemãs, fato que iniciou a Segunda Guerra Mundial (01/09/39). Com efeito, Benjamin as redigiu logo após tais acontecimentos que não apenas congelaram as esperanças dos intelectuais de esquerda – os quais, até então, acreditavam que a Rússia revolucionária não abandonaria a classe operária alemã a sua própria sorte - como estimularam decisivamente o fim do relacionamento auspicioso entre intelectuais e política revolucionária, relação que vigorava desde o início do século.

Se, porém, em alguns casos, os críticos que sustentaram tais afirmações foram motivados dogmaticamente por sua própria adesão ao marxismo oficial ou às concepções dominantes entre os comunistas, em outros eles assentaram a crítica nas circunstâncias dramáticas que envolveram a redação e a conservação desse texto, visto que Benjamin o redigiu à época em que foi forçado a fugir de Paris -então ameaçada pela invasão alemã - deixando-o com o amigo George Bataille, que o guardou em uma valise na Biblioteca Nacional, onde trabalhava, para só posteriormente fazê-lo chegar a M. Horkheimer e T. Adorno, exilados em solo americano. Assim, provavelmente, muitos de seus críticos tenderam a ver, no texto, a expres-

são do desespero político-existencial do autor, obrigado a fugir atropeladamente e sem condições – financeiras ou físicas- do nazismo que, por fim, na fronteira com a Espanha, o levou ao suicídio em setembro de 1940. À tal espécie de crítica, que considera este complexo texto de Benjamin como resultante do desespero político, junta-se ainda outra que acrescenta à primeira o argumento de que ele não está diretamente relacionado às principais preocupações teóricas do autor e de que, deste modo, não se articula sequer razoavelmente com o restante da obra. Na maior parte das vezes esses críticos acabam também por afirmar que a produção benjaminiana é fragmentária e razoavelmente desorganizada. Ou seja, que, por não ser sistematicamente constituída - à moda da prática filosófica tradicional - carece de orientação.

Entretanto, se examinarmos parte considerável da extensa bibliografia dedicada à análise de sua obra, veremos que muitos de seus intérpretes mais conseqüentes – já que movidos pelo objetivo de iluminá-la a partir de suas próprias linhas de força - insistem em relacionar essas teses sobre a concepção de tempo à vários outros ensaios do autor. Desse modo, para muitos desses intérpretes, por exemplo, a projetada obra sobre as passagens de Paris está diretamente relacionada a tais teses. Eles também costumam sair em defesa da orientação de seu pensamento: nesta direção, são dignas de notas tanto a obra de Pierre Missac, intitulada (sugestivamente) *Passagem de W. Benjamin* (1998), como a do biógrafo Bernd Witte (1998). Chryssuola Kambas, em *Actualite politique*:

le concept de Histoire chez Benjamin et l'échec du Front Populaire (1986) também relaciona a referida obra sobre as Passagens com as teses, tendo como foco a concepção benjaminiana de ação revolucionária. Philippe Invernél, em *Paris capitale du Front Populaire ou La vie pósthume du XIX siècle* (1986), procura mostrar a coerência do itinerário intelectual de Benjamin nos anos 30, o qual tem como base sua concepção acerca da política e da história e culmina em seu texto derradeiro, justamente as *Teses sobre a Filosofia da História*.

Em outra direção, Miguel Abensour (1986), estudando o impacto de Blanqui no pensamento de Benjamin, encontra nesse aspecto o elo entre vários de seus ensaios. Michael Löwy também se dedicou à análise minuciosa de toda a obra benjaminiana: em ensaio contido em *Redenção e Utopia* procura mostrar, contra as interpretações mais usuais que vêm nela ou a (má) influência de G. Scholem (B. Brecht) ou a do marxismo e de Brecht (Scholem) - influências que, de qualquer modo, seriam sintomas das mudanças de orientação de seu pensamento - que a originalidade de sua obra está assentada no fato de Benjamin assimilar ao mesmo tempo as influências do anarquismo, da teologia judaica, do marxismo e do romantismo anticapitalista, as quais se imbricariam em seu itinerário intelectual sem, porém, reduzir seu pensamento a qualquer uma delas. Sua originalidade resultaria, portanto, do fato de estar no “meio de todas as correntes e em nenhuma delas”. Posteriormente, em ensaio dedicado à análise das *Teses sobre a Filosofia da História* (1986), ressaltou que elas buscam a experiência da

destruição do continuum histórico dos vencedores como modo de recuperar a experiência, que seria a noção central de seu pensamento.

Dentre esses intérpretes merece atenção, para nosso propósito, a tese sustentada por Peter Osborne em ensaio intitulado *Vitórias de pequena escala, derrotas de grande escala: a política do tempo de Walter Benjamin*. Para esse estudo de sua obra, ela apresentaria, apesar de algumas alterações de rumo suscitadas por sua adesão à política revolucionária e à conseqüente atração para formular o “projeto de uma historiografia materialista pedagógica”, uma orientação sistemática mais ou menos bem definida, visto que Benjamin não recusaria absolutamente as idéias gerais contidas em sua obra inicial mas, ao contrário, as submeteria a um processo constante de “remodelação”. Assim, afirma:

A exposição inicial, esotérica, da estrutura da apresentação filosófica transformou-se lenta, esporádica, mas sistematicamente, no projeto de um materialismo histórico e cultural teologicamente enriquecido à medida que Benjamin enfrentava os problemas da apresentação inerentes a seu plano para um livro sobre a história das passagens de Paris como um “fenômeno originário” do séc. XIX. O garbado desse plano, pelo qual deveriam passar as pressões de sua grande massa de material histórico, era a elaboração de uma forma nova de historiografia: aquela “revolução copernicana do lembrar” a que Benjamin se refere em suas notas para o projeto, e que encontra sua apresentação mais direta,

ainda que um tanto oblíqua, no seu último texto conservado, as “*Teses sobre o Conceito da História*” (OSBORNE, 1997, p.74).

Para esse autor - que organizou um livro dedicado à análise de toda a obra de Benjamin com o intuito de explicitar o que chamou de o seu “pensamento filosófico” - o ponto de viragem no itinerário da reflexão benjaminiana foi o ensaio sobre o surrealismo (1929), que teria se tornado a “sementeira” de sua própria obra. Contra a interpretação de G. Scholen e apoiado na biografia de Benjamin elaborada por Bernd Witte (1986), que afirma:

... quando, em seu magnífico ensaio sobre o surrealismo, ele investiga o despertar da consciência política deste e seu engajamento em prol da revolução proletária, está falando basicamente da história de sua própria politização, que havia recebido uma expressão tangível em *Rua de Mão Única* (Witte. In: OSBORNE, 1997, p.111-2).

O pesquisador sustenta que todos os escritos benjaminianos, após essa época, se voltam “para a experiência da história no tempo do agora em que, no choque da imagem dialética, o continuum é explodido por uma nova experiência do tempo” (p.74). Ou seja, para ele, o filósofo alemão desenvolve essa concepção não de forma explícita e direta, mas sim por meio da análise de diversas experiências culturais decisivas para a elaboração de uma concepção de história capaz de superar as formas historiográficas então dominantes, as quais

Benjamin denomina indiscriminadamente de “historicismo”. Essas experiências culturais são as empreendidas por parte da vanguarda artística da época – a saber, por Proust, Baudelaire, Brecht, o já apontado surrealismo (que para ele seria a mais importante), por Kafka, além, talvez, de A. Doblin.

Osborne encaminha sua argumentação no sentido de destacar, não sem pertinência, a natureza explosiva da “carga secreta” que Benjamin teria encontrado no surrealismo, procurando tanto aproximar a obra do filósofo às obras das vanguardas artísticas como desvendar quais seriam os termos e “a estrutura conceitual e as condições de uma experiência política da história adequada às exigências de um conceito metafísico de verdade” (p.75). Sua leitura parece assim estar ajustada - ou calibrada - de maneira a combater a moda que assola os meios universitários norte americanos, produzida pela onda pós-estruturalista, que propõe uma certa leitura “facilitada” da obra benjaminiana (OSBORNE, 1997, p.14). Por mais fascinante que tal empreendimento possa ser, ele se afasta de nosso propósito, que é o de analisar as *Teses sobre a Filosofia da História*, empreitada agora possível, visto que já vimos como tal texto não é meramente determinado pela conjuntura histórica nem representa um abandono das questões básicas de sua reflexão anterior. Aliás, nessa matéria, se fosse possível apontar um “lugar” para tal texto no interior do pensamento crítico ou político-filosófico europeu da primeira metade do século vinte, seria tentado a sugerir que estas famosas teses representam, sintomaticamente, o

ponto de enfraquecimento desse tipo de pensamento, cujos marcos iniciais são os textos de Lenin sobre o imperialismo e, principalmente, *História e Consciência de Classe*, de G. Lukács (1923) dos quais emana acentuado “sentimento de proximidade da revolução”. O de Benjamin, ao contrário, é elaborado a partir do sentimento de que esta não será possível se não revitalizarmos criticamente o próprio pensamento que outrora fora capaz de vislumbrar a possibilidade de transformar o mundo e que, à época da luta contra o fascismo, se olvidou disso. Esse seu último texto é, desse modo, sintoma de um fracasso, mas não o de um tipo qualquer: trata-se, aqui, de um fracasso dialético. Ou, na feliz expressão de M. Löwy, ele pode ser considerado como “alarme de incêndio”.

II

A política da nova historiografia

Teses sobre a Filosofia da História é texto composto por 18 teses e 2 apêndices, redigido em linguagem esotérica, e que lembra, em sua concepção, as famosas *Teses sobre Feurbach*, de K. Marx. Seu objetivo é formulado com clareza na tese oito: “a tradição dos oprimidos nos ensina que o “estado de exceção” em que vivemos é na verdade a regra geral. Precisamos construir um conceito de história que corresponda a esta verdade” (p.226). Seus principais temas são: 1) a crítica à concepção de história originária do iluminismo, bem como à

dos sociais-democratas e a do marxismo oficial (ou vulgar), que Benjamin indiscriminadamente ataca com o rótulo genérico de “historicismo”. Para ele, o que une estas várias tendências historiográficas é o fato de todas elas conceberem o tempo histórico como “vazio, homogêneo e contínuo”, o que seguramente invalida toda crítica que procura vincular o próprio pensamento benjaminiano ao historicismo;

2) Como decorrência desta crítica, Benjamin elabora rigoroso ataque à noção de “progresso”, que se desenvolve a partir de dois aspectos distintos, embora intimamente relacionados: por um lado, o conceito de progresso – básico tanto para a historiografia burguesa como para o marxismo oficial – não apenas permite, para ele, conceber a história como continua mas, sobretudo, supor que ela caminha para a constante superação da barbárie ou do arcaico, sempre afirmando implicitamente o moderno como o novo e o não-bárbaro: “O assombro com o fato de que os episódios que vivemos no século XX “ainda” sejam possíveis, não é um assombro filosófico. Ele não gera nenhum conhecimento, a não ser o conhecimento de que a concepção de história da qual emana semelhante assombro é insustentável” (BENJAMIN, 1985, p. 226). Tal concepção, para Benjamin, é também apaziguadora, visto que legitima a história e a sociedade atual: nessa perspectiva, o fascismo é visto como um “desvio”, uma recaída na barbárie, e não como uma ameaça real, concreta, permanente, típica da sociedade capitalista. A crítica a esta categoria permite a ele colocar na alça de mira de seu raciocínio explosivo não apenas –como já foi sugerido–

a concepção de história do marxismo oficial, mas sobretudo a concepção comunista sobre a natureza e o desenvolvimento da luta antifascista levada a cabo “em nome do progresso”: “... perceberemos que nossa tarefa é originar um verdadeiro “estado de exceção”; com isso, nossa posição ficará mais forte na luta contra o fascismo. Este se beneficia da circunstância de que seus adversários o enfrentam em nome do progresso, considerado como uma norma histórica” (p.226) pois, assim concebida, a “luta não beneficiaria os adversários radicais do fascismo”.

A esta altura, parece claro que, se o objetivo intelectual de Benjamin é o de “formular um novo conceito de história”, sua ambição política é a de fortalecer –com o auxílio dessa nova concepção sobre a história- a luta contra o fascismo. Mais precisamente, seu objetivo político é o de “arrancar a política das malhas do mundo profano” (p.227), visto que ela estaria “enredada por aqueles traidores” que combatiam o fascismo movidos pela “obtusa fé no progresso”, pela “confiança nas massas” – conseqüentemente, pela certeza de que elas agiriam de acordo com as recomendações propostas pela direção partidária ou pelo comando das “Frentes Populares”- por sua “subordinação servil a um aparelho incontrolável” (p.227). Dessa maneira, parece não restar nenhuma dúvida sobre o fato de que Benjamin nutria a ambição política de redimensionar a natureza da luta antifascista, recarregando-a com a carga explosiva do desejo revolucionário.

Por outro lado, ele critica a noção de progresso que, na prática econômica, viabiliza identificar a

transformação modernizadora do aparato técnico de produção como fato benéfico para o trabalhador. Com isso, torna evidente que os interesses burgueses e proletários são conflitantes e que a inovação tecnológica no universo produtivo é, no mais das vezes, adversa ao trabalhador: tal progresso técnico apenas o submete mais rigorosamente a esse aparato. Ou, como diz o autor: “é progresso na dominação”. Esta observação, que aprofunda sua crítica à noção de progresso, torna visível “os traços tecnocráticos que mais tarde vão aflorar no fascismo” (p.228).

Cabe aqui uma observação: esta crítica benjaminiana certamente encontra ressonância entre seus colegas do Instituto de Pesquisa Social de Frankfurt. Ela, por exemplo, foi amplamente retomada por T. Adorno e M. Horkheimer na *Dialética do Esclarecimento* (1946), obra em que os autores elaboram uma “teoria da dominação” complementar à teoria da exploração econômica formulada anteriormente por K. Marx. Herbert Marcuse também a assimilou e a desenvolveu, particularmente em *A ideologia da Sociedade Industrial*, embora cabe ressaltar que, já em 1941, em ensaio intitulado *Algumas implicações sociais da tecnologia moderna* (MARCUSE, 1998), ele abordou essa questão de um modo bastante próximo ao de Benjamin, indicando que esta foi uma questão comum para os membros do Instituto.

As críticas ao conceito de progresso e ao historicismo sustentam, por assim dizer, os andaimes de sua visão e possibilitam a concretização de sua “revolução copernicana” na historiografia, que, como

já salientamos, almeja superar a visão de história do marxismo oficial que informava a luta antifascista, consubstanciada na formação das “Frentes Populares”, sugeridas então por Dimitrov. Benjamin percebia que a adoção dessa estratégia pressupunha uma retração da luta pela revolução e, nesta medida, uma capitulação real frente ao sentimento de catástrofe. Ou seja, ela, implicitamente, significava o reconhecimento do fracasso da revolução. Benjamin, ao contrário, tenta se opor a essa perspectiva por meio da construção de uma concepção radical do tempo histórico com o intuito de revitalizar o marxismo e re-orientar a luta antifascista. Nesse sentido, *Teses sobre a Filosofia da História* é um dos mais importantes textos que, após os anos 30, ainda preservam o ideal revolucionário no pensamento político europeu. E, embora seu ponto de partida seja o reconhecimento de que a conjuntura histórica era então catastrófica, seu horizonte é o da retomada possível da revolução: portanto, ele sinaliza sua aspiração pela conquista da felicidade. Não deixa assim de ser irônico que seus críticos o qualifiquem de “pessimista” ou o tomem como sintoma do desespero político reinante à época do início da Guerra.

III

Marxismo e teologia

Para tornar claro o alcance das *Teses sobre a Filosofia da História* e esclarecer no que consiste

sua “revolução copernicana” na historiografia é agora necessário examinarmos com maior atenção algumas dessas teses, visto que, assim procedendo, talvez possamos explicitar melhor algumas nuances de seu campo temático, bem como clarificar os procedimentos benjaminianos e suas imbricações com o restante de sua obra.

A tese 1 tem até hoje surpreendido a seus leitores. Em linguagem literária e elíptica, narra o que se passa em torno de uma mesa de xadrez. Um dos jogadores é um boneco “vestido à turca, com um narguilé na boca.... chamado materialismo histórico”. Ele ganha sempre. No entanto, suas mãos são dirigidas “por um anão corcunda que se escondia debaixo da mesa”. Este anão “era na realidade um mestre de xadrez”. Assim, o boneco “poderia enfren-
tar qualquer desafio, desde que tome a seu serviço a teologia. Hoje, ela é reconhecidamente pequena e feia e não ousa mostrar-se” (BENJAMIN, 1985, p.222).

Antes de qualquer outra coisa é preciso verificar que Benjamin elabora aqui uma narrativa alegórica. No entanto, alegoria não pode ser entendida, neste contexto, de uma maneira tradicional. Alegoria, no sentido benjaminiano, diz mais respeito à estratégia – inclusive imagética- de exposição do material. O texto alegórico é aberto, desconstrói a pretensa unidade – ou totalidade - acabada, fechada, típica dos textos não-alegóricos. Esse aspecto confere a eles uma natureza diversa, a qual apresenta conseqüências políticas: a recusa da linguagem metafórica ou a implicada pela exposição cartesiana -que Benjamin parece considerar como apropriadas (isto é, aprisionadas) ao pen-

samento político burguês. Em contraposição a este, o texto alegórico produz “um choque dialético”. Esta estratégia de construção é encontrada em muitos dos ensaios do filósofo. Ademais, pode-se aqui verificar outro aspecto da estratégia expositiva do autor: ele se apropria de um texto literário que considera como dos mais interessantes do período a que chama de “modernidade” - no caso, um trecho de um conto de Edgar Allan Poe, arranca-o de seu contexto original e o refuncionaliza visando outros fins. Este procedimento é largamente adotado na projetada obra sobre as passagens parisienses e remonta ao ensaio sobre o surrealismo (1929).

Na narrativa alegórica, as “imagens dialéticas” produzem um efeito de choque: o condutor da descarga da corrente é, aqui, o par boneco-anão corcunda, isto é, materialismo histórico e... teologia. A relação entre estes dois termos - que não cessa de causar espanto ainda hoje - é outro dos aspectos surpreendentes da tese e de fato de todo o pensamento benjaminiano. Ela implica duplo aspecto: um teórico, outro político. O primeiro remete ao fato de Benjamin frequentemente tomar da teologia judaica certas concepções que, arrancadas de seu contexto original, adquirem significações insuspeitadas que, relacionadas ao mundo político e à experiência do tempo histórico, iluminam o que poderia ser uma experiência revolucionária. Elas ajudam a desconstruir a experiência da história como continuidade e indicam que o presente “é visado por um passado específico”. O segundo aspecto da relação entre marxismo e teologia é de

natureza política. Embora Benjamin recorra, usualmente, à expressão alegórica, pode não ser inteiramente concebível - nesse caso em que se trata da perspectiva de futuro do marxismo, ou seja, da possibilidade de interromper o mecanismo que garante a opressão por parte de todas as classes vencedoras até hoje - que ele a esteja utilizando sem referência alguma aos elementos da conjuntura histórico-política de então. Entretanto, caso fosse essa a orientação da tese 1, ainda assim poderíamos pressupor que, contra a tradição marxista, ela efetivamente esteja propondo uma aliança entre os revolucionários e a teologia. Michael Löwy, por exemplo, sustenta que esta tese deve ser lida nesta direção e que ela profetiza movimentos como o da Teologia da Libertação.

No entanto, não é por demais inverossível imaginar que Benjamin, com tal formulação esotérica, estivesse de fato propondo uma relação entre os dois termos com base em alguns elementos conjunturais. É o que podemos supor a partir da análise das correspondências entre Benjamin e seu amigo Fritz Lieb, um pastor militante, que foi minuciosamente investigada por Chrissoula Kambas (1986). Lieb não foi apenas um teólogo preocupado com as questões tradicionais que tal matéria suscita: ele também uniu sua atividade de religioso com a militância antifascista. Em França, organizou atividades políticas de resistência aos alemães e publicou jornais engajados. Após fugir deste país, se instalou na Suíça, onde chegou a defender a distribuição de armamento aos civis religiosos com a esperança de aumentar consideravel-

mente o combate aos nazistas, além de continuar a editar jornais engajados nessa luta. Benjamin conhecia essas atividades e discutiu muitas das propostas e da conduta de Lieb na correspondência que com ele manteve, de modo que a união entre teologia e marxismo, por ele proposta nesta tese, não era para ele uma novidade completa. A identificação da teologia com o anão corcunda - mestre no xadrez- indica que fora esta que preservara a sabedoria - a experiência -, mas os ataques formidáveis que o século XIX produziu contra ela fizeram com que aparecesse aos olhos do século seguinte como feia e murcha e “não ousasse mostrar sua cara”, de maneira que a concepção alegórica do texto tenta driblar essa má aparência e produzir um “choque dialético” no leitor. Fica, entretanto, registrado que, com tal postura, Benjamin não apenas se afasta da tradição do marxismo bolchevique como, ao mesmo tempo, se aproxima da versão do marxismo proposta por seu amigo E. Bloch, autor do célebre *Princípio Esperança*, e se apropria do arcabouço teórico da teologia para utilizá-lo de modo profano.

IV

A revolução copernicana da rememoração

Na terceira tese, Benjamin afirma que: “O cronista... leva em conta a verdade de que nada que aconteceu um dia pode ser considerado perdido para a história. Sem dúvida, somente a humanida-

de redimida poderá apropriar-se totalmente de seu passado” (p.223). O que pode significar tal afirmação? Muito do ataque benjaminiano ao historicismo - ou aos diferentes tipos de historiografia que este abrange-se deve à maneira como o presente concebe sua relação com o passado e como pensa que pode se apoderar dele. Esta não é uma questão de fácil solução. De fato, para resolve-la, Benjamin combina o ataque-consumado nas *Teses* - aos modos com que o historicismo pensa alcançar tal conhecimento com a análise do modelo proustiano de recuperação “do tempo perdido”, a qual é levada a cabo tanto no ensaio *Por uma imagem de Proust* como, principalmente, em um dos ensaios dedicados ao exame da poesia de Baudelaire, intitulado *Sobre alguns temas de Baudelaire*.

Nesse ensaio, Benjamin parte da investigação da obra do filósofo H. Bergson, *Matéria e Memória*, na qual este tenta demonstrar que a estrutura da memória é decisiva para a experiência, para, em seguida, verificar como M. Proust assimila e altera as formulações do filósofo nos oito volumes que compõem *Em busca do tempo perdido*: a “memória pura”, nesse romance, dá origem à concepção da “memória involuntária”. Esta, diferentemente da “voluntária” - sempre dependente da vontade intelectual - não está submetida ao aparato racional do indivíduo. Ao contrário: não se pode ter acesso a ela por um ato livre, por uma decisão intelectual. Ela depende de fatores que não são diretamente controlados pelo sujeito. Ou seja: para esse escritor, o indivíduo não tem meios para se apossar integralmente de seu passado:

(este) encontrar-se-ia em um objeto material qualquer, fora da inteligência e de seu campo de ação. Em qual objeto, não sabemos. E é questão de sorte, se deparamos com ele antes de morreremos ou se jamais o encontramos... fica por conta do acaso se cada indivíduo adquire ou não um imagem de si mesmo, e se pode ou não se apossar de sua própria experiência... (Benjamin, 1985, p.106).

Para Benjamin, portanto, Proust comprova o que Bergson percebera: os laços entre memória (involuntária) e experiência. Esta pode então ser entendida como: “Matéria de tradição, tanto na vida privada como na coletiva. Forma-se menos com dados isolados e rigorosamente fixados na memória do que com dados acumulados e freqüentemente inconscientes que afluem à memória...” (p.105). E o autor acrescenta ainda: “onde há experiência, no sentido estrito do termo, entram em conjunção, na memória, certos conteúdos do passado individual com outros do passado coletivo” (p.107).

Entretanto, em outro ensaio célebre dedicado a análise da obra de Nikolau Leskov intitulado *O Narrador*, Benjamin já examinara como, da perspectiva da modernidade – de “tempo infernal do capital”- a experiência estava em baixa e já quase não era mais viável. Como tanto ela quanto a memória tendiam ao arrefecimento nas novas condições sociais, Benjamin não pode construir uma teoria paralela - válida para a sociedade - do empreendimento proustiano, que é válido para a história individual. Afinal, a apropriação da totalidade do passado pelo indivíduo depende do acaso. Se o mesmo ocorresse com o passado coletivo, a política revolucio-

nária não poderia ter um fundamento aceitável. Assim, foi obrigado, a partir da relação entre experiência e memória e entre a história individual e a vida coletiva, a elaborar uma historiografia que implica uma espécie de “revolução copernicana”. Esta é a história baseada na rememoração, na construção social da memória, na tentativa de uma classe de romper o imperativo do esquecimento imposto pela história oficial: “o materialista histórico... considera sua tarefa escovar a história a contrapelo” (BENJAMIN, 1985, p. 225).

Esta concepção é obrigada a privilegiar - contra certas práticas historiográficas então vigentes, algumas delas ligadas ao marxismo militante - a relação do presente com o passado e não com o futuro: “articular historicamente o passado não significa conhecê-lo como de fato ele foi. Significa apropriar-se de uma reminiscência, tal como ela relampeja no momento do perigo” (p.224). Tal formulação se deve ao fato de Benjamin se desvincular - como já anotou M. Löwy - dos esquemas dominantes nos meios intelectuais marxistas, os quais tendiam ao mecanicismo e ao determinismo econômico. Benjamin, ao contrário, concebe a história - ou mesmo cada acontecimento histórico - como um campo de forças: a cada momento a história está grávida de ao menos duas possibilidades. Nela, enquanto local privilegiado da manifestação da luta de classes, cada acontecimento é o resultado da vitória de um oponente sobre o outro. Nenhum acontecimento é necessário: a efetivação histórica não se confunde com a necessidade. Isso significa que sempre, a cada momento, a história poderia ter se realizado de outro modo. No entanto, se isso não ocorreu ainda é porque só os vencedores

e os herdeiros que se beneficiam do mecanismo que garante a opressão e o domínio de uma classe sobre a outra venceram até agora.

Todavia, isso indica também que o projeto ou as aspirações de uma classe - a dos derrotados de sempre - foi constantemente abortado, transformado em ruínas: “todos os que até hoje venceram participam do cortejo triunfal, em que os dominadores de hoje espezinham os corpos dos que estão prostrados no chão” (p.225). Nesse sentido, Benjamin indaga o quê pode significar a historiografia dos vencedores para os herdeiros dos derrotados do passado. Para ele, a única forma de combatê-la residiria na constituição de uma história assentada na memória, na rememoração daquele acontecimento que um dia pode ser vislumbrado como possível no céu da história, mas que não se efetivou devido ao poderio considerável da tradição dos vencedores. Rememorar é, para o vencido, uma maneira de manter a identidade social e, portanto, sua tradição: ao mesmo tempo, forma fecunda de golpear o inimigo e um modo de continuar a fustigá-lo: “o dom de despertar no passado as centelhas da esperança é privilégio exclusivo do historiador convencido de que também os mortos não estarão em segurança se o inimigo vencer. E esse inimigo não tem cessado de vencer.” (p.224-5)

Nessa perspectiva, é sempre preciso atualizar o passado - conferir ao que um dia foi possível, uma segunda chance - para que, reanimado no “agora”, ele logre, por meio da vivificação de seu sopro vital, romper o continuum histórico. Isto é possível pelo fato de que cada geração é dotada de uma for-

ça messiânica que pode torná-la capaz de “ouvir os apelos do passado”: no entanto, “esse apelo não pode ser rejeitado impunemente” (p.223). “Pois irrecuperável é cada imagem do passado que se dirige ao presente, sem que este presente se sinta visado por ela” (p.224). Exemplo fecundo dessa “atualização do passado” é encontrável no memorialismo político de esquerda no Brasil. Um romance como *Em câmara lenta*, de Renato Tapajós (1976) é capaz de causar severos danos aos que, em todas as épocas, desejam apagar as marcas dos acontecimentos mais bárbaros - as várias manifestações do horror - que eles mesmos perpetraram. Ao reconstruir - por meio de notável esforço memorialístico para entender o nexos dos acontecimentos que o narrador foi obrigado a experimentar por força da lógica repressiva e truculenta adotada pela ditadura militar - a face horrível da história desse período recente de nossa vida política, esse romance não só atualiza a esperança que alimentou a ação dos que um dia ousaram sonhar constituir uma outra experiência histórica - em todos os aspectos bem diversa da do atual presente -, dotando-a da capacidade de brilhar, ainda que fugazmente, no céu da história, como desmascarou a ação bárbara dos militares. Ao fazer isto, marcou o período militar com o ferro em brasa da verdade, rebento rebelde da memória, evitando assim que tais atrocidades fossem para sempre esquecidas. Nessa matéria, o romance impediu a vitória completa dos adeptos de tal ditadura.

Esse exemplo parece também fecundo para esclarecer melhor a concepção benjaminiana. Para ele, embora cada geração seja dotado de uma força messiânica e se “existe um encontro marcado entre as gerações precedentes e a nossa”, isto não significa necessariamente que cada nova geração consiga ouvir os apelos do passado. Isto pode não ocorrer: está inscrito como possibilidade no horizonte da luta entre as classes. Desta maneira, a cada vez que tal apelo se perder, a supremacia dos vencedores estará garantida. Esta é a razão pela qual as classes vitoriosas de todas as épocas buscam impor aos derrotados o esquecimento do sofrimento ao qual estes foram - e continuam a ser - submetidos. Este esquecimento é produzido pela apropriação dos bens culturais dos vencidos. No entanto, Benjamin afirma que “as coisas refinadas e espirituais não podem ser representadas como despojos atribuídos ao vencedor” (p.224): na luta de classes, essas coisas produzem um efeito vindo “do fundo dos tempos” e “questionarão sempre cada vitória dos dominadores” (p.224). O que se pode aqui indagar é se Benjamin não está valorizando em demasia “as coisas espirituais” em tal luta e se esta dimensão serve mesmo para explicar os motivos reais que possibilitam a cada geração ouvir os apelos do passado. Talvez a explicação não seja suficiente e não seja uma alternativa para escapar do modelo proustiano - isto é, talvez seja o acaso que torne possível tal encontro de gerações. Provavelmente é devido a isso que Benjamin recorre à imagem do perigo e da afirmação da necessidade da ação: “o perigo ameaça tanto a existência da

tradição como a dos que a recebem. Para ambos, o perigo é o mesmo: entregar-se às classes dominantes, como seu instrumento” (p.224).

As *Teses da Filosofia da História*, de qualquer modo, apontam para a possibilidade da conquista da felicidade: esta é possível quando a humanidade puder se apropriar da história inteira, coisa que exige a interrupção da continuidade da história dos vencedores - que não é a da humanidade, mas apenas de parte dela.

V

A comuna de Paris, agora

Esta concepção histórica tem imensas conseqüências. Ela, efetivamente, altera os rumos da historiografia vigente. Tomemos alguns exemplos: o historiador “tradicional”, mesmo que utilize instrumental conceitual ou uma visão acerca do transcorrer histórico herdados da tradição do marxismo, ao narrar os episódios que teceram os fios condutores dos rumos da Comuna de Paris, os quais determinaram seu desfecho, os toma como fatos do passado e, como tal, irremediavelmente resolvidos: o brilho deles não seria senão o da lápide onde jazem. Eles não apresentam nenhum interesse especial para o tempo presente do historiador, que os narra apenas com a esperança de mostrar como de fato tudo teria acontecido e com a aspiração de que seus contemporâneos possam extrair de sua narração um conhecimento prático, instru-

mental. Esse conhecimento serviria para que os erros do passado não mais se repetissem. Contudo, para o historiador que se situe na perspectiva dos derrotados, sua narração tenderá à rememoração das motivações e das esperanças que animaram, com o ardor das grandes labaredas que iluminaram por alguns dias a Paris dos insurretos, os homens que foram às ruas e provocaram a explosão da Comuna. Ele ouvirá os segredos desses homens, seus ânimos mais profundos, suas aspirações e, nessa tarefa, desvendará quais seriam as razões sociais que desencadearam a revolta. Sobretudo, descobrirá que os motivos da insurreição não desapareceram: nessa medida, ao narrar tal história - que efetivamente poderia, se vitoriosa, ter interrompido a continuidade da história dos vencedores - ele a atualizará. Ainda uma vez, estará ouvindo os “apelos do passado” e os inscreverá no presente: tais apelos exigem que aquela história seja retomada no presente, num “agora”. Esta perspectiva original nos ensina ainda que o tempo dos oprimidos não é semelhante à temporalidade cronológica dos vencedores - como o “tempo dos relógios não é semelhante ao tempo dos calendários”. Considera-se, a título de exemplo, o dia do trabalhador: este dia é o da rememoração do sofrimento - do enorme dispêndio de energia, força e sacrifício - experimentado por todos os membros dessa classe em todas as épocas e, por esse motivo, é também dia de festa, no qual a carga desse passado de opressão é objeto de rememoração, enquanto que o tempo dos relógios não é senão o da labuta infernal - o tempo sempre igual da lógica do capital.

Outro exemplo: para um historiador comprometido - ainda que inconscientemente - com a concepção de tempo dos vencedores, narrar o advento da imprensa é narrar “as novas conquistas técnicas da humanidade” e apontar suas imensas conseqüências em todos os setores da vida. Para o “materialista histórico” vislumbrado por Benjamin a tarefa seria outra: a de apontar como a técnica da imprensa, enquanto parte constitutiva do capital, ajudou a extinguir a possibilidade de qualquer um produzir cultura com o auxílio de meios “que não custam nada, que estão aí grátis” e, deste modo, minou a autoridade de cada indivíduo para narrar suas experiências. O advento da imprensa iniciou assim não só o processo de concentração dos meios de produção de cultura - fato que a conduziu a depender cada vez mais dos detentores do capital - como intensificou o declínio da nossa capacidade de transmitir experiências. O exemplo fica evidente se, ao invés de falarmos do advento da imprensa, falarmos do advento das modernas tecnologias de comunicação de massa. Vistos dessa perspectiva, tais aparatos revelam-se profundamente relacionados com o declínio da experiência e, portanto, com o da própria sabedoria. Enquanto capital, eles determinam a natureza da cultura, seus modos de influência e de abrangência. Não seria assim temerário afirmar que eles são hoje os meios modernos - com finalidades arcaicas - de produção do esquecimento: “E, assim como a cultura não é isenta de barbárie, não o é, tampouco, o processo de transmissão da cultura” (p.225). F. Jameson, inclusive, afirma que a verdadeira função dos no-

vos meios técnicos de comunicação de massa não seria outra senão a de provocar uma “amnésia histórica” em todos os cidadãos. Elas serviriam para minar o sentido da história e para impedir que cada nova geração se reconheça nas lutas da que a precedeu.

VI

O *Angelus Novus*: a crítica à história enquanto sofrimento

A mais famosa das teses é a de número nove, não sem razão. Ela condensa largamente o espírito de todo o texto. Primeiramente, porque ela é, como nenhuma outra exemplar da concepção alegórica do texto benjaminiano: nem mesmo a dedicada ao boneco e ao anão-corcunda, mestre do xadrez (tese 1), é comparável a ela. Ou ainda porque, como a primeira, consoma um tipo de relação entre o ensaio filosófico-historiográfico com a arte: se, na tese um, o texto apropriado e refuncionalizado por Benjamin é o de um conto de E. A. Poe, nesta ele concebe uma interpretação livre de uma gravura de um dos expoentes da vanguarda artística - Paul Klee - intitulada *Angelus Novus* (ele a possuía e, após sua morte, ela foi entregue a G. Scholem, por vontade expressa de Benjamin). Essa apropriação serviu ao propósito do autor de elaborar uma linguagem imagética carregada de tensão dialética capaz de produzir o “choque” no leitor, semelhante ao choque experimentado pelo

espectador cinematográfico, que foi matéria de reflexão no ensaio dedicado à reproduzibilidade técnica da arte: linguagem, portanto, que obedecia a uma política determinada - ou, talvez, a uma “política da linguagem”.

A tese interpreta a figura do *Angelus Novus* como “o anjo da História”. Ele parece representar a classe “combatente e oprimida”, que é o sujeito do conhecimento histórico (cf. tese 12). De qualquer modo, trata-se do Anjo, não do Messias, já que ele é, como se vê, impotente. Ele está com as asas abertas, pronto para o vôo, e olha fixamente para a frente. Tem os olhos escancarados, a boca dilatada. A narração é elaborada a partir de sua perspectiva, embora o texto faça referência a outra: “onde nós vemos uma cadeia de acontecimentos, ele vê uma catástrofe única...” (p.226). O “nós”, ao que parece, se refere ao social-democrata ou ao adepto do historicismo - em qualquer uma das suas variantes - já que a paisagem da história é vista como “uma cadeia de acontecimentos”: tal ótica a torna palco de fatos interligados, em ordem cronológica, que faz tudo que nela ocorre parecer “natural” - ou não ser, ao menos, digno de espanto. Bem diversa, porém, é a visão do Anjo. Ele olha para a frente - isto é, para o passado - e vê uma “catástrofe única”: quer parar “para acordar os mortos e juntar os fragmentos”. Ou seja, ele quer interromper o continuum da “cadeia de acontecimentos”: sua meta é a de eliminar a catástrofe e recompor a vida, “despertar os mortos” para, por meio da reconstrução do que foi, poder almejar à felicidade. No entanto, ele é impotente para tal

ato: contra sua vontade, é impedido de fechar suas asas e impelido para trás - para o futuro - por uma “tempestade a que chamamos de progresso”. A ação que redimiria a si próprio e a todo cenário de ruínas a que é forçado a contemplar - não sem horror - é a de deter o tempo, é a de “recuperar o passado e impedir que o futuro desse presente se realize. O Anjo da história experimenta dessa maneira uma situação paradoxal: se, por um lado, ele aspira à felicidade - visto que seu desejo é o de interromper o atual curso da história e assim redimir o passado -, por outro, à medida que é impelido para o futuro pela tempestade - que impede que cerre suas asas - ele desponta como impotente para realizar tal proeza. Nesse sentido, ele talvez esteja bem mais próximo da figura que denuncia o sofrimento do que daquele que verdadeiramente o suprime. Ou, em outras palavras, ele é a testemunha de acusação da barbárie implicada na história dos vencedores e, enquanto tal, aquele que impede o esquecimento das atrocidades cometidas e, nessa medida, quem torna possível esperarmos a ação efetiva capaz de redimir todo o passado.

Esta concepção de História não é apenas uma crítica radical do progresso, visto que este é vinculado à catástrofe - à morte e à ruína. É também crítica às concepções de História que se rendem a tal categoria e que por isso acabam até mesmo por aceitar o sofrimento e a barbárie como fatos constitutivos da História. Nesse sentido, essas teses benjaminianas são a mais poderosa crítica formulada não só ao historicismo, mas sobretudo à

concepção helegiana da História e a todas as filosofias da História dela tributárias: dentre estas, inclui-se certa vertente do marxismo.

Referências bibliográficas

ABENSOUR, Miguel. W. Benjamin entre Melancolie et Revolution. Passage Blanqui. In: *Walter Benjamin et Paris*. Paris: CERF, 1986.

BENJAMIN, Walter. *O Narrador*: considerações sobre a obra de Nicolau Leskov. In: *Magia e Técnica, Arte e Política*, Obras Escolhidas, v.I, São Paulo: Brasiliense, 1985.

_____. Paris, capital do séc. XIX. In: KOTHE, Flávio R. (Org.). *Walter Benjamin*, (Coleção Grandes Cientistas Sociais). São Paulo: Ática, 1985.

_____. Parque central. In: KOTHE, Flávio R. (Org.). *Walter Benjamin*, (Coleção Grandes Cientistas Sociais). São Paulo: Ática, 1985.

_____. Sobre o conceito de história. In: *Magia e Técnica, Arte e Política*, Obras Escolhidas, v.I, São Paulo: Brasiliense, 1985.

_____. Sobre alguns temas em Baudelaire. In: *Um livro no auge do capitalismo*, Obras Escolhidas, v.III, São Paulo: Brasiliense, 1989.

INVERNEL, Philippe. Paris capitale du Front populaire ou la vie posthume du XIX^e siècle. In: *Walter Benjamin et Paris*. Paris: CERF, 1986.

KAMBAS, Cryssoula; Actualité politique: le concept de Histoire chez Benjamin et e'echec du Front populaire. In: *Walter Benjamin et Paris*. Paris: CERF, 1986.

LÖWY, Michael. Walter Benjamin critique du Progres: a la recherche de l'experience perdue. In: *Walter Benjamin et Paris*. Paris: CERF, 1986.

MISSAC, Pierre. *Passagem de Walter Benjamin*. São Paulo: Iluminuras, 1998.

OSBORNE, Peter; BENJAMIN, Andrew. *A filosofia de Walter Benjamin*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

WITTE, Bernd. *Walter Benjamin: une biographie*. Paris: CERF, 1988.

HISTÓRIA E PÓS-MODERNISMO

JOSÉ ANTÔNIO VASCONCELOS

I

A crise da modernidade

Atualmente, pelo menos no âmbito acadêmico, não temos dificuldade em reconhecer a idéia de progresso como sendo mais um dos grandes mitos da cultura ocidental contemporânea. Já não é possível acreditar que a história do gênero humano siga necessariamente um curso rumo a níveis cada vez mais altos de desenvolvimento cultural. Os chamados “povos primitivos”, que já foram tidos como exemplos de estágios atrasados de civilização, na verdade revelam estruturas sociais altamente complexas, como atestam as pesquisas etnológicas, de modo que se torna difícil um estudo comparativo em termos de superioridade ou inferioridade cultural. Podendo ser entendida como parte do legado otimista do Iluminismo, evidente em autores como Kant e Condorcet, por exemplo, essa crença no progresso foi transformada, no século XIX, em

lei inelutável da natureza e incorporada em grandes sistemas filosóficos, em geral na forma de Filosofias da História, como a “marcha do Espírito” em Georg Wilhelm Hegel, ou a “lei dos três estados”, de Augusto Comte.

Juntamente com a relutância em aceitar a idéia de progresso em História, hoje em dia olhamos também com desconfiança o entusiasmo de gerações passadas com relação ao progresso da ciência. De fato, não há mais como aceitar uma concepção linear do conhecimento científico, pois a contribuição de autores, como Michel Foucault ou Thomas Khun, nos fez tomar consciência de que a ciência é marcada pela ruptura, não pela continuidade.¹ Ao estudar a passagem da medicina clássica à medicina moderna em *O nascimento da clínica*, Foucault mostrou que a evolução do conhecimento médico não pode ser tomada simplesmente como um refinamento de noções e que a oposição dos saberes moderno e antigo não pode ser estabelecida em termos de verdade e erro, razão e desrazão, ciência e pré-ciência. Tratam-se de saberes distintos, cada um com seus próprios objetos, conceitos e métodos; em outras palavras, com

1 Na verdade a terminologia mais adequada, em se tratando de Foucault, seria *descontinuidade*, e não propriamente ruptura. Porém, partindo da interpretação de Roberto Machado, que caracteriza a descontinuidade foucaultiana como uma série de *rupturas* em diversos níveis do discurso, e para melhor evidenciar a semelhança — não a identidade! — entre Foucault e Khun, é que mantive o termo “ruptura”. A passagem de Roberto Machado a que me refiro está na introdução ao livro de Michel Foucault, *Microfísica do poder*, 8. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1989, p. ix.

sua própria *positividade*. Obras posteriores de Foucault, como *As palavras e as coisas* e *A arqueologia do saber* tenderam a reafirmar essa tese inicial, estendendo a noção de ruptura para um entendimento cada vez mais amplo de ciência. Thomas Khun, seguindo um percurso diferente, também chegou à conclusão de que o desenvolvimento da ciência não pode ser concebido como um fluxo contínuo. Em *A estrutura das revoluções científicas*, Khun introduz a noção de paradigma, que consiste em um modelo de explicação científica aceito em determinada época e em determinado contexto. O critério de legitimação de uma teoria científica, de acordo com Khun, não repousa em bases transcendentais, mas na sua aceitação pela comunidade científica. Um paradigma atualmente aceito não é mais nem menos verdadeiro que outros paradigmas que o antecederam ou que o sucederão no futuro, mas é válido na medida em que se articule com o corpo de conhecimentos convencionalmente aceito e na medida em que se apresente promissor ao acrescentar elementos novos ao saber, tornando-o mais completo. Quando o paradigma não dá mais conta de cumprir essa função, é então descartado e substituído por outro, que possa servir como uma nova *base convencional* para a investigação. Mais uma vez, portanto, ruptura, e não continuidade.

Assim como, ao longo do tempo, mudamos nossos padrões de comportamento – hábitos à mesa, vestuário, práticas de leitura, atuação na esfera pública, etc. –, mudamos também nossas maneiras de pensar cientificamente. Essa conclusão, ainda

que não seja assim tão difícil de ser aceita, não deixa de produzir repercussões desconcertantes no âmbito acadêmico. Os cientistas, trabalhando dentro de um novo paradigma, sentem-se capazes de explicar fenômenos que antes estavam fora de seu alcance, sentindo por vezes um certo mal-estar com as declarações de epistemólogos contemporâneos que negam a noção de progresso nas ciências. Será mesmo que não estamos em melhores condições que os cientistas do passado? Será que não há maneiras melhores e piores de pensar? Nesse sentido, não há como não ver com um certo alívio teorias como a de Claude Lévi-Strauss, acerca do pensamento selvagem. Para este autor os “povos primitivos” operam com o pensamento mítico, isto é, uma organização da realidade em que os elementos são unidos sem um plano rigidamente estabelecido, à maneira de um *bricoleur*.² É claro que, para Lévi-Strauss, os selvagens não são *inferiores*, mas apenas *diferentes*. Mesmo assim, em sua tentativa de dar sentido ao conhecimento humano, ele estabelece uma dicotomia entre pensamento mítico e pensamento conceitual que se revela em sintonia com a noção de progresso. Numa perspectiva levi-straussiana, os selvagens não seriam inferiores a nós, mas nós

2LÉVI-STRAUSS. “Raça e História”. In: *Antropologia estrutural* 2, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1993, pp. 328-366. Este texto apresenta-se como uma apreciação violentamente crítica do senso comum e do etnocentrismo europeu, mas por vezes Lévi-Strauss tropeça na trama que ele mesmo tece ao afirmar, por exemplo, que “não é menos verdadeiro que [...] a civilização ocidental mostrou-se mais cumulativa do que as outras”, p. 355, ou que “toda história é cumulativa, com diferenças de graus [o grifo é meu]”, p. 357.

temos cientistas enquanto eles têm *bricoleurs*, nosso pensamento é universal e conceitual, ao passo que o deles é particular e mítico. O pensamento deles é bom, mas o nosso é ótimo.

Mas o fato é que chegamos em um momento de nossa cultura em que não há mais como pensar as rupturas epistemológicas dentro de uma narrativa coerente. Por mais que teóricos como Lévi-Strauss nos ofereçam um amplo esquema interpretativo do conhecimento, lentamente somos levados a crer que todo esquema é insuficiente, que os modelos modernos jamais nos garantirão aquela visão abrangente e unificadora que dê conta da multiplicidade e da polissemia no pensamento contemporâneo. Não quero dizer com isso que o dissenso seja algo recente, pelo contrário, ele é pré-moderno. O que argumento é que a crítica às pretensões de objetividade da ciência em nossos dias tem chegado a níveis sem precedentes. Não se trata mais de opor antigo a novo, mito a conceito, erro a verdade, mas de perceber que os atuais critérios de legitimação podem dar aval a múltiplas interpretações, mesmo que conflitantes entre si.

As ciências humanas, e particularmente a História, não se encontram imunes à crise epistemológica que atualmente assola a modernidade. Peter Novick enfrenta diretamente essa questão ao trabalhar a questão da objetividade na historiografia americana: “Para os pais fundadores da profissão histórica, havia uma contradição entre, de um lado, os eventos singulares do passado (houve apenas *uma* Guerra Civil Americana), e de outro lado, a existência da mais ampla variedade de versões

desses eventos” (NOVICK, 1988, p. 4-5). A busca de um esquema que possa estabelecer de forma definitiva a correta interpretação de um evento passado é então vista por Novick como parte do *mito* da objetividade no estudo da História. Mas a percepção de uma ruptura epistemológica nos estudos históricos é ainda muito anterior a Novick. Em 1979 Lawrence Stone já identificava um desconforto para com os grandes modelos explicativos – a Escola de Annales, a História Econômica e Social de cunho marxista e a escola “Cliométrica” norte-americana – e um gradual retorno da narrativa na escrita da História.

Os historiadores atualmente são ainda confrontados com uma crise de superprodução acadêmica, o que colabora para solapar a ilusão da objetividade e da unidade do conhecimento histórico. Russel Jacoby, por exemplo, assim ilustra essa crise no âmbito da literatura e da História Intelectual:

Generalizações sobre disciplinas acadêmicas requerem audácia. Materiais abundantes e descobertas, mesmo em pequenos campos, comprometem, quando não refutam, as generalizações. Quem consegue acompanhar? Em um único ano (1987), professores universitários publicaram 215 artigos sobre John Milton, 132 sobre Henry James, e 554 sobre William Shakespeare. [...] Afirmações sobre “a” direção dos estudos sobre Edmund Burke ou Shakespeare inevitavelmente parecem enganosos ou errados; inúmeros, talvez um número enorme de especialistas, contradizem um resumo do campo.

Com a história intelectual não é diferente; generalizações sobre sua direção ou contornos parecem arbitrárias. Embora pequeno, o campo parece amplo demais para permitir afirmações válidas com relação à sua direção. Há uma virada no sentido dos estudos retóricos? Um renascimento da abordagem contextual de grandes figuras? Uma mudança para idéias populares de grupos sociais? Essas questões parecem sabotar respostas claras. Tudo sempre parece depender de quem está olhando onde (JACOBY, 1992, p. 405).

A questão da superprodução é também tomada em consideração pelo historiador F. R. Ankersmit. De acordo com esse autor, “estamos todos familiarizados com o fato de que em qualquer área imaginável da historiografia, em qualquer especialidade, um extraordinário número de livros e artigos é produzido anualmente, tornando impossível uma visão abrangente deles todos” (ANKERSMIT, 1989, p. 137). Como resultado disso, os textos dos grandes autores do passado deixam de ser legitimadores, e as discussões passam a se desenvolver em torno das *interpretações* desses grandes autores. Mas o número de intérpretes importantes é tão grande que uma vida humana é pouco para dar conta das leituras indispensáveis para uma visão completa de um campo de estudo. Somos obrigados a fazer *escolhas* que, em última instância, sempre nos remetem a resultados parciais, inacabados, sempre sujeitos a revisão por parte de alguém que tenha lido um autor ou uma obra que ignoramos. E, nesse caso, somos novamente con-

frontados com a impossibilidade de estabelecer uma única interpretação correta de um texto clássico.

II

Como definir o pós-modernismo?

As reflexões em torno da crise epistemológica que atualmente atinge todas as áreas do saber, e particularmente as ciências humanas, frequentemente fazem referência a uma consciência de ruptura na sociedade e na cultura. Em outras palavras, tais reflexões apontam para o fato de que estaríamos transitando para uma condição *pós-moderna*. O termo “pós-modernismo”, porém, enfrenta problemas sérios de definição. Ele denota, em verdade, um certo grau de insatisfação com as conquistas da modernidade, mas não existe consenso quanto às mudanças que deveriam ser efetuadas para superá-la. Além disso, a própria necessidade de definição é vista pelos pós-modernistas como uma obsessão da modernidade. Contudo, tentarei traçar algumas das características gerais do pós-modernismo, mesmo ciente de que, assim procedendo, estarei assumindo um posicionamento decididamente anti-pós-modernista.

Em primeiro lugar, devemos ter em mente que o pós-modernismo constitui uma *sensibilidade*, não uma teoria geral da sociedade e da cultura, pois as teorias fazem parte das *metanarrativas*, alvo da crítica pós-modernista. “Teoria” é, na verdade, uma noção bastante problemática. De acordo com

um dicionário, poderíamos defini-la como: “1. Conhecimento especulativo meramente racional. 2. Conjunto de princípios fundamentais duma arte ou duma ciência. 3. Doutrina ou sistema fundada nestes princípios” (FERREIRA, 1967, p. 464). Nenhuma dessas definições, porém, cabe ao pós-modernismo, pois este constitui uma sensibilidade que, quando expressada conceitualmente – seja em uma discussão em sala de aula, em uma publicação ou em um relatório científico –, já deixaria de ser pós-modernismo, uma vez que o conceito exige as categorias forjadas pela modernidade. Como diz Steven Connor, “o ato de conhecer está sempre condenado a chegar tarde demais à cena da experiência” (CONNOR, 1994, p. 11). O que argumento, portanto, é que existem “teóricos *do pós-modernismo*”, isto é, teóricos que se utilizam do aparato conceitual da modernidade para refletir sobre as questões levantadas pelo pós-modernismo, mas não teóricos *pós-modernistas*, já que o pós-modernismo exclui a teoria. A não ser, é claro, num sentido pouco convencional do termo, qual seja, o de uma “atitude” relativa à ciência na qual não se pode reconhecer qualquer pertencimento essencial a uma disciplina específica. Segundo Frederic Jameson:

Uma indicação bem diferente desse esmaecimento das antigas categorias de gênero e discurso pode ser encontrada no que às vezes se denomina de **teoria contemporânea**. [...] Hoje, cada vez mais, vemos um tipo de texto simplesmente chamado “teoria” que é todas ou nenhuma dessas coisas [as disciplinas acadêmicas] ao mesmo tempo. Esse novo

tipo de discurso, geralmente associado à França e à pretensa teoria francesa, tem-se difundido muito, e assinala o fim da filosofia como tal. Deve a obra de Michel Foucault, por exemplo, ser chamada de filosofia, história, teoria social ou ciência política? Isso é impossível de decidir, como se diz hoje em dia; e sugiro que esse “discurso teórico” também deve figurar entre as manifestações do modernismo (JAMESON, 1996, p. 26).

De acordo com a crítica pós-modernista, a narrativa seria “o principal meio pelo qual uma cultura ou uma coletividade legitima[ria] a si mesma, numa exigente tautologia” (Ibidem, p. 30). O conhecimento científico conceitual moderno, tentando escapar desse círculo, buscaria sua legitimidade fora dos jogos de linguagem, na argumentação e na demonstração empírica. Porém, segundo os pós-modernistas, os pensadores modernos acabam iludindo-se, pois “é somente por meio das narrativas que o trabalho científico pode receber autoridade e propósito” (CONNOR, 1994 p. 31). Tais narrativas, legitimadoras do pensamento científico moderno, constituiriam, então, as metanarrativas, assumidas de modo não questionado pelos teóricos da modernidade.

As metanarrativas identificam-se geralmente com os ideais iluministas, como o otimismo em relação ao papel da ciência, a crença no progresso ou a busca de verdades e valores universais e atemporais. Jean-François Lyotard, por exemplo, em *O pós-moderno*, identifica duas narrativas que norteiam a pesquisa científica moderna: a narra-

tiva política, entendida como o discurso emancipatório da Revolução Francesa, e a *narrativa filosófica*, com base na obra de Hegel, que situa o conhecimento dentro de uma evolução histórica. A ciência moderna, apoiando-se nesses mitos fundadores, apresenta-se, então, como um saber que visa à autonomia do homem sobre as limitações que lhe são impostas pela natureza. E mais: a ciência, sob esse ponto de vista, seria um saber cumulativo. Graças ao consenso propiciado pelas metanarrativas, ela avançaria rumo a graus cada vez mais elevados. *Ordem e Progresso*, o grande lema positivista, configuraria, assim, o ideal de ciência da modernidade.

Sob a ótica dos jogos de linguagem, porém, a ciência assumiria um papel muito diferente daquele que lhe fora outorgado pela modernidade. Os jogos de linguagem que, de acordo com os pós-modernistas, constituiriam a própria matéria-prima do conhecimento científico, são heteromórficos, não são redutíveis a regras gerais. Eles não objetivam o consenso, mas a paralogia, isto é, a produção e reconhecimento de verdades plurais. Na visão da modernidade, os grandes autores seriam aqueles capazes de encerrar um debate, estabelecendo *a verdade*, um conhecimento objetivo e inquestionável. Para os pós-modernistas, pelo contrário, autores como Marx, Weber, Freud, são grandes não por que forneceram soluções finais aos problemas humanos, mas por que são focos, a partir dos quais, emergem feixes de discussões.

O discurso pós-modernista, denunciando o paradoxo da ciência moderna, que é legitimada por

narrativas totalizadoras e, concomitantemente, confere legitimidade a essas mesmas narrativas, acaba comprometendo noções centrais para a própria idéia de modernidade. Se não há um substrato último, uma essência, a partir da qual se possa estabelecer uma relação entre o discurso e seu objeto, se tudo se dissolve nos jogos de linguagem, então termos, como unidade, totalidade, finalidade, causalidade, progresso, valores etc., perdem qualquer sentido. Numa perspectiva pós-modernista, portanto, não existe espaço para uma filosofia da representação. Tudo é simulacro. A representação pressupõe uma unidade essencial entre a linguagem e os conceitos ou as coisas por ela representados. O simulacro, porém, conserva apenas uma identidade de aparências – que podem ser múltiplas – e não de essência – que deveria ser única. Desse modo, somos sempre confrontados com o espectro do relativismo epistemológico.

Frente aos dilemas colocados pelo pós-modernismo, parece-me inevitável uma sensação de *déjà-vu*. Afinal, não foi Maquiavel, sob muitos aspectos, inaugurador do pensamento político *moderno*, que introduziu a idéia de que a moral é *relativa*, que havia uma moral cristã e outra pagã, ambas legítimas, mas a segunda mais adequada a um príncipe com pretensões expansionistas? Não foram os românticos que, em pleno século XIX, propugnaram ideais contra-iluministas, cultuando o *Volksgeist*, os valores locais, e denunciado a megalomania dos franceses, que queriam fazer de sua cultura particular um padrão universal e atemporal? E autores como Nietzsche, Schopenhauer ou

Kierkegaard, com a valorização da vontade, do irracional e do dionisíaco, com seu feroz ataque aos modelos totalizadores na sociedade e na cultura, não estariam eles em sintonia com muitas das teses advogadas pelos arautos do pós-modernismo?

Os pós-modernistas, apesar de seu entusiasmo iconoclasta, reconhecem de bom grado sua dívida para com a modernidade. Linda Hutcheon, em uma frase de efeito, embora um tanto enigmática, afirma que “o pós-modernismo paradoxal é, ao mesmo tempo, edipianamente oposicional e filialmente fiel ao modernismo” (HUTCHEON, 1991, p. 121). De acordo com esta autora:

Certamente a natureza provisória e indeterminada, do conhecimento histórico não foi descoberta pelo pós-modernismo. Nem o questionamento do *status* ontológico e epistemológico do ‘fato’ histórico ou a suspeita de aparente neutralidade e objetividade do relato. Mas a concentração dessas problematizações na arte pós-moderna é algo que não podemos ignorar (Ibidem, p. 121).

E não só na arte. Também no âmbito acadêmico o debate sobre o pós-modernismo dá mostras de ser mais do que uma moda passageira. “Com o aparecimento de *La Condition postmoderne*, de Jean-François Lyotard, em 1979, e com sua tradução para o inglês em 1984, esses diferentes diagnósticos disciplinares [acerca de uma ruptura com a modernidade] recebe[ra]m uma configuração interdisciplinar e pareceu não haver mais espaço para se discordar de que o pós-modernismo e a

pós-modernidade tenham vindo para ficar” (CONNOR, 1994, p. 14). É verdadeiramente surpreendente o espaço institucional que o pós-modernismo vem conquistando.

III

O pós-modernismo e a escrita da História

Dentre as diferentes disciplinas acadêmicas, uma das que receberam mais confusamente o impacto do pós-modernismo foi certamente a História. Entre os adversários do pós-modernismo, encontramos freqüentemente a afirmação de que este é avesso ao conhecimento histórico. Argumenta-se que o “pós-modernismo é uma visão irônica, talvez desesperadora do mundo, e em suas formas mais extremas oferece pouco espaço à História como até então se conhece” (APPLEBY; JACOB; HUNT, 1994, p. 207) Há ainda o reconhecimento de que, “independente da definição mais restrita que se dê àquilo que sob a designação de ‘pós-modernidade’ inquieta a cabeça dos intelectuais, ela representa um desafio para a Ciência Histórica” (RÜSEN, 1989, p. 303). Mesmo entre autores que simpatizam com o pós-modernismo, podemos notar repetidas afirmações de que a História é irrelevante, ou perigosa, ou que está em vias de desaparecer. Frederic Jameson, por exemplo, assim se refere à questão:

Creio que a emergência do pós-modernismo está estreitamente relacionada com a emergência desse novo capitalismo tardio, multinacional ou de consumo. [...] Só conseguirei, no entanto, demonstrar isso no tocante a um grande tema, qual seja, **o desaparecimento do sentimento da história**, o modo como todo nosso sistema social contemporâneo começou, pouco a pouco, a perder sua capacidade de reter seu próprio passado, começou a viver num presente perpétuo e numa perpétua mudança que oblitera o tipo de tradições que todas as formações sociais anteriores, de um modo ou de outro, tiveram que preservar (JAMESON, 1993, p. 26).

Mais enfático ainda é Jean Baudrillard, outro autor que também discute o pós-modernismo:

A história era um mito muito forte, talvez o último grade mito, a par do inconsciente. Era um mito que subentendia ao mesmo tempo a possibilidade de um encadeamento ‘objetivo’ dos acontecimentos e das causas, e a possibilidade de um encadeamento narrativo do discurso. A era da história, se se pode dizer, é também a era do romance. É este caráter *fabuloso*, a energia *mítica* de um acontecimento ou uma narração, que parece perder-se cada vez mais (BAUDRILLARD, 1991, p. 65).

Do meu ponto de vista, contudo, acho temerário caracterizarmos o pós-modernismo como “a-histórico” ou “contra-histórico”, como se esse aspecto fosse relevante para distingui-lo da modernidade que o precedeu. A questão da relação entre pós-

modernismo e História é mais complexa do que isso, pois “o pós-moderno realiza dois movimentos simultâneos. Ele reinsere os contextos históricos como sendo significantes, e até determinantes, mas, ao fazê-lo, problematiza toda noção de conhecimento histórico” (HUTCHEON, 1991, p. 122). Mas, claro, mais fácil que enfrentar esse paradoxo é simplesmente negar ou depreciar o papel da História na arte e na cultura pós-moderna.

Tomemos, por exemplo, o percurso de Hayden White em um artigo intitulado “The burden of history”, publicado pela primeira vez em 1966, muito antes de as discussões acerca do pós-moderno ganharem espaço acadêmico. Nesse texto White defende a idéia de que a História, como vem sendo praticada institucionalmente, é vista por intelectuais de renome, como sendo “um fardo real imposto ao presente pelo passado, na forma de instituições, idéias e valores obsoletos”. E não só: “também o *modo de ver o mundo* que confere a essas formas antiquadas sua autoridade espaciosa” é igualmente vista como um peso a ser carregado inutilmente, algo de que devemos nos livrar, o quanto antes, para que estejamos aptos a “enfrentar os problemas do presente” (WHITE, 1985, pp. 39-40). O que há de original no pós-modernismo, portanto, não é a suspeita do valor – moral ou epistemológico – do conhecimento histórico, mas uma incorporação crítica da História na crítica à modernidade. Em sua cruzada contra a afirmação de verdades universais e atemporais – herança do Iluminismo – o pós-modernismo invoca a História para denunciar o caráter contin-

gente de qualquer valor, de qualquer verdade, e para nos lembrar, uma vez mais, que toda representação é *historicamente construída*.

Uma das grandes dificuldades em percebermos o real impacto do pós-modernismo na escrita da História deve-se ao fato de geralmente não darmos suficiente atenção às problemáticas relações entre História e Literatura, ou entre História em sentido amplo – englobando a História Política, Social, Econômica, Demográfica etc., e a História Intelectual e Literária em particular. Os pós-modernistas, ao afirmarem que não há no passado uma realidade primordial a ser *descoberta*, mas um sentido a ser *inventado*, deixam os historiadores em geral um tanto decepcionados, pois isso não representa uma grande novidade para a historiografia. Ainda que o historiador não possa prescindir de uma pesquisa empírica, ainda que a História objetive o *acontecido* e não o puramente inventado, a ele certamente é que cabe a tarefa de selecionar os dados do passado e ordená-los de forma coerente, o que, numa acepção mais ampla da palavra, também não deixa de ser uma invenção.

Grande parte dos profissionais de História, devemos reconhecer, ainda é muito dependente das metáforas de verticalidade, características da concepção de ciência da modernidade. Muitos marxistas, por exemplo, ainda buscam explicar o campo cultural como se este fosse uma consequência direta, inevitável e inequívoca da base econômica da sociedade. Mas estes constituem a exceção, não a regra. Os historiadores costumam ser sensíveis ao fato de que seus objetos de estudo não são relevan-

tes por si mesmos, mas por uma escolha do pesquisador. Os historiadores, de modo geral, não têm dificuldade em reconhecer que o documento não “fala por si mesmo”, mas que é trazido para um campo de visibilidade, porque o historiador decidiu fazê-lo.

Ora, aquilo que é visto de maneira não muito problemática pelo historiador tem um efeito devastador no campo da Filosofia e da Teoria Literária. Para o historiador em geral – é claro, sempre há exceções –, não há necessariamente uma prioridade ontológica entre, digamos, documentos de arquivos, textos de jornais, depoimentos orais, ou séries estatísticas. Além disso, em muitos casos, o historiador não busca o que o autor do texto “realmente quis dizer”, mas está mais interessado em ler nas entrelinhas, em tentar identificar o que, de fato, o autor da fonte não teve a intenção de dizer. Na Filosofia, porém, é um choque perceber que os textos dos autores clássicos não são autoritativos, e que as pesquisas acadêmicas não podem almejar senão a *produção* – e não a *recuperação* – do sentido de um texto. É um choque saber que os textos de Hegel, por exemplo, possuem o mesmo *status* epistemológico que os textos de seus discípulos mais obscuros. É difícil admitir que Platão seja um grande autor, não porque seus textos sejam excepcionalmente brilhantes, mas pelo excepcional consenso dentro de nossa cultura em reconhecê-los como tal. Do mesmo modo, não é fácil, no campo da Teoria Literária, perder de vista as bases teóricas que nos permitiam distinguir os grandes autores e as grandes obras da literatura universal e das literaturas nacionais. Se *Finnegan's Wake* só se impôs

como uma importante obra literária por causa do consenso que se estabeleceu a esse respeito, então estabelecemos o consenso de que *Sands of Time* apresenta uma qualidade literária incomparavelmente maior e Sidney Sheldon superará James Joyce no cânone literário ocidental. Os críticos literários, em geral, não aceitam silenciosamente “disparates” dessa natureza.

Não pretendo argumentar, com tudo isso, que os historiadores “eram pós-modernistas e não sabiam”, ou que o impacto do pós-modernismo não diz respeito à História. Meu objetivo, isto sim, é deixar claro que o que mais ameaça a História não é o relativismo, embora o relativismo pós-modernista seja realmente avassalador. O que, na verdade, assusta os historiadores são duas outras tendências pós-modernistas: a insistência em submergir a História no âmbito da Literatura, e o esmaecimento da distinção entre texto e contexto.

A discussão sobre a identidade – ou não – dos domínios da História e da Literatura foi objeto de um artigo da crítica literária Linda Orr, publicado em 1986 e subseqüentemente citado por inúmeros historiadores de orientação pós-modernista. De acordo com essa autora, a Literatura constituiria o Outro da História, aquilo que ameaça absorvê-la, comprometendo, assim, sua especificidade e autonomia. Contudo, argumenta Orr, por mais que a História tente desvencilhar-se de seu Outro, o esforço é vão, pois, passado algum tempo, as grandes obras historiográficas acabam invariavelmente sendo incorporadas ao cânone literário. É nesse sentido que Orr cita

Voltaire, segundo o qual, “Toda História é recente”, para afirmar que “de outro modo ela se converte em Literatura.”(ORR, 1986, p. 5).

A relação entre texto e contexto constitui outra das questões que mais perturbam um entendimento tradicional de pesquisa historiográfica. Segundo esse entendimento, a correta interpretação de um texto depende de sua articulação ao contexto em que foi produzido. Contudo, numa perspectiva semiótica, o próprio contexto não passaria de um texto, também sujeito a interpretação à luz de um outro contexto, que, por sua vez, seria ainda um outro texto. Isso tudo nos leva à conclusão de que a interpretação definitiva torna-se uma meta inatingível. Um texto nos remete a outro, e este a mais outro, formando uma cadeia infinita a que a teoria literária chama de *intertextualidade*. Mas, se assim for, cai por terra qualquer pretensão de objetividade no estudo da História.

Outra questão que freqüentemente se presta a confusões, diz respeito a quem devemos colocar no rol de historiadores pós-modernistas. Jörn Rüsen, por exemplo, apresenta Emmanuel Le Roy Ladurie e Carlo Ginzburg como historiadores pós-modernistas, o que é altamente contestável (RÜSEN, 1989, p. 316). Linda Hutcheon vai ainda mais longe e situa Fernand Braudel(!) na linha de frente do pós-modernismo, por sua problematização da noção de tempo histórico (HUTCHEON, 1991, p. 130). Ora, é notório o envolvimento de Ladurie com a exploração quantitativa e cartográfica dos arquivos militares franceses, um empreendimento inequivocamente *moderno*, uma vez que se alinha aos “gran-

des modelos explicativos”, de que fala Stone, ou às “metanarrativas” de que trata Lyotard. Ginzburg, por sua vez, alerta que a História, “vista de baixo” e microscópica com a qual trabalha, acabou inspirando pesquisas que foram longe demais. Nesse sentido, ele se recusa abertamente a servir de ícone a tendências pós-modernas. “Nada está mais distante de mim”, nos diz Ginzburg, “do que a idéia de ter uma audiência composta de jovens estudantes de esquerda apaixonados pela história vista de baixo e aguardando de mim uma mensagem nessa direção” (GINZBURG, 1999). E finalmente Braudel – será preciso dizer? – é visto atualmente como a ortodoxia da escola de *Annales*, frente à já não tão nova História das mentalidades. Como é possível considerá-los pós-modernos? Ora, é inegável que a História Social, com seu diálogo com a Economia e com a Sociologia, mesmo dentro de um paradigma moderno de ciência histórica, abriu o caminho para os questionamentos pós-modernistas. Segundo Joyce Appleby *et al*:

Os historiadores sociais esperavam acertar oferecendo uma visão mais complexa do passado, mas um de seus principais efeitos foi revelar como eram limitadas as histórias até então. [...] Portanto, a nova história social pode ser usada (e às vezes abusada) por aqueles que insistem que a história não pode mais oferecer uma narrativa nacional, que ela é sempre parcial, sempre política, sempre propagandística, e de fato mítica. Ironicamente, então, o trabalho dos historiadores sociais abriu espaço para o argumento de que a História jamais poderia ser objetiva. É como

se os historiadores sociais, com sua paixão em desmembrar o registro histórico, tivessem cavado um buraco potencialmente fatal no qual a história como disciplina pode desaparecer completamente (APPLEBY; JACOB; HUNT, 1994, p. 200).

E isto é ainda mais evidente com relação à chamada “Nova História Cultural”, que busca um diálogo com a Antropologia e a Teoria Literária. Cada vez mais se discute o “perspectivismo” do historiador e cada vez mais a objetividade no estudo da História é posta em xeque. Historiadores como Ladorie ou Ginzburg não são pós-modernos, pois, por mais que o primeiro tenha estudado uma obscura aldeia nos Pirineus, e o segundo, um esquecido moleiro condenado pela Inquisição, esses historiadores buscam situar seus objetos de estudo dentro da dinâmica de um contexto histórico mais amplo. Mas o fato é que esse empreendimento está se tornando cada vez mais difícil, e talvez estejamos transitado para uma época em que não mais importam as grandes tendências gerais, não importam os grandes modelos explicativos. Talvez estejamos tomando consciência de que Menocchio vale a pena ser estudado, não só porque ele nos ajuda a compreender com mais profundidade um processo histórico mais amplo, mas porque é bom ouvi-lo, porque conhecê-lo por intermédio de um historiador genial nos causa um prazer imenso.

O historiador F. R. Ankersmit descreve este movimento da consciência histórica contemporânea através de uma metáfora particularmente simpática. “Comparemos a História a uma árvore”, nos

diz ele, e perceberemos que a História da História surgiu como um tronco, do qual saíram galhos, dos quais saíram ramos, e dos ramos saíram folhas. As folhas ainda fazem parte da árvore, ainda fazem parte de um todo. Porém as metanarrativas que mantinham a unidade da História não parecem ser mais adequadas. Isso, de acordo com Ankersmit, seria um indício de “o vento frio que se levantou [...] por volta de 1900 simultaneamente no Oeste e no Leste, finalmente soprou soltando as folhas de nossa árvore histórica, na segunda metade deste século [XX]” (ANKESMIT, 1989, pp. 149-150). As folhas não fazem mais parte da árvore, e, se de agora em diante elas formam algum padrão, se elas devem fazer algum sentido, é o sentido que *nós* dermos a elas. O pós-modernismo anuncia, portanto, que algo está tomando forma no cenário historiográfico contemporâneo, algo que pode significar uma renovação teórico-metodológica sem precedentes. Os teóricos do pós-modernismo incitaram-nos a escrever “uma História que não diga respeito a autores mortos, mas a livros vivos, não um retorno de escritores antigos a seus contextos históricos, mas com uma leitura de trabalhos históricos em contextos novos e inesperados, não à reconstrução do passado, mas fornecendo um material crítico pelo qual os trabalhos valiosos do passado possam *sobreviver* a seu passado – sobreviver a seu passado de modo a falar-nos acerca de nosso presente” (HARLAN, 2000, p. 62). Que historiador há de resistir a este convite?

Referências bibliográficas

ANKERSMIT, Frank. “History and postmodernism”. *History and Theory*, vol. 28, n. 2, pp. 137-153, 1989.

APPLEBY, Joyce; JACOB, Margareth; HUNT, Lynn. *Talking the truth about history*. New York : W. W. Norton, 1994.

BAUDRILLARD, Jean. *As estratégias fatais*. Lisboa : Editorial Estampa, 1991.

CONNOR, Steven. *Cultura pós-moderna: introdução às teorias do contemporâneo*. São Paulo : Loyola, 1994.

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. *Minidicionário*. São Paulo : Nova Fronteira. 1967.

FOUCAULT, Michel. *A arqueologia do saber*. 4. ed. Rio de Janeiro : Forense Universitária, 1997.

_____. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. 2. ed. São Paulo : Martins Fontes, 1995.

_____. *Microfísica do poder*. 9 ed. Rio de Janeiro : Graal, 1990.

GINZBURG, Carlo. “Descobertas de um expectador” (entrevista com Maria Lúcia G. Pallares Burke). *Folha de São Paulo*, caderno “Mais!”, domingo, 13 de junho de 1999.

HARLAN, David. “A História Intelectual e o retorno da Literatura”. In: RAGO, Margareth;

GIMENEZ, Renato. *Narrar o passado, repensar a História*. Campinas : Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, UNICAMP, 2000.

_____. *The degradation of American history*. Chicago : Chicago University Press, 1997.

HUTCHEON, Linda. *Poética do pós-modernismo: história, teoria, ficção*. Rio de Janeiro : Imago, 1991.

JACOBY, Russel. "A new intellectual history?" *American Historical Review*, v. 97, n. 2, p. 405-424, Apr 1992.

JAMESON, Frederic. "O pós-modernismo e a sociedade de consumo", in: KAPLAN, E. Ann. *O mal-estar no pós-modernismo*. Rio de Janeiro : Zahar, 1993.

KHUN, Thomas. *A estrutura das revoluções científicas*. São Paulo : Perspectiva, 1978.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia estrutural dois*. Rio de Janeiro : Tempo Brasileiro, 1993.

LYOTARD, Jean François. *O pós-moderno*. Rio de Janeiro : José Olympio, 1986.

NOVICK, Peter. *That noble dream: the "objectivity question" and the American historical profession*. Cambridge : Cambridge University Press, 1988.

ORR, Linda. "The revenge of literature: a history of history". *New Literary History*, n. 18, p. 1-22. Autumn 1986.

RÜSEN, Jörn. "Conscientização histórica frente à pós-modernidade: a história na era da 'nova intransparência'". *História, Questões e Debates*. Curitiba, n 10 (18-19), p. 303-328. jun-dez 1989.

STONE, Lawrence. "History and postmodernism". *Past and Present*, n. 131, pp. 217-218, May 1992.

_____. "The revival of narrative: reflexions on a new old history". *Past and Present*. 85, p. 3-24, 1979.

WHITE, Hayden. *Figural realism: studies in the mimesis effect*. Baltimore : Johns Hopkins University Press, 2000.

_____. *Metahistory: the historical imagination in nineteenth-century Europe*. Baltimore : London : Johns Hopkins University, 1983.

_____. *The content of the form: narrative discourse and historical representation*. Baltimore : Johns Hopkins, 1987.

_____. *Tropics of discourse: essays in cultural criticism*. Baltimore : Johns Hopkins University Press, 1985.

ATÉ ONDE VAI O IMAGINÁRIO NA HISTÓRIA? Uma Crítica do Marxismo a Partir de Castoriadis

FRANCESCO PECORARI

I

A crítica de Castoriadis à concepção marxista da história

No último quartel do século passado, fazendo um balanço provisório do Marxismo, após 50 ou 60 anos de sua chegada ao poder em vários países do mundo, Cornélius Castoriadis, ex-militante e revolucionário comunista francês, foi obrigado a reconhecer que o movimento tinha fracassado redondamente. O motivo principal dessa falência, entre outros, era que o Comunismo, onde se instalara, tinha se transformado, de uma teoria revolucionária da classe operária, numa ideologia fechada e acabada, com a qual pretendia-se explicar toda a história humana. Escrevia ele, no seu famoso livro: *L'institution imaginaire de la société*: “Primeiramente o Marxismo é uma ideologia enquanto tornou-se dogma oficial dos poderes

instituídos nos países chamados por antífrase “socialistas”¹. Era o caso da Rússia (URSS), China, Polônia, Iugoslávia, Cuba etc., onde a classe estatal dominante, divorciada do proletariado, mas em nome do regime marxista, “justificava” a manutenção do aparelho estatal “nas formas mais rígidas e opressivas que se conheçam”². De doutrina revolucionária e “práxis” transformadora da sociedade, o Marxismo tornara-se mais uma ideologia totalitária e opressora. Além disso, segundo os novos teóricos do Marxismo, neste caso fundamentados em Marx, com essa ideologia, devia ser lida e interpretada toda a história (pré-história) da humanidade. Quer dizer, o esquema marxista, dialético e materialista, devia ser aplicado a todos os grupos humanos, dos mais primitivos à sociedade capitalista atual. Chegava-se, assim, à visão globalizante e racionalista da história³.

Explicar toda a história humana nos moldes marxistas significa afirmar o seguinte: o fator econômico (forças produtivas e as relações de produção) constitui a base ou a “infra-estrutura” de toda sociedade. Essa “infra-estrutura” material determina a “super-estrutura” ou as formas espirituais da sociedade (insti-

1 CASTORIADIS, Cornélius. *L'institution imaginaire de la société*. Paris: Éditions du Seuil, 1975, p. 15. Nessa obra, o autor faz um balanço provisório do Marxismo, critica sua degeneração originária e já prevê a sua crise. Ela será citada neste trabalho na edição original e a tradução das citações é nossa.

2 Ídem, ibidem, p. 16. Tendo em vista as épocas de Stalin, Mao-Tse-Tung, Tito, Fidel Castro, a crítica acerba tem toda a sua razão.

3 Entre os autores que mais contribuíram para esta transformação, o próprio Castoriadis cita Trotski (*Em defesa do Marxismo* – 1940) e Lukács, (*O que é o marxismo ortodoxo?* In: *História e consciência de classe* – 1923). Cf. CASTORIADIS, op. cit. p. 57.

tuições e ideologias) num relacionamento causal. O econômico e material precede e condiciona qualquer forma de consciência. Do choque inevitável entre as forças produtivas e as relações de produção, choque exacerbado pela “super-estrutura”, nasce a dialética da história. Essa dialética é a mola do progresso da história, pois, de contradição em contradição, leva-la-á ao estágio mais perfeito, que é o socialista. O último estágio a ser superado é o da sociedade capitalista, cujas contradições, segundo as análises de Marx, eram tão graves e insuperáveis, que a sua hora de morte já tinha chegado. O estabelecimento de uma sociedade socialista e, logo após, comunista, poderá demorar, nos vários países, a depender de seu estado de evolução industrial e tecnológica, mas, de antemão, ele já está certo e inevitável. Cessará, então, a contradição entre as relações de produção e as forças produtivas e instaurar-se-á uma sociedade justa, livre e igualitária, proporcionando a todos riqueza, paz e bem-estar. Com o advento do comunismo terá início a verdadeira história humana.

A crítica de Castoriadis a essa teoria globalizante da história é arrasadora e cabal. Inicialmente, partindo de dentro do terreno do próprio Marxismo, isto é, da análise econômica do regime capitalista, ele mostra que Marx falhou de forma clamorosa. Com efeito, aquelas contradições internas do capitalismo denunciadas por ele, como o aumento das taxas de exploração, o acúmulo do capital, os baixos salários, o crescimento da pobreza etc. foram superadas e resolvidas dentro do próprio sistema capitalista. Houve refor-

mas, acomodações e concessões, surgiram fatos novos que Marx não previu e que excederam do seu sistema e, conseqüentemente, o falsificaram.

Ainda nesta análise crítica, Castoriadis aponta constatações inexplicáveis pela teoria marxista. Por exemplo, o registro de civilizações altamente desenvolvidas de um ponto de vista político, cultural e religioso (Hebreus, Gregos, Hindus) e extremamente atrasadas e pobres no tocante ao desenvolvimento técnico de seus meios de produção. Isso significa que não é sempre verdade que o desenvolvimento econômico precede e determina o progresso espiritual e cultural e prova que a “super-estrutura” (criações espirituais) pode existir sem a decantada base material.

Essas críticas gerais ao Marxismo têm a finalidade precípua de rejeitar a teoria globalizante da história nele contida. Segundo Castoriadis, a filosofia marxista da história se caracteriza, “em primeiro lugar e sobretudo, por um racionalismo objetivista”⁴. Isso equivale a afirmar que: “o real é perfeitamente explicável”⁵ ou melhor, recordando e completando a famosa frase de Hegel: “Tudo o que é e será real, é e será racional”⁶. De certa forma, Marx concorda com Hegel

4 CASTORIADIS. op. cit. p. 57. Isto significa que o objeto da história é parecido com o objeto das ciências naturais, regido por leis necessárias e imutáveis e todos os fatos têm a sua explicação racional adequada e cognoscível.

5 Idem. ibidem, p. 58.

6 A conhecida afirmação de Hegel é: “Tudo o que é real é racional e tudo o que é racional é real” e recorre em várias obras, notadamente na Introdução da *Enciclopédia das ciências filosóficas* – 1817 e no Prefácio da *Filosofia do Direito* (1921). Cf. Hegel, *Enciclopédia delle scienze filosofiche*, p. 9. A complementação de Marx acentua a previsão do futuro e o determinismo que tal afirmação comporta. Cf. também, MARX. *Para a crítica da economia política*, p. 25-26.

de que “A razão governa o mundo e a história universal é um processo racional” e que existe realmente uma “astúcia da razão”⁷. Mesmo que essa razão não seja a mesma de Hegel, pois em lugar de abstrata e ideal ela é concreta e de caráter econômico, o esquema não muda: toda a história, passada, presente e futura, está completamente determinada por uma sucessão de causas e efeitos perfeitamente adequados e cognoscíveis e sabe onde vai chegar. A estrutura e a dinâmica da história não são mais mistério, já podemos compreender, explicar e até prever a história: pois suas causas, de ordem sócio-econômica, parecidas com as leis físicas, são necessárias e infalíveis.

Castoriadis nega categoricamente essa visão racionalista e determinista da história, apontando insistentemente o grande papel que o não-causal exerce no devir histórico. “É verdade – reconhece ele – nós não podemos pensar a história sem a categoria da causalidade ..., no entanto, não podemos chegar a integrar essas dinâmicas parciais a um determinismo total do sistema...; o social (ou o histórico) contém o não-causal como um momento essencial”⁸. É essa a grande tese de Castoriadis: a história não é algo de translúcido e transparente à razão humana; sua constituição e seu processo não são explicáveis e predetermináveis, pelo fato de que o causal nela ocupa apenas uma pequena margem. Com efeito, afirma ele, apenas “alguns aspectos, alguns cortes do social se submetem ao determi-

7 HEGEL. *Filosofia da História*, p. 17 e 35.

8 CASTORIADIS. *op. cit.* p. 59.

nismo e mesmo estes mergulham num conjunto de relações não deterministas”⁹. Isto é, o não causal é preponderante e essencial na história.

Castoriadis prova sua tese em dois tempos: primeiro, recordando que a história é feita pelos indivíduos e estes, excetuando alguns comportamentos típicos e regulares, agem de maneira totalmente livre e pessoal, impossibilitando qualquer previsão e catalogação; e segundo, ressaltando que, tanto os indivíduos, quanto os grupos, são sempre capazes de um comportamento criador e inovador. É exatamente essa a grande diferença entre os homens e os animais: estes agem por instinto e de forma sempre igual; já aqueles, por serem dotados de inteligência e liberdade, podem não apenas responder de uma forma nova a condições e estímulos velhos, mas até criar situações e estímulos novos. Tudo isso leva a concluir que existe muito de “imaginário” e totalmente imprevisível na história humana, que impede que ela seja pensada segundo um esquema determinista e globalizante.

II

O Imaginário individual e coletivo no processo histórico e seus limites

“A história é impossível e inconcebível fora da imaginação produtiva e criadora, daquilo que nós

⁹ Idem, *ibidem*. p. 60.

chamamos de imaginário radical, tal qual se manifesta simultânea e indissolúvelmente no fazer histórico e na constituição, antes de qualquer racionalidade explícita, de um universo de significações”¹⁰. Esse “imaginário radical”, do qual fala Castoriadis, podemos reconhecê-lo nos dois agentes principais da história: o indivíduo e a sociedade. Não há dúvidas de que existe um imaginário individual, fruto dos atos livres, conscientes e intencionais de cada pessoa. Cada homem é diferente do outro e possui características próprias, inclusive, suas idiosincrasias. Daí, são possíveis comportamentos específicos, repletos de criatividade e variabilidade e até de extravagâncias, totalmente imprevisíveis. Pensemos na criatividade dos gênios, nas façanhas dos heróis, no “humor” e nas “loucuras” de tantos reis e imperadores, na instabilidade da “fortuna” etc. e nos convenceremos facilmente de que o “poder imaginativo” do indivíduo, no processo histórico, é praticamente inesgotável.

No devir histórico propriamente dito, o “imaginário individual” que exerce maior influência é aquele dos líderes, dos chefes e dos heróis. Por exemplo: quem poderia ter previsto as conquistas de Alexandre o Grande, as proezas de Aníbal, as vitórias de Júlio César, os feitos de Carlos Magno, as campanhas gloriosas de Napoleão e as megalomanias de Hitler? Isso, sem falar de tantos outros exemplos. Face a essa importância dos indivíduos

10 Idem, *ibidem*, p. 204.

nos fatos históricos, muitos historiadores têm-se perguntado se ela não é feita mais pelo herói do que pela coletividade. Embora a resposta mais comum a essa pergunta seja aquela de que o herói é fruto do meio e do momento histórico, temos que reconhecer o papel preponderante exercido na história dos povos pelas decisões livres, personalísticas e, às vezes, até arbitrárias de seus líderes políticos, religiosos e militares.

Também, não há dúvidas de que existe um imaginário coletivo, de certa forma, conseqüência e reflexo do imaginário individual. Consiste no poder de renovação e mudança da sociedade. Poder, este, que se manifesta na instituição de novas formas de vida social, de novas normas e padrões comportamentais, novos valores, novas técnicas, novas regras jurídicas, éticas e políticas. Essas mudanças, muitas vezes, são totalmente novas, originais e imprevisíveis, apontando para um imaginário altamente criativo e de largas proporções. A título de exemplo, podemos indicar alguns casos recentes: o movimento hippie dos anos 60, com sua atitude anti-cultural e suas extravagâncias comportamentais; a revolução cultural da China de Mao-Tse-Tung, totalmente inconciliável com a tradição milenar chinesa; e, por sugestão do próprio Castoriadis, o nascimento da burocracia soviética, completamente estranha e alheia à previsão e à lógica marxista.

Porém, a maior dificuldade do problema para a interpretação da história não está tanto em admitir esse imaginário coletivo e individual, e sim no estabelecer seus limites, isto é, em determinar até aonde vai. Como o mesmo Castoriadis reconhece,

esse inventivo, esse não-causal e, portanto, não predizível no processo histórico não pode ser concebido como absoluto e total. Pois existem umas constantes, uma significação, uma coerência, umas causas no encadeamento dos fatos históricos. O nexos causal, as tendências comuns e uma certa explicação racional são facilmente reconhecíveis em muitos fatos, épocas e culturas específicas, exemplo: idade média, renascença, revolução francesa, as duas guerras mundiais, revolução russa etc. O causal e o inventivo, portanto, se misturam e vão juntos na história: o que equivale a dizer, que o imaginário tem limites na história.

Mas a explicação que Castoriadis propõe dessa significação histórica não nos parece muito convincente. Diz ele que, mesmo os indivíduos e os grupos agindo sempre segundo uma intenção definida, o resultado global e final não seria visado por ninguém, seria sempre um produto de coincidências fortuitas e de circunstâncias imprevisíveis. Deveras ele afirma: “Cada indivíduo e cada grupo em questão perseguem finalidades que lhes são próprias, ninguém visa à totalidade social como tal”¹¹. E, entre outros, traz o exemplo do surgimento do capitalismo: essa espécie de “entidade histórica” superior que resultou pela conjugação de várias intenções e fatos particulares, mas que ninguém separadamente desejava ou previa. “Tudo se passa como se esta significação global do sistema fosse

11 Idem, *ibidem*, p. 62.

dada de qualquer maneira de antemão”¹². E, aqui, ele faz até apelo ao acaso e cita, confirmando-a, uma frase de Marx: “se não existisse o acaso”, a história seria uma magia”¹³. Conclusão: o que Castoriadis quer dizer é o seguinte: “Esta significação é outra daquela efetivamente vivida pelos atos determinantes de indivíduos concretos”¹⁴. Ela é fruto do acaso ou colocada do exterior e “a posteriori”. E é exatamente por isso que essa significação ou coerência interna da história não pode ser reduzida à categoria da causalidade. Isso confirma a sua tese, de que o “não-causal e o imaginário continuam sendo o momento essencial da história”.

Contra Castoriadis, nós afirmamos que o imaginário tem limites na história e não ocupa o lugar principal. Com efeito, tanto os indivíduos quanto as coletividades, juntamente com sua liberdade e sua capacidade criativas, possuem, também, umas motivações intrínsecas bastante constantes e das quais não podem se esquivar. A primeira é a própria razão ou “bom senso”, como a chama Descartes, que é comum a todos os homens e que está na raiz de todo agir humano¹⁵. É difícil pensar no homem que não se deixa guiar pela razão nas suas decisões e no seu comportamento. Mesmo se mui-

12 Idem, *ibidem*, p. 63.

13 Idem, *ibidem*, p. 63

14 Idem, *ibidem*, p. 60

15 Cf. DESCARTES. *Discurso sobre o método*, p. 9. Embora este “bom senso” ou razão sejam comuns a todos os homens, segundo Descartes os homens não agem de acordo com eles, por isso a história não pode ser uma ciência, porque é irracional e só trata do particular.

tas vezes sucumbe aos impulsos e às paixões, a racionalidade predomina em seus atos. A segunda fonte de motivação constante pode ser encontrada nas tendências básicas e comuns a todo ser humano, como o orgulho, a auto-afirmação, a ganância, a busca do poder, a sede das riquezas, do prazer e das comodidades da vida, os desejos da glória, do sexo, da dominação etc. Quem poderá negar a participação dessas tendências básicas na história humana, repleta de guerras, revoluções, conquistas, opressões e vinganças? Esse fato incontestável, explica as conhecidas expressões: “Nada de novo debaixo do sol” (Eclesiastes), “a história se repete ou faz voltas”, “a história é um eterno retorno” como, também, justifica as afirmações de vários historiadores, que falam de “fatores operantes básicos”, “tendências invariáveis” e de “leis históricas”¹⁶. Então, além de uma certa lógica ou coerência interna, a história tem umas motivações constantes, que permitem, de certa forma, explicá-la e prevê-la. Em outras palavras, é mister reafirmar, que o imaginário na história tem limite e não ocupa o lugar preponderante.

Mas qual é este limite? É aqui que está a questão! Sem dúvidas, é preciso rejeitar toda posição radical e extremista. Assim, tanto Marx, quando reduz toda a causalidade histórica ao fator econô-

16 O Professor Cheyney, da corrente positivista, propõe seis leis da história, citadas e analisadas por Henry Steele Commager, no seu livro *Iniciação ao estudo da história*, Zahar, 1967, p. 117; Cf., também, MARITAIN, *Sobre a filosofia da história*, Herder, 1962, onde ele expõe as chamadas “Leis funcionais” e “Leis vectoriais” da história.

mico, quanto Freud, quando explica todo o comportamento humano pelo instinto sexual (libido), exageram e erram, porque absolutizam e simplificam demais a complexa causalidade histórica. Na verdade, são muitos os fatores que intervêm nos fatos históricos e todos eles devem ser levados em consideração, seja qual for sua natureza e sua ordem. Talvez, alguns são mais fortes, como estes apontados por Freud e Marx, mas não podemos ignorar nenhum deles, inclusive os que são totalmente imprevisíveis. Mas o problema permanece: a quem devemos atribuir mais espaço, à causalidade científica e racional ou ao imaginário? Vimos a posição de Castoriadis, mas a posição que nós defendemos é outra: não é o não-causal que ocupa o momento mais importante na história, e sim o causal.

III

É possível uma teoria globalizante da história?

Pela conclusão a que chegamos, poder-se-ia pensar que a crítica de Castoriadis à teoria marxista é infundada e que uma visão globalizante da história é perfeitamente viável. Mas não é essa a nossa opinião. Pelo contrário, Castoriadis está certo em negar o determinismo e a possibilidade de uma ciência completa da história: apenas o motivo e a fundamentação têm que ser retificados. Na verdade, não porque o elemento imaginário e criativo domine na história e impeça a sua compreensão

racional, mas porque o causal, que nela continua preponderante, é complexo, isto é, heterogêneo, inesgotável, pluridimensional e, às vezes, inconsciente.

Os primeiros aspectos da causalidade histórica foram apontados e muito bem analisados por Michel Foucault e o último, como sabemos, por Sigmund Freud. Foi exatamente Foucault que, no seu livro “A arqueologia do saber” (1969), mostrou que o acontecer histórico possui vários níveis ou camadas de saber, isto é, diferentes dimensões de interpretação e de causalidade. Esses níveis de saber se sobrepõem de forma descontínua e se justapõem com cortes e rupturas, impossibilitando uma visão plenamente racional e global. Por exemplo, a interpretação de Marx tem seu valor, mas é apenas uma interpretação, um corte, um nível: é a história lida pela causalidade econômica, que é importante, sem dúvidas, mas não é a única. A história possui muitos outros níveis e aspectos que o marxismo deixa encobertos, como o religioso, o artístico, o ideológico, o psicológico, o político... e outros sub-aspectos ou óticas específicas. Em cada um desses níveis, às vezes interligados e outras vezes irreduzíveis, podemos individualizar um tipo de causalidade ou uma composição homogênea de várias causas. É verdade que, como analisamos acima, no processo histórico as grandes causas são fundamentalmente as mesmas, decorrentes da estrutura da pessoa humana e de suas necessidades e instintos vitais, mas é muito difícil e, às vezes, até impossível dizer, como se concretizaram, como se interligaram, até que ponto concorreram e quantas

intervieram na produção de um certo fenômeno. É a multiplicidade causal, complexa e indecifrável, do agir concreto, tanto dos indivíduos quanto das coletividades.

O que acontece numa teoria globalizante e determinística? Geralmente privilegia-se uma ótica, uma camada, um tipo de causalidade, um interesse específico, uns aspectos particulares e esquecem-se dos outros. Ou ainda, tem-se a pretensão de reduzir ao simples aquilo que, por natureza, é muito complexo. Esse é o equívoco subjacente à toda teoria geral da história: é uma visão unidimensional, unilateral e restrita da história. Em conclusão, podemos dizer, que esta é a falha comum à teoria marxista, hegeliana, freudiana e até cristã da história.

Essas considerações nos levam a concluir, com Foucault, que apenas são possíveis teorias parciais da história, isto é, análises de certos “cortes”, “camadas”, “níveis”, “sedimentos em profundidade”, “séries” do complexo objeto histórico. Escreve Foucault

As velhas questões da análise tradicional (qual ligação estabelecer entre acontecimentos díspares? Como estabelecer entre eles uma seqüência necessária? Qual a significação de conjunto que acabam de formar? Pode-se definir uma totalidade ou é preciso se limitar a reconstituir encaideamentos?) são substituídas, de agora em diante, por interrogações de outro tipo: quais estratos precisa isolar? Quais tipos de série instaurar? Quais critérios de periodização adotar para cada uma delas? Qual sistema de relações (hierarquia,

dominância, escalonamento, determinação unívoca, causalidade circular) pode-se descrever de uma a outra? Quais séries pode-se estabelecer?..¹⁷

Assim não há mais apenas história, mas histórias, como por exemplo: “A história dos caminhos marítimos, histórias do trigo ou das minas de ouro, história da seca e da irrigação, história da rotação das culturas, história do equilíbrio, obtido pela espécie humana, entre fome e proliferação”¹⁸.

Tudo isso, hoje, é claro e admitido por todos. Mas é preciso acrescentar outra consideração muito importante: essas histórias parciais jamais serão completas e translúcidas. Primeiro, porque sempre é possível acrescentar e aprofundar análises desses e outros aspectos, que são praticamente infundáveis. E segundo, porque, após Freud, não é mais possível esquecer o grande papel do inconsciente no agir humano. Quer dizer, trazer à tona todas as motivações profundas do comportamento humano, tanto individual quanto coletivo é uma façanha que nenhum psicanalista conseguiria.

Antes de terminar o presente trabalho, podemos colocar mais uma pergunta: “Não seria possível, pelo menos em linha teórica, juntar todas essas histórias parciais para construirmos uma teoria global da história”? A resposta, no nosso entender, é negativa por vários motivos. Primei-

17 FOUCAULT, 1972, p. 9. Esta concepção de Foucault é sobretudo interessante, porque chama atenção ao objeto complexo e inesgotável do devir histórico e suas múltiplas abordagens e causalidades.

18 Idem, *ibidem*. p. 9 e ss.

ro, porque essas visões particulares, esses “cortes verticais” ou “estratos horizontais”, possuem um conteúdo praticamente inesgotável e, por isso, serão sempre incompletas e imperfeitas. Segundo, e isso é mais importante, essas teorias parciais são irredutíveis entre si, isto é, não existe um acordo ou uma continuidade lógica entre uma e outra, pois o que está em jogo, são pontos de vista diferentes, interesses específicos, partidarismos, nacionalismos e até, proselitismo religioso. Terceiro, porque uma teoria globalizante e lógica da história, qual super teoria, não deixa de ser uma absolutização de uma visão particular.

Tudo isso nos leva a concluir o seguinte: a história é uma ciência inacabada e inacabável, mais pela complexidade de seu fator causal do que pela magnitude do elemento não-causal ou imaginário nela contidos. Como diz Foucault, ela nunca será uma ciência no sentido pleno, mas apenas um saber ou conjunto de saberes. Jamais o homem chegará a ter total consciência de sua história. Em todos os seus níveis, ela é um puro fazer-se e um eterno devir. Toda teoria ou “saber” histórico, apesar de verdadeiro dentro de seus limites, abrangerá apenas uma época, um capítulo ou mesmo um episódio do grande drama humano, cujo desenrolar e cujo desfecho jamais saberemos.

Referências bibliográficas

CASTORIADIS, Cornélius. *L'institution imaginaire de la société*. Paris: Éditions de Seuil, 1975.

COMMAGER, Henry Steele. *Iniciação ao estudo da história*. Trad. de Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1967.

DESCARTES, René. *Discurso sobre o Método*. Trad. de Torrieri Guimarães. São Paulo: Hemus, 1972.

FOUCAULT, Michel. *A arqueologia do saber*. Trad. de Luiz Filipe Baeta Neves. Petrópolis: Vozes, 1972.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Filosofia da História*. Trad. de Maria Rodrigues e Hans Harden. Brasília: Editora UnB., 1995.

_____. *Enciclopedia delle scienze filosofiche*. Trad. de Note di Benedetto Croce. Bari: Laterza, 1984.

LUKÁCS, Giorgy, *Histoire et conscience de classe*. Trad. de K. Axelos et J. Bois. Paris: Éditions de Minuit, 1960.

MARITAIN, Jaques. *Sobre a Filosofia da história*. Trad. de Dr. Edgar de Godi da Mata Machado. São Paulo: Herder. 1962.

MARX, Karl. *Para a Crítica da Economia Política*. Trad. de Edgar Malagodi et al. São Paulo: Abril Cultural, 1982.

HISTÓRIA E HERMENÊUTICA – Para Pensar a Idéia de História

MARIA EMILIA MONTEIRO PORTO

I

*N*m *Verdad y Metodo*, Gadamer nos apresenta uma dimensão dialética da verdade, baseada na reflexão sobre o processo de compreensão, desenvolvendo uma crítica à consciência histórica, segundo a qual, o sujeito deve eludir sua subjetividade para alcançar um conhecimento objetivo, reflexão obscurecida pela difusão da consciência metodológica na Modernidade. Seu universo conceitual nos remete à tradição hermenêutica - ciência geral da interpretação, constituída como metodologia no âmbito dos estudos jurídicos ou teológicos desde o século XVII - interceptada nos séculos XIX e XX por uma linha de reflexão histórico-filosófica, levando-nos a acompanhar o percurso desse pensamento nas elaborações de Wilhelm Dilthey (1833-1911) e Martin Heidegger (1889-1976).

Suas considerações sobre o que se encontra envolvido no processo de compreensão são aqui projetadas para a historiografia, uma vez que o conjunto de suas questões são próprias para uma

reflexão sobre a idéia de história, levando-nos a considerar algumas questões, tais como: a relação que estabelecem os historiadores com o mundo que descrevem, como tudo o que se sabe e se espera desse saber sobre a história do mundo chega a ser sabido, inscrito na narrativa e transformado em discursos, ou seja, como esta consciência metodológica e a sua crítica têm afetado a produção histórica. A questão não é procurar saber como nossa consciência evocadora e atualizante pode conhecer e expressar de modo legítimo um fato da história, mas estabelecer uma crítica a esta consciência mesma.

Arno Wehling¹ aponta como problema geral a dissociação entre o trabalho empírico do historiador e uma discussão sobre seu fundamento e entende que o programa intelectual a realizar no estudo da epistemologia da história deve procurar responder ao desafio da ruína do paradigma newtoniano, lançando-se sobre os aspectos cognitivos, tais como a relação de subjetividade, objetividade, a elaboração conceitual, a análise do discurso e a construção da lógica explanatória.

A metodologia, em muitos casos, reduz-se à filiação à este ou aquele autor, representante de uma determinada linha de estudos, prescindindo-se da argumentação lógica que fundamenta cada uma das escolhas. A forma de apresentação de trabalhos acadêmicos revela uma espécie de fratura:

¹ WEHLING, Arno. *A Invenção da História*. Rio de Janeiro, Ed. Gama Filho/UFF, 1994.

uma introdução geral, carregada de explicações sobre os procedimentos metodológicos, filiações intelectuais, citações (em cima, ao lado e sobretudo, em baixo, em forma de notas abundantes) e em seguida, o trabalho empírico, que deveria ser o resultado direto da aplicação do método, mas que, em muitos casos, formam partes desconectadas entre si. Deste modo, um princípio reflexivo se encontra pulverizado no campo puramente metodológico.

Trataremos a trajetória da disciplina histórica, a partir do momento em que, no século XIX, o método se coloca como problema, seguido dos principais conceitos, a partir dos quais a crítica de Gadamer é elaborada. Seguramente não responderemos ao conjunto dessas questões, mas elas se apresentam aqui para uma enunciação geral do problema que gostaríamos de tocar.

II

A História teve seus momentos fortes ao longo dos séculos XVIII e XIX, quando a disciplina começa a viver uma ascensão como resultado das especulações da história filosófica de Vico, Herder e Dilthey que, ligados aos quadros do Romantismo e do Historicismo, vão tentar construir uma especificidade do conhecimento sobre a cultura, pressionados pela ascensão das ciências naturais. Desde o argumento de Vico, de uma verdade histórica cognoscível porque feita pelo homem, estava colocada a possibilidade de se pensar o que havia de particular no conhecimento das culturas. Em

Herder, a ruptura com a visão de mundo dos Ilustrados, levou-o ao reconhecimento e valorização das diferenças culturais entre os diversos povos que compunham a humanidade, concedendo a cada época seu próprio direito à existência. Mas, fora esse reconhecimento da diversidade, seguiram vigentes índices classificatórios, tais como as evoluções dos povos: infância, adolescência, juventude e idade viril ou o estabelecimento de uma concórdia entre a evolução histórica e biológica do homem (ao considerar uma inoculação positiva a influência normanda sobre o povo inglês, por exemplo).

No século XIX a História está plenamente integrada na busca por sua cientificidade. A crítica à “consciência histórica”, tanto em Gadamer como em Heidegger, foi dirigida essencialmente à escola histórica na Alemanha, a Droysen e Ranke, unicamente por representarem o prolongamento da hermenêutica romântica, não no sentido literário de Walter Scott, mas pelo esforço de empreender uma história objetiva.²

O envolvimento da escola de Berlim, representada por Leopoldo Ranke (1795-1886) com a metodologia, deu-se com um trabalho minucioso de tradução de documentação antiga que concentrou a dedicação de três gerações de historiadores e que pode ser tomado como uma tentativa de penetrar no espírito de outras culturas e outros tempos, provocando uma empatia existencial, mas

2PALMER, Richard. *Hermenêutica*, Lisboa, Ed.70, 1986, p. 181.

sem seguir o fluxo que tomava as indagações hermenêuticas com Dilthey. Para Ranke, a lógica da História já era uma filosofia da História e, por isso, restava inaugurar um método para a História, organizando a documentação histórica disponível, segundo um critério que era então o mais adequado para garantir a diferença com as construções literárias românticas. Apesar da difusão de seu método, entendemos que não é o melhor representante da autoconsciência metodológica desenvolvida no século XIX. No novo espaço intelectual que se configurava nesse século, foram bem mais os trabalhos de alguns de seus discípulos que se traduziram, sim, na história historizante - das singularidades políticas, sem generalizações, e puramente fatural³. De todo modo, uma outra tendência, fundada nas teorias cosmológicas, na passagem do século XIX para o XX - a Revolução relativista-, introduziu novas questões derivadas do fim do primado da física newtoniana. O abandono da idéia de apreender a totalidade absoluta do real para apreender a totalidade de uma perspectiva, acompanhou a história na descrição das singularidades.

³ WEHLING (1994), entende que o manual de Ranke, desenvolvido em 1824, ainda não está propriamente inserido nessa tendência metodológica que vigorou no século XIX. Tem-se atribuído a Ranke e a seus discípulos os fundamentos do positivismo histórico. No entanto, Ranke não trabalhava com regularidades, nem buscava leis históricas ou postulou a responsabilidade de estabelecer generalizações e parece que mesmo a sua verdade como realmente foi, despida da subjetividade do historiador, pode ser matizada em muitos aspectos, nesse caso, se a compreendemos sob o influxo da hermenêutica romântica.

No entanto, a consciência metodológica derivada da exigência de cientificidade vai se apresentar de maneira mais evidente, quando estiver relacionada com as grandes doutrinas sociais, como o positivismo, o evolucionismo e o marxismo, por volta de 1850, e, então, a partir de etapas, fases, estágios, fins previamente estabelecidos, afirmará leis e reunirá os dados empíricos que levarão a uma síntese geral. Sob o ponto de vista da historiografia propriamente, esta se desenvolvia de acordo ou com a linha historizante posterior a Ranke, ou se expressava de forma produtiva nos estudos em História da Cultura, como os de J. Burckhardt.

III

No final do século XIX, a fuga às generalizações, a questão da objetividade do conhecimento, o primado das ciências naturais e a busca da especificidade dos fenômenos da história e da cultura, foram reexaminados em várias frentes e se expressaram, por exemplo, na divisão entre ciências naturais, e ciências culturais, de Richert, nas ciências nomotécnicas e ciências ideográficas, de Windelband, e no diálogo de Dilthey com a tradição hermenêutica.

Dilthey, envolvido no desenvolvimento do pensamento humano e científico nas universidades alemãs e inquietado pela questão da verdade para as disciplinas humanísticas, empenhou-se especialmente na conversão da história em ciência, uma vez que a ciência natural já o havia resolvido através de um

método. Sua crítica à universalidade dos métodos das ciências naturais baseava-se no reconhecimento de uma diferença entre a experiência da história e da natureza e na consideração de que elas possuíam um método e reflexão próprios e, nesse reconhecimento estariam muitos pontos de sua teoria, inclusive a possibilidade de torná-la científica. Reflete de algum modo o argumento de Vico, de uma verdade histórica cognoscível, porque feita pelo homem, quando diz: “La primera condición de la posibilidad de la ciencia histórica consiste en que yo mismo soy un ser histórico, en que el que investiga la historia es el mismo que el que hace”⁴.

Os problemas levantados por Dilthey se constituiriam como fundamento para o que se conformou como as ciências do Espírito - as *Geisteswissenschaften*, lançando as bases para uma hermenêutica universal para além das particularidades e mantendo problemas ainda para a hermenêutica contemporânea. Como as Ciências do Espírito, que então se constituíam, entendem os processos de compreensão e como se dá o diálogo entre esta e a hermenêutica heideggeriana do Dasein?

Parece-nos que os argumentos saem de maneira abundante do interior da noção de círculo hermenêutico. Dilthey, seguindo a Schleiermacher, introduziu a expressão círculo hermenêutico, em contraste com o ideal de raciocínio lógico. Para se conhecer determinado objeto que se pretende cien-

4 DILTHEY, W. *Gesammelte Schriften*, VII, 278; apud, GADAMER, H.G. (1992), *Verdad y metodo*. Salamanca, Sígueme, p.281.

tífico, era preciso estabelecer uma relação sistemática entre experiência, expressão e compreensão. Experiência é o espaço que antecede sujeito e objeto, onde o mundo e a experiência que temos dele são conjuntamente dados, onde a experiência do contexto histórico é simultânea à experiência interior do homem. Não há compreensão sem pressuposto: existe um contexto de pré-compreensão de algo que está diretamente ligado à experiência do indivíduo. Como essência geral da experiência, sabemos que é válida, enquanto não seja refutada por uma nova experiência, e isso tanto para a organização científica quanto para a vida cotidiana. Esse é um processo negativo, isto é, é sempre experiência de que algo não é como havíamos suposto. A experiência possui um papel muito importante na lógica da indução nas ciências naturais e foi submetida a uma sistematização epistemológica que diluiu seu conteúdo originário. Para esse ramo das ciências, existe a necessidade de tornar a experiência algo objetivo, daí a relação entre o fim de uma experiência e um resultado. Expressão quer indicar uma idéia, uma forma social, uma linguagem e todas as coisas que representem a vida interior do homem, levando à constatação de que as realizações humanas expressam algo mais do que suas considerações isoladas, individuais.

Explicamos quando transformamos em linguagem, em discurso, uma impressão inicial e assim, colocamos à prova (escutamos) o que foi dito e, ao final do processo, podemos compreender. Ferrater Mora nos diz que explicar, em sentido geral e etimológico, implica demonstrar que algo podia ser

esperado e é alcançado através de um processo de desenvolver o que estava envolvido, fazer presente o que já estava latente⁵. Essa definição nos mostra um sentido vital da explicação que pode significar o momento em que, com uma ruptura, o ser de algo se revela e sua aparição faria parte de uma pré-compreensão. Experiência e expressão conformam assim uma pré-compreensão, que envolve a idéia de mundo, onde a explicação é produzida.

Círculo hermenêutico sugere, portanto, a estrutura do ser-no-mundo, quer dizer, a superação da cisão entre sujeito e objeto na analítica transcendental do ser-aí, levada a cabo por Heidegger e que deve levar em conta o aspecto transitório e experimental da realidade⁶ e nos leva ao conceito de historicidade.

O radical do termo historicidade nos remete diretamente à ambigüidade da palavra história. Seu sentido historiográfico, assim formulado, é o de efetividade, eficácia ou veracidade histórica, aquilo que torna um acontecimento criador de história (como em Heródoto, por exemplo, que não garantia a historicidade de certos fatos que lhe eram narrados e que lhe pareciam demasiado fantasiosos ou irrealis), um sentido existencial do passado mas sem efeito sobre o presente, ou uma oposição à natureza, ao considerar os vestígios dos entes passageiros

5 MORA, Ferrater. *Diccionario de Filosofia*. Buenos Aires, Ed. Sudamericana, 1971.

6 GADAMER, H. G., «Texto e interpretación (1984)», en *Verdad y metodo*, 1992, p. 320.

do tempo, tornando-se assim parte da condição humana. Com isso, poderíamos falar de uma historicidade dos mundos moderno, azteca, antigo, helênico, cristão ou contemporâneo. Todas as acepções tendem a concordar com essa idéia geral que acabou por divulgar-se através das mais diversas formas de relato, desde Heródoto, passando pelos relatos dos viajantes do século XVIII, até as recentes ou futuras notícias de como vivem outros povos.

A dimensão histórica instaurada com o cristianismo inaugura propriamente uma outra dimensão da historicidade - o homem é um ser histórico porque suas possibilidades nela se realizam -, reconstruída pela tradição hermenêutica. Hegel criou um fato lingüístico com o termo, usando-o nas *Lições de história da filosofia*, para caracterizar, tanto a consciência grega de vinculação à origem, falando da “livre e bela historicidade, da mnemósine - o que eles são existe neles como mnemósine”, como para a figura de Cristo, explicitação do espírito na história⁷. O termo historicidade aparece pela primeira vez, em francês, com Charles Morazé, indicando que, além da geopolítica, comércio, artes, ciência, e todo o fluxo de progresso, era preciso buscar a unidade humana, uma solidariedade vital. Essa palavra, que já era corrente desde muito tempo em um sentido simples, adquiriu o estatuto de conceito, especialmente com o conde Yorck de Wartenburg, o amigo

7 GADAMER, H. G. *Historicidade*. Lisboa, Gradiva; LUCAS, Manoel Benavides. (1994), *Filosofia de la Historia*. Madrid, Sintesis, 1988.

filósofo de Dilthey, e se pôs em circulação até alcançar sua culminação na filosofia de nosso século com Heidegger e Jaspers.

Mas, como conhecer o homem em sua historicidade? O primeiro movimento indicado pelo conceito é reconsiderar a relação entre sujeito e objeto. Por mais que Dilthey quisesse encontrar uma objetividade para as ciências do espírito, não podia compreender o sujeito que conhece - o historiador em seu movimento de compreensão de algo - em frente a seu objeto, que é a própria vida histórica, constituído como alheio a este. Só o podia compreender, sustentado pelo mesmo movimento dessa vida histórica. Para elevar o conhecimento e experiência do indivíduo à experiência histórica, desenvolveu o conceito de vivência, que fundamentaria uma “filosofia da vida”, categoria epistemológica que, aparentemente experiência do senso comum, apontava para uma experiência superior, capaz de compreender a racionalidade da existência, opondo a experiência vivida ao mecanismo da civilização tecnizada. O suporte explicativo e ontológico dos acontecimentos não podia ser alheio aos acontecimentos nem julgados de um “lugar fora da história”. A vivência estabelecia essa relação do homem com o mundo.

Segundo alguns princípios básicos do conhecimento científico, como tem se desenvolvido no nosso século, essa perspectiva hermenêutica seria inadequada. Tomando um livro sobre investigação e método históricos, vemos que para o realismo, como hipótese filosófica, existe um mundo exterior ao sujeito: “Al contrastar uma

proposición con hechos para verificar si hay acuerdo entre proposiciones y hechos, estamos implícitamente suponiendo que existe algo fuera del mundo subjetivo del sujeto cognoscente” ou que um método científico é a forma de fazer esse objeto mostrar-se, pois submete objetivamente a provas muitas das afirmações, localiza falhas em seu interior e as corrige⁸. Essa relação entre realidade, objetividade e verdade parecerá enganosa a um olhar hermenêutico e talvez a um exercício de lógica, pois então a realidade estaria justamente onde as subjetividades humanas, o homem, não estão, não podem entrar.

As questões sobre a forma de compreensão do pensamento hermenêutico não foram colocadas apenas no âmbito de diferenças radicais, mas também no interior da própria hermenêutica e de simpatizantes. Emilio Betti entende que a apreensão da história indicada por Gadamer não serve como metodologia ou como auxiliar de metodologia aos estudos humanísticos e coloca em risco o estatuto de objetividade dos objetos de interpretação, tornando a própria interpretação discutível. Há de se afirmar a autonomia essencial do objeto para assim estabelecer as diferentes interpretações nas humanidades e sistematizar seus princípios. Se isso não ocorre, o intérprete projeta sua subjetividade no objeto, não reconhecendo o que o objeto possui de intrinsecamente sujeito. A reflexão so-

8 CARDOSO, Ciro F. *Introducción al trabajo de la investigación histórica*. Barcelona, Ed. Grijalbo, 1985, p.20.

bre o que significa o presente não possuiria interesse para o historiador e sim para a interpretação jurídica. Isso aproxima Betti do objetivo de Dilthey, de fundamentar as bases metodológicas para as ciências do Espírito, mas de fato o afasta das intenções de Gadamer, de uma compreensão mais profunda sobre as humanidades. Muitas outras críticas se colocam em relação ao conceito de tradição, normalmente entendido como aceitação do mesmo.

Martin Heidegger retomou algumas questões lançadas por Dilthey e pela fenomenologia de Husserl e desenvolveu uma ontologia fundamental, a pergunta pelo Ser, superando as concepções até então aceitas na filosofia que ele sintetiza como a tradição metafísica ocidental. Em sua obra *Ser e Tempo* projetou uma hermenêutica do *Dasein* - o ser no mundo, a existência e o coloca em um contexto ontológico. A experiência é pensada por Heidegger, retomando o conceito de historicidade presente em Dilthey, como experiência do mundo. Para Gadamer e Heidegger, a linguagem, a história e o ser não estão apenas inter-relacionados, mas sim misturados, de modo que a lingüisticidade do ser é simultaneamente a sua ontologia - o seu "tornar-se ser" - e o meio da sua historicidade.⁹ Aqui não é o mundo considerado em sua concretude, como a totalidade de todos os seres, mas a totalidade em que o ser humano está

⁹PALMER(1986),p. 181.

mergulhado: “o mundo é despercebido, pressuposto, englobante, presente, transparente, iludindo as tentativas feitas para o captar enquanto objeto”.¹⁰ Algo deste mundo só nos aparece (e aí podemos considerar uma objetificação como uma constatação da presença do outro) quando há uma ruptura e, assim, um fato significativo se revela, nos aparece seu sentido. Não será o olhar analítico que fará com que o ser de algo se revele. Existe o clássico exemplo do martelo: um martelo partido mostra-se significativo no momento em que nossa mente se ilumina com a constatação do que um martelo é. Em todos os outros momentos em que esteve inteiro ele era uma das porções de coisas com as quais convivemos, estava diluído em meio a todas as outras ferramentas e todos os objetos cotidianos.

Ao refletir em *Ser e Tempo* a experiência da historicidade, chegou a duas possibilidades compreensivas para o termo. Como *Geschichtlichkeit* indica que todo homem possui uma história em eterno movimento da qual não se dá sempre conta, ainda que lhe sobreviva. Como *Historizität* envolve uma reflexão sobre um conteúdo material que se crê atuante no presente, na história.¹¹ É portanto como *Historizität* que ela se abre à reflexão sobre as tensões éticas da atualidade.

O novo desse conceito se dá, quando ele apresenta um elemento ontológico: não enuncia algo sobre o modo de ser de uma estrutura processual e,

10 Idem, p.137.

11 WEHLING, *Tempo e História nas diferentes culturas*, 1994, pp. 51-57, p. 53.

sim, sobre o modo de ser do homem que está na história, que só pode ser compreendido a fundo em seu ser mesmo, mediante este conceito. Isso implica que o homem se encontra determinado historicamente e que a experiência do indivíduo é feita da mesma substância que a experiência histórica e é nessa determinação, que há de compreendê-lo.

A compreensão “existencialista” (ainda que generalize muito os diferentes sistemas filosóficos possivelmente incluídos nessa categoria, o termo nos parece bastante significativo para designar a hermenêutica, Heidegger, simpatizantes e toda a terceira inflexão do pensamento ocidental) compreende experiência como parte da essência histórica do homem aonde não comparece a idéia de resultados. Considerada desta maneira remete-nos à percepção dos limites do ser homem, tornando-se experiência da finitude humana. Tomemos seu exemplo da dor. Com ela não se aprende isto ou aquilo, senão nossos limites para suportá-la. Aquele que é consciente do limite entre o humano e o divino é um experimentado, pois conhece os limites da previsão e a insegurança de todo plano. Desse modo, o que a experiência nos ensina é a conhecer o real. O autêntico resultado de toda experiência não é conhecer isto ou aquilo, mas reconhecer o que já não pode ser mudado. Reconhecer o que é não é conhecer o que existe num momento, mas perceber seus limites e as possibilidades.

A consciência “verdadeiramente histórica”, ao pertencer ao mundo, reflete sempre uma experiência com a tradição, o passado entendido como uma continuidade do presente, ou seja, a tradição

que nos chega fala sempre ao presente ou então não nos diz nada. Isso não significa que toda história é contemporânea ou que ela exista em si mesma como uma entidade, mas que o presente é uma inflexão do tempo, que é notável porque é de onde extraímos a “vivência” diltheana. Conforme Gadamer:

quer se refira ao que aconteceu, conservando-o, admirando-o, chamando à memória e glorificando-o, quer, pelo contrário, transformando-o e derrubando-o, o homem é, simultaneamente, o ser do passado remoto e o ser que vive no seu futuro como grande horizonte de expectativa e vasto campo de projetos que o seu ser modelado pela sua história lhe abre¹².

Afirmar a tradição não significa a repetição do mesmo, tampouco a negação de mudanças, pois é justamente o confronto e a troca entre a tradição e o novo que causa as transformações históricas. Existe uma diferença entre o sentido de tradição como transmissão (*Überlieferung*) e o de tradição (*Tradition*) como coisa do passado. Neste, a existência humana esquece sua responsabilidade, entregando-se ao historicamente acontecido, ou seja, os fatalismos, os determinismos. Como *Überlieferung* (transmissão) impede a santificação daquilo que foi, pois considera que é justamente

¹²GADAMER(1988),p.103.

partindo daquilo que está atrás de mim que se realizam as possíveis transformações, as possibilidades de futuro. Félix Duque sintetiza uma reflexão heideggeriana:

Un nuevo sentido del tiempo se anuncia- lo que “ya se ha llegado a ser”, el peso histórico, no es el mero pasado, algo definitivamente dejado atrás, sino la asunción de algo desbordante y a la vez posibilitador; un fenómeno que religiosamente es considerado como “gracia”, y que ulteriormente será hernéuticamente comprendido como ‘transmisión de aquello que hace falta’: la viva tradición de aquello que deja ser, el transfondo temporal del ser mismo¹³.

Não haveria, por exemplo, um ponto fora dos discursos sobre a Idade Média a partir do qual seja possível construir uma Idade Média real, sobre a qual se possa dizer a verdade e, a partir do estabelecimento dessa verdade, medir a distância entre a Idade Média real e as imaginadas. Esta pode ser compreendida a partir das diversas interpretações que se têm sobre ela, sem que isso anule as verdades estabelecidas sobre esse período histórico e aferindo novas possíveis verdades, tal como nos leva a ver Gadamer nesta passagem:

En el historiador encontramos un montaje y desmontaje de contextos de sentido y esto equivale a una constante retificación, una destrucción de

13 DUQUE, Félix (1993), p. 147.

leyendas, un descubrimiento de falsificaciones en constante início de construcciones de sentido ... en busca del sentido latente, que quizás nunca se podrá encontrar hasta la simultaneidad de una evidencia de sentido¹⁴.

Retomando a questão da relação perversa entre verdade e método, entendemos que há de existir uma reflexão sobre o que se pretende alcançar com a aplicação de um método, pois não é o olhar analítico que faz com que o ser de algo se revele. Heidegger opõe a essa expectativa ou a esse objetivo das ciências o conceito de facticidade, algo carregado emocionalmente, frente à asepsia do objeto. Ao que seriam as objetificações ele chama de “aparições”, como o que se desvela, quando se rompe algo do mundo englobante. A questão da objetividade aparece aqui como algo distinto da objetividade pretendida, seja pelas ciências naturais, por Dilthey, pela escola histórica alemã e em geral pelo pensamento pragmático: “uma objetividade que consiste em deixar que a coisa que aparece seja realmente aquilo que é para nós”.¹⁵ Trata-se de um diálogo pensante com determinado texto que fará aparecer o ser escondido no não-ser, uma interrogação que deve dirigir-se para o fundamento negativo, obrigando o ser a mostrar-se. Manter-se no nível do ser dos seres é manipulação, cálculo, explicação.¹⁶

14 GADAMER, H.G. (1992), vol. 2, p. 28.

15 Idem, p. 183.

16 Idem, p.154.

IV

Mantendo-nos na tradição historiográfica a que a produção histórica brasileira está adscrita, vimos que os intelectuais ligados à revista *Annales* desenvolveram uma atitude crítica, superando, na primeira metade do século XX, o objetivismo positivista, revalidando o subjetivismo, ampliando materialmente a concepção de história com a integração de novos problemas e temas históricos, estabelecendo, assim, uma postura crítica aos pressupostos do positivismo histórico liderando a oposição à “obsessão fatural e horror à generalização” e admitindo a identidade entre sujeito e objeto.¹⁷

A escola francesa, por seu afastamento voluntário das reflexões filosóficas, acabou não indo às últimas conseqüências na crítica à objetividade, mas construiu importantes inovações de perspectivas, tais como a passagem do conceito de continuidade, presente na historiografia anterior, para a percepção das descontinuidades dos processos históricos, sendo isso o que marca a maior diferença com a história filosófica. Das antigas temáticas relativas a política, instituições, biografias, relações internacionais, passou para as novas, relacionadas a economia, sociedade, idéias e mentalidades.

Aí se apresenta um dos grandes problemas levantados por Wehling. Estabelecendo os processos

17 WEHLING, 1994, p.52-53.

de elaboração interna da disciplina, verifica que a filosofia da história esgotou seu objeto no Iluminismo e a metodologia realizou no século XIX o programa da filosofia da História, continuando, no século XX, a orientar pragmaticamente a investigação. Vemos, com isso, que a crítica à objetividade do conhecimento, então elaborada, não se deu a partir dos pressupostos epistemológicos que aí se encontram envolvidos, e, sim, no interior de uma discussão metodológica, que tem trazido, como consequência prática, uma lacuna entre pesquisa e metodologia:

...a objetividade reduziu-se a um problema metodológico, não epistemológico. Este, aliás, é o fulcro da questão na atualidade em algumas historiografias nacionais: o divórcio entre o historiador empírico, concordando em que toda a história é contemporânea, mas para quem o problema não tem maiores consequências profissionais, continuando a trilhar um objetivismo de fato, e o metodólogo ou teórico da história.¹⁸

A escrita histórica dos anos 90, caracterizada como a quarta geração dos *Annales*, retoma importantes reflexões vividas especialmente a partir dos anos 70, provenientes da crítica ao estruturalismo e da aproximação com a fenomenologia e com o existencialismo e que mantém uma postu-

18 WEHLING, «Em torno de Ranke: a questão da objetividades» In: *A Invenção da História*, 1994, p. 125.

ra crítica ao regime metodológico sobre o conhecimento, recolocando no debate o diálogo com as perspectivas filosóficas, colocando-se assim nesta perspectiva criadora.

Estendendo-se em nossa atualidade como História Cultural, tem incorporado, por vias muitas vezes indiretas e derivadas, essa dinâmica do pensamento e isso se reflete na força de alguns conceitos. A própria definição como Cultural, para os alinhados a essa perspectiva, - que pressupõe que as relações econômicas e sociais não são anteriores às culturais, nem as determinam; elas próprias são campos de prática cultural e produção cultural, o que não pode ser dedutivamente explicado por referência a uma dimensão extracultural da experiência¹⁹ -, parece-nos indicar a recuperação da dimensão existencial aos processos de elaboração histórica.

A aproximação ao conceito de historicidade também se dá sobre a noção de realidade, onde o real são os horizontes cambiantes de passado, presente e futuro, a historicidade em que o homem está envolvido e não um passado que se possa restaurar. Daí a resignificação do conceito de representação, que apresenta realidades de múltiplos sentidos e meio, a partir do qual, a realidade pode ser analisada. As representações do mundo social compõem a realidade social.

Michel Foucault e Norbert Elias, romperam com a distinção entre os graus de realidade (o que

19 CHARTIER Roger. *A história cultural: entre práticas e representações*. Rio de Janeiro, Difel, 1990. (Introdução)

durante muito tempo fundou a oposição entre história socioeconômica que atingia o real através dos materiais- documentos -, e uma história dedicada às produções do imaginário) e se ocuparam em compreender como a articulação dos regimes de prática e das séries de discursos produz o que é lícito designar como a “realidade”, objeto da história. A diversidade temática, como um movimento de aprofundamento em problemas históricos específicos, valorizando a intensidade do fenômeno, Clifford Geertz e a descrição densa, a retomada do conceito de experiência em Thompson, a teoria da desconstrução²⁰ (considerada por Gadamer como via alternativa à “auto-domesticação ontológica da dialética”, por retomar o diálogo e a conversação), e muitos outros trabalhos, que seria ocioso enumerar, revelam proximidade com esta inflexão do pensamento que tem se identificado com a dinâmica da crítica à modernidade.

A crítica estabelecida à ida voluntária ao micro, caracterizada como um novo historicismo, é muitas vezes equivocada, uma vez que consideramos que a descrição do singular, como resultado do encontro ocorrido entre finais do século XIX de diversas tendências da época, como o novo paradigma relativista ou a dinâmica do historicismo historizante, passou por uma determinada experiência até nossa atualidade, de modo que, quando alcança descrever essa singularidade (expressa, seja em novas perspectivas biográficas

20 GADAMER, H. G. *Destruição e desconstrução* (1986), 1992, pp. 349-351, 355.

cas, ou em uma diversidade temática), ela já se tornou complexa com os aportes da psicanálise, da linguística, da antropologia e de toda a pressão avassaladora dos fenômenos do século XX, e então este singular já não é propriamente o factual. O que aparece é o sujeito problematizado, claudicante de nosso século, fugindo assim de todas as fases características do historicismo, exceto por certas semelhanças nos recortes temáticos.

Entendemos que o sentido maior que o pensamento de Gadamer toma é ético: considera a relevância da reflexão sobre os fundamentos do processo de compreensão para a construção do método. Não a ética pragmática, do conhecimento seguro e confiável das ciências exatas, mas uma que quer discutir a verdade num horizonte de historicidade: *“Si existe alguna conclusión práctica para la investigación que propongo aquí, no será en ningún caso nada parecido a um ‘compromiso’ acientífico, sino que tendrá que ver más bien con la honestidad ‘científica’ de admitir el compromiso que de hecho opera en toda comprensión”*²¹.

Método é o ponto a partir do qual se desenvolverá a pesquisa histórica, as diferenças temáticas e de objeto. Gadamer parte da consideração de que o método não nos revela uma nova verdade, apenas explica uma verdade que o método construiu. A compreensão é o ato básico da experiência humana e não mais um dentre os comportamentos do

21 GADAMER, H.G, vol. 1, 1992, p.10.

pensamento humano que possa ser disciplinado por um método. Seguindo nesse caminho e tomando a pergunta pela objetividade que tem norteado a explicação histórica, e como já disse Paul Ricoeur²², a objetividade do historiador precisa, para ser objetiva, de sua subjetividade. Ou, conforme Felix Duque:

A história é (...) radicalmente pessoal e só pela consciência que tem o eu de sua realidade existencial em suas diferentes manifestações (consciência histórica) é possível, derivadamente, ordenar a comunicação da coexistência em uma narrativa, estabelecida segundo o jogo de causas objetivas (consciência historiográfica). Em uma palavra: a historicidade é originária. Vista como projeto comunicatório (sempre à beira do fracasso, sempre reiniciado), ela se desenvolve como história. Clarificada como objetividade mundana, se apresenta como ciência histórica.²³

22 RICOEUR, Paul, *Historia y verdad*. Madrid, Ed. Encuentro, 1990, p. 24

23 DUQUE, Félix. *Historia e historicidad en el existencialismo y la hermenéutica*, en Reyes Mate, edit. (1993) *Filosofía de la historia*. Madrid, Ed. Trotta, p. 147.

Referências bibliográficas

ARIÈS, Philippe. *O tempo da história*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1989.

CARDOSO, Ciro Flamarion. *Introducción al trabajo de la investigación histórica. Conocimiento, metodo e historia*. Barcelona: Ed.Grijalbo, 1985.

DUQUE, Félix. «Historia e historicidad en el existencialismo y la hermeneutica», en Reyes MATE, edit., *Filosofía de la historia*. Madrid: Ed.Trotta, 1993.

GADAMER, H. G., (org.) *Historicidade*. Lisboa: Ed. Gradiva, 1988.

GADAMER, Hans-Georg. *Verdad y metodo*. 2 vol. Salamanca: Ed. Sígueme, 1993.

GARDINER, Patrick. *Teorias da História*. Lisboa: Ed. Calouste Gulbenkian, 1988.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Petrópolis: Ed. Vozes, 1990.

LUCAS, Manoel Benavides. *Filosofía de la Historia*. Madrid: Ed.Sintesis, 1994.

MOMIGLIANO, Arnaldo. *Ensayos de historiografía antigua y moderna*. Mexico: F.C.E, 1993.

MORA, José Ferrater. *Diccionario de Filosofía*. Buenos Aires: Ed.Sudamericana, 1971.

PALMER, Richard. *Hermenêutica*. Lisboa: Ed.70, 1986.

RICOEUR, Paul. *Historia y verdad*. Madrid: Ed. Encuentro, 1990.

WEHLING, Arno. *A Invenção da História*. Rio de Janeiro: Ed. Gama Filho/Niterói, Eduff., 1994.

ERIC WEIL E A NOÇÃO DE “FIM DA HISTÓRIA”

INÁCIO HELFER

Introdução

 Os estudos de *filosofia da história* normalmente lançam a pergunta sobre a idéia do sentido da ou na história e, em muitos casos, defendem a noção de uma progressão de eventos ordenados por princípios no campo dos acontecimentos humanos. Eric Weil se insere nesta perspectiva.

A questão do sentido da história apela à promoção de uma reflexão aprofundada. No campo filosófico, colocam-se as perguntas sobre sua origem, seu desenvolvimento, seu conteúdo, a interrogação quanto aos princípios ordenadores sobre e com os quais pode-se especular em relação ao sentido da história (por exemplo, se a história se desenvolve a partir de princípios determinados ou indeterminados?, naturais?, divino-transcendentes?, racionais humanos?, etc.) e, caso estes princípios existam, temos ainda os questionamentos: estes princípios são cognoscíveis ao homem? em que direção se encaminha a história? qual a idéia de um termo final, entre outros assuntos.

O tema do “fim da história” se apresenta como uma reflexão instigante. Trata-se de um estudo escatológico, não no sentido como é elaborado pela teologia, mas segundo o ponto de vista filosófico. Quando os teólogos refletem sobre o fim do mundo (e também sobre a ressurreição e o julgamento final), tratam do assunto numa perspectiva da crença num ser ou ordem transcendente. Quando o tema é circunscrito ao ponto de vista filosófico, o critério de demarcação da reflexão se limita a uma formulação racional do sentido. O estudo escatológico em filosofia é uma reflexão na esteira da ordem do pensamento que examina, criticamente, se a história da humanidade pode, ou não, ter um fim último; visa explicar em qual sentido este tema pode ser compreendido; como o assunto se relaciona com as demais concepções de história, por exemplo, a história como progresso, como invenção, como referência para as novas gerações, como luta de interesses – classes -, como campo de tragédias, como violência, como espaço da liberdade, entre outras. Assim, pode-se lançar a pergunta: qual o sentido que a noção “fim da história” teve e tem para as comunidades humanas? Diante da constatação de que viver a história, com interesse e numa perspectiva construtiva, é primordial para as comunidades humanas (pois do contrário se colocaria em questão a unidade política, econômica e social de uma nação), tem algum significado pensar o “fim da história”?

O problema do fim da história

Eric Weil entendeu que o tratamento do tema apresenta uma relevância primordial para a humanidade. Preocupado com aquilo que realmente interessa ao homem, pois, segundo ele, se uma filosofia quer ter um sentido, deve tratar daquilo que todos pensam e daquilo que todos fazem, examinou o tema do fim da história por entender que ele faz parte do imaginário humano. Para ele, a importância do assunto tem haver com a esperança humana: porque a humanidade sempre esperou e espera viver num mundo onde a violência e o sofrimento sejam banidos, ele é um assunto muito presente. Além do mais, o tema do fim da história é importante porque ele aparece na perspectiva de um sujeito livre que escolhe a razão e, por isso, visa à coerência total do seu discurso. Ora, esta coerência somente é alcançada no final desse discurso. Se um discurso visa à coerência, ele evidencia a necessidade de falar da totalidade, momento em que se está “dentro” do sentido pleno desse discurso. Como a filosofia se coloca a tarefa de falar sobre o sentido dos diferentes discursos, buscando o sensato, o racional e o coerente, a partir e com os demais discursos, uma vez elaborada tal explicação de conjunto, se atinge a totalidade dos discursos: a história passa a expressar, concretamente, o sensato da vida. Nessa perspectiva, o tema do fim da história também apareceria.

A expressão “fim da história”, mais divulgada no final desse milênio por Francis Fukuyama, identificando-a com a vitória do modelo da “democracia liberal” sobre seus oponentes e o sucesso da economia

de mercado¹, traduz uma fase de apogeu desse termo na virada do século XX ao XXI. Weil não a utilizou neste sentido. Na sua época, o tratamento do tema aparecia nas análises do marxismo e, de certa forma, numa versão oriunda das interpretações da filosofia hegeliana, a de Alexandre Kojève. A partir delas, mas, também, indo além, o pensador elaborou suas reflexões para designar o fim dos tempos como o momento em que seria superada a infelicidade da humanidade, como o tempo onde a moral começasse a imperar sobre a violência e o sofrimento.

Para entender mais aprofundadamente a questão, mister se faz esclarecer algumas noções. A expressão “fim da história” reflete, principalmente, dois pontos de vista: de um lado, o fim da humanidade, com a extinção do único ser que narra a história de sua relação entre si e com a natureza; e, por outro, designa o fim da história *na história*.

Por “fim da história” pode-se imaginar que se suceda, em primeiro lugar, a extinção do homem, o sujeito da história. A humanidade poderia desaparecer pela sua própria ação (por exemplo, mediante um colapso atômico), devido a uma força extrahumana (divina ou satânica), ou, simplesmente, devido a lenta transformação das condições naturais e do universo incluso, situação em que nenhum ser sobreviveria. Nesta perspectiva, uma vez que a humanidade desaparecesse, a história chegaria ao seu fim. Supondo que o universo continuasse a exis-

1 FUKUYAMA, Francis. *The End of History and The Last Man*. New York: The Free Press, 1992.

tir, e outros seres também, com a exclusão do homem, a história também acabaria porque só o homem possui uma história. A história natural só tem um sentido para o homem – ao menos levando em conta que ele seja o único ser consciente existente.

A segunda maneira de compreender o tema, seria o de lhe conferir a perspectiva de um fim da história *na história*, ou, como afirma Weil, na “pós-história”. Segundo Weil, esta definição foi elaborada progressivamente durante a evolução do pensamento ocidental até os dias atuais e constitui o sonho de uma grande parcela da humanidade². O fim da história, neste sentido, seria a situação em que:

nós não imaginamos a liquidação radical do tempo, nem a cessação dos acontecimentos, nem a morte universal, se fala de um fim da história como o de um acontecimento desejável, com conseqüências agradáveis e felizes. Se supõe, em conseqüência, que uma vez passado o momento decisivo, os seres humanos estarão ainda aí para aproveitar o surgimento do que nós podemos, talvez, chamar de pós-história.

Weil circunscrevia esta fase à condição de que:

não pode significar que nada mais acontecerá aos indivíduos: eles continuarão a nascer, viver e morrer, serão felizes e infelizes, insatisfeitos ou con-

2. Cf. Eric Weil, «La fin de l'histoire» In: *Philosophie et réalité: derniers essais et conférences*, Paris, Beauchesne, 1982, p. 169.

tentes, se bem que as ocasiões de sua felicidade e de sua tristeza possam ser outras que o são para nós³.

As considerações de Weil apontam para algumas idéias: o fim da história seria um evento desejável, que aconteceria no tempo, e não, como uma perspectiva religiosa poderia sugerir, numa dimensão a-temporal; outra idéia forte é a de que o fim da história ainda não se realizou em sua concretude, embora sob a forma de idéia, como um discurso coerente, já esteja elaborado – argumento que é desenvolvido mais adiante, na 3ª seção. O fim dos tempos, na prática, para Weil não era uma realidade presente. Não se poderia falar ainda de sua presença na forma de instituições políticas mais justas, menos imorais, ou como organizações sociais e econômicas dinâmicas e sensíveis ao desenvolvimento humano.

De um modo geral, seu ponto de vista realça que a civilização ocidental não imaginou o seu próprio desaparecimento⁴. A avaliação é contundente, pois, acontecendo a morte universal, um cessar dos acontecimentos, não haveria mais homens para fazer a sua experiência e falar com sentido. Assim, sugere que haja a continuidade do tempo associada à perspectiva de um acontecimento desejável como a pós-história. O que a humanidade sempre quis é chegar a um estágio onde as condições de seu sofrimento,

3. *Ibid.*, p. 168-169.

4 Uma afirmação duvidosa se pensamos no «Apocalipse» do evangelista São João.

as fatalidades de seus problemas, no sentido mais geral, pudessem terminar. O que a humanidade ocidental jamais teria desejado é a entropia total ou o nirvana. Segundo Weil, a humanidade “quer viver e assistir os acontecimentos, viver o tempo, seu tempo, mas viver feliz”⁵. A história que os homens não querem, portanto, é a má história. O que não se quer é tudo o que contradiz o conteúdo dos projetos mais sensatos que os homens elaboraram durante sua formação cultural.

Para Weil, a noção de fim da história sofreu, com o início da história moderna, uma transformação importante. Antes das grandes mudanças que a humanidade conheceu com a *Aufklärung*, o homem esperava o fim da história pela intervenção de um acontecimento exterior, um milagre divino, que promoveria o fim dos sofrimentos, o fim do mal – e, neste sentido, o homem esperava sempre alguma coisa, sem jamais poder concretizar seus sonhos sobre a terra. Com o Iluminismo, o homem pela primeira vez, colocou em si a responsabilidade da promoção deste fim. O homem se impôs, senão individualmente, ao menos como membro da comunidade humana, a responsabilidade da transformação da contingência ou do mal no bem. O homem esclarecido se reconhece como o único responsável, como o operário, o produtor, o transformador de sua própria vida, o “mestre e senhor da natureza primeiro, da história em seguida”⁶.

5 Eric Weil, «La fin de l'histoire» In: *Philosophie et réalité: derniers essais et conférences*, Paris, Beauchesne, 1982, p. 169.

6. *Ibid.*, p. 170.

Com esta experiência o homem descobriu que, se a história continua, é graças a ele, e que somente ele pode ou deve mudar o curso da situação. Se o estado das coisas não é como deve ser, é porque o homem mesmo não fez o necessário para que seja de outra forma: assim, a história, e não a pós-história, é que existe. O homem encarregado da responsabilidade de conduzir a história vê na sua ação a possibilidade de construir o que ele imagina e o que ele chama de pós-história. É verdade que a exclusão do mal e do sofrimento foi sempre um desafio para a humanidade. No entanto, esta questão se coloca com mais intensidade quando, olhando para o seu passado, constata que este sofrimento pertence à condição humana e que nada a mudará – o que poderia tornar absurdo pensar o fim da história. No entanto, este mesmo homem faz continuamente a experiência do que Weil chama um *desejo onipresente* de morar ou inaugurar o fim da história⁷. Por isso, quando ele olha para a sua história, difícil é encontrar uma época, uma civilização, que não tenha conhecido o desejo ou não tenha se dirigido em direção a este fim. O homem quer o fim dos tempos históricos, ele quer o fim da violência, da injustiça e do sofrimento, do mesmo modo que ele age para que este desaparecimento seja para sempre, portanto, que inaugure o fim dos tempos indesejados.

7 Cf. Ibid.

O fim da vida imoral

No contexto desta temática se apresenta um tema importante à Weil que é o problema moral. Na sua visão, “o fim da história, é o fim da vida imoral”⁸, não no sentido de impor uma moral positiva aos homens para lhes oferecer a felicidade, mas no sentido de lhes fazer compreender que a possibilidade de uma vida não infeliz somente pode ser engendrada no modo de agir e de pensar de homens responsáveis de seus atos, isto é, de homens morais. Afirma Weil: “O que visa a moral, por paradoxal que pareça uma tal formulação, é me liberar à liberdade, à responsabilidade, à possibilidade de minha felicidade, possibilidade que co-existe com a de todos os outros”⁹. O fim da história, vivido na pós-história, corresponderia à instauração da vida livre do homem que, finalmente, poderia se dispor, em plena consciência de seus atos, a cultivar a felicidade de si-mesmo e da comunidade.

A promoção da felicidade neste nível, no entanto, não poderia ser identificada a um simples domínio das condições naturais que impedem o homem de gozar da felicidade. Realizar todas as condições materiais para ser feliz não significa conhecer a felicidade na sua vida. De fato, a felicidade pode nascer destes elementos, mas na condição de que o homem se encontre como um ser livre. A vida imo-

8 Ibid., p. 172.

9. Ibid., p. 173.

ral da má história chega ao seu fim quando a razão age livremente e deste modo produz somente momentos felizes. Na visão de Weil, este seria o homem que faz o que ele sabe dever fazer para a moral da felicidade; ele vencerá a natureza exterior como a interior; ele não será mais um animal, uma paixão cega ou um desejo irrefletido; na mesma medida que ele ajudará os outros, ele terá subjugado a natureza exterior para colocá-la ao seu serviço, não dos interesses particulares, mas das “exigências racionais de todo homem que quer viver sua vida, na dignidade e no contentamento”¹⁰. O homem da pós-história, segundo Weil, viverá no contentamento de si mesmo numa comunidade regida por ele mesmo, uma comunidade livre porque moral. E, quando a moral finalmente vencer a vida imoral, se entrará num modo de ser que vive na presença do que é. Para retomar uma expressão de todos os dias, enfim o homem viverá verdadeiramente, no presente, ele se preocupará com o que é o belo, o bom e o sensato. Segundo Weil, estas coisas não estão longe ou são desconhecidas. Elas fazem parte de tudo o que os homens já experimentaram, talvez de um modo muito breve, nos momentos em que transcenderam a cotidianidade das coisas para encontrar-se diante da beleza da natureza, da arte, da poesia, num sentimento de confiança no seu relacionamento com os outros, momentos onde o que conta é o desinteresse completo em relação às coisas, a sen-

10. *Ibidem*.

sação de não ter mais medo, de nada mais esperar, de estar satisfeito.

Este estado de espírito, não como abstração, mas enquanto efetivamente realizado, significa o fim das opressões, de tudo o que impede os homens de se conduzirem livremente. Esta situação de contentamento, no entanto, não é uma saída da história dos acontecimentos ou da dimensão temporal de nossas vidas. Segundo Weil, a nova vida

não significa que não haja mais acontecimentos, ou que os homens não morram mais, ou que todos os amorosos sejam necessariamente felizes, todas as crianças dotadas, todos os humanos bons e belos. Ela não significa, não menos ainda, que após o fim da história, não possa surgir mais tragédias e sofrimentos para o indivíduo: ao contrário, o indivíduo é definido pelo fato que ele está sempre exposto aos conflitos, às decepções, ao que ameaça sempre um ser que não seria mais homem se ele dependesse somente de si mesmo. No entanto, as infelicidades do homem livre e racional no mundo livre racional serão suas próprias infelicidades: mesmo que esteja na tragédia, é ele mesmo que se realizará, esta será sua tragédia, não a das circunstâncias, das condições, das forças exteriores¹¹.

A vida dos homens livres se desenrolará com a atitude de busca das condições que tornam possí-

11. *Ibid.*, p. 175.

vel uma vida sem conflitos. Para Weil, o homem não é um vazio e ele não se imagina vivendo numa contínua quietude ou numa repetição do mesmo. Nos conflitos, com os desafios, o homem livre estaria em si mesmo, porque, por mais fortes e ameaçadores que pudessem ser os problemas, eles seriam seus problemas e ele os venceria ou seria vencido estando “em si mesmo”. Neste último caso, a tragédia não seria a tragédia de um outro que o venceria, mas ela seria o desafio livremente escolhido, com a certeza de ter escolhido o que *é*¹², ou seja, a presença de si completa, em plena consciência.

Tendo presente a síntese das idéias de Weil sobre o tema do fim da história, cabe investigar como ele chegou a elas. Leitor atento da história da filosofia, pode-se supor que tenha sido na tradição aristotélica, cristã, kantiana e hegeliana que estas idéias germinaram. Mas, de que forma ele as elaborou e qual a consistência dos argumentos?

O acesso a uma outra história: o Espírito absoluto em Hegel

Com o intento de entender melhor as origens do tema do “fim da história” em Weil, restringir-se-á a parte final desse estudo à abordagem que o

12. Eric Weil nos oferece um bom esclarecimento sobre o assunto ao afirmar que « o fim da história não significa que nenhum homem será mais infeliz; isto significa apenas que o infeliz terá querido a sua infelicidade e que todo o homem, sob a única condição de querer (não de o desejar ou de o sonhar), será feliz, porque nada o impedirá de querer o ser » (Ibid., p. 176).

comentador deu à filosofia de Hegel. Supõem-se que o pensador de Berlim tenha exercido uma forte influência sobre o intérprete.

Leitor atento do idealismo alemão, Weil sabe que o Estado moderno em Hegel é a condição para o Espírito absoluto. Assim, a grande questão que Weil se colocava era: a idéia do Estado racional hegeliano é a última determinação da evolução do sentido histórico do Espírito, ou é uma determinação que, enquanto determinação de uma época, será no futuro ultrapassada?

Weil, com certeza, apresentou duas respostas à questão. Ambas giram em torno da concepção de Estado em Hegel, formuladas em etapas distintas de sua leitura do tema.

Em 1950, ao tratar do assunto em seu *Hegel et l'État*, Weil afirma que Hegel era:

O filósofo do Estado moderno sob o qual elaborou a análise correta, indicando com precisão em que consiste a liberdade no Estado, quais são as condições que o Estado deve cumprir para ser o Estado da liberdade, Estado que realiza o pensamento moderno.¹³

Mas, ao mesmo tempo, restava para Hegel, segundo Weil,

um problema mais importante, talvez dentre todos os problemas, o mais inquietante: se a análise hegeliana está correta, não cai a mesma, por isso

13 E. Weil, *Hegel et l'État*, 6^{éd.} Paris, Vrin, 1985. p. 72.

mesmo, sob a crítica a mais grave, a mais decisiva? Se Hegel esboçou, se o mesmo quis apresentar o Estado em si, a idéia do Estado, não é possível concluir que para ele a história terminou produzindo um Estado que satisfaz a razão, a vontade livre, que não há mais nada a fazer neste mundo, que o futuro é somente a continuação vazia e monótona?¹⁴

Em 1950, Weil havia respondido, em sua primeira alternativa, que “Hegel justificou o Estado nacional e soberano como o físico justifica a tempestade: compreendendo o que há de racional no fenômeno...”¹⁵ O que a história empírica da Prússia da época de Hegel permitia compreender nas suas determinações as mais evoluídas (a corporação na sociedade civil ou a constituição no Estado), seria a manifestação da razão em seu trabalho histórico de universalização da particularidade. Para Weil, no entanto, o que se revela na figuração deste fenômeno político do retorno do conceito em sua identidade substancial, não seria ainda a presença consciente do conceito a si como culminação última, terminal, de seu retorno à si. Esta determinação seria também histórica, passageira, e uma nova determinação tomaria, no futuro, o seu lugar. Assim, se referindo ao Estado moderno, ele escreve:

14 Ibid. p. 72-73.

15 Ibid. p. 78.

Hegel pensa que o espírito não terminou a sua marcha, que Berlim de 1820 não é o término da história e que o que ele nomeia de idéia, a negatividade que quer se realizar como liberdade positiva, como a presença da satisfação e reconhecimento do infinito valor de todo homem, que esta idéia não se produziu inteiramente diante da consciência.¹⁶

Segundo ele, para Hegel:

O espírito não chegou ainda à claridade na qual ele será completamente consciente de si, ele ainda não fez seu retorno em si mesmo na liberdade da existência real, os espíritos particulares dos povos continuam a lutar: o julgamento último não foi ainda pronunciado.¹⁷

Weil observa ainda que:

Hegel *justificou* o Estado moderno, o Estado representado pela Prússia de sua época; sim, trata-se da Prússia que produziu a consciência desta etapa do dever do espírito, da realização da liberdade. Sim, a Prússia foi justificada enquanto Estado do pensamento – justificado e, por isso mesmo, condenado; o espírito se apronta para fazer um novo passo,¹⁸ [porque] (...) o Estado hegeliano morre: a prova é que a filosofia hegeliana do Estado é possível. Porque esta

16. Ibidem.

17. Ibid., p. 79.

18. Ibid., p. 103-104.

forma terminou, porque ela penetra a realidade, ela deve ceder o lugar; o Espírito, no seu trabalho inconsciente e subterrâneo, tende em direção a uma nova *Wirklichkeit*.¹⁹

Assim, Weil conclui que sua filosofia

contém uma predicação, um julgamento sobre a tendência da história: a reconciliação e a mediação total vai se realizar: do contrário, a história seria absurda, a luta do homem com a natureza não terminaria, a negatividade não conseguiria superar (digerir), por seu trabalho, o *imediato*, o *acaso*, e não existiria *razão real* para o homem.²⁰

Mais tarde, em 1976, tratando ainda do mesmo tema no artigo intitulado “‘La philosophie du droit’ et la philosophie de l’histoire hégélienne”, Weil responde, entre outras coisas, a este mesmo “problema mais importante”, e, nesta ocasião, com uma mudança de perspectiva. Ao tratar do Espírito absoluto e de seu engendramento na história, conclui que a infinitude já se mostrou em sua plenitude para o pensamento humano através do Estado racional. Na sua ótica:

O que há de eterno, fora de todo tempo, se mostra, no fim do percurso da finitude humana, tal como ele é em si, mas *em si* do sujeito, do *para-si*, ao qual ele se revela e que o compreende e se compreende nele. Isto está além

19. *Ibid.*, p. 103.

20. *Ibid.*, p. 78.

do Estado; mas isto somente é acessível ao indivíduo no nível do Estado racional que a história fez nascer.²¹

No mesmo artigo, sem falar de um “fim da história”, Weil admite que, “para os fins do pensamento, o Estado moderno da liberdade racional existe”²², sendo Hegel o primeiro filósofo a expô-lo na sua *Filosofia do Direito*. Na sua interpretação,

o Estado, neste sentido, é visto por Hegel como ‘imagem e realidade orgânica desenvolvida da razão efetivamente real’, ele é esta realidade somente ‘para a consciência de si’, e não é pois vivenciado no ‘sentimento e na representação desta sua verdade como essencialidade ideal’, que é só reservada à religião, e não é, de um ponto de vista mais forte da razão, ‘o conhecimento livre e compreendido da verdade (isto é, como essencialmente ideal)’, que somente existe pelo fato da ciência, a filosofia.²³

Ora, para Weil, que pensa o tema vinte e cinco anos após o famoso texto de 1950, a história do Espírito parece ter chegado ao seu fim sob a forma como ela se “mostra no fim do percurso da finitude humana” para o filósofo Hegel. Ele é quem compre-

21. Eric Weil. « La Philosophie du droit et la philosophie de l'histoire hégélienne ». In: __. *Philosophie et réalité: derniers essais et conférences*. Paris: Beauchesne, 1982, p. 158. O artigo em questão foi publicado pela primeira vez em Hegel et la philosophie du droit, sob direção de Guy Planty-Bonjour, Paris: P.U.F., 1979.

22. *Ibid.*, p. 162.

23. *Ibid.*, p. 160.

endeu o que é a *Weltgeschichte* enquanto história política da “realização da razão no domínio do acidental e da necessidade exterior”²⁴. Mas, também, de um modo geral, é o filósofo – abstraindo do fato de ser Hegel -, e somente ele, lembrando o percurso do tempo pelo pensamento do conceito, agindo desde suas primeiras determinações até seu retorno completo a si como Espírito universal, que chega a compreender a possibilidade da Idéia e sua própria aparição histórica. Embora o Espírito absoluto seja obra da arte, da religião e da filosofia, somente esta última é capaz de elaborar a apreensão completa da história da Razão no mundo rumo à ampliação de sua consciência da liberdade. Se cabe à filosofia este papel, no entanto, há uma filosofia que melhor elabora esta apreensão. Para Weil, e Hegel assim o entendeu também, entre todas as formulações filosóficas, a filosofia *especulativa* hegeliana seria a mais completa. Segundo sua avaliação, ela mostra corretamente as

 mudanças essenciais que fazem suceder os quatro impérios históricos que, enquanto tais, são (...) os traços da ação livre do Espírito em sua marcha em direção à compreensão dele mesmo por ele mesmo e em direção da sua liberdade absoluta como Espírito absoluto.²⁵

24. *Ibidem*.

25. *Ibid.*, p. 163.

Weil admite, assim, que é pela consciência de si do filósofo que “se elevou acima de sua precedente encarnação e exteriorização, mais precisamente a do Estado moderno-racional”²⁶, que o espírito chega à sua reconciliação efetiva, não mais histórica, como um simples degrau mais alto de seu percurso de concretização, mas como a identidade de si como conceito: “é aí que o Espírito está *em si*, satisfeito e repleto (apaisé)”.²⁷ Se Weil admite com Hegel que o Espírito, em sua objetividade, não será jamais liberado de sua negatividade, por que o Estado real (não “em direito de pensamento”) que se encontra elaborado é finito e está submetido ao acidental que permanece não-eliminável no ambiente da natureza, ele parece comungar da interpretação hegeliana segundo a qual é “a partir do conceito do Estado racional e somente a partir dele, [que] pode ser pensado e procurado, exigido e progressivamente realizado, a liberdade concreta racional.”²⁸

Percebe-se, pois, que, passado este tempo, Weil mudou de opinião com respeito ao tema do fim da história. Com Hegel, ele reconhece que a história da razão no Espírito objetivo culmina com a formação da Idéia do Estado racional, única condição para que o pensamento, enfim liberado, ultrapasse a contingência de organizações políticas que não oferecem o mínimo necessário para o crescimento da arte,

26. *Ibid.*, p. 158.

27. *Ibidem.*

28. *Ibid.*, p. 162.

da religião e a filosofia, e consiga *pensar* a história política em sua universalidade, isto é, consiga *se pensar*, como ser compreendido. O Estado racional se produz, então, na história política que termina em sua efetuação como “idealidade” do conceito. A esse respeito afirma Weil:

a compreensão última se alcança somente sobre o plano que situa todos os planos sem ser ele mesmo situado, o do pensamento puro, do conceito que se vê realizado em Idéia no mundo e se compreende ele mesmo, uma vez que elevou este mundo à idealidade reduzindo o todo do finito à sua substância, na qual ele se preservou, ao mesmo tempo que é negado em suas pretensões à uma existência irreduzível, onde ele é, pois, reduzido e justificado como momento.²⁹

O pensamento de Hegel teria, deste modo, aberto a mais importante das vias para a compreensão da razão que, enquanto Idéia eterna, se faz de uma maneira contínua na história dos homens. Antes dessa inauguração era impossível pensar

como este intemporal entrou no tempo, como os seres finitos, que somos, por um lado, que é não-eliminável de nossa natureza, tocou o eterno de uma substância que deve bem ter sido *em nós*, mas deveria se *du-plicar* para ser *para nós*, homens do comum e filósofos sempre enfronhados na existência do dia-a-dia, do comum, mesmo que no âmbito da filosofia.³⁰

29 Ibid., p. 161.

30 Ibidem.

Ora, para Weil, somente a “filosofia da história” de Hegel tornou possível a assimilação dessa perspectiva pelo fato de que ela

mostra como a liberdade, essência da humanidade do homem, primeiro agindo de uma forma branda, inconsciente de sua natureza e de sua presença, vem a se compreender e a se pensar, não se projetando num além inacessível e ineficaz, mas transformando o mundo dado de modo que liberdade e razão, neste sentido, ajam em conjunto e que a liberdade (...) se veja reconhecida, intramundana, nas instituições e constituição do Estado moderno.³¹

Uma vez que a humanidade tenha feito a experiência da liberdade se sabendo a si mesma no ser aí do Estado moderno, Weil reconhece que este saber político de si se põem como *a* condição de toda a compreensão da história. Chega-se, assim, ao presente não mais histórico. Ele se torna o presente do sentido, a presença intemporal da lógica. O ensinamento da filosofia da história hegeliana revela que o “dever do Espírito sobre o plano político” é a expressão de “um só movimento {que} conduz ao Estado moderno e à tomada de consciência da liberdade concreta que é alcançada”³². Nesta figuração, “o movimento somente abre o acesso à uma outra *história*, não mais *Weltgeschichte*, mas

31. *Ibid.*, p. 161-162.

32. *Ibid.*, p. 166.

história do Espírito absoluto, em suas diferentes dimensões de arte, de religião, de filosofia.”³³ Um saber absoluto que, sem precisar mais valer-se do espírito mundano, fase em que ele se mostra no plano relativo da história e é submetido ao seu julgamento, não é mais afetado por ele e não pode mais “receber dele – que seria bem incapaz de o oferecer – um ensinamento qualquer”³⁴.

Por isso, o Espírito absoluto, ou a “compreensão última, (...) nasce num Estado histórico em seu princípio livre e racional e, a partir de condições políticas que não se encontram nele”³⁵, é o saber que ultrapassa o histórico na medida em que se compreende a si mesmo. Para Weil, como para Hegel, a história mundana continuará e outras compreensões se engendrarão: “a *Weltgeschichte* filosófica do devir político não é a última, ela permanece sempre a ser compreendida”³⁶. Esta realidade, no entanto, não modificará em nada o saber do Espírito absoluto que, enquanto “compreensão última, absoluta, se compreende a si mesma”³⁷.

A nova leitura de Weil, de certa forma, mostra que só se compreende de uma forma mais abrangente e correta o hegelianismo, pressupondo a concepção da manifestação histórica do Espírito absoluto que faz o retorno a si no fim da história do Espírito, como o saber final. Como afirma en-

33. *Ibidem*.

34. *Ibidem*.

35. *Ibidem*.

36. *Ibidem*.

37. *Ibidem*.

faticamente Weil: “a partir do conceito do Estado racional, e somente a partir dele, pode ser pensado, pois procurado, exigido e progressivamente realizado a liberdade concreta e racional.”³⁸ O leitor finalmente reconhece que se a história do Espírito não chega a se realizar em seu modo objetivo como sentido final conhecido do desenvolvimento político de sua evolução, ela não pode ultrapassar, enquanto tal, a sua verdade de Saber absoluto. A condição do sentido não é a relatividade do sentido, ou a relatividade das apreensões do saber na história como um movimento sempre levado adiante. A condição do sentido é a sua própria auto-posição como saber absoluto: ou seja, para Hegel, se trata sempre da Idéia, quer ela esteja “fora de si na natureza”³⁹, ou como “Idéia retornando, de seu ser-outro, nela mesma”⁴⁰. Weil dirá: “um único movimento... conduz ao Estado moderno e à tomada de consciência da liberdade concreta que é alcançada.”⁴¹ Nesta perspectiva complementa o comentador que:

se a história tem um sentido e uma direção, é, pois, em última instância, porque ela forma a base indispensável à realização do Espírito absoluto, Saber que transcende a história, mas que o faz (e se faz) através da história, a transpassa e assim vive nela.⁴²

38. Ibid., p. 162.

39. Ency III, Add. 381, p. 391.

40. Cf. Ency III, Add. 382, p. 392.

41. WEIL, Eric, « La «Philosophie du droit» et la philosophie de l'histoire hégélienne ». In: _____. *Philosophie et réalité: derniers essais et conférences*. Paris: Beauchesne, 1982, p. 166.

42. Ibid., p. 158.

Aquele que fez esta descoberta fundamental é o filósofo do Estado racional, que, a partir desta determinação mais alta do Espírito em sua objetivação, pôde ultrapassá-la pelo pensamento que tomou consciência de sua finitude. A história, o Espírito objetivo, como afirma Weil,

se ultrapassa naquele que, chegando ao Saber, se aproximou de sua própria finitude, ou melhor, que, em sua finitude, pensando a finitude, atinge assim o infinito, e pode então escrever a história verdadeira, a do devir do pensamento livre porque absoluto, absoluto porque livre.⁴³

É por intermédio da filosofia especulativa que o sentido se elevou em sua “simplicidade imanente” como o saber resultante do desenvolvimento da mediação que se recolhe em si, porque, de fato, por ela, o finito tem a significação de um ser suprimido. Uma mediação que se estrutura como uma sucessão temporal e exterior, mas, também, e sobretudo, como a integração das determinações conceituais anteriores: o absoluto hegeliano é um resultado, mas o resultado dele mesmo. É o Espírito absoluto que se reconhece como livre por intermédio de sua própria ação.

43. *Ibidem*.

Considerações Finais

O pensamento de Weil sobre o tema do “fim da história” tem raízes profundas. Por mais desconcertante que pareça falar hoje sobre o “fim da história” no ambiente pós-moderno, que rompe com as linhas de continuidade do pensamento e desestrutura discursos, mostrando sua vagüidade e falta de sentido, quando se valoriza a perspectiva de busca do sentido, com o cuidado de bem fundamentar o discurso, encontram-se bons motivos para valorizar o esforço de Weil. O tema do “fim da história” aqui apresentado realça a seriedade do procedimento, resistindo à tentação de pensar o tema sob uma ótica influenciada pelo marxismo e procurando uma via que, com certeza, era muito mais exigente.

A argumentação mais profunda que serve de suporte ao discurso de Weil é encontrada em Hegel. Embora o comentador tenha modificado sua interpretação ao longo das leituras sobre o assunto, a argumentação predominante consegue alcançar uma densidade elevada. É com Hegel que ele dialoga e elabora suas próprias conclusões. Um questionamento dessas proposições, portanto, não pode prescindir de uma releitura crítica do hegelianismo.

Referências bibliográficas

ARON, Raymond. *Introduction à la philosophie de l'histoire: essai sur les limites de l'objectivité historique*. Paris: Gallimard, 1991.

_____. *La Philosophie critique de l'histoire: essai sur une théorie allemande de l'histoire*. Paris: Julliard, 1987.

BINOCHE, Bertrand. *Les trois sources des philosophies de l'histoire*, Paris: P.U.F., 1994.

CASSIRER, Ernst. *L'idée de l'histoire: les inédits de yale et autres écrits d'exil*. Apresentação, tradução e notas de Fabien Capeillères; tradução com a colaboração de d'Isabelle Thomas. Paris: Cerf, 1988.

FUKUYAMA, Francis. *The End of History and The Last Man*. New York : The Free Press.1992.

PERINE, Marcelo. *Filosofia e violência: sentido e intenção da filosofia de Eric Weil*. São Paulo: Loyola, 1987.

WEIL, Eric. *Hegel et l'Etat*. 6. ed., Paris: Vrin, 1985.

_____. « La 'Philosophie du droit' et la philosophie de l'histoire hégélienne ». In: _____. *Philosophie et réalité: derniers essais et conférences*. Paris : Beauchesne, 1982.

_____. *Philosophie et réalité: derniers essais et conférences*. Paris: Beauchesne, 1982.

_____. *Problèmes Kantiens*. 3.ed., Paris: J. Vrin, 1990.

A MODERNIDADE, O CONHECIMENTO HISTÓRICO E OS IDEAIS DE VERDADE E OBJETIVIDADE

ANDRÉA DA ROCHA RODRIGUES

I

A modernidade

Discorrer sobre uma modernidade implica assumir que as sociedades organizam-se segundo elementos comuns durante um período, e que essa estrutura organizacional destoa de outras elaboradas em momentos históricos diferentes. É portanto, pensar as sociedades em sua historicidade, mas é também afastar-se da apreensão das diferenças existentes, tanto entre as estruturas sociais, como dentro de uma única estrutura. Mais ainda, é suprimir a capacidade do indivíduo de elaborar e reelaborar a própria estrutura em que está inserido. Da mesma forma, o conceito de modernidade é diretamente associado ao ideal de homem civilizado ocidental, o que faz com que esse conceito esteja relacionado a unidades temporais e espaciais específicas. Foi pensando dessa maneira, que Nobert Elias, no seu livro *O processo civilizador*, fez a seguinte afirma-

ção: “O homem ocidental nem sempre se comportou da maneira que estamos acostumados a considerar como típica ou como sinal característico do homem civilizado” (ELIAS, 1994, p.13). Elias analisa as mudanças dos costumes operadas no ocidente e constata que uma observação mais nítida dessas mudanças só puderam ser sentidas, a partir dos séculos XIV e XV, quando, motivados pela ascensão das guildas de ofícios e de elementos burgueses, bem como, quando da adoção de modelos de comportamentos originários da aristocracia de corte pelo círculo burguês, os costumes adquiriram outra feição¹.

Cardoso, da mesma forma que Elias, identifica a existência de um paradigma iluminista nas sociedades ocidentais. O modelo iluminista, segundo esses autores, estava diretamente imbricado com o conceito de civilização, muito embora reconheçam que havia diferenças entre a França e a Alemanha na maneira de conceituar e compreender o ideal civilizatório. O ideal civilizatório francês, iniciado desde o Renascimento, esteve interligado a uma perspectiva evolucionista e otimista, quando, então, em, aproximadamente, 1968, houve uma “vitória do corte interpretativo de origem alemã sobre o de origem francesa, sintetizando o que muitos pensadores contemporâneos vêem como um fim de uma longa fase na história dos homens e suas

1 Elias, no segundo volume – *O processo civilizador*. Formação do Estado e civilização – demonstra que, a partir da formação dos Estados nacionais na Europa e do gradativo declínio das sociedades de Corte, impõe-se uma nova sensibilidade no ocidente, a sensibilidade do homem moderno e civilizado.

visões de mundo, começada com o Renascimento e intensificada com o Iluminismo: donde a designação usual deste fim de século como inaugurando um período pós-moderno” (CARDOSO, 1997, p.2). A alternativa : Hegel e Marx, de um lado, e Kant, do outro, inseridos no grande âmbito do racionalismo moderno, além do predomínio de interpretações globais do social que buscavam imprimir um sentido à história, teriam marcado o modelo iluminista.

Na tentativa de compreender o conceito de modernidade e seus supostos efeitos nas estruturas sociais do ocidente, além da representação que as sociedades “contemporâneas”- para alguns pós-moderna- fazem desse período, recorremos a autores que não somente refletem acerca da modernidade como da pós-modernidade. Lyotard, por exemplo, busca discutir quais as características presentes no paradigma pós-moderno e que fazem oposição a modernidade. Esse autor acredita que houve transformações no campo do saber das sociedades pós-industriais, ou seja, existiu um deslocamento no discurso sobre a verdade no final do século XIX. Para Lyotard, a modernidade caracteriza-se pela idéia de que a sociedade forma um todo orgânico, “a sociedade é uma totalidade unida, uma unicidade” (LYOTARD, 1998, p.21). Assim, para esse autor, o que está em jogo nas epistemes denominadas de modernidade ou pós-modernidade são as regras que definem o discurso da verdade científica. Há, portanto entre as duas epistemes, uma “crise dos relatos”. A ciência busca, além de enunciar regularidades úteis, estabelecer uma verdade que necessita

de um discurso de legitimação. A modernidade teria recorrido a metadiscursos que traduziram-se em diferentes formas, tais como, “a dialética do espírito, a hermenêutica do sentido, a emancipação do sujeito racional ou trabalhador, o desenvolvimento da riqueza...” (LYOTARD, 1998, p.XV). Continua François Lyotard:

É assim, por exemplo, que a regra do consenso entre o remetente e destinatário de um enunciado com valor de verdade será tida como aceitável, se ela se inscreve na perspectiva de uma unanimidade possível de mentalidades racionais: foi este o relato das luzes, onde o herói do saber trabalha por um bom fim ético-político, a paz universal (LYOTARD, 1998, p.VX-XVI).

Tais argumentos, portanto, relacionam o discurso científico da modernidade ao contexto de produção dos ideais de racionalidade, humanidade e progresso, ou seja, ao discurso das luzes, identificado nas sociedades ocidentais, entre os séculos XV e XVIII.

Alguns historiadores, entretanto, questionaram-se sobre essa cultura iluminista, o seu domínio por todo ocidente e seu suposto caráter burguês. Robert Darnton, no seu texto, “um burguês organiza seu mundo: a cidade como texto”, mantém basicamente esse objetivo. Darnton se propõe investigar o pensamento francês do século XVIII e a associação direta com o mundo burguês. Dialogando com a produção dos historiadores sociais que se detiveram no estudo do período conhecido por modernidade e, ao mesmo tempo, interpretando

documentos, como a descrição de Montpellier, escrita em 1768, por um cidadão anônimo, este historiador chega a conclusão de que não se pode fazer associação mecânica entre pensamento do século XVIII e burguesia. Os estudos dos historiadores sociais sobre a França têm demonstrado que esse país, comparado com a Inglaterra, não atravessou uma revolução industrial. Pergunta-se, então, o autor: “Onde fica a noção de um século que ‘pensava com a burguesia’? Uma vasta análise sociológica dos principais centros de pensamento, as academias provincianas, mostrou que os pensadores pertenciam a uma elite tradicional de nobres, padres, autoridades estatais, médicos e advogados...os próprios escritores vinham de todos os segmentos da sociedade, exceto o industrial” (DARNTON, 1986, p.148), concluindo que os homens que compunham a “intelligentsia” da maioria das cidades provincianas francesas “pertenciam à burguesia do Antigo Regime”, ou seja, simplesmente cidadãos de uma cidade. Assim, autores como Darnton, salientam que o sistema capitalista, sistema que caracterizou a modernidade e formou o pensamento europeu, deve ser analisado, levando em consideração a existência de realidades sociais distintas e, da mesma forma, sem apegar-se a modelos fechados.

Elias, Cardoso e Lyotard representam o vasto corpo de intelectuais que pretenderam interpretar e explicar as sociedades a partir da noção de modernidade e, ou da oposição entre modernidade e pós-modernidade. Temas como: corpo, sexualidade, família, cultura, constituição de saberes, entre outros, vão ser estudados em diferentes pers-

pectivas e abordagens presentes nas disciplinas acadêmicas. É o que podemos verificar com os trabalhos de Michel Foucault, autor que fomenta uma tradição de estudos na filosofia e na história acerca do corpo, da sexualidade, da família, das instituições (penal e psiquiátrica) e do saber médico e científico. Descrevendo as mudanças existentes no sistema de punição dos crimes, do suplício à disciplina dos corpos, Foucault identifica tal deslocamento punitivo com o surgimento dos Estados modernos (século XVI) e o processo de intensificação do controle do corpo social, processo esse que se estende até o final do século XIX, deixando evidente que a sociedade moderna, caracterizada pelo predomínio do sistema capitalista, propícia novas formas de controle social. Essa hipótese traduz-se muito bem, através da afirmação de que:

Com as novas formas de acumulação de capital, de relações de produção e de estatuto jurídico da propriedade, todas as práticas populares que se classificavam, seja numa forma silenciosa, cotidiana, tolerada, seja numa forma violenta, na ilegalidade dos direitos, são desviadas à força para ilegalidade dos bens....a economia das ilegalidades se reestruturou com o desenvolvimento da sociedade capitalista (FOUCAULT, 1997, p.80).

Assim, Foucault, da mesma maneira que Norbert Elias, constata que os elementos principais da sociedade moderna não são mais a comunidade e a vida pública, mas os indivíduos, privados por um lado, e o Estado, por outro.

Seguindo os argumentos foucautianos e, algumas vezes criticando-os, Anthony Giddens analisa a construção de discursos sobre a sexualidade e o amor nas sociedades modernas. De acordo com Giddens, Foucault, tanto em sua *História da sexualidade*, como em seus escritos anteriores, considera a “vida social moderna como intrinsecamente vinculada à ascensão do poder disciplinar” e a sexualidade como estreitamente ligada a esse poder. Fato que teria feito com que a sociedade instituisse “uma ciência da sexualidade” (GIDDENS, 1993, p.25-29). Esse novo padrão de saber sobre o corpo e o sexo, teria, segundo Foucault, surgido mediante uma “associação do princípio da confissão com o acúmulo de conhecimento sobre o sexo”, perdurando, portanto, desde a Contra Reforma até o século XIX, século em que o sexo torna-se objeto de discussão e investigação de diversos saberes do social – médico, psiquiátrico, pedagógico e jurídico. Dessa forma, mudanças dos costumes e das atitudes diante da vida, predomínio dos conceitos de razão, humanidade e progresso, do domínio público sobre o privado, do social sobre o indivíduo.

Por fim, o surgimento de um discurso unitário e científico sobre o social que se sobrepõe aos demais discursos e que estabelece regras de comprovação de uma verdade, a partir dos conceitos acima citados, são alguns dos elementos salientados pelos estudiosos da modernidade e que nos ajudam a compreender a formação identitária do conhecimento histórico e os deslocamentos interpretativos desse saber sobre as sociedades ditas modernas.

II

O conhecimento histórico e os ideais de verdade e objetividade

Ao discorrer sobre o conhecimento histórico, estamos implicitamente discutindo formação de identidade e estabelecimento de fronteiras entre saberes diversos e da mesma forma, estamos analisando a construção de um ideal de cientificidade no Ocidente. A identidade de um grupo social, de um povo ou de uma nação é garantida mediante a imposição de uma memória, memória essa que surge do confronto de várias representações das experiências sociais. Sendo assim, a noção de passado torna-se central na construção dessa memória.

Quando afirmamos que as obras históricas selecionam temas, ordenam e selecionam fatos do passado com o intuito de compreender, ordenar e produzir sentidos para o presente, estamos, na verdade, trabalhando com categorias teóricas que possibilitam delimitar o objeto de estudo e formular uma metodologia específica. A busca de definições para fato histórico e a elaboração de sentidos para esses fatos, com o intuito de construção de memória, marca um tempo e um espaço tradicionalmente definido pelos historiadores, como modernidade ocidental. Uma modernidade que se iniciaria no século XV e atingiria seu ápice no século XIX, com os desdobramentos da Revolução Industrial. Isso não significa afirmar que as sociedades nos séculos anteriores não tiveram história (experiências)

ou que não se preocuparam em formar identidades coletivas. Apenas postulamos que a formação de um saber especializado sobre o passado formula-se, em alguns países do Ocidente, mediante um longo processo que se estendeu do século XV ao XIX. O século XIX é considerado pelos historiadores como o século de formação de uma consciência histórica, de um saber histórico especializado, científico e do estatuto de historiador, muito embora o *status* científico para o estudo do passado nem sempre tenha sido objeto de consenso, tanto dentro da própria história, como da filosofia. É necessário, portanto, uma reflexão sobre como nós, historiadores, conceituamos ciência e como percebemos a disciplina histórica, a partir desse corpo de saber, mais ainda, a historicidade desse conceito. Hobsbawm, por exemplo, define ciência da seguinte forma:

A ciência é um diálogo entre diferentes opiniões baseadas em um método comum. Apenas deixa de ser ciência quando não há método para decidir qual das opiniões em contenda está errada ou é menos frutífera (HOBSBAWM, 1998, p.184).

Para Hobsbawm, portanto, não existe um saber unitário portador de uma única verdade, porém o saber científico é possuidor de um método capaz de se aproximar, o máximo possível, de uma verdade através da eliminação do erro. Dessa forma, o método é o mecanismo que separa um saber científico de um não científico. Devemos, entretan-

to, nos questionar se essa compreensão é hegemônica entre os historiadores, bem como se o é sua historicidade.

Os séculos XVI e XVII corresponderam ao período de formação e predomínio de um saber científico acerca dos fenômenos naturais e físicos. As teorias galileanas e newtonianas a respeito das interpretações do universo, tornaram-se não apenas objeto de credibilidade, como portadoras da verdade. O sucesso e o prestígio das ciências físicas e naturais repercutiu no pensamento filosófico e no estudo das sociedades, de forma geral. Questionava-se, assim, se o estudo das sociedades humanas possibilitava, tanto quanto nas ciências naturais, a obtenção de leis de regularidade dos fenômenos e, conseqüentemente, sua previsão.

O pensamento humanista e racionalista, em que pese a heterogeneidade existente em ambos, negava, em parte, a intervenção divina na produção do conhecimento e no curso dos acontecimentos históricos. Diante disso, a doutrina agostiniana, interpretação teológica e teleológica da história, que predominou no contexto medieval, foi sistematicamente contestada pelos pensadores que elaboraram sistemas universais de interpretação das sociedades, entre os séculos XV e XVIII. Filósofos como Vico, Voltaire, Herder, Kant e Hegel, apesar das diferenças entre seus sistemas filosóficos, enveredaram pelo universalismo racionalista e buscaram uma visão humanizada da história. Apesar disso, é possível observar na estrutura dos relatos históricos, especificamente entre os séculos XVI e XVII, um recuo nas interpretações globais e

um predomínio de crônicas locais, centradas no estudo das dinastias e das guerras. Por outro lado, foi também nesse período que a erudição crítica dos documentos históricos se fez valer. Os questionamentos acerca dos poderes temporal e espiritual da Igreja, através da Reforma, levou membros dessa instituição a promover um estudo acurado de análise documental com o intuito de comprovar a veracidade dos seus argumentos e dogmas. O documento oficial tornou-se então, um instrumento para obtenção do fato histórico. A crítica documental (erudição crítica) consistia em verificar a autenticidade do documento e extrair a evidência de um acontecimento passado (o fato histórico). Pode-se dizer que foram nessas bases que se estruturou o método histórico, posteriormente fortalecido e organizado pelos historiadores do século XIX. Nesse século incorporou-se o ideal de cientificidade para o estudo do passado.

Na verdade, segundo Carr foi:

no fim do século XVIII, quando a ciência tinha contribuído com tanto sucesso não só para o conhecimento do mundo como para o conhecimento pelo homem de seus próprios atributos físicos, começou-se a perguntar se a ciência não poderia também ir mais longe no conhecimento humano da sociedade. A concepção das ciências sociais - e da história entre elas - desenvolveu-se gradualmente através do século XIX; o método pelo qual a ciência estudava o mundo da natureza foi aplicado ao estudo do homem. Na primeira parte desse período, a tradição newtoniana prevaleceu... Darwin então fez outra

revolução científica; os cientistas sociais, partindo da biologia, começaram a pensar na sociedade como um organismo (CARR, 1996, p. 91-92).

Uma contradição, então, se formava. Um estudo científico baseava-se na observação, comparação, experimentação dos fenômenos, com o intuito de encontrar regularidades neles. Todavia, a história, através do seu método de erudição crítica, buscava um fato passado, singular, que não se repetia. Isso fazia com que o conhecimento histórico não seguisse as metas e os princípios atribuídos a um conhecimento científico pelas ciências físicas e naturais. Afirmavam, então, os defensores do caráter científico da história, que esta era uma ciência ideográfica, ou seja, que tinha como objeto de estudo o fato singular e que o método, apenas, o método, garantia o *status* de cientificidade a esse conhecimento. O método possibilitava a descoberta do “fato”, que, por sua vez, garantia a objetividade do conhecimento, pois este representava um acontecimento já ocorrido porém testemunhado e registrado. Assim, a fase da observação era alcançada no conhecimento histórico através da testemunha ocular que vivenciava e registrava a experiência. O passado portanto, podia ser resgatado indiretamente.

O século XX, por sua vez, é tido como o período de grandes transformações nas formas de estudar e interpretar o passado das sociedades. Da Escola dos Annales à história social inglesa de caráter marxista, a história cultural ítalo-americana, constatava-se uma contestação da noção de fato histórico

singular, do predomínio de uma história política e da crença na produção de uma verdade única e absoluta sobre o passado. Entretanto, o ideal de cientificidade e do método, enquanto elementos necessários e inerentes à disciplina histórica, permanece. Muda-se, sim, da mesma forma que nas ciências físicas e naturais, o conceito de ciência e, em função dessa mudança conceitual, o que se compreende e o que se espera de um método científico. Contribuíram para isso, as transformações por que passaram as sociedades ocidentais, duas grandes guerras mundiais e desilusão com o movimento revolucionário socialista a partir do stalinismo. Tais conjunturas geraram em todo o corpo do saber acadêmico questionamentos acerca do suposto paradigma que fundamentava seus saberes, o paradigma da modernidade. E, com ele, os ideais de razão, humanidade e progresso.

Tendências irracionalistas ou neo-racionalistas de interpretação da sociedade e, especificamente, das sociedades no tempo, vão se impor. Interpretações relativistas e questionamentos acerca da verdade, objetividade e do sentido da história vão se tornar muito comuns nos estudos históricos. Alguns historiadores, entretanto, tentaram responder tais questionamentos, considerados idealistas, mediante um maior esclarecimento e refinamento do conceito de história, da teoria ou teorias adotadas e do método histórico. Foi o que fizeram E. P. Thompson e Carlo Ginzburg nos seus respectivos livros *A miséria da Teoria ou um planetário de Erros: uma crítica ao pensamento de Althusser* e *Mitos, Emblemas e sinais: morfologia e história*.

E. P. Thompson objetivou empreender uma análise do marxismo althusseriano e dos pressupostos dos seus supostos discípulos, bem como da crítica especificamente antimarxista do historicismo. Porém, ao realizar tal tarefa, Thompson terminou por aprofundar questões inerentes à construção teórica e metodológica do saber histórico; tais como, o objeto do conhecimento histórico (a complexidade do conhecimento e sua especificidade), a intencionalidade das fontes históricas, a verdade histórica, o método e o caráter científico desse conhecimento. Contestando as interpretações relativistas e o próprio Althusser que pregavam o caráter ficcional e não objetivo do conhecimento histórico, Thompson sustenta que a evidência histórica tem:

uma existência real (determinante), independente de sua existência nas formas de pensamento, que essa evidência é testemunha de um processo histórico real, e que esse processo (ou alguma compreensão aproximada dele) é objeto do conhecimento histórico (THOMPSON, 1981, p.37-38).

O autor, dessa forma, não apenas afirma o caráter objetivo desse conhecimento, como delimita seu objeto de estudo. Mas Thompson não se limita a defender a objetividade do conhecimento histórico, pois procura explicar de que forma se processa a apreensão do “real” pela disciplina histórica, privilegiando nos seus argumentos o conceito de experiência. Afirma Thompson:

Mas a relação de conhecimento entre o real e o real pode ainda perfeitamente ser uma relação real e determinante, isto é, uma relação da apropriação ativa por uma parte (pensamento) de outra parte (atributos seletivos do real), e essa relação pode ocorrer não em quaisquer termos que o pensamento prescreva, mas de maneiras que são determinadas pelas propriedades do objeto real: as propriedades da realidade determinam tanto os procedimentos adequados de pensamento (isto é, sua adequação ou inadequação) quanto o seu produto (THOMPSON, 1981, p.27).

Resumindo, para Thompson, as propriedades seletivas do real, manifestadas através das experiências do ser social, determinam as formas de pensamento desse real assim como o seu conhecimento, muito embora seja uma determinação limitada, pois “pensamento e ser habitam um único espaço, que somos nós mesmos”. E é nisso que consiste o diálogo ente a consciência e o ser. Com esta afirmação, Thompson não somente rejeita como modelo interpretativo o materialismo mecanicista, mas também o pensamento idealista. Para ele, não há dicotomia entre ser e consciência e entre real e pensamento, pois o ser social passa por modificações que interferem na experiência, que por sua vez afetam e reelaboram a consciência.

Assim, segundo o autor, o ser não é uma “materialidade grosseira da qual toda idealidade foi abstraída, e que a consciência (como idealidade abstrata) está ali. Pois não podemos conceber nenhuma forma de ser social independentemente de seus

conceitos e expectativas organizadores, nem poderia o ser social reproduzir-se por um único dia sem pensamento”. Continua o autor: a experiência é “uma categoria que, por mais imperfeita que seja, é indispensável ao historiador, já que compreende a resposta mental e emocional, seja de um indivíduo ou de um grupo social, a muitos acontecimentos interrelacionados ou a muitas repetições do mesmo tipo de acontecimento... A experiência surge espontaneamente no ser social, mas não surge sem pensamento. Surge, porque homens e mulheres (e não apenas filósofos) são racionais, e refletem sobre o que acontece a seu mundo” (THOMPSON, 1981, p.16, p.27). De acordo com esses argumentos, constatamos que Thompson enfoca a noção de dialética tanto para explicar a relação realidade- pensamento, como para conceituar a categoria experiência. Verificamos da mesma forma, que o conceito de experiência proposto por Thompson está diretamente fundamentado no pensamento racionalista, ou seja, na premissa de que o processo histórico é construído racionalmente pelos homens.

Partindo, portanto, desses pressupostos, Thompson conclui que os fatos históricos são evidências de um real no tempo, em que pese o caráter intencional ou não dessas evidências, e que as mesmas são fruto das experiências sociais. Conclui também que, embora história real e conhecimento histórico sejam coisas totalmente distintas, a primeira pode manter uma relação objetiva e, de certa forma, determinante com seu conhecimento. Para tanto, é necessário que a disciplina

história elabore procedimentos de comprovação da verdade – metodologia- diferente da utilizada pelas ciências exatas e naturais, mas que não deixe de eliminar, em parte, o comprometimento ideológico das evidências. Essa metodologia é denominada pelo autor de a “lógica histórica”. Essa lógica é que permite ao historiador obter uma compreensão aproximada da realidade passada (que não muda), pois o que muda são suas interpretações, e garantir um conhecimento objetivo dessa mesma realidade. Não obstante Thompson reconheça o caráter objetivo do conhecimento histórico e de sua lógica, não identifica esse conhecimento com o *status* de cientificidade.

Já Carlo Ginzburg não tem dúvidas de que a disciplina histórica é um saber científico, muito embora acredite ser ela *sui-generis*, haja vista a característica singular de seu objeto. Ginzburg afirma que, ao contrário das ciências nomotéticas, o conhecimento histórico estuda o acontecimento singular, que não se repete. O conhecimento histórico, da mesma forma, adota uma proposta de método interpretativo centrada sobre estudo dos resíduos, dos dados marginais, de “pormenores considerados sem importância”, ou seja, no “minucioso reconhecimento de uma realidade talvez ínfima, para descobrir pistas de eventos não diretamente experimentáveis pelo observador”. Um método centrado no paradigma indiciário, semiótico e conjectural, que tem como operações intelectuais envolvidas as seguintes fases: análise, comparação e classificação. Assim, de acordo com Ginzburg, é o método indiciário que permite

ao historiador obter um conhecimento indireto, conjectural, objetivo e científico das realidades passadas. Este autor, portanto, ao contrário de Thompson, atribui ao método o caráter científico da disciplina histórica. É a importância dada ao método que o faz discorrer como emergiu, por volta do século XIX, “no âmbito das ciências humanas um modelo epistemológico (caso se prefira, um paradigma)...” E que a “análise desse paradigma, amplamente operante de fato, ainda não teorizado explicitamente, talvez possa ajudar a sair dos incômodos da transposição entre ‘racionalismo’ e ‘irracionalismo’ (GINZBURG, 1989, p. 152-153). Esse paradigma, estruturado no século XIX, no âmbito das ciências sociais e do saber médico, teria suas raízes no saber venatório do homem caçador, centrado na experiência. Um saber introjetado no aparelho cognoscitivo da humanidade que permitia, “a partir de dados aparentemente negligenciáveis, remontar a uma realidade complexa não experimentável diretamente” (GINZBURG, 1989, p.152).

Por fim, diante de tantos argumentos díspares, mesmo entre aqueles que se identificam com um determinado modelo interpretativo das sociedades, é mister salientar que tamanha diversidade não significa problemas de identidade da disciplina histórica e, sim, a capacidade que essa área de conhecimento possui para reavaliar e modificar seus pressupostos, assim como de flexibilizar os modelos interpretativos, a partir das formações sociais estudadas.

Referência bibliográfica

CARDOSO, Ciro Flamarion. “História e Paradigmas Rivais” in CARDOSO, Ciro Flamarion e VAINFAS, Ronaldo (orgs.). *Domínios da História: ensaios de teoria e metodologia*. Rio de Janeiro: Campus, 1997.

CARR, Edward Hallett. *Que é história*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996.

DARNTON, Robert. *O Grande Massacre dos Gatos, e outros episódios da história cultural francesa*. Rio de Janeiro: Graal, 1986.

ELIAS, Norbert. *O processo civilizador. Uma história dos costumes*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1994. 1v.

FOUCAULT, Michel. *Vigiar e Punir: nascimento da prisão*. Petrópolis: Vozes, 1997.

GIDDENS, Anthony. *Sexualidade, Amor e erotismo nas sociedades modernas*. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1993.

GINZBURG, Carlo. *Mitos, Emblemas e sinais: morfologia e história*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

HOBSBAWM, Eric. *Sobre história*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

LYOTARD, Jean-François. *A condição pós-moderna*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1998.

THOMPSON, E. P. *A miséria da Teoria ou um planetário de Erros: uma crítica ao pensamento de Althusser*. Rio de Janeiro: Zahar editores, 1981.

NOVA HISTÓRIA: ab(usos) e perspectivas

FLÁVIO CARVALHO

E possível uma filosofia da história para a nova história? Qual o impacto desse novo jeito de fazer história? Qual o papel do historiador, a partir dessa nova perspectiva? Até que ponto as propostas da nova história são realmente novas? Acerca dessas e de algumas outras questões pertinentes a esta nova tendência na historiografia contemporânea, tentaremos, a seguir, mostrar certa compreensão. A discussão pretende abranger alguns dos aspectos mais relevantes do discurso da nova história, com isso, esperamos atingir os seguintes pontos:

1. a ruptura proposta entre a historiografia tradicional e a nova história;
2. a questão das fontes e dos métodos;
3. os limites que mostram ambos os discursos historiográficos;
4. as perspectivas que se descortinam com a proposta da nova história;
5. os principais conceitos da nova história: mentalidade, imaginário, pluralidade, oralidade, entre outros.

O percurso que tentaremos fazer segue por uma via de divergências, pois, comumente, se diz que a nova história é tributária e herdeira de *Annales*, porém um outro questionamento é, se há essa hereditariedade, que grau alcança essa herança? Não seria melhor falar em contribuição, uma vez que a nova história não simpatiza com a idéia de evolução, desse tipo de “hereditariedade”?

Segundo Peter Burke¹, uma primeira pista dessa “contribuição” pode ser dada mediante uma pequena retrospectiva: a partir da 2^a e 3^a décadas do século XX, inicia-se um movimento de rejeição ao tipo de historiografia que se fazia, do tipo iminentemente político, que toma o homem sem uma análise conjuntural e diversificada. Sob essa perspectiva, surge a revista *Annales*, cujas idéias diretrizes solavancaram o paradigma tradicional de historiografia, posto que lançava novas propostas de trabalho, as quais podemos sintetizar do seguinte modo: em primeiro lugar, defende-se a substituição da história narração pela história problematizada ou temática; em segundo lugar, levanta-se a tese de que a história compreende toda e qualquer atividade humana e não apenas a esfera política; e, finalmente, incentiva-se a colaboração com as mais diversas disciplinas, os diversos campos do saber. Todavia, essa colaboração não se resume a uma mera instrumentalidade – uma vez que o paradigma tra-

1 Cf. BURKE, Peter. *A Escola dos Annales (1929-1989): a Revolução Francesa da Historiografia*. 5. reimpr. Trad. Nilo Odalia. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1997, p. 7.

dicional já praticava –; desta feita, a proposta é construir o discurso historiográfico pela fala dessas áreas, ou seja, fazer uma história da arte, ou da sexualidade, ou ainda, da propaganda.

Todavia, essa mudança de paradigma não acontece sozinha, toda essa efervescência que acontece no âmbito historiográfico não se desenvolve solitariamente. Esse é um período marcado pela emergência de novos campos do saber, ou mesmo pela renovação dos já existentes. Três fenômenos categorizam essa renovação: o primeiro fenômeno diz respeito à afirmação de diversas ciências, como a demografia, a etologia, a ecologia, a semiologia etc. Em segundo lugar, há o fenômeno da renovação de ciências tradicionais; atualização, geralmente, acompanhada da junção do termo “novo”, “neo” ou “moderno” ao respectivo nome da ciência. Dá-se, portanto, o incentivo ao trabalho interdisciplinar. Esse compartilhamento, esse consórcio, esse desenvolvimento da interdisciplinaridade no meio historiográfico resultou, inclusive, no surgimento de ciências compostas, como por exemplo, a demografia histórica, a psicolingüística, entre outras. Essa posição de interação dos campos do saber transgride até as fronteiras criadas entre ciências humanas e ciências da natureza, surgindo, como por exemplo, áreas de estudo, como a matemática social ou a etno-psiquiatria.

Jacques Le-Goff² remete, outrossim, a um outro

2 Cf. LEGOFF, Jacques et al. *A História Nova*. Trad. Eduardo Brandão. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998, p. 26.

movimento de revisão teórica, de um repensar conceitual, que se processou antes da revisão de *Annales*, cuja atividade, possivelmente, influenciou, até certo ponto, o trabalho de Lucien Febvre e Marc Bloch e Fernand Braudel. Ele se refere à atividade de pesquisadores como os geógrafos Vidal de la Blache, Jean Brunhes, Albert Demageon e Jules Simon, os quais viveram entre os séculos XIX e XX. Provavelmente, vem daí a influência nos estudos da história geográfica desenvolvidos na primeira fase da Escola dos *Annales*.

Porém, a despeito de todos esses antecedentes, não achamos conveniente falar em *herança* ou *evolução* de *Annales* para a nova história. Portanto, propomos que se fale em *contribuição* de *Annales* para a nova história. Ora, é inegável que a *Nouvelle Histoire* tem uma tradição própria, embora análoga à dos fundadores da revista “*Annales d’histoire économique et sociale*”. Lucien Febvre dizia, em 1932, que o trabalho a ser efetuado era o de derrubar as velhas paredes antiquadas, os amontoados babilônicos de preceitos, rotinas, erros de concepção e de compreensão, constituídos na narrativa de acontecimentos, no discurso factual, no teatro de aparências que mascara o verdadeiro jogo da história. Opção esta, também, adotada pela nova história.

Nesse sentido, constrói-se uma das grandes críticas, tanto de *Annales*, quanto da nova história, ou seja, a crítica ao fato histórico. A base dessa discussão está em dois princípios, um de fonte e outro de método. Em primeiro lugar, quanto à questão da fonte, observamos que não se pode pretender captar uma realidade histórica acabada, definida, que se entre-

garia ao historiador para sua contemplação; em segundo lugar, quanto à questão do método, temos que compreender que todo documento é construído e, por conseguinte, sua análise deve possibilitar certa reconstituição, a compreensão do passado, porém, sem alcançar a objetividade científica.

Em poucas palavras, podemos dizer que tanto a proposta de Annales, quanto a da Nova história, é fazer entender e não explicar; é colocar os problemas da história, a fim de proporcionar uma história não-automática, mas problemática, para nos permitir viver e compreender, em um mundo de instabilidade constante. É uma proposta de repensar toda a pesquisa histórica.

Le Goff³ faz uma retrospectiva que possibilita percebermos que esse processo de repensar a história é constitutivo do próprio processo de construção do discurso historiográfico. Portanto, se quisermos entender o fenômeno da crítica historiográfica, poderemos retroceder bastante e chegar, por exemplo, a alguns dos maiores nomes da história desde o século XVIII. Senão, vejamos: Voltaire, em sua obra *“Novas Considerações sobre a história”* (1744), diz que “Talvez aconteça em breve, na maneira de escrever a história, o que já aconteceu na física” [uma revolução]. Podemos recorrer a Chateaubriand em *“Estudos Históricos”* (1831), em que ele afirma: “Agora, a história é uma enciclopédia: é preciso enfiar tudo nela, desde a astronomia até a química, desde...”. Digno de nota também é Guizot que em seu *“Curso de his-*

³Idem, p. 37-41.

tória moderna: história da civilização na Europa, desde a queda do império romano até a revolução francesa” (1828) sugere que “desde há muito e em muitos países, utiliza-se a palavra civilização, e é o sentido dessa palavra, seu sentido geral, humano, popular, que é preciso estudar”.

Por tantos movimentos anteriores a *Annales* é que muitos se perguntam até que ponto a sua crítica e, posteriormente, a da nova história, é uma crítica realmente “nova”.

Ora, Peter Burke⁴ afirma tacitamente que a crítica da nova história não é exclusividade dela. Obviamente, outras críticas similares foram feitas anteriormente. Ele nos fala acerca de um movimento que talvez seja uma das mais antigas contestações ao modelo de historiografia política. Esta foi realizada pelos “antiquários” no século XVII, que foram assim designados, por conta de que eles buscavam coletar documentos antigos, a fim de comprovar os fatos históricos, contrariando os historiadores de então, que não se preocupavam com a veracidade dos fatos, limitando-se apenas ao relato da história da nobreza.

No século XX, há o protesto, em 1900 (aproximadamente), na Alemanha, de Karl Lamprecht, que contestava o modelo tradicional de historiografia. Doze anos depois era publicado um livro cujo título era “*Nova história*”, cujo autor, o norte-americano James Harvey Robinson, dizia, quanto ao

⁴ Cf. BURKE, Peter (org.). *A Escrita da História: novas perspectivas*, 3. reimp. Trad. Magda Lopes. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1992, p. 15-18.

conteúdo, que “a história inclui todo traço e vestígio de tudo o que o homem fez ou pensou desde o seu primeiro aparecimento sobre a terra”.

Peter Burke continua o registro de movimentos revisionistas anteriores a *Annales* e à nova história, remetendo ao ano de 1867, quando o holandês Robert Fruin publica “*A Nova Historiografia*”, que na época tratava do paradigma rankeano [Um dia, até mesmo a história tradicional já foi “nova”!]. Se voltarmos ao século XVII, teremos o registro de Jean Mabillon que formula novos métodos de crítica da fonte. E se arriscarmos ir mais longe, poderemos chegar até o ano 150 a.C., época em que Políbio acusa alguns historiadores da sua época de serem meros retóricos, não se preocupando com a dedicação que a pesquisa histórica requer.

Podemos tomar a contribuição de Maria Lúcia Pallares-Burke⁵, quando cita o historiador inglês Keith Thomas, como um dos mais eminentes e inovadores do Reino Unido, de hoje, que representa uma espécie de desbravador na historiografia, pois, quando a maioria dos historiadores estava centrada na história política narrativa, ele investiu no estudo sócio-cultural das sociedades do passado. Lembremos, outrossim, que Emanuel Le Roy Ladurie⁶, ao tratar da historiografia do clima, nos últimos dois séculos, cujo trabalho de recolher, testar, ta-

5 Cf. PALLARES-BURKE, Maria Lúcia. **O revolucionário calado**. Disponível em <<http://www.uol.com.br/fsp/mais/fs.htm>>. Acesso em 04.04.99, p. 1.

6 Cf. LADURIE, Emmanuel Le Roy. O clima: a história da chuva e do bom tempo. In: LE GOFF, Jacques (comp.). *História: novos objetos*. Trad. Terezinha Marinho. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1976, p. 11-12.

bular e publicar inúmeras séries meteorológicas, sente-se na incumbência de dar destaque a Gordon Manley e aos pesquisadores holandeses (ainda da Inglaterra e Países Baixos), dos séculos XVIII e XIX.

Ora, tantos outros nomes poderiam ser lembrados, como, por exemplo: Jacques Le Goff⁷ cita Henri Berr, que já em 1930, usava o termo “história nova”; Peter Burke⁸ lembra que em 1860, Jacob Burckhardt já se concentrava na história cultural, detendo-se em descrever mais as tendências que os acontecimentos. E outros, ainda no século XIX, como Auguste Comte, Herbert Spencer e Karl Marx, que se interessavam por história, mas visavam às estruturas, não os acontecimentos. Mais anteriormente, temos os iluministas do século XVII, Voltaire, Gibbon, Robertson, Vico, Möser e outros; ainda William Alexander e Christoph Meiners com os estudos da história das mulheres.

Nesse percurso, não podemos esquecer Michelet – cuja contribuição Le Goff⁹ relata – uma vez que no prefácio de sua *“História da França”* (1896) defende a tese de que deve haver “um apelo a duas orientações essenciais da história nova: uma história mais material anunciadora da história da cultura material, que se interessa pelo clima, pelos alimentos, pelas circunstâncias físicas, e uma história mais espiritual. Uma história que seja a dos costumes”.

7 Cf. LE GOFF, Jacques et al, op. cit., p. 26.

8 Cf. BURKE, Peter (org.). *A Escrita da História: novas perspectivas*, p. 18-20.

9 Cf. LE GOFF, Jacques et al. op. cit., p. 41.

Veja-se, então, a diversidade de elementos que podem integrar o processo de constituição do discurso historiográfico – clima, alimentos, química, astronomia etc., etc. – Essa diversidade aponta para a afirmação de que, para a nova história, tudo tem história. Remete a uma das idéias de Braudel, segundo a qual, em história, tudo é solidário com tudo, tudo está mesclado com tudo. Possivelmente, essa idéia constituirá mais um dos pressupostos para a nova história. Por conseguinte, modifica-se a maneira de abordar os problemas, de explorar ao máximo a informação oculta no fato histórico. Nesse sentido, cresce também a importância da pesquisa das relações em detrimento da pesquisa de objetos. Assim sendo, como diz André Leroy Gourhan, “a constituição da genealogia das dinastias de sílex ou de cerâmica é tão indispensável para a constituição do conhecimento histórico, quanto o é a genealogia das famílias reinantes no tempo da escrita”¹⁰. Continua sua exposição, dizendo que o documento pré-histórico não é considerado como um calendário; antes ele será tomado como um texto. Acrescentados a esses dados, temos outra questão fundamental, que é não querer fazer apenas uma reflexão interpretativa sobre os objetos. Antes, essa leitura deverá ser efetivada dentro do campo no qual se deu a descoberta, o achado ou o fato histórico. Leroy Gourhan ain-

10 LEROI-GOURHAN, André. Os caminhos da história antes da escrita. In: LE GOFF, Jacques (comp.). *História: novos problemas*. 2. ed. Trad. Theo Santiago. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1979, p.

da afirma que “a superfície do solo posta a descoberto falará na medida em que o dado pesquisador souber torná-la legível”¹¹. Dessa forma, os meios de uma pesquisa histórica e a atividade intelectual (crítica) do pesquisador estão, permanentemente, imbricados de forma indissociável e contínua.

Um exemplo dessa imbricação entre o meio, a sociedade, o documento histórico e a atividade do pesquisador, também, pode ser observada, por exemplo, segundo Jean-Paul Aron¹², na análise da constituição do documento culinário, que reúne perspectivas heterogêneas, tais como, a biologia, a medicina, a sociedade, a economia, a administração, entre outras. Segundo Aron o documento culinário é portador de três aspectos, a saber, a dimensão de “documento acervo”, a dimensão de “redes informacionais” e a dimensão de “leitura em corte”.

Enquanto documento acervo ele é capaz de registrar a “história administrativa”, registrando, portanto, a relação “história e sociedade”; o texto culinário é, também, capaz de comportar uma relação entre “história e biologia”, tomando, neste caso, os critérios das necessidades alimentares qualitativas e a distribuição desses gêneros naquela dada sociedade. Enquanto comporta redes informacionais, o documento culinário sustenta o interesse pelas confrontações dos seus dados. E essa atividade não procede da curiosidade ou da eventual sagacidade

11 Idem, p. 92.

12 Cf. ARON, Jean-Paul. A cozinha: um cardápio do século XIX. In: LE GOFF, Jacques (comp.). *História: novos objetos*, p. 160-185.

do historiador; são de alguma maneira, regidas pelo próprio documento originário. O documento como que se ramifica. Finalmente, o documento culinário possibilita a leitura em corte, ou seja, o documento comporta, permanentemente enquanto possibilidade, sempre um outro tipo de leitura em extensão e em compreensão.

Tal é a perseverança da nova história: ela persegue, nos cardápios, os segredos confinados aos arquivos da história diplomática. Ela aí capta, em todo caso, linguagens maiores, transforma objetos insignificantes em signos pertinentes.

Ainda, nessa perspectiva da diversidade de fontes, insere-se a tradição oral, cuja extensão abrange tudo aquilo que é transmitido pela boca e pela memória. Essa relação oralidade-memória remete-nos à questão da instituição social. Dessa forma, o material oral se submeterá a determinações mais rigorosas que um material escrito, do ponto de vista lingüístico, cultural e social, uma vez que, para que uma expressão seja recebida e conservada (memória), é necessário que o grupo ou os seus dirigentes a apreciem ou a utilizem, isto é, a institucionalizem.

Em meio a toda esta problemática que se insere quanto à questão das fontes, emerge também outra questão, aquela de como abordar o objeto de estudo histórico, Pierre Nora¹³ pode nos auxiliar

13 Cf. NORA, Pierre, O retorno do fato. In: LE GOFF, Jacques (comp.). *História: novos problemas*, p. 179-193.

neste esclarecimento. Ele propõe a retomada do fato histórico, propondo que ele poderá ser tomado para o trabalho historiográfico, desde que sob novos parâmetros. Nesse sentido, dizemos que o acontecimento pode testemunhar, menos pelo que traduz, do que pelo que revela, menos, pelo que é, do que pelo que provoca. Isto é, sua significação é absorvida na sua ressonância; ele não é senão um eco, um espelho da sociedade, uma abertura. O acontecimento tem a virtude de unir num feixe significações esparsas. Em suma, tão importante quanto o saber do objeto é o saber abordar o objeto.

Portanto, o trato com a fonte é demasiado fundamental para um novo jeito de fazer história! Somente um posicionamento compreensivo, aberto, capaz de dialogar com o diferente, pode auxiliar em algumas dificuldades que foram criadas ao longo da história para a historiografia, como, por exemplo, como comenta Jean-Paul Aron¹⁴, o tabu dos domínios impuros, ou ainda, a questão do corpo, do sexo, ou mesmo, os apetites e os desejos. Essa maneira de ser historiador aberto à diferença é que possibilita uma visão topológica, quer do alto, quer de baixo. Talvez até tratar da ditadura das antinomias operatórias: como a quantidade contra a qualidade, o sistema contra o acontecimento, o signo contra o vivido. Enfim, tolerância parece ser uma das virtudes do novo historiador.

14 Cf. ARON, Jean-Paul. op. cit., p. 160.

Ampliando nossa discussão, podemos trazer um dos materiais de mais difícil manejo, quando posto a serviço da produção de discurso historiográfico: a linguagem do cinema. Porém, a dificuldade não reside na fonte e, sim, no modo como ela é abordada pelo historiador, diz Marc Ferro¹⁵. É o como partir da imagem, das tantas imagens! Não se deve procurar nelas somente exemplificação, confirmação ou desmentido de um outro saber. Segundo Ferro, alguns buscam respaldar a tradição escrita via documentos cinematográficos. O caminho a ser feito é o inverso, ou seja, primeiramente, deve-se considerar as imagens, tais como elas são, porém, com a possibilidade de apelar para outros saberes, a fim de melhor compreendê-las. E, para tal atividade, é imprescindível, mais uma vez, que, ao estudar o filme, associemo-lo ao mundo que o produz. Portanto, o filme, imagem ou não da realidade, documento ou ficção, intriga autêntica ou pura invenção, é história! Pois, as crenças, as intenções, o imaginário do homem, é tanto a história quanto à história! Essa constituição faz com que, um filme, qualquer que seja, sempre exceda seu conteúdo!

Como vimos notando, a valorização do aspecto social do fato histórico, ou seja, a consideração de que tudo se dá num dado cenário social, numa dada sociedade, é uma das tônicas da nova história. A história depende estritamente do lugar e da época em que

15 Cf. FERRO, Marc. O filme: uma contra-análise da sociedade? In: LE GOFF, Jacques (comp.). *História: novos objetos*, p. 199-215.

foi concebida. Michel de Certeau resume essa tendência em seu artigo “*A operação histórica*”, no qual ele advoga a idéia de que a prática histórica é totalmente relativa à estrutura da sociedade¹⁶. E esse entrelaçamento constitutivo entre sociedade e história repercutirá profundamente na concepção que se tenha de validade e de unidade do discurso histórico. Peter Burke chega a dizer que “nossas mentes não refletem diretamente a realidade. Só percebemos o mundo através de uma estrutura de convenções, esquemas e estereótipos, e esse entrelaçamento varia de uma cultura a outra”¹⁷. Portanto, a resultante disso é que, do ideal de “voz da história”, vamos para a “heteroglossia”, definida como vozes variadas e opostas, derrubando, dessa maneira, qualquer possibilidade de se falar em validade universal ou unidade absoluta nos discursos historiográficos. Essa heteroglossia corrobora e é auxiliada pela consideração da variedade da atividade humana, da diversidade dos campos do saber, abrindo, desse modo, as portas à interdisciplinaridade científica. Com a heteroglossia nasce o que se costuma chamar conflito de interpretações.

Nesse emaranhado, nessa teia em que se constrói a proposta da nova história, a partir da relação entre história e sociedade, lançam-se as bases para a micro-narrativa, ou seja, aquela narração de uma história sobre pessoas comuns dentro do lugar de

16 Cf. CERTEAU, Michel de. *A operação histórica*. In: LE GOFF, Jacques (comp.). *História: novas abordagens*. Trad. Henrique Mesquita. 2. ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1979, p. 17-48.

17 BURKE, Peter (org.). *A Escrita da História: novas perspectivas*, p. 15.

sua vida cotidiana. Com esta opção, pode-se até falar em perda na narrativa, mediante esse tipo de redução no recorte pesquisado, porém, não se pode negar que ela auxilie no esclarecimento das estruturas. Inclusive Peter Burke diz que “segundo este estilo, as histórias podem ser encaradas como um drama social, um acontecimento que revela os conflitos latentes e assim esclarece as estruturas sociais”¹⁸. Por essa perspectiva, a tradição da história oral ganha força, pois, apesar de ela ter sua fonte no indivíduo, não se esgota nele, visto que sua referência aponta para a sociedade. Nesse sentido, Henri Moniot dirá que “tanto as fontes orais, como o material etnológico, ou seja, tudo o que se encontra inscrito nas memórias e nos comportamentos não pode ser sequer recolhido, mas acima de tudo discernido, medido, e, em seguida, avaliado e criticado senão *na sociedade estudada*”¹⁹.

A partir da consideração da diversidade do material com que o historiador se defronta, da amplidão de abordagens possíveis de serem feitas, sobretudo da quantidade de relações que podem ser estabelecidas, a nova história advoga certas idéias, cuja crítica aos modelos tradicionais de historiografia está nelas embutida. Critica, principalmente, por causa do caráter de unilateralidade destas escolas. Nesse sentido, por exemplo, a nova história defende a desconfiança do esquema simplificado da su-

18 Idem, p. 342.

19 MONIOT, Henri. A história dos povos sem história. In: LE GOFF, Jacques (comp.). *História: novos problemas*, p. 108.

perestruturadora, enquanto reflexo da infraestrutura. Propõe, em segundo lugar, que ao invés de causalidade simples, considere-se a noção de relações mútuas, de co-relação. Outrossim, torna relevante o princípio de que tudo determina tudo e tudo é determinado por tudo. Essa discussão, que é levantada inclusive por Duby, tende a considerar que o historiador deve recuperar o real pluridimensional e interrogar tal setor da atividade humana, não somente a partir daquilo que se pode conhecer dele, como também, a partir das outras dimensões do real. Finalmente, é considerar que um outro objeto privilegiado da prática histórica pode estar no plano das interferências entre o mental e o material.

Dessa consideração entre o mental e o material, emerge a discussão de dois pontos bastante complexos, quer se trate do campo da história, quer se trate de quaisquer outras áreas: a questão é como entender o que sejam o imaginário e as mentalidades na perspectiva da nova história. E ainda mais, como compreender o que faz um historiador que trabalha com as mentalidades.

Ora, mentalidade abrange além da história, trata-se de um nível diferente. Não pretendemos criar um conceito para mentalidade, mas compreendê-la a partir das seguintes afirmações. Ernest Labrousse²⁰, por exemplo, concebe que o social é mais lento do que o econômico e o mental mais ainda do que o social. É

20 Cf. LEGOFF, Jacques. As mentalidades: uma história ambígua. In: LEGOFF, Jacques (comp.). *História: novos objetos*, p. 69.

esclarecedor, por exemplo, quando Jacques Le Goff²¹ pergunta: o que seria das cruzadas sem a feudalidade? O que seria do capitalismo sem a mentalidade ligada à ética protestante? E ainda exemplifica que os antigos especialistas em hagiografia interessavam-se pelo santo, ao passo que os modernos preocupam-se com a santidade, com o que a fundamenta no espírito dos fiéis, com a psicologia dos credos, com a mentalidade da hagiografia.

Portanto, tratar de mentalidades é tratar, primeiramente, do “coletivo”, uma vez que a mentalidade de um indivíduo histórico é justamente o que ele tem de comum com os outros homens do seu tempo, e em segundo lugar, com a instituição. O modo de pensar-representar-dizer de uma sociedade é socialmente instituído do pensamento castoriadiano.

Outra afirmação, para colaborar com a compreensão de mentalidade, vem de François Dosse, quando diz que “o território do historiador deslocou-se recentemente para a exploração da psique humana, através da evolução dos comportamentos, sensibilidades e representações; é o alargamento epistemológico de *Annales* e a evolução das mentalidades, que se tornou o objeto privilegiado da nova história”²². Entretanto, ele aponta alguns problemas que há nesse tipo de pesquisa, como, por exemplo, o fato de que certo número de traba-

21 Cf. idem, p. 69.

22 DOSSE, François. *A História em Migalhas: dos Annales à nova história*. Trad. Dulce da Silva Ramos. São Paulo: Ensaio; Campinas, SP: Editora da Universidade Estadual de Campinas, 1992, p. 201.

lhos opera a partilha entre as determinações do real e a visão do mundo. Ora, essa operação é imprudente, segundo Dossie, pois as mentalidades atravessam a história, não havendo como fazer essa separação. Porém, por trás dessa atitude, está a tentativa de ocultação do universo social por detrás da esfera mental. Ora, contra essa ocultação, podemos trazer a contribuição de Jacques Le Goff²³ na sua afirmação de que, ao fazermos história das mentalidades, devemos compreender que as representações estão numa totalidade histórica que é material e cultural também.

Outro fato que ajudou a tumultuar as pesquisas nessa área é que esse conceito de mentalidade sempre permaneceu muito vago, ampliando-se muito a sua compreensão, até demais. Portanto, exige-se que ele seja utilizado com cuidado e com método próprio. Pois, até em alguns casos, esse conceito tornou-se um meio de escapatória do real, isto é, de cortar todo laço da infra ou da superestrutura, com a instituição social etc. assim, a abordagem da mentalidade tornou-se refúgio no mundo do imaginário.

Ampliando a discussão, temos que a história das mentalidades está em profícua relação com a questão do cotidiano; e nessa compreensão, mentalidade remete ao que escapa aos sujeitos particulares da história, porém, mostrando-se como revelador do conteúdo impessoal de seu pensamen-

23 Cf. LEGOFF, Jacques. As mentalidades: uma história ambígua. In: LEGOFF, Jacques (comp.). *História: novos objetos*, p. 78.

to. Nesse sentido, Jacques Le Goff pôde, com propriedade, afirmar que “o discurso dos homens é, freqüentemente, um amontoado de idéias, de restos de culturas e de mentalidades de diversas origens e de várias épocas”²⁴. Dessa forma, a história das mentalidades alimentar-se-á de documentos do imaginário dos indivíduos em suas dadas sociedades. Não pode haver desvinculação entre o conteúdo mental e o conteúdo social, pois eles somente existem no modo de ser da reciprocidade, isto é, coexistindo em interdependência um com o outro. E, por causa desse remetimento recíproco, não cabe tratar a história das mentalidades como behaviorismo, numa espécie de psicologismo, reduzindo-a a automatismos sem referência aos sistemas de pensamento e de constituição e instituição sociais. Uma existência que compreenderia, aquilo que Castoriadis considera uma existência heteronômica, contrário ao que seria a tomada de consciência dessa história.

A partir do que temos visto, até o momento é possível observarmos que a escola dos Annales e a nova história operaram uma verdadeira desconstrução da História conforme o paradigma tradicional, atingindo até mesmo o modo de ser designada dentro dos campos do conhecimento. Assim, história passa a ser escrita no plural e com inicial minúscula: histórias e não História, como forma de afastar-se do paradigma que tomava a

²⁴ Idem, p. 72.

história dentro da perspectiva das ciências modernas, únicas, universais e deterministas.

François Dosse²⁵ faz uma coletânea de autores que autenticaram e influenciaram esse amplo movimento de revisão historiográfica, começando por Jacques Revel, de quem ele lembra o pensamento de que o horizonte não é mais o mesmo da história total, mas o da construção totalmente articulada de objeto. A totalidade se fragmenta numa miríade de objetos singulares a serem especificados e construídos. Ressalta, nessa discussão desconstrutora, o papel relevante de Foucault, cuja fala recusava o pensamento uno, central, da ruptura significativa e da totalidade racional. A história passa a ser, então, a análise das transformações múltiplas, localização, tanto das descontinuidades, como dos *flashes*. E diz mais: “o ser humano não tem mais história, ele se encontra embaraçado em histórias que não lhe são subordinadas nem homogêneas”.

Também vem de Foucault a idéia de substituir a causalidade pela desaceleração causal, um polimorfismo que torna impossível toda instância global real, toda totalidade a ser restituída. Corroborando com as teses foucaultianas e na contramão da consideração da história como ciência, Emmanuel Le Roy Ladurie caracterizará essa reação ao paradigma tradicional, operada por Annales e pela nova história, de “revolução copernicana na história”. Para compreender melhor essa afirmação, vamos tentar sistematizar, sin-

25 Cf. DOSSE, François. op. cit., p. 182-185.

teticamente, quais são as principais diferenças entre o paradigma tradicional e as tendências da nova história. Falamos “tendências”, porque os termos “paradigma”, “modelo” e seus similares ainda estão bastante carregados de tradicionalismo historiográfico. Enquanto que “tendência” remete a multiplicidade de abordagens e ao não fixismo em nenhuma dessas abordagens, pois todas são passíveis de ser utilizadas como instrumental da pesquisa historiográfica. Inclusive, até o momento, temos usado a denominação “nova história”, com iniciais minúsculas, por causa dessa compreensão.

Porém, antes de traçarmos tais diferenças, é importante ter em vista que o universo das histórias se expande e se fragmenta. Mesmo dentro do movimento da nova história, em suas diversas tendências, o ponto que há de comum na discussão entre elas são as suas contestações ao tradicionalismo metodológico, ao determinismo estrito, ao causalismo absoluto etc. Afora isso o que temos é uma multiplicidade de objetos, de abordagens e de problemas.

Uma primeira divergência pode ser compreendida na exposição de Peter Burke. Segundo ele, Sir John Seeley, um dos representantes do paradigma tradicional, dizia: “*a História é política, política é a história presente*”²⁶, compreendendo a história como essencialmente política. Ora, como tivemos a oportunidade de ver até o momento, a nova história, ao contrário, se interessa virtualmente por toda a atividade humana. Disse J. B. S. Haldane certa feita

26 BURKE, Peter (org.). *A Escrita da História: novas perspectivas*, p. 10.

que: “*Tudo tem história*”²⁷, frase que intitulava seu livro, publicado em Londres, ironicamente, o berço da história tradicional. Maria Lúcia Pallares-Burke corrobora com esse posicionamento, quando afirma que “tudo o que se refere à vida do cotidiano é central, ao invés de periférico”²⁸.

Em segundo lugar, enquanto o modelo tradicional assume um posicionamento “narrativo” dos acontecimentos, a nova história assume um posicionamento “analítico” das estruturas. Fique claro que o descarte da história narrativa não é absoluto. Pierre Nora²⁹ considera ainda válida a utilização do estilo narrativo para a pesquisa histórica, desde que sob outra perspectiva, desde que leve em conta a variedade e a multiplicidade de abordagens, objetos e problemas constituintes à atividade do historiador. Segundo Peter Burke³⁰, a nova narrativa deve conseguir o em que a tradicional falhou, passar para o leitor que aquela leitura não reproduz “o que realmente aconteceu”, tanto o quanto representa de um ponto de vista particular. Isto é, trata-se de uma voz dentre tantas outras, uma leitura dentre outras possíveis. O historiador pode narrar, desde que fique bem clara a não-confiabilidade. Tanto a narrativa quanto a descrição podem ser fluidas ou densas. Jacques Le Goff³¹ insistirá, dizendo que a pretensão do historiador da nova

27 Idem, p. 10.

28 PALLARES-BURKE, Maria Lúcia. **O revolucionário calado**. Disponível em <<http://www.uol.com.br/fsp/mais/fs.htm>>. Acesso em 04.04.99, p. 5.

29 Cf. NORA, Pierre, op. cit., p. 179-193.

30 BURKE, Peter (org.). *A Escrita da História: novas perspectivas*, p. 337.

31 FRANCO JÚNIOR, Hilário. **A história total**. Disponível em <<http://www.uol.com.br/fsp/mais/fs.htm>>. Acesso em 02.05.99, p. 2.

história é insistir sobre a imensa dificuldade de alcançar o indivíduo (como por exemplo, o rei Luís IX, sob a multiplicidade de papéis que a memória coletiva francesa foi lhe atribuindo ao longo do tempo). As camadas de estereótipos do modelo ideal acumulam-se sobre o “indivíduo”, sobre a sua memória. Ora, não adianta apenas mudar a opção, de descrição para narração, ou seja, apenas ver essa história por temas, com discurso antigo.

Uma terceira diferença que podemos apontar é que a visão da história tradicional parte sempre de cima para baixo, isto é, visando aos “grandes homens”, aos “grandes nomes” – governantes, reis, papas, conquistadores etc. Aos pequenos – mulheres, camponeses, operários, crianças etc. – cabe um papel secundário. A nova história, por outro lado, abre-se para privilegiar a visão de baixo para cima, ou seja, a partir das pessoas comuns. Não invalida a fala a partir dos “maiores”, todavia, não lhe atribui maior valor do que a fala a partir dos “menores”. Nesse sentido, desvia-se também da história das grandes idéias para a história das mentalidades coletivas, privilegiando a história dos discursos ou das linguagens.

Seguindo o sentido dessa história vista de cima, Henri Moniot³² assera que o modelo tradicional, excluía qualquer povo, além do europeu, como detentor de história, pelo fato de os outros povos não terem feito nada notável, nenhum produto durá-

32 Cf. MONIOT, Henri. A história dos povos sem história. In: LE GOFF, Jacques (comp.). *História: novos problemas*, p. 99-100.

vel. Lembrava que, para muitos filósofos, as sociedades que eram privadas de Estado ou que não trabalhavam numa construção desejada, consciente, progressiva, eram colocadas fora da história.

Outro ponto de importantes críticas remete ao fato de que o paradigma tradicional baseia a construção da história em documentos, primordialmente os escritos oficiais. Legado este de Leopold Von Ranke, cuja crítica apontava as limitações da narrativa, e defendia a necessidade dos documentos escritos oficiais, negligenciando outros tipos de evidência. Emerge, então, a quarta diferenciação, em que a nova história, enquanto movimento da história vista de baixo, afirma que esses registros oficiais podem ser suplementados por outros tipos de fontes. Ora, se se visa à variedade de atividades humanas, deve-se examinar uma maior variedade de evidências (orais, visuais, estatísticos). Mediante essa situação, Jacques Le Goff³³ afirma que a história vive uma “revolução documental”, mantida sob novas relações ambíguas; uma nova concepção do documento e da crítica que dele deve ser feita: compreender que o que temos é uma multiplicidade de documentos. Na efervescência dessa reflexão – principalmente, no que tange ao método e ao conteúdo – Emmanuel Le Roy Ladurie³⁴ pode dar a sua contribuição, ao tratar da história climática. História cuja preocupação não pretende explicar a história

33 Cf. LE GOFF, Jacques et al. *A História Nova*, p. 29.

34 Cf. LADURIE, Emmanuel Le Roy. O clima: a história da chuva e do bom tempo. In: LE GOFF, Jacques (comp.). *História: novos objetos*, p. 13-15.

humana em seus fatos grandiosos. Às “bases” desta história interessa, por exemplo, a cronologia da fome e das epidemias. E nesse estilo de atividade, o historiador se torna colaborador interdisciplinar com os cientistas da natureza (meteorologistas, glaciologistas, climatologistas, geofísicos etc.). Essa ampliação de horizontes implicará uma ampliação de recursos humanos, pois, um empreendimento nesses parâmetros exigirá não somente um historiador profissional, mas uma equipe de especialistas, vindos de horizontes diversos.

Constituindo a quinta das diferenças que vimos expondo, temos a crítica ao fato de que o paradigma tradicional busca a causa do acontecimento, sem considerar a variedade de questionamentos que podem emergir da pesquisa de vários historiadores. Não há unilateralidade de abordagens do objeto; logo não haverá unilateralidade nas respostas. A crítica, então, vai na direção de se considerar tanto os movimentos coletivos, quanto as ações individuais, tanto as tendências, quanto os acontecimentos. Nesse sentido, não haveria uma, mas várias respostas válidas.

Finalmente, um último ponto diferencial entre o paradigma tradicional e a nova história é a colocação da história como passível de objetivação. A proposta de Ranke era apresentar os fatos como eles aconteceram realmente. Peter Burke³⁵ recorda Lord Acton, representante da escola rankeana, que pro-

35 BURKE, Peter (org.). *A Escrita da História: novas perspectivas*, p. 15.

punha narrar o fato histórico de modo que a batalha de Waterloo satisfizesse igualmente a franceses, ingleses, alemães e holandeses. Para Peter Burke este é um presunçoso manifesto à história sem tendências viciosas. A proposta trazida da pela nova história é de que não podemos evitar olhar o passado de um ponto de vista particular, nunca se está totalmente livre dos preconceitos, portanto, o ideal de objetividade absoluta está desconsiderado.

Resumindo esses diferenciais, cuja relação constitui a perspectiva da nova história, vemos que sua proposta remete aos conceitos de permanente mudança e alargamento de perspectivas. Todos esses elementos são acrescidos pelo posicionamento coerente do historiador, isto é, não adianta o pesquisador ver a história por temas com discurso antigo. Este é um dos papéis que o novo historiador necessita exercer, uma das virtudes que ele precisa possuir.

Ora, o historiador encontra dificuldades de vários tipos, a começar pelos problemas relativos à definição de conceitos, uma vez que os novos historiadores estão, cada vez mais, avançando em território não familiar. Portanto, este trato com novos temas gera novas dúvidas, gera até dubiedade conceitual. Um exemplo disso pode ser trazido da história da cultura popular, senão vejamos: quem pode definir o que é cultura popular? Como conceituar quem ou o que é o povo? Ou, ainda, como estabelecer um conceito para educação? Outrossim, quando estamos tratando do recorte da história vista de baixo, deve-se visar aos que estão excluídos do poder ou tratar de uma política local ou

regional? Se falamos da situação econômica, a opção deve ser tomar o ponto de vista do pequeno comerciante ou do pequeno consumidor?

Para Peter Burke³⁶, uma noção ampla da cultura é central à nova história. Talvez essa seja a chave para atenuar a angústia do historiador, isto é, perceber que o objeto é amplo, logo, não cabe num único e determinado conceito.

Porém, as dificuldades não param por aí, paulatinamente se ampliam. Temos, ainda, o problema das fontes e dos métodos e este é ainda maior do que o anterior. Ora, novos objetos, geralmente, vêm de novas fontes e requerem novos métodos para sua operacionalização. Essa tarefa é árdua pois supõe, por exemplo, reler os documentos oficiais com outros olhos, como costumamos dizer, “lendo as entrelinhas”. Também, faz parte dessas novidades a tarefa de retratar o socialmente invisível ou ouvir o inarticulado, cujos princípios não são claros. Ora, mesmo a fotografia não é um registro objetivo da realidade, a seleção que um fotógrafo faz carrega o peso dos seus interesses, crenças, valores, seu débito consciente ou inconsciente. Peter Burke³⁷ costuma dizer que os fotógrafos não apresentam reflexos da realidade, mas representações da realidade.

Como terceiro problema para a atividade do historiador, temos a questão da explicação. Ora, mediante o fenômeno da expansão do campo do histori-

36 Idem, p. 23.

37 Cf. idem, p. 25-27.

ador, como não repensar a concepção de explicação histórica? Não se pode analisar da mesma maneira tendências culturais e sociais de dez séculos atrás com os padrões de hoje. Não se pode, por exemplo, afirmar que as pessoas do passado pensavam e sentiam exatamente como nós (isto seria anacronismo psicológico). Por outro lado, não podemos desfamiliarizar-nos tanto do passado, de modo que ele se torne ininteligível. Segundo Peter Burke³⁸, Pierre Bordieu é um daqueles que aponta para uma possível solução para essa dificuldade, ao propor que, ao invés da palavra “regra”, use-se o termo “hábito”, uma vez que a compreensão deste conceito não tolhe a liberdade individual, porque indica “propensão a”, algo que pode efetivar-se dentro dos limites estabelecidos pela cultura abordada.

Finalmente, o que dizer quanto ao problema da síntese? Ora, como um historiador pode falar em “sintetizar” no momento em que a história, enquanto área do saber, está mais fragmentada do que nunca? A questão é que havemos de compreender que não se pode ter senão uma visão parcial de qualquer questão, uma visão, sobretudo, pessoal do problema. Esse fenômeno, ao mesmo tempo, que pode dificultar a conversa entre os historiadores, por outro lado, fomenta a atividade interdisciplinar, que produz uma proliferação de disciplinas. Antecedendo este momento efervescente, Lucien Febvre assertava, nos primórdios de *Annales*, que os historiadores deveri-

38 Cf. *idem*, p. 34.

am ser geógrafos, ser também juristas, sociólogos e psicólogos, como nos lembra Peter Burke³⁹.

Segundo André Leroi-Gourhan⁴⁰, a partir da experiência com a pesquisa pré-histórica, podemos ver efetivamente a interdisciplinaridade, uma vez que a diversidade dos materiais que a pré-história disponibiliza levou os investigadores a procurar modelos de métodos, a partir de várias áreas do saber, como a geologia e a paleontologia, até mesmo, a arquitetura. Aconteceu, também, a inclusão das ciências físicas no domínio das ciências do passado, a partir da radioatividade, da palinologia nos estudos paleoclimáticos e cronológicos, analisando a evolução da vegetação através dos pólenes fósseis. Ainda, têm-se as contribuições de análises radiofísicas e da sedimentologia mineral; sem esquecer do estudo físico dos sedimentos, em particular a pedologia, isto é, o estudo dos restos de animais. E com a ajuda da estatística, chegou-se a atualizar seqüências cronológicas impecáveis. Este é um pequeno rol de disciplinas ou áreas do conhecimento, que se consorciaram com a história para, juntos, construírem um discurso, eminentemente interdisciplinar, acerca do passado.

Emmanuel Le Roy Ladurie⁴¹ diz que a palavra de ordem é *interdisciplinaridade*.

39 Cf. BURKE, Peter. *A Escola dos Annales* (1929-1989): a Revolução Francesa da Historiografia, p. 12.

40 Cf. LEROI-GOURHAN, André. Os caminhos da história antes da escrita. In: LE GOFF, Jacques (comp.). *História: novos problemas*, p. 89-96.

41 Cf. LADURIE, Emmanuel Le Roy. O clima: a história da chuva e do bom tempo. In: LE GOFF, Jacques (comp.). *História: novos objetos*, p. 12.

Concluindo as nossas observações, alertamos que o resgate que fizemos de tantos movimentos de revisão não pretende estabelecer relações causais entre esses movimentos e a nova história; apenas, pretendemos expor certa compreensão de que a constituição da história, seu modo de ser, somente se dá no circuito da crítica e da revisão constantes. Sempre houve e, provavelmente, sempre haverá oportunidade para revisar mais pontos, pois novos objetos, novas abordagens e novos problemas emergiram permanentemente.

Podemos propor como diferencial entre as revisões e as críticas precedentes à Escola dos Annales e a nova história, o fato de que, enquanto as outras contestações tentavam estabelecer o seu paradigma como o padrão para a historiografia, dali em diante, a nova história não tem pretensão de estabelecer paradigmas. Primeiramente, por que trabalha com a concepção de tendências e, em segundo lugar, por que vê os paradigmas tradicionais como mais algumas tendências com pretensão de modelos. Elas querem formalizar de modo absoluto o que não pode sê-lo. O diferencial, portanto, que não permite à nova história estabelecer-se como modelo padrão de historiografia é que o seu modo de ser é de ampliação constante, renovação perene e tolerância ao diferente.

Por ora, encerramos nossas discussões – sem, contudo, concluirmos de modo absoluto, sem fecharmos deterministicamente nada... [típico da nova história] – com uma proposição do Peter Burke que retrata bem o que poderia ser uma reflexão acerca da nova história, caso não queiramos

falar em “filosofia da história da a nova história”. Diz ele que a base filosófica da nova história é a idéia de que a realidade é social ou culturalmente constituída. Construída. Instituída. E como tal, fértil à emergência de novos objetos, novas abordagens e novos problemas.

Referências bibliográficas

ARON, Jean Paul. A cozinha: um cardápio do século XIX. In: LE GOFF, Jacques (comp.). *História: novos objetos*. Trad. Terezinha Marinho Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1976.

BURKE, Peter. *A Escola dos Annales (1929-1989): a Revolução Francesa da Historiografia*. 5. reimp. Trad. Nilo Odalia. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1997.

_____. (org.). *A Escrita da História: novas perspectivas*. 3. reimp. Trad. Magda Lopes. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1992.

_____. **Mal-estar na civilização**. Disponível em <<http://www.uol.com.br/fsp/mais/fs.htm>>. Acesso em 02.05.99.

CARBONELL, Charles-Oliver. *Historiografia*. Trad. Pedro Jordão. Lisboa: Teorema, 1992.

CERTEAU, Michel de. A operação histórica. In: LE GOFF, Jacques (comp.). *História: novas abor-*

dagens. Trad. Henrique Mesquita. 2. ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves.

DOSSE, François. *A História em Migalhas: dos Annales à nova história*. Trad. Dulce da Silva Ramos. São Paulo: Ensaio; Campinas, SP: Editora da Universidade Estadual de Campinas, 1992.

FERRO, Marc. O filme: uma contra-análise da sociedade? In: LE GOFF, Jacques (comp.). *História: novos objetos*. Trad. Terezinha Marinho. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1976.

FRANCO JÚNIOR, Hilário. **A história total**. Disponível em <<http://www.uol.com.br/fsp/mais/fs.htm>>. Acesso em 02.05.99.

LADURIE, Emmanuel Le Roy. O clima: a história da chuva e do bom tempo. In: LE GOFF, Jacques (comp.). *História: novos objetos*. Trad. Terezinha Marinho. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1976.

LE GOFF, Jacques. As mentalidades: uma história ambígua. In: LE GOFF, Jacques (comp.). *História: novos objetos*. Trad. Terezinha Marinho. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1976.

LE GOFF, Jacques (comp.). *História: novas abordagens*. Trad. de Henrique Mesquita. 2. ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1979.

_____. et al. *A História Nova*. Trad. Eduardo Brandão. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998. (O homem e a história).

LEROI-GOURHAN, André. Os caminhos da história antes da escrita. In: LE GOFF, Jacques (comp.).

História: novos problemas. 2. ed. Trad. Theo Santiago. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1979.

MONIOT, Henri. A história dos povos sem história. In: LE GOFF, Jacques (comp.). *História: novos problemas*. 2. ed. Trad. Theo Santiago. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1979.

NORA, Pierre, O retorno do fato. In: LE GOFF, Jacques (comp.). *História: novos problemas*. 2. ed. Trad. Theo Santiago. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1979.

PALLARES-BURKE, Maria Lúcia. **O revolucionário calado**. Disponível em <<http://www.uol.com.br/fsp/mais/fs.htm>>. Acesso em 04.04.99.

