

www.ichs.ufop.br/rhh
historiografia@ufop.br

História da Historiografia

número 01 • agosto • 2008



História da Historiografia

número 01 • agosto • 2008

História da Historiografia

www.ichs.ufop.br/rhh
historiografia@ufop.br

Conselho Editorial

Helena Mollo (UFOP)
Pedro Spinola Pereira Caldas (UFU)
Sérgio da Mata (UFOP)
Temístocles Cezar (UFRGS)
Valdei Lopes de Araujo (UFOP)

Conselho Consultivo

Astor Diehl (UPF)
Carlos Oiti (UFG)
Cássio Fernandes (UFJF)
Durval Muniz de Albuquerque (UFRN)
Edgar De Decca (UNICAMP)
Estevão de Rezende Martins (UnB)
Francisco Murari Pires (USP)
Guillermo Zermeño Padilla (Colegio de México)
Hans Ulrich Gumbrecht (Stanford University)
José Carlos Reis (UFMG)
Jörn Rüsen (Kulturwissenschaftliches Institut / Universität Witten-Herdecke)
Lucia Maria Paschoal Guimarães (UERJ)
Luiz Costa Lima (PUC-Rio/UERJ)
Manoel Salgado Guimarães (UFRJ)
Silvia Petersen (UFRGS)

Secretaria

Flávia Florentino Varella (USP)

EDITORIAL/APRESENTAÇÃO 06

ARTIGOS

História da História (1950/60). História e Estruturalismo: Braudel versus Lévi-Strauss
José Carlos Reis 08

Além da racionalidade instrumental: sentido histórico e racionalidade na teoria da história de Jörn Rüsen
Martin Wiklund 19

Idéias de futuro no passado e cultura historiográfica da mudança
Astor Antônio Diehl 45

Sine ira et Studio: retórica, tempo e verdade na historiografia de Tácito
Flávia Florentino Varela 71

“Fixar a onda de luz”: o problema da transição das épocas históricas no conceito de helenismo em Johann Gustav Droysen
Pedro Spinola Pereira Caldas
Henrique Modanez de Sant’Anna 88

RESENHAS 103

RÜSEN, Jörn. *História Viva*: teoria da história: formas e funções do conhecimento histórico. Tradução de Estevão de Rezende Martins. Brasília: UNB, 2007, 159p.
Sabrina Magalhães Rocha

MARQUARD, Odo. *Las dificultades con la filosofía de la historia*. Valencia: Pre-Textos, 2007, 268p.
Sérgio da Mata 108

NORMAS DE PUBLICAÇÃO 116

EDITORIAL/FOREWORD 06

ARTICLES

History of history (1950/60). History and Structuralism: Braudel *versus* Lévi-Strauss
José Carlos Reis 08

Beyond instrumental rationality: historical meaning and rationality in Rüsen's theory
of history
Martin Wiklund 19

Future ideas in the past and historiographical culture of change
Astor Antônio Diehl 45

Sine ira et Studio: rethoric, time and truth in Tacitus' historiography
Flávia Florentino Varella 71

"Fixed the light wave": the problem of historical epoch transition in the concept of
Hellenism in Johann Gustav Droysen
Pedro Spinola Pereira Caldas
Henrique Modanez de Sant'Anna 88

REVIEW ESSAYS 103

RÜSEN, Jörn. *História Viva: teoria da história: formas e funções do conhecimento
histórico*. Tradução de Estevão de Rezende Martins. Brasília: UNB, 2007, 159p.
Sabrina Magalhães Rocha

MARQUARD, Odo. *Las dificultades con la filosofía de la historia*. Valencia: Pre-Textos,
2007, 268p. 108
Sérgio da Mata

EDITORIAL GUIDELINES 116

Editorial

editorial

Em seu primeiro número, a revista *História da Historiografia* já expõe o tipo de reflexão que procurará abrigar, assim esperamos, por muitos e muitos outros números. De maneiras distintas, os artigos e resenhas agora à disposição do leitor interessado examinam temas e apresentam questões sobre o sentido da historiografia, sobre sua necessidade e sua legitimidade, sem, todavia, deixar de enfrentar francamente os desafios que freiam e paralisam a atividade teórica sobre a escrita da história.

E esses desafios já se evidenciam no artigo de José Carlos Reis, que recupera o debate sobre o conceito de história a partir do confronto entre Fernand Braudel e Claude Lévi-Strauss. Um outro embate poderá ser conhecido pelo leitor no texto de Martin Wiklund, que não somente oferece uma introdução para a obra teórica de Jörn Rüsen, bem como a situa no debate a propósito da “perda de sentido” na história, tema que também merece a atenção de Astor Diehl, ainda que voltado diretamente para o registro historiográfico da mudança e da temporalidade.

Mas as fronteiras, ao serem temáticas, também são temporais. Pensar a historiografia, bem o sabemos, não é exclusividade resultante das duras experiências do século XX. Como o leitor poderá perceber no trabalho de Flávia Varela, as fronteiras entre retórica e verdade histórica podem ser elaboradas por meio da obra de Tácito. E a relação nem sempre simétrica entre historiografia e filosofia é abordada por Pedro Caldas e Henrique Sant’Anna em um texto sobre a cunhagem do conceito de helenismo em Johann Gustav Droysen. Oxalá a nossa revista possa sempre ajudar a responder, no âmbito da história, a pergunta de Ítalo Calvino feita para a literatura: “Por que ler os clássicos?”.

06

Na seção de resenhas, este primeiro número abre espaço para discussões motivadas por lançamentos de obras relevantes para a Teoria da História e a História da Historiografia, mesmo porque, no que diz respeito a esse campo do conhecimento histórico, o mercado editorial brasileiro ainda está longe de ser generoso. Portanto, nos orgulhamos de oferecer ao leitor duas resenhas, uma feita por Sabrina Rocha sobre *História viva*, de Jörn Rüsen (Brasília: Editora da UnB, 2007) e outra assinada por Sérgio da Mata, que apresenta ao público a coletânea *Historiografia alemã pós-muro*, organizada por René Gertz e Marcus de Souza Correa. E, veja o leitor, ao conhecer um pouco melhor o que foi recentemente feito do outro lado do Reno, não ignoramos a rígida fronteira imaginária entre a cultura historiográfica francesa e a alemã? É com esse espírito de convergência que a *História da Historiografia* se apresenta pela primeira vez a um público que esperamos acolher como hóspede freqüente, e, claro, colaborador.

Os editores

Artigos

articles

História da História (1950/60)

História e Estruturalismo: Braudel *versus* Lévi-Strauss

History of the history (1950/60)
History and structuralism: Braudel *versus* Lévi-Strauss

José Carlos Reis

Professor do departamento de história
Universidade Federal de Minas Gerais
jkrs@uol.com.br
Rua Mangabeira, 436/401 - Santo Antônio
Belo Horizonte - MG
303050-170

Resumo

O objetivo deste artigo é retomar e refletir sobre o intenso debate entre Antropologia e História nas décadas de 1950/60 sobre o conhecimento histórico. A Antropologia Lévi-Straussiana obrigou a história a se colocar algumas questões sobre as articulações entre evento e estrutura, novidade e repetição, consciência e inconsciente, singular e universal, sincronia e diacronia. A resposta dos historiadores dos Annales foi dada por Fernand Braudel.

Palavras-chave

Estruturalismo; Escola dos Annales; Tempo histórico.

Abstract

The aim of this article is retakes and reflects about the intense debate between Ethnology and History in the 1950/60 decades about the historical knowledge. The *Levi-straussienne* Ethnology has obliged the History to put some questions about the articulations between event and structure, newness and repetition, conscience and inconscient, singular and universal, synchrony and diachrony. The answer of the Annales historians was donne by Fernand Braudel.

Keyword

Structuralism; Annales; Historical time.

Enviado em: 19/03/2008
Aprovado em: 11/07/2008

Há cerca de 2500 anos, a história, a etnologia e a geografia nasceram juntas, trigêmeas e siamesas, filhas do mesmo pai: Heródoto de Halicarnasso. Desde então, lutam para se separar física-institucionalmente e para se distinguirem epistemologicamente. Durante dois milênios, a história venceu este combate, pois se dedicou à genealogia e ao elogio dos vencedores. Mas, a etnologia permaneceu viva entre as suas dobras e fissuras e, recentemente, nos anos 1950/60, sob o impacto da maré estruturalista, cuja onda mais alta e mais forte foi a obra de Lévi-Strauss "*Antropologia Estrutural*", publicada em 1958 (a introdução "*História e Etnologia*" foi publicada pela primeira vez como artigo na *Revue de Méthaphysique et Morale*, em 1949), ela reapareceu com força, recomeçando a luta original entre os saberes sobre os homens em sociedade e relançando os historiadores em sua permanente e saudável crise acerca do conhecimento que produzem. A antropologia Levi-straussiana forçou a historiografia a se colocar os seguintes problemas: o conceito de "estrutura" seria compatível com o de "história" ou se excluiriam? A proposta de uma "história estrutural" não seria contraditória? Os homens fazem a história e não sabem ou a fazem e sabem que a fazem? A percepção de uma "estrutura social" não importaria o determinismo e aboliria a liberdade individual? Seria possível a emergência do novo ou toda novidade seria aparente, pois apenas o desdobramento do mesmo? (Lévi-Strauss, 1958)

09

Estas questões reapareceram porque Lévi-Strauss pôs em dúvida a cientificidade da história e até mesmo a sua possibilidade como saber. Em defesa do renascimento da etnografia e da etnologia, ele atacou a sociologia e a história. Da sociologia, cujo pai talvez possa ter sido Tucídides, ele se livrou rapidamente. Para ele, a sociologia não havia atingido o sentido de *corpus* do conjunto das ciências sociais como para ela aspiraram Durkheim e Simiand. Ela se confunde com a filosofia social, quando reflete sobre os princípios da vida social e sobre as idéias que os homens têm dela ou se reduz a uma especialidade menor da etnografia, quando faz pesquisas positivas sobre a organização das sociedades complexas. Para Lévi-Strauss, se algum dia a sociologia vier a integrar os resultados das pesquisas sobre as sociedades primitivas e complexas, oferecendo conclusões universalmente válidas, ela merecerá o lugar de coroamento da pesquisa social que foi sonhado para ela por Durkheim e Simiand. Mas, ela ainda não obteve este sucesso e poderia ser ou substituída ou absorvida pela etnologia. Quanto à história, ele parecia querer substituí-la pela etnografia, definida como "*observação e análise dos grupos humanos em sua particularidade, visando a reconstrução tão fiel quanto possível da sua vida*". A etnologia (ou antropologia, para os países anglo-saxões) faria a análise dos documentos apresentados pelo etnógrafo. Antes de Lévi-Strauss, os sociólogos durkheimianos já tinham posto o historiador na posição de coletor de fontes, atribuindo-se a "condição superior" de teórico e analista das fontes. Agora, em Lévi-Strauss, o etnógrafo parece substituir o historiador e o etnólogo-antropólogo substituiria o sociólogo.

Contudo, se o ataque à sociologia foi aparentemente rápido e fácil, o ataque à história lhe deu mais trabalho. Lévi-Strauss é ambíguo em sua avaliação da relevância da história. Se, por um lado, sustenta que *"história e etnologia não podem nada uma sem a outra"*, *"que os procedimentos são indissociáveis"*, que as duas juntas são como *"Janus de duas faces"*, por outro, pode-se perceber um forte mal-estar com a hegemonia da história entre as ciências sociais. Ele protesta contra o tratamento especial que alguns filósofos, especialmente Sartre, com quem dialoga também rispidamente, dão ao tempo e à história, que considera um preconceito contra os homens primitivos e arcaicos, ditos *"sem história"*, um etnocentrismo injustificável. Para ele, o etnólogo respeita a história, mas não lhe dá um valor privilegiado. Ele a concebe como pesquisa complementar à sua: a história desdobra as sociedades no tempo; a etnologia, no espaço. (E a geografia faria o quê?) Para ele, a história não merece ter mais prestígio porque o tempo e a diacronia não oferecem uma inteligibilidade superior à da sincronia e do espaço. O prestígio da história viria do fato de se prestar a um equívoco: ela oferece uma *"ilusão de continuidade"*, apoiada em uma outra ilusão interna, a de que o eu é contínuo. A etnologia oferece, ao contrário, um sistema descontínuo, as diversas sociedades no espaço, e não aceita a ilusão da continuidade do eu, que é constituído mais pela exterioridade social do que pela consciência de si.

Para ele, geralmente se define história e etnologia afastando-as de tal forma que chegam a se opor:

a) a história trata de sociedades complexas e evoluídas, cujo passado é atestado por arquivos, e a etnologia trata das sociedades impropriamente ditas *"primitivas, arcaicas, sem escrita"*, com um passado de difícil apreensão, tendo que reduzir o seu estudo ao presente;

b) a história privilegia os fatos produzidos pelas elites e a etnologia os fatos da vida popular, costumes, crenças, relações elementares com o meio;

c) a etnologia estuda as *"sociedades frias"* (sem história) e a história as *"sociedades complexas ou quentes"* (históricas). (Lévi-Strauss, 1958)

Lévi-Strauss, num primeiro momento de paz, contesta estas distinções e oposições, pois acredita que a história e a etnologia podem e devem trabalhar juntas: *"o conhecimento da estrutura não significa renúncia a conhecer a sua evolução"*, *"a análise estrutural e a pesquisa histórica fazem bom casamento"*, *"é preciso ultrapassar o dualismo entre evento e estrutura"*, *"a busca de uma ordem e a exaltação dos poderes criadores dos indivíduos não são excludentes"*, *"a história só faz sentido próxima do estruturalismo"* e, citando Febvre e Bloch, afirma que toda boa obra histórica é etnológica. Neste momento de brandura, Lévi-Strauss propõe a pesquisa interdisciplinar entre história e etnologia ao defender a possibilidade de uma *"história estrutural"*.

Contudo, este momento de aceitação romântica da companhia da história pela etnologia não é permanente. Logo, Lévi-Strauss passa ao ataque mais raivoso contra a historiografia:

1º) ele é cético, agnóstico, em relação à possibilidade do conhecimento dos fatos do passado. Para ele,

a) o fato histórico nunca é o que se passou, pois é constituído abstratamente pelo historiador. O historiador é um *bricoleur*. Tanto ele quanto o agente histórico escolhem, recortam, são parciais. Uma "visão total" do acontecido é impossível. As interpretações jacobina e aristocrática da Revolução Francesa são opostas e verdadeiras. A Revolução Francesa tal como se fala jamais existiu. O conteúdo factual não sustenta uma narrativa verdadeira;

b) é ilusório e contraditório conceber o devir como um desenvolvimento contínuo, desde a pré-história. As datas são separadas como os números: não se passa de uma à outra. Há descontinuidade entre as evoluções. Esta ideologia do progresso se refere à Europa e impõe o seu domínio sobre realidades sociais que desconhecem continuidade e progresso;

c) os registros históricos nada mais são do que interpretações, tanto no estabelecimento dos eventos quanto nas avaliações deles. A coerência formal de qualquer narrativa histórica é um "esquema fraudulento" imposto pelo historiador aos dados. Um fato histórico acontece, mas onde aconteceu? Qualquer episódio histórico pode ser decomposto em uma multidão de momentos psíquicos e individuais. Os fatos históricos não são dados ao historiador, mas construídos por ele. A história é mítica;

11

d) O historiador tem que escolher entre explicar bem e, para isso, diminuir o número de dados, ou aumentar o número de dados e explicar menos. Uma "história detalhada" não melhora a compreensão do passado, dificulta. Se quiser narrar a mudança, o historiador está condenado ao Castigo de Sísifo. A realidade não é um agregado de unidades elementares: fatos, símbolos, idéias. Não há mensagem pontual, mas um sistema subjacente. (Lévi-Strauss, 1958; White, s/d)

2º) Lévi-Strauss opõe e sobrepõe o conhecimento da estrutura inconsciente, produzido pela etnologia, ao conhecimento da diacronia superficial dos fatos, produzido pela história:

Ele retira o valor cognitivo da temporalidade, que a história privilegia. Para ele, a diferença essencial entre a história e a etnologia não é nem de objeto e nem de objetivo. Ambas têm o mesmo objeto, a vida social, e o mesmo objetivo, uma melhor compreensão do homem. Elas se distinguem pela escolha de "perspectivas complementares": a história trata de expressões conscientes e a etnologia trata "*das condições inconscientes da vida social*". A etnologia é o estudo da cultura ou civilização: crenças, conhecimentos, artes, moral, direito, costumes, hábitos, para os quais é difícil obter uma justificação racional. Os indígenas dirão que os homens sempre foram assim, por ordem de Deus ou ensinamento dos ancestrais. Quando há interpretação são apenas elaborações secundárias, racionalizações. As razões inconscientes de um costume permanecem inconscientes. Os homens não buscam uma legislação racional para a sua ação. O pensamento coletivo escapa à reflexão. Os fenômenos

culturais têm uma natureza inconsciente como a da linguagem. A estrutura da língua permanece desconhecida daquele que a fala e ela impõe ao sujeito quadros conceituais que são tomados como categorias objetivas.

O lingüista faz uma "comparação real". Das palavras, ele extrai a realidade fonética do "fonema"; deste, a realidade lógica de elementos diferenciais. E quando ele reconhece em vários lugares a presença dos mesmos fonemas ou o emprego dos mesmos pares de oposição, ele não compara seres individualmente distintos entre si: é o mesmo fonema, o mesmo elemento, que garante a identidade profunda a objetos empiricamente diferentes. Não se trata de dois fenômenos semelhantes, mas de um único. A atividade inconsciente do "espírito" impõe formas a um conteúdo e são as mesmas formas para todos os espíritos, antigos e modernos, civilizados e primitivos. A estrutura inconsciente é que explica as mesmas instituições e costumes em lugares/épocas diferentes.

Jean Piaget, procurando definir mais sistematicamente o conceito fugidio de "estrutura", chegou às seguintes características:

a) é um "sistema", uma coerência, que comporta leis que conservam o sistema, enriquecendo-o pelo jogo de suas transformações sem fazer apelo a elementos exteriores;

b) é uma "totalidade", os elementos constituem um todo, submetidos às leis de composição do sistema. Os elementos são relacionais;

c) ela se "transforma": as leis de composição são estruturadas e estruturantes. O sistema sincrônico da língua não é imóvel e repele ou aceita inovações. Há um equilíbrio diacrônico, uma reorganização, uma reestruturação. As estruturas são intemporais, lógico-matemáticas;

d) ela se "autoregula": elas são fechadas e as transformações não levam para fora de suas fronteiras. Uma subestrutura pode entrar em uma estrutura maior, mas isto não anula as suas leis internas. Há auto-regulação lógico-matemática

e) permite a "formalização", que é obra do teórico e pode traduzir-se em equações lógico-matemáticas ou em um modelo cibernético. Mas, a estrutura é independente do modelo e pertence ao domínio particular da pesquisa. (Piaget, 1970)

Contudo, qual é a via para se atingir esta estrutura inconsciente? Por um lado, Lévi-Strauss continua valorizando a história, porque para a análise das estruturas sincrônicas é necessário recorrer a ela. A história mostra a superfície da sucessão de instituições, dos acontecimentos, permitindo à etnologia perceber abaixo deles a estrutura subjacente e a ordem permanente. Este "esquema subjacente" se reduz a algumas relações de correlação e oposição inconscientes. Fatores históricos múltiplos como guerras, migrações, pressão demográfica, fazem desaparecer clãs e aldeias, mas a organização social profunda e complexa permanece. Apesar dos eventos históricos, aparentemente desestruturantes, a estrutura inconsciente sempre se reestrutura, se reorganiza e se restabelece.

Mas, por outro lado, o estruturalismo de Lévi-Strauss é sobretudo anti-histórico. Se a etnologia estrutural não é indiferente aos processos históricos e às expressões conscientes, ela os leva em conta para eliminá-los. Sua finalidade é atingir, além da imagem consciente e sempre diferente que os homens formam de seu devir, um inventário de possibilidades inconscientes, que não existem em número ilimitado e que oferecem uma arquitetura lógica do desenvolvimento histórico, que pode ser imprevisto, mas não arbitrário. Para Lévi-Strauss, a frase de Marx "*os homens fazem a história, mas não sabem que a fazem*", justifica primeiro a história e, depois, valoriza sobretudo a etnologia.

Lévi-Strauss acredita na perenidade da natureza humana, que se revela na ordem mental, intelectual. O intelecto humano é permanente e se impõe sobre a mudança. Para ele, o social não predomina sobre o lógico-intelectual. As estruturas lógicas das normas e costumes abolem a mudança histórica. A busca da inteligibilidade não chega à história; parte dela, para aboli-la. O espírito humano é sempre idêntico a si mesmo e predomina sobre o social e o histórico. A história não diferencia o "selvagem" e o "civilizado", pois têm a mesma estrutura lógico-intelectual, que torna irrelevante a sua aparente diferença histórica. Lévi-Strauss prefere distinguir as sociedades "arcaicas" das "históricas" pela relação que mantêm com a temporalidade. Para ele, o que as separa não é o fato de serem umas "quentes" e outras "frias", umas "primitivas" e outras "civilizadas". Para ele, todas as sociedades são históricas. Entretanto, algumas o admitem francamente, enquanto por outras a historicidade é rejeitada e ignorada. As sociedades mitológicas negam a história, o ritual suprime o tempo transcorrido. A história se anula a ela mesma. O tempo é melhor quando suprimido e não quando é reencontrado. Os mitos foram criados para o enfrentamento, pela sua supressão, das sacudidas e da fricção dos eventos. O mito é contra a mudança histórica. A mitologia resiste à mudança histórica ao reequilibrar o sistema. (Lévi-Strauss, 1971)

13

Para nós, Lévi-Strauss deixou-se influenciar pelo seu objeto de estudo, as "sociedades arcaicas ou primitivas" e absorveu a sua representação do tempo e da história. Ele se opôs ao Iluminismo europeu, à utopia socialista moderna, ao sonho revolucionário da sua época, recorrendo à representação do tempo e da história dos indígenas bororó. Para ele, o objetivo das ciências humanas não é constituir o homem ou levá-lo à realização final em uma sociedade moral, mas "dissolvê-lo". A análise etnográfica não visa a produção da mudança, mas quer atingir invariantes que revelem a ordem subjacente à diversidade empírica das sociedades humanas. A etnologia quer reintegrar a cultura na natureza, a vida em suas condições físico-químicas. Para ele, "dissolver" não significa destruir as partes do corpo submetido à ação de outro corpo. A solução de um sólido em um líquido apenas modifica o agenciamento de suas moléculas. A idéia da humanidade integrada à natureza pela etnologia é contra o projeto cristão-iluminista, que via a história como a via real para a emancipação da humanidade. Lévi-Strauss quer compreender a vida como uma função da matéria inerte.

Para ele, a explicação científica não consiste em passar de uma complexidade a uma simplicidade, mas na substituição de uma complexidade menos inteligível por outra mais inteligível. (Lévi-Strauss, 1962)

Conclusão: para ele, a complexidade mais inteligível é a história sob o domínio ("dissolvida") das estruturas permanentes da natureza. A história como diacronia e mudança é incognoscível, pois é apenas a superfície das estruturas naturais profundas. Para nós, Lévi-Strauss, em certa medida, foi vítima do seu "método empático", da sua "observação participante". Ele se deixou seduzir e dominar pela representação do tempo e da história dos indígenas que estudava. E com este excesso de "empatia" e "participação", ele, o sujeito da pesquisa, perdeu o seu controle e se deixou "dissolver" no seu objeto-sujeito de análise. Ele entrou com uma representação européia na aldeia e saiu "convertido" pelo "bom selvagem brasileiro", para quem a mudança histórica é motivo de medo e angústia e cuja utopia é integrar-se o mais radicalmente à ordem natural. Para o indígena, a ordem natural é a ordem verdadeiramente sagrada e Lévi-Strauss, talvez, tenha reconhecido em sua representação do tempo e da história a promessa de uma emancipação da humanidade mais profunda e serena, menos dramática e sangrenta, do que a prometida pelo projeto revolucionário europeu. Ele aderiu ao modelo de "representação fria" da história ao abolir a temporalidade. Teria Lévi-Strauss se transformado em um "indígena brasileiro"? Afinal, Rousseau também fora seduzido pelo ideal do "bon sauvage" e o Brasil se consolida como exportador de matriz cultural para a civilização européia!

14

Enfim, em Lévi-Strauss, a etnologia se opõe radicalmente à história em três aspectos: *institucionalmente*, porque disputa a preeminência entre as ciências sociais, para controlar as instituições de ensino e pesquisa; *epistemologicamente*, porque se opõe à história progressiva, evolutiva, teleológica, que considera ideológica e não científica, e propõe a busca da ordem subjacente, imóvel, permanente, que permite uma análise matemática, científica; *politicamente*, porque se opõe ao projeto utópico-revolucionário da modernidade, que acelera a história com a produção de eventos dramáticos, e propõe uma desaceleração conservadora da história com a sua dissolução na ordem natural-sagrada.

A Réplica dos Historiadores: Braudel e a Defesa da "História Estrutural"

A resposta dos historiadores a Lévi-Strauss foi dada por Fernand Braudel em seu artigo "A Longa Duração", publicado na revista *Annales ESC*, em 1958, e republicado posteriormente na coletânea "Escritos sobre a História". Este é um dos capítulos mais importantes da história da historiografia contemporânea, que todo historiador não pode desconhecer. Na primeira metade do século XX, os *Annales* defenderam a história contra os ataques dos sociólogos durkheimianos e dos filósofos e antropólogos estruturalistas. Foi uma época de "combates e apologias da história", sob a liderança de Lucien Febvre e Marc

Bloch. Uma estratégia freqüentemente usada pelos Annales é transformar os seus fortes adversários em aliados, como fizeram com Durkheim e Simiand, que foram ao mesmo tempo combatidos e recebidos e apropriados. Braudel usará esta mesma estratégia com Lévi-Strauss ao explorar a sua ambigüidade em relação à história e fazer o seu elogio do historiador. Como vimos, o próprio Lévi-Strauss já duvidava da sua rejeição da história quando sustentou em diversos momentos que "*a história e a etnologia deviam trabalhar juntas*", "*que o conhecimento da estrutura não significava renúncia a conhecer a sua evolução*", "*que a análise estrutural e a pesquisa histórica fazem bom casamento*". Os Annales e Braudel irão argumentar a favor da história nessa direção: é preciso evitar o dualismo entre evento e estrutura. A história é o conhecimento da "dialética da duração" e em sua articulação de durações o evento não se opõe à estrutura. (Braudel, 1969)

15

Ao mesmo tempo em que combate o seu estruturalismo anti-histórico, Braudel procura reconhecer a importância da avaliação feita por Lévi-Strauss da historiografia. Mas, para ele, Lévi-Strauss, ao chamar a atenção para o lado estrutural da vida dos homens, não estava trazendo nenhuma novidade, pois os Annales já faziam o entrelaçamento de evento e estrutura desde os anos 20 em obras monumentais como "*O Problema da Descrença no Século XVI, a Religião de Rabelais*", de Febvre, e "*Os Reis Taumaturgos*", de Bloch. Portanto, a rigor, o historiador não tinha muito a aprender com Lévi-Strauss, pois já praticava uma "história estrutural" consistente e fecunda há muito tempo, sob a influência de Saussure, Durkheim e Vidal de la Blache. Ao contrário, Lévi-Strauss, sim, teria muito a aprender com os historiadores dos Annales, pois equivocava-se ao desvalorizar a dimensão temporal, que os historiadores sempre privilegiaram. Aliás, todos os cientistas sociais deveriam ler os historiadores dos Annales para compreenderem a importância central da dimensão temporal na vida social. Para Braudel, os cientistas sociais em geral, e não somente Lévi-Strauss, se equivocam ao desprezarem a pesquisa do passado, ao tentarem escapar à duração, à explicação histórica. Eles erram quando consideram a explicação histórica como "empobrecida, simplificada, reconstruída, fantasmagórica". Para Braudel, os cientistas sociais evadem do tempo histórico por dois caminhos opostos: o *eventualista*, e dialoga com a sociologia de Georges Gurvitch, que valoriza em excesso os estudos sociais, fazendo uma sociologia empirista, limitada ao tempo curto do presente, à enquête viva, servindo aos governos atuais; o *estruturalista*, que suprime a diacronia, a sucessão dos eventos, a mudança. Lévi-Strauss ultrapassa o tempo vivido imaginando uma formulação matemática de estruturas quase intemporais. Seu objetivo é ultrapassar a superfície de observação para atingir a zona dos elementos inconscientes dos quais se possa analisar as relações, esperando perceber as leis da estrutura simples e gerais.

Para Braudel, quem opõe evento e estrutura e se detém ou no evento ou na estrutura são o sociólogo e o antropólogo. O historiador não comete este

erro de análise. Ele os articula em uma "dialética da duração". Por isso, para ele, é importante afirmar com força a importância e a utilidade da história, que trata das durações sociais, dos tempos múltiplos e contraditórios da vida dos homens. O historiador se interessa pelo que é mais importante na vida social: a oposição viva, íntima, repetida, entre o instante e o tempo lento a passar. A história dos Annales, ao não se restringir ao tempo do evento, curto, individual, acontecimental, não produz mais a narrativa dramática e precipitada da história tradicional. Os Annales não narram apenas a sucessão dos eventos, que consideram barulhenta, explosiva, fumaça que ofusca a consciência dos contemporâneos, pois não dura. O historiador dos Annales já sabia que o tempo curto é a mais caprichosa e ilusória das durações e tinha levado a história tradicional a ser também caprichosa e enganadora. Mas, a história dos Annales também não se deixou enganar pelo conceito de "estrutura social" e não aceitou a imobilidade, a perenidade, a intemporalidade atribuída à vida social. Na história não pode haver sincronia perfeita. Uma parada instantânea, que suspenda todas as durações ou é um absurdo ou é muito abstrato. Em história, para Braudel, não há "estrutura", mas "longa duração".

A "longa duração" não é uma imobilidade sem mudança, não é uma ausência de duração. É uma "duração longa", i.é., uma mudança lenta, um tempo que demora a passar. Quando entrou no trabalho do historiador, a perspectiva da "longa duração" o transformou. A história mudou de estilo, de atitude, passou a ter uma nova concepção do social. A "estrutura histórica" ou "longa duração" é uma arquitetura, uma realidade que o tempo gasta lentamente. A "longa duração" é suporte e obstáculo. Como obstáculo, ela se refere aos limites que os homens não podem ultrapassar: quadros geográficos, realidades biológicas, limites de produtividade, quadros mentais. São "prisões de longa duração". Como suportes, elas são a base que sustenta todo empreendimento humano, que explica a história. O historiador, portanto, há muito não comete o erro cometido pelos cientistas sociais: não opõem evento e estrutura. Ele articula durações curtas, médias e longas. A história dos Annales é mais econômico-social-mental do que política e faz outro corte do tempo social, uma outra periodização, articulando o tempo curto a ciclos, interciclos, de 10 a 60 anos, a tempos mais longos de 100 a 1000 anos. Por dispor de uma temporalidade nova, o historiador dos Annales podia recorrer a métodos quantitativos, aos modelos, às matemáticas sociais, à informática.

O historiador dos Annales admite que há um inconsciente social, um pensamento coletivo irrefletido, que aparece em fontes massivas, seriais. Ele já utiliza desde os anos 20/30 modelos simples ou complexos, qualitativos e quantitativos, estáticos e dinâmicos, mecânicos e estatísticos na sua análise dessas semi-imobilidades profundas. Mas, esta aceitação do tempo longo e o uso de modelos não impediram a abordagem da mudança. Os modelos são confrontados à duração e valem o quanto dura a realidade que eles registram. As estruturas não são eternas, não há homem eterno. Os modelos são como

navios que flutuam por algum tempo e depois naufragam. O historiador se interessa sobretudo pelo momento do naufrágio, quando o modelo encontra o seu limite de validade. Lévi-Strauss trata de fenômenos de muito longa duração: mitos, proibição do incesto, como se as matemáticas qualitativas pudessem revelar o segredo de um homem eterno. Mas, para Braudel, as matemáticas qualitativas podem ser muito eficientes para as sociedades mais estáveis estudadas pelo antropólogo, mas terão a sua prova de fogo quando tratarem das sociedades modernas, “quentes”, dos seus problemas encavalados, das velocidades diferentes da sua vida. As matemáticas sociais devem reencontrar o jogo múltiplo da vida, todos os seus movimentos, durações, rupturas, variações e só o historiador poderá realmente testá-las.

Enfim, o historiador não foge do evento e nem da estrutura e não simplifica a sua análise da vida social. Ele não sai jamais do tempo da história, que cola ao seu pensamento como a terra à pá do jardineiro. Ele até desejaria evadir-se da temporalidade, como Lévi-Strauss. Braudel mesmo, no cativeiro nazista, quis escapar àqueles eventos difíceis dos anos 40. Ele quis recusar o tempo dos eventos, para olhá-los de longe, julgá-los melhor e não acreditar muito neles. Quando os historiadores dos Annales fazem a “dialética da duração”, eles passam do tempo curto ao tempo longo e retornam ao tempo curto reconstruindo o caminho já feito. Mas, esta operação é “temporalizante” e não lança para fora do tempo histórico, que Braudel descreve como “imperioso, pois irreversível, concreto, universal”. O tempo histórico é exterior aos homens, exógeno, e os empurra, obriga, oprime. Lévi-Strauss só poderia escapar ao tempo da história se emigrasse para uma aldeia indígena. Mas, lá também o tempo da “grande história” chegou de forma arrasadora e não foi possível restabelecer, reequilibrar ou reestruturar quase nada! Em relação aos indígenas americanos e do mundo todo, a história venceu a etnologia. As “sociedades frias” evaporaram sob o calor causticante, nuclear, do tempo histórico.

17

Para Burguière, “pouco estruturalismo afasta da história; muito estruturalismo exige o retorno à história”. O historiador usa os métodos estruturalistas não para fugir ao barulho e furor da instabilidade da realidade histórica, mas para observar melhor as transformações e se manter o mais perto da sua tarefa: *a análise da mudança*. Em seu artigo de 1958, Braudel convocou as ciências sociais ao trabalho interdisciplinar, em equipes, para a obtenção a mais ideal possível de uma “visão global” da vida social. Para os Annales, a história só voltaria a ter a força que teve antes do século XX se voltasse a dialogar e a trabalhar em conjunto com as suas irmãs gêmeas e siamesas. É melhor que se aliem, pois o litígio sobre a qual delas deveria caber a maior parte da herança de Heródoto só poderia levá-las ao fracasso na obtenção do conhecimento o mais fecundo e eficiente da vida dos homens em sociedade. A história dos Annales é interdisciplinar: etno-história ou história antropológica, histórica social, história demográfica, geohistória, história econômica, história imediata (em aliança com o jornalismo/mídia), psico-história etc. (Burguière, 1971)

Braudel defende a melhoria das relações entre os cientistas sociais entre si e com a história e a filosofia. As interfaces são inúmeras, as pesquisas comuns devem ser empreendidas através do diálogo, da “troca de serviços”, da comunicação conflituosa/respeitosa, do empréstimo e apropriação/ressignificação recíprocas de bibliografia, técnicas, temas e problemas. Os nossos paradigmas são os mesmos: os filósofos Kant, Hegel, Nietzsche, os sociólogos Marx, Weber, Durkheim, os antropólogos Mauss, Franz-Boas e Lévi-Strauss, os historiadores Ranke, Bloch e Braudel, sem mencionar os geniais médicos-psicólogos e literatos. Ou o melhor caminho para as ciências humanas seria continuar lutando entre si por verbas, lugares institucionais e reconhecimento “científico” com a faca entre os dentes?

Bibliografia

- ARANTES, Paulo. **Um Departamento Francês de Ultramar**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1994.
- BRAUDEL, Fernand. “La Longue Durée”. In **Écrits sur l’Histoire**. Paris: Flammarion, 1969.
- BURGUIÈRE, André. Histoire et Structure. In **Annales ESC**, nº 3. Paris: A. Colin, mai/juin, 1971.
- CLEMENT, Catherine. **Claude Lévi-Strauss**. Paris: PUF, 2003.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. **Anthropologie Structurale**. Paris: Plon, 1958.
- _____. **La Pensée Sauvage**. Paris: Plon, 1962.
- _____. “Le Temps du Mythe”. In **Annales ESC**, nº 3 e 4. Armand Colin: Paris, mai/août/1971.
- MICELI, Sérgio. **História das Ciências Sociais no Brasil**. Vol. 1. São Paulo: Vértice/ Idep/Finep, 1989.
- PIAGET, Jean. **Le Structuralisme**. Paris: PUF, 1970.
- REIS, José Carlos. **Nouvelle Histoire e Tempo Histórico: a Contribuição de Febvre, Bloch e Braudel**. São Paulo: Ática, 1994.
- _____. **A Escola dos Annales, A Inovação em História**. 2ª edição. São Paulo: Paz e Terra, 2004. (1ª ed. 2000)
- _____. **Wilhelm Dilthey e a Autonomia das Ciências Histórico-sociais**. 2ª ed. Londrina: Eduel, 2005. (1ª ed. 2003)
- AGUIRRE ROJA, Carlos A. **Fernand Braudel e as Ciências Humanas**. Londrina: Eduel, 2003.
- WHITE, Hayden. **Trópicos do Discurso**. São Paulo: Edusp, s/d.

Além da racionalidade instrumental: sentido histórico e racionalidade na teoria da história de Jörn Rüsen¹

Beyond instrumental rationality: historical meaning and rationality in Rüsen's theory of history²

Martin Wiklund

Pesquisador de pós-doutorado no Departamento de História das Idéias e Teoria da Ciência
Göteborg University
martin.wiklund@idehist.gu.se
Box 200
SE-405 30 Göteborg
Sweden

Resumo

O conceito de sentido é central no discurso histórico contemporâneo. A forma como o sentido é compreendido tem consequências cruciais para o uso da história, para as possibilidades de orientação histórica e para os riscos de sua instrumentalização. Este artigo explica o sentido do conceito de sentido na teoria da história de Jörn Rüsen, argumentando que sua perspectiva fornece, no que diz respeito aos temas da orientação e da instrumentalização, uma alternativa mais promissora do que o objetivismo e o construtivismo relativista. Com o objetivo de explicar o conceito de sentido em Rüsen, diferentes conceitos de sentido serão destacados. Uma distinção importante será feita entre sentido como constituição e sentido como representação. Em seguida, diferentes aspectos do conceito de sentido de Rüsen serão articulados. Nesse pano de fundo, o conceito de 'racionalidade de sentido' será analisado e oposto tanto ao construtivismo, em sua inerente tendência ao instrumentalismo, quanto à tendência a objetificar o sentido em análises empíricas da consciência histórica.

Palavras-chave

Filosofia da História; Sentido; Racionalidade instrumental.

Abstract

Meaning is a central concept in contemporary historical discourse. How meaning is understood has crucial consequences for the use of history, the possibilities of historical orientation and the risks of instrumentalizing history. This article explains the meaning of the concept of meaning in Jörn Rüsen's theory of history, and argues that his perspective on meaning provides a more promising alternative than objectivism and relativist constructivism with regard to historical orientation and instrumentalism. In order to explain Rüsen's concept of meaning, different concepts of meaning are distinguished. A significant distinction is made between meaning as constitution and meaning as representation. Several different aspects of Rüsen's concept of meaning are then articulated. Against this background, the concept of rationality of meaning is explained and opposed both to constructivism and its inherent tendency to instrumentalism, and to the tendency to objectify meaning in empirical analyses of historical consciousness.

Keyword

Philosophy of history; Meaning; Instrumental rationality.

Enviado em: 18/07/2008

Autor convidado

¹ Os editores da **História da Historiografia** agradecem ao autor e à revista *Ideas in History* (www.ideasinhistory.org/cms/) pela permissão de tradução e publicação do presente artigo.

² Traduzido por Pedro Spinola Pereira Caldas.

Ao longo das últimas décadas, o sentido tornou-se um dos conceitos mais centrais na ciência histórica e na história intelectual. De um lado, este fenômeno serve de testemunho à reação contra a percepção da perda de significado, sendo, pois, resultado de uma “racionalização” das visões de mundo e da crise de legitimidade das antigas meta-narrativas. As experiências dos paradoxos do iluminismo e suas idéias de progresso e emancipação exauriram muito suas energias utópicas. O crescente interesse manifestado na religião, na história, na tradição e no conceito de identidade são fenômenos paralelos, relacionados à crítica ao modernismo ilustrado e à renovada necessidade de orientação cultural e histórica. De outro lado, o interesse no sentido também expressa um descontentamento com diferentes tipos de objetividade, tais como identidades sexuais e étnicas, verdade histórica e conceitos de progresso, racionalidade, saúde e natureza humana. Com o auxílio do conceito de sentido, objetividades foram relativizadas, contextualizadas e historicizadas como construções sociais e culturais.

Infelizmente, estas correntes conflitam-se. A última delas aniquila as possibilidades de se encontrar respostas plausíveis para questões que sustentam a primeira. O desconforto com a racionalidade, a verdade e a objetividade freqüentemente levou ao ceticismo e a uma rejeição generalizada das exigências de legitimidade e plausibilidade.

20

Sem quaisquer idéias de plausibilidade, porém, as controvérsias inerentes às interpretações históricas tendem a degenerar em lutas estratégicas, onde a história é instrumentalizada em prol de interesses ideológicos e políticos do presente. Da forma como vejo, a perspectiva do pensamento histórico e da ciência histórica desenvolvida pelo filósofo alemão Jörn Rüsen é significativamente mais promissora no que diz respeito à capacidade de responder tanto à necessidade de orientação histórica quanto ao descontentamento com os paradoxos do iluminismo. Seu conceito de “racionalidade de sentido” [*Sinnrationalität*] toca o fundamento destes problemas.

Como nem todos estão familiarizados com Jörn Rüsen, primeiramente introduzirei o leitor em sua formação, sua obra e sua perspectiva sobre o pensamento histórico. Depois, na parte final deste ensaio, analisarei o papel que possui o “sentido” em sua teoria da história, e a significância da idéia de racionalidade de sentido com relação ao problema da instrumentalização.

Situando Rüsen historicamente

Em primeiro lugar, algumas palavras sobre sua carreira. Rüsen estudou história, filosofia, pedagogia e literatura alemã na Universidade de Colônia. Também foi em Colônia que ele, assim como Hans-Ulrich Wehler³, escreveu sua

³ Wehler é um dos principais integrantes da Escola de Bielefeld, caracterizada por pesquisas em História Social e também é autor de importantes obras sobre o período imperial da história alemã. (N. do T.)

tese de doutorado, orientada por Theodor Schieder. Em 1966 ele concluiu sua tese sobre a teoria da história de Johann Gustav Droysen⁴, um dos historiadores de maior talento teórico no *Historismus*⁵ alemão. A *Historik* de Droysen continuou a inspirar Rüsen e ainda aparece aqui e acolá como uma fonte de argumentação em sua obra. Nos anos seguintes à tese, ele ensinou filosofia e teoria da história em diferentes universidades alemãs, e preparou o solo para um novo paradigma de ciência histórica e pensamento histórico. Estes últimos esforços foram coligidos na obra **Für eine erneuerte Historik: Studien zur Theorie der Geschichtswissenschaft**.⁶ [Para uma teoria renovada da história: Estudos sobre a teoria da ciência histórica]. Em 1974, foi-lhe oferecida uma cátedra em história na Universidade do Ruhr, em Bochum, onde permaneceu até suceder Reinhart Koselleck na Universidade de Bielefeld, em 1989. Durante este período Rüsen elaborou diferentes aspectos de sua teoria geral da história, compreendendo campos como teoria e metodologia da ciência histórica, Didática para a História, Teoria da Historiografia, Teoria da História da Historiografia e Teoria da Consciência da História e da Cultura histórica.⁷ Entre 1994 e 1997, esteve na diretoria do Centro para Pesquisa Interdisciplinar em Bielefeld. Em 1997, tornou-se presidente do Kulturwissenschaftliches Institut⁸ em Essen, onde continuou seu trabalho sobre a consciência histórica e o pensamento histórico, ainda que, em alguns casos, partindo de novas abordagens, tais como a lição histórica com o holocausto e traumas em geral, estudos comparativos internacionais sobre consciência histórica e historiografia, a história da cultura histórica e a teoria das ciências da cultura.⁹ Rüsen se aposentou em 2007 como

⁴ RÜSEN, Jörn, **Begriffene Geschichte**. Genesis und Begründung der Geschichtstheorie J.G. Droysens. Paderborn: Schöningh, 1969.

⁵ Em alemão no original.

⁶ RÜSEN, Jörn. **Für eine erneuerte Historik**. Studien zur Theorie der Geschichtswissenschaft. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1976.

⁷ RÜSEN, Jörn. **Ästhetik und Geschichte**. Geschichtstheoretische Untersuchungen zum Begründungszusammenhang von Kunst, Gesellschaft und Wissenschaft. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1976; _____. **Historische Vernunft**. Grundzüge einer Historik I: Die Grundlagen der Geschichtswissenschaft. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1983; _____. **Rekonstruktion der Vergangenheit**. Grundzüge einer Historik II: Die Prinzipien der historischen Forschung. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1986; _____. **Lebendige Geschichte**. Grundzüge einer Historik III: Formen und Funktionen des historischen Wissens. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1989; _____. **Zeit und Sinn**. Strategien historischen Denkens. Frankfurt am Main: Fischer, 1990; _____. & JAEGER, Friedrich., **Geschichte des Historismus**. München: Beck, 1992; _____. **Konfigurationen des Historismus**. Studien zur deutschen Wissenschaftskultur. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1993; _____. **Historische Orientierung**. Über die Arbeit des Geschichtsbewußtseins, sich in der Zeit zurechtzufinden. Köln: Böhlau, 1994; _____. **Historisches Lernen**. Grundlagen und Paradigmen. Köln: Böhlau, 1994.

⁸ Instituto de Ciências da Cultura. (N. do T.)

⁹ Rüsen, Jörn & MÜLLER, Klaus E. (orgs.). **Historische Sinnbildung** – Problemstellungen, Zeitkonzepte, Wahrnehmungshorizonte, Darstellungsstrategien. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1997; _____. & GOTTLOB, Michael; MITTAG, Achim, **Die Vielfalt der Kulturen**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1998; _____. (org.), **Westliches Geschichtsdenken**. Eine interkulturelle Debatte. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1999; _____. & KÜTTLER, Wolfgang; SCHULIN, Ernst (orgs.), **Geschichtsdiskurs. Bd. 1-5**. Frankfurt am Main: Fischer, 1993-1999; _____. (org.), **Geschichtsbewußtsein**. Psychologische Grundlagen, Entwicklungskonzepte, empirische Befunde. Köln: Böhlau, 2000; _____. **Zerbrechende Zeit**. Über den Sinn der Geschichte. Köln: Böhlau, 2001; _____. & LIEBSCH, Burkhard (orgs.), **Trauer und Geschichte**. Köln: Böhlau, 2001; _____. **Kann Gestern besser werden?** Essays zum Bedenken der Geschichte. Berlin: Kadmos, 2002; _____. **Geschichte im Kulturprozeß**. Köln: Böhlau, 2002; Jaeger, Friedrich & _____. **Handbuch der Kulturwissenschaften. Bd. 3**, Themen und Tendenzen. Stuttgart: Metzler, 2004; _____. **Kultur macht Sinn**. Orientierung zwischen Gestern und Morgen. Köln: Böhlau, 2006.

presidente do Kulturwissenschaftliches Institut, mas permanece como pesquisador sênior deste instituto e coordena um projeto de pesquisa sobre o humanismo na era da globalização.

Com o objetivo de demarcar o ambiente intelectual de Rösen, pode ser conveniente relacioná-lo a uma geração intelectual. Nascido em 1938, portanto, alguns anos mais velho que Jürgen Kocka (1941-) e ligeiramente mais jovem que Hans-Ulrich Wehler (1931-) e Jürgen Habermas (1929-). Pertence a uma geração que cresceu depois da guerra, e adotou a democracia e o iluminismo como estrelas-guias. Assim como Kocka e Wehler, dois dos principais historiadores da *Gesellschaftsgeschichte*¹⁰ [História social] praticada em Bielefeld, Rösen freqüentemente adotou a perspectiva da modernização sobre o desenvolvimento social e cultural com uma interpretação essencialmente positiva da modernização e da racionalização.

Esta geração pode ser contrastada com uma geração intelectual antiga o suficiente para ter percebido de maneira mais intensa as contradições entre a velha Alemanha e a nova *Bundesrepublik*¹¹ [Alemanha Ocidental]. Suas inclinações intelectuais tenderam a se aproximar do conservadorismo cultural e da herança clássica provenientes de Grécia e Roma, e rechaçara a “americanização” da Alemanha Ocidental nos anos 1950 e 60. Membros proeminentes desta geração são Reinhart Koselleck (1923-2006), Hermann Lübbe (1926-), Odo Marquard (1928-). Em 1957, Helmut Schelsky cunhou a expressão “a geração cética” para descrevê-la; suas características eram a desilusão, a despolitização e um tipo de realismo que servia de oposição à abstração excessiva (cf. MARQUARD 2000, p. 4-9).

É claro que não se trata somente de uma questão de gerações, mas também de um problema de tradições intelectuais. Dois dos professores de Koselleck e Lübbe foram Hans-Georg Gadamer (1900-2002) e Joachim Ritter (1903-1974), e de todos se poderia dizer que pertenciam a uma mesma tradição intelectual.

Uma linha divisória geral entre duas tradições política e filosoficamente opostas é, por vezes, traçada na Alemanha Ocidental do pós-guerra: A *Ritter-Schule* (de Joachim Ritter), inspirada por Aristóteles e Hegel, com tendências para o conservadorismo cético, e a Escola de Frankfurt, inspirada por Kant, Marx, Freud e Nietzsche, com inclinações socialistas. Grosso modo, a linha divisória separava análises sociológicas como parte do projeto ilustrado de emancipação, antitradicionalismo e utopismo (a Escola de Frankfurt), oposta à hermenêutica, *Begriffsgeschichte*¹² [História dos Conceitos], ceticismo, integração da tradição e do significado das instituições existentes (a Escola de Ritter). Tais divisões tenderam a ocultar fontes comuns e conexões entre opostos; neste caso, por exemplo, o significado geral de Hegel para ambas as

¹⁰ Em alemão no original.

¹¹ Idem.

¹² Idem.

tradições, e a crítica à racionalidade instrumental, ao cientificismo e à alienação na sociedade moderna.

Onde Rüsen se situa nesta paisagem intelectual? Ele tem sido chamado a “cabeça” teórica da Escola de Bielefeld, e possui vários traços em comum com Habermas. Tal caracterização, contudo, oculta alguns aspectos vitais da teoria da história e da identidade filosófica de Rüsen que apontam em outras direções para além da sociologia histórica e da teoria crítica. Uma importante tradição pela qual Rüsen foi influenciado – e viria a ser posteriormente desenvolvida – é o *Historismus*, uma tradição que, em vários sentidos, é crítica em relação ao Iluminismo. Seu interesse pelo *Historismus* mantém pouca ligação com um conservadorismo teórico, e foi, a princípio, motivada por uma idéia de razão historicamente situada, como uma alternativa aos princípios abstratos, externos e dogmáticos da racionalidade. Toda nova perspectiva sempre porta algo da tradição existente como seu ponto de partida, seja ao negá-la, afirmá-la ou continuá-la. Lançar mão de princípios independentes de racionalidade, com o fito de escapar das contingências das tradições particulares, não é uma solução para o problema da contingência, porquanto os princípios mais fundamentais ficarão desprovidos de toda e qualquer fundação, tornando-se assim... contingentes. Logo, é mais razoável começar a partir do já acumulado manancial de experiências, elaborá-lo e desenvolvê-lo em meio ao confronto com uma nova crítica e novos desafios. Isto torna indispensável pensar a história da ciência histórica – ou qualquer fenômeno sob discussão – tendo em vista um interesse e uma intenção sistemáticas. Em um contexto levemente distinto, Rüsen expressa tal idéia da seguinte maneira: “Somente perspectivas do futuro que são baseadas na experiência de um passado submetido à elaboração, e, assim, historicamente fundamentado, dão esperanças de sucesso” (RÜSEN 1993, p.158).¹³

23

Esta idéia guiou a própria obra teórica de Rüsen. A tradição estabelecida na Alemanha à época era uma forma renovada do *Historismus*. Nos anos 1960 e 70, o *Historismus* foi desafiado, de um lado, por novas questões teóricas e perspectivas históricas no escopo da ciência histórica, e, por outro, pelas mudanças culturais e sociais. Terá sido o *Historismus* capaz de interpretar o desenvolvimento da sociedade moderna capitalista e industrial, e, além disso, terá sido capaz de lidar com alterações estruturais e processos sociais que mudaram de maneira não-intencional? Outro tema importante era como confrontar a experiência do nacional-socialismo e seu legado. Que tipo de autocompreensão o *Historismus* criou? Não teria ele meramente legitimado tradições existentes, ao invés de examiná-las criticamente? Não era sua historiografia uma legitimação da sociedade burguesa, determinada e distorcida por interesses sociais e políticos externos? Até que ponto o *Historismus* consolidado poderia permanecer relevante para o presente?

¹³ Ver também RÜSEN 1976, p.11f, 18f. e RÜSEN 1983, pp.7-11, 15-17.

Ao mesmo tempo, o *Historismus* foi desafiado por um novo paradigma de ciência social histórica que incluía fatores não-intencionais como determinantes da ação humana, construções teóricas importadas das ciências sociais, métodos de explicação geral, interpretações críticas de condições estruturais não-intencionais que determinam a direção e o caráter da cultura e da sociedade contemporâneas, e a função emancipatória de se tornar consciente de tais condições estruturais não-intencionais, de modo a não se deixar ser determinado cegamente pelas mesmas.

Nesta situação, Rüsen começou a desenvolver uma teoria geral da história, ou *Historik*, uma meta-perspectiva que permitiria reflexão e justificativa histórico-racional na modelagem de um novo paradigma. Tal perspectiva não poderia meramente ser a teoria de um novo paradigma, mas devia ser capaz de lidar com diferentes paradigmas da ciência histórica, tais como o *Historismus*, o positivismo, o marxismo, a hermenêutica e a *Gesellschaftsgeschichte*, como alternativas possíveis.¹⁴

No escopo desta perspectiva ampla, ele defendia a *Gesellschaftsgeschichte* como resposta sensata para os desafios da situação histórica da Alemanha Ocidental nos anos 70. Rüsen a interpretou como um progresso, se comparada com o *Historismus* dos anos imediatamente após a guerra, que não mais conseguia suprir as funções de orientação histórica, embora importantes *insights* do historicismo devessem ser mantidos.¹⁵ Posteriormente, a renovada teoria da modernização oferecida pela *Gesellschaftsgeschichte* foi confrontada com diferentes tipos de crítica ao seu ideal de modernização e seus modelos teóricos, métodos e formas de representação. Novas experiências, relacionadas aos “custos” e às várias crises da modernidade, resistiam a ser inseridas nas narrativas fundamentalmente positivas da modernização, e, portanto, motivaram interpretações não-lineares, como a micro-história, a história do cotidiano, novos modelos de descrição densa, e novas formas narrativas de representação.¹⁶ De modo similar, o giro lingüístico e o desafio pós-moderno clamaram por uma reflexão teórica renovada. Ao confrontar tais desafios, o método de Rüsen sempre procedeu dialeticamente: com o fito de atingir uma síntese que mantenha *insights* de ambos os oponentes, ele procura articular as tendências opostas e discernir de que modo específico eles se contradizem.

¹⁴ Cf. RÜSEN, Jörn. Für eine erneuerte Historik. Vorüberlegungen zur Theorie der Geschichtswissenschaft und Der Strukturwandel der Geschichtswissenschaft und die Aufgabe der Historik. In: _____. **Für eine erneuerte Historik.** . Studien zur Theorie der Geschichtswissenschaft. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1976.

¹⁵ Cf. RÜSEN, Jörn. Der Strukturwandel der Geschichtswissenschaft und die Aufgabe der Historik. In: _____. *Für eine erneuerte Historik* Studien zur Theorie der Geschichtswissenschaft. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1976; _____. Grundlagenreflexion und Paradigmenwechsel in der westdeutschen Geschichtswissenschaft. In _____. **Zeit und Sinn.** Strategien historischen Denkens. Frankfurt am Main: Fischer, 1990

¹⁶ Cf. RÜSEN, Jörn. Grundlagenreflexion und Paradigmenwechsel in der westdeutschen Geschichtswissenschaft, in _____. **Zeit und Sinn.** Strategien historischen Denkens. Frankfurt am Main: Fischer, 1990.

Quando experiências de mudança temporal no presente não são mais possíveis de serem integradas nos padrões estabelecidos de interpretação do pensamento histórico, um exame das fundações destes padrões torna-se urgente. Se as experiências irritantes que clamam por uma revisão no presente dizem respeito à própria modernidade, esta revisão já se tornou parte do pensamento histórico, pois o pensamento histórico em si mesmo confronta os limites de sua própria modernidade. Ele precisa transcender esses limites, caso ele queira, no futuro, preencher suas funções culturais de orientação, i.e., interpretar as mudanças temporais das pessoas e seu mundo através da rememoração histórica, e de tal modo que seja possível tornar o presente passível de ser compreendido e o futuro passível de ser antecipado (RÜSEN 1994, p.192).

Sob uma perspectiva nórdica, é interessante considerar como as primeiras tradições científicas e filosóficas podem ter afetado a forma como o desafio pós-moderno foi recebido distintamente em diferentes países. É algo bem diverso confrontar o pós-modernismo, tendo a herança do *Historismus*, da hermenêutica, da fenomenologia e da Escola de Frankfurt, se compararmos com o horizonte do positivismo e do marxismo.

Perceber que o conhecimento é situado, e que isto também se aplica ao tipo de conhecimento desenvolvido no seio da ciência histórica era parte da teoria da história de Rüsen muito antes do desafio pós-moderno. Que o conhecimento histórico depende de normas e esquemas conceituais, e que os mesmos funcionam de acordo com uma lógica narrativa, mais do que em consonância com o espelho da natureza e do representacionismo – tudo isto já foi discutido por historiadores e filósofos alemães, entre outros que inspirariam o desafio pós-moderno.¹⁷ Que razão e racionalidade são histórica e culturalmente situadas não foi tanto o desafio de Rüsen, mas seu próprio ponto de partida.

Logo, não deveria parecer surpresa que o desafio pós-moderno e o giro lingüístico não apareceram para Rüsen como o grande despertar do sono dogmático, cientificista e objetivista do modernismo. Além de pôr questões sobre quais aspectos do pós-modernismo representaram um progresso novo e potencial – o que defensores do pós-modernismo consideram a partir de uma comparação com o paradigma moderno, embora poucos se sintam confortáveis com o uso não-irônico do conceito de progresso – nós também devemos discutir quais aspectos e questões foram perdidas, deixadas de lado e esquecidas.¹⁸

¹⁷ Ver as discussão teórica e histórica de Baumgartner sobre as construções narrativas e o sentido do conhecimento histórico. BAUMGARTNER, Hans Michael, **Kontinuität und Geschichte**. Zur Kritik und Metakritik der historischen Vernunft. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1972 (publicado em 1971 como tese de habilitação: *Die Idee der Kontinuität*, Ludwig-Maximilians-Universität München); ver também RÜSEN 1994, pp. 201–203.

¹⁸ Cf. RÜSEN 1994, pp. 188–208.

O sentido de sentido

Com este pano de fundo em mente, voltemos ao conceito de sentido. Qual é o sentido de "sentido" [*Sinn*]? Qual é seu status na teoria de Rüssen? E em que medida é ainda plausível falar em sentido da história?

Sentido é um conceito notoriamente ambíguo e, logo, pode ser útil para distinguir entre alguns diferentes conceitos de sentido. As distinções subseqüentes de modo algum esgotam os numerosos aspectos do conceito de sentido e inevitavelmente simplificam bastante as coisas, mas serão suficientes por ora para os meus propósitos.

De acordo com um conceito de sentido, este pode ser entendido como denotação ou referência à realidade. Esta foi uma teoria influente na antiga tradição da filosofia analítica. O sentido da proposição "a guerra dos trinta anos terminou em 1648" seria sua referência ao evento passado sobre o fim desta guerra.¹⁹

Nas ciências humanas "sentido" tem sido tradicionalmente associado com a intenção de um autor ou de um agente. O sentido de um texto ou do sentido de uma ação é, portanto, compreendido nos termos da intenção que lhe está por detrás (sentido como intenção). Um conceito similar de sentido, embora não restrito à intenção consciente, foi usado por Dilthey em sua formulação da idéia de ciências humanas como compreensão de um sentido expresso nas manifestações da vida ou objetificações da experiência vivida (sentido como expressão). Para compreender um romance seria necessário, destarte, viver através da experiência vivida no romance como objetificação humana.²⁰

Ainda algo diferente se almeja, porém, quando o sentido de certos fenômenos, por exemplo, chuva, carro, ou amor, é descrito dentro da tradição fenomenológica: a essência do fenômeno como ele se mostra para o olhar fenomenológico. Compreender o sentido de "chuva" não significa entender a intenção do criador da chuva, ou compreendê-la como manifestação da vida, ou como expressão da experiência de vida de alguém. Tampouco significa compreendê-la como referência à chuva real ou ao fato de estar chovendo. O sentido fenomenológico de "chuva" é alcançado pela descrição da idéia de chuva como conteúdo de algo que se nos apresenta ou pela articulação de nossa compreensão do sentido de "chuva". Se sentido-referencial pode ser explicado como sendo o da existência de alguma coisa, que esta coisa *exista*, o sentido fenomenológico pode ser compreendido como a essência de alguma coisa, o que esta coisa é.

¹⁹ Há vários conceitos de sentido dentro do escopo da tradição da filosofia analítica, e a teoria referencialista de sentido é apenas um deles. Sentido em linguagem também tem sido compreendido em termos de valor de verdade ou condições de verdade das proposições, em termos de como as palavras são usadas, em termos de critério de validade de atos lingüísticos ou nos termos da distinção de Frege entre sentido [*Sinn*] e referência [*Bedeutung*]. Todas essas teorias podem ser vistas como diferentes conceitos de sentido, embora elas nem sempre usem a palavra "sentido".

²⁰ Cf. DILTHEY 1981, p.177-180.

O sentido de uma estória, de um texto ou de um drama diz respeito a ainda um outro conceito de sentido. Um aspecto importante disto pode ser explicado como o argumento, a moral ou o ponto da estória - 'aquilo que resume tudo' - e não necessariamente corresponde à intenção de um autor. Na ficção, o sentido não está diretamente relacionado à realidade, e é em uma acepção radicalmente distinta do sentido-referencial. A análise da historiografia, em termos de literatura, tem demonstrado a relevância deste tipo de sentido para a filosofia da história. O sentido como "ponto" ou a moral da história, o que a história lhe conta, pode ser distinguido do sentido da sinopse, ou do que a história trata. Por exemplo: a sinopse pode tratar do amor entre um rapaz e uma moça, mas ambos precisam passar por uma série de dificuldades para que possam ficar juntos. O ponto desta estória pode ser algo como: "o amor é algo pelo que vale a pena lutar, mesmo se você acha que existam impedimentos intransponíveis para sua realização".²¹

O mais importante conceito de sentido na tradição da filosofia da história, porém, diz respeito à relação com um objetivo, um fim ou um *telos* - sentido teleológico - e tem sido tipicamente expresso na idéia de desenvolvimento histórico como realização da vontade de Deus.²² Neste caso, o sentido da história pode ser também explicada pela intenção de seu "autor" - Deus - ou pelo objetivo a que finalmente atingirá. Também as intenções humanas podem ser descritas em termos de objetivos, como objetivos pretendidos por meio de ações. Na filosofia idealista da história, a vontade de Deus foi transformada em "idéias" que guiam o desenvolvimento histórico e expressam qual o tema da história; por exemplo, o desenvolvimento e aperfeiçoamento das habilidades inerentes do homem, ou o desenvolvimento e realização da consciência que o homem tem de sua liberdade.

27

Constituição de sentido *versus* representacionismo

O que significa "sentido" na teoria da história de Rüsen? Há vários aspectos de seu conceito de sentido. Em um nível, sentido é o que o conhecimento histórico e o pensamento histórico consistem, bem como de seu conteúdo. "Pensamento histórico produz sentido a partir do âmago do tempo", diz Rüsen (RÜSEN, 1990, p.11). Ou, para colocar de maneira ligeiramente diferente, o conteúdo da consciência histórica é constituído pela formação de sentido dada por meio das experiências do tempo. "Experiências do tempo" não devem ser entendidas como uma dimensão específica e limitada de nossa experiência,

²¹ Ver, por exemplo, BROOKS 1998, p.11f; , WHITE 1975, p.11.

²² Ver, por exemplo, LÖWITZ, Karl. **Weltgeschichte und Heilsgeschehen**. Stuttgart 1961 (1953), pp. 11-27.

mas, antes, como todo um espectro de experiência que pode ser relacionado ao tempo, isto é, ao “agora”, ao “antes” e ao “futuro”. Este tipo de sentido é a síntese de duas diferentes dimensões que só podem ser separadas analiticamente; experiência e intenção. A experiência, em sua relação com o tempo, é interpretada com referência às intenções, e vice-versa. É assim como um intérprete se compreende, compreende o mundo e sua relação com ele. Esta é também a maneira como a consciência histórica se forma. A narração histórica é descrita como o procedimento mental que produz consciência histórica ao conectar fenômenos históricos, formando concepções coerentes e dotadas de sentido (cf. RÜSEN 1983, p.50f).

Este tipo de sentido não se refere somente ao passado, ou às ações passadas e suas intenções, mas, tradicionalmente, tem sido uma maneira comum de definir a que se refere o conhecimento histórico (*res gestae* como oposição à *historia rerum gestarum*). A divisão entre o passado em si mesmo e o passado como é para nós reflete a divisão entre sujeito e objeto, que pertence à tradição do realismo objetivo metafísico, do empirismo, do representacionismo e à teoria da verdade como correspondência. (cf. TAYLOR 1997, p. 2-8). Há, supostamente, uma realidade objetiva de um lado, dada independentemente das interpretações, culturas e linguagens humanas, e, de outro lado, imagens, interpretações, expressões lingüísticas e narrativas. Se este espelho corresponder ao anterior, tais imagens, interpretações, expressões e narrativas são verdadeiras.

28

Uma forma bastante comum de crítica ao representacionismo consiste na afirmação de que a linguagem não é um espelho da realidade, mas, antes, distorce ou filtra nossas visões sobre esta. O uso de metáforas como filtros, óculos, lentes, telescópios, binóculos etc., pressupõe a divisão entre o observador e uma realidade externa independente. Que a linguagem não é um espelho perfeito da realidade dificilmente se apresenta como uma descoberta muito excitante; é, na verdade, um lugar comum. Mesmo os mais contundentes defensores do ideal do espelho que tentaram criar uma linguagem perfeita com tais propósitos foram motivados, precisamente, por sua frustração perante as imperfeições da linguagem ordinária. Um tipo paralelo de crítica é dirigida contra a possibilidade de conhecimento objetivo e contra a ingenuidade da idéia de que o pesquisador seria capaz de atingir o passado em si mesmo, ser imparcial e livre de preferências e valores. Reconhece-se que alguns historiadores têm poucas dúvidas quanto à possibilidade de atingir tal ideal, mas a maior parte deles, a maioria deles defensores do objetivismo, tem consciência da tendência dos historiadores em serem parciais, subjetivos e normativos. De fato, é precisamente por causa desta consciência que eles sublinharam a necessidade de aplicar métodos rigorosos de crítica e análise documental e de lutar pela objetividade.

Uma forma muito mais interessante de crítica ao objetivismo e ao representacionalismo parte do *insight* kantiano de que, para que haja todo e qualquer objeto de experiência, nós necessitamos de conceitos que englobem

tais objetos como objetos, para além de serem meras impressões humanas flutuantes. Para entender o que experimentamos, precisamos de conceitos que dêem ordem ao que percebemos. Aparte dos conceitos *apriori* de entendimento, há uma necessidade de conceitos empíricos de entendimento e de esquemas conceituais produzidos pela imaginação. Tais conceitos e esquemas não são dados pela natureza, mas formados e criados pela consciência e sua relação com as aparências.²³ Pessoas com formação positivista ou no marxismo científico tendem algumas vezes a rejeitar todos os desvios em relação ao objetivismo e ao realismo metafísico, considerando-os como expressão do irracionalismo, do relativismo pós-moderno, de contra-iluminismo e até mesmo de fascismo. Para aqueles que estranham quando escutam que o conhecimento histórico depende da síntese da imaginação [*Einbildungskraft*], e que não há realidade independente e definitiva que sirva de medida absoluta para a verdade e validade das representações históricas, deve ser confortável saber que Kant, o grande filósofo do iluminismo, os sustenta quando deixam para trás o objetivismo e o realismo metafísico. Para aqueles que, ao contrário, se animam e se extasiam com a idéia da imaginação como *conditio sine qua non* do conhecimento e a usam como alibi para a criatividade anárquica, poderá ter um efeito calmante, como uma ducha fria, lembrar que os esquemas da imaginação de Kant de modo algum implicavam ficcionalidade, nem contradiziam a importância da racionalidade e da disciplina de pensamento.

A idéia de consciência constitutiva tornou possível um tipo de idealismo que não separa as idéias produzidas pela consciência da realidade, ou sujeito do objeto. De acordo com esta perspectiva, verdade e fatos somente são possíveis em relação a uma matriz conceitual que determina não o que é verdadeiro, mas que verdades são possíveis dentro desta matriz, isto é, que tipo de afirmações podem se candidatar a ser verdadeiras.²⁴ Antes que seja verdadeiro qualquer juízo sobre, por exemplo, o renascimento, o conceito de "renascimento" deve ser formado e seu sentido mais ou menos definido. Somente tendo como pano de fundo a conceitualização da experiência de uma "cadeira" ou de uma "revolução" é possível comparar um juízo sobre o assunto com a experiência e dizer: "sim, o que você diz é verdadeiro".

Esta perspectiva tem conseqüências cruciais para a consolidação de narrativas históricas e a compreensão dos critérios de acordo com os quais tais narrativas podem ser julgadas. Obviamente, há mais em jogo do que a simples correspondência a uma realidade independente. Porém, o que este "mais" significa e quais são suas conseqüências é algo menos óbvio. Que um sujeito, seus conceitos e suas matrizes interpretativas moldam, em alguma medida, o conhecimento humano não é necessariamente visto como distorção

²³ KANT, Immanuel. **Kritik der reinen Vernunft**. Pp. B 176-181.

²⁴ Ver, por exemplo, a idéia de Putnam sobre realismo interno: PUTNAM, Hilary. Two philosophical perspectives, In: _____. **Reason, Truth and History**. Cambridge 1995 (1981). Chris Lorenz aplicou esta idéia à teoria da história: LORENZ, Chris. Historical Knowledge and Historical Reality: A Plea for 'Internal Realism', pp. 297-327, **History and Theory**, Vol. 33, Issue 3 (Oct. 1994).

ou desvio da realidade objetiva ou do próprio passado. Tampouco são conceitos, matrizes e ferramentas lingüísticas vistos como filtro, ou um par de óculos escuros, através dos quais a realidade é percebida e compreendida, como se houvesse, do outro lado destes óculos, uma realidade objetiva, independente definida e determinada dada pela natureza. Isto não significa que não há realidade ou que o conhecimento é o que você bem entende que ele deva ser, mas que a "quidditas" da realidade também depende do sujeito que constitui sentido em sua relação com as aparências.

Na teoria de Rösen, a consciência constitutiva é a consciência histórica. A este respeito, o conceito de sentido em Rösen é similar ao conceito fenomenológico de sentido. Assim como na tradição fenomenológica, o mundo da vida (*die Lebenswelt*) é visto como logicamente prioritário em relação à ciência. A idéia de Husserl da consciência como constituidora de sentido é uma sucessora tardia da teoria kantiana da consciência transcendental, que, por sua vez, constitui objetos da experiência com o auxílio de conceitos empíricos de entendimento e esquemas de imaginação.

"A consciência histórica é a quintessência das operações mentais (emocionais e cognitivas, inconscientes e conscientes) com cuja experiência do tempo é processada a orientação da vida prática com a ajuda de lembranças" (RÜSEN 1994, p.6). A consciência histórica é o lugar em que o passado pode ser ouvido e tornar-se visível, pois que o acesso ao passado, e a forma como ele aparece ao intérprete, depende das questões que são levantadas no presente – questões motivadas pela necessidade por orientação histórica com o objetivo de tornar possível lidar com o presente e antecipar o futuro (cf. RÜSEN 1983, p.54). Assim, quando Rösen defende que a consciência histórica é a base do conhecimento histórico e da ciência histórica, ele não se refere a uma dependência meramente sociológica ou psicológica, mas a uma lógica e epistemológica. Se somente a dependência sociológica estivesse implicada, o ideal de conhecimento histórico ainda poderia ser o de uma verdade independente do intérprete, da vida do mundo e da sociedade. Por esta perspectiva, todavia, a *validade* do conhecimento histórico não é independente do intérprete do mundo da vida, e, assim, se torna essencial, por razões epistemológicas, levá-la em consideração.

Com o fito de formular princípios gerais de validade na ciência histórica, é essencial compreender a proposta do pensamento histórico, a que se presta o pensamento histórico, ou porque há simplesmente algo como o pensamento histórico. Isto é obtido pela interpretação da práxis do pensamento histórico e pela articulação de uma matriz que torna possível seu entendimento. Somente ao compreender o interesse humano e a necessidade do pensamento histórico, e ao articular a lógica do pensamento histórico com o mundo da vida, é possível compreender a proposta ou função do pensamento histórico e, como conseqüência, que tipo de validade está em jogo quando narrativas históricas são avaliadas – dentro ou fora da ciência histórica (cf. RÜSEN 1983, pp.76-84).

Outro aspecto da consciência histórica é seu conteúdo em oposição à sua

função. O conteúdo da consciência histórica é constituído e moldado pela narrativa histórica que conecta a interpretação do passado e a compreensão do presente com antecipações do futuro. Há diferentes maneiras de relacionar as diferentes dimensões de tempo entre si, que correspondem a diversos tipos de narrativa histórica: tradicional, exemplar, crítica e genética. A teoria da consciência histórica tem sido, por vezes, compreendida equivocadamente como sendo restrita ao conceito de tempo tipicamente ocidental, linear e evolutivo, mas, com o objetivo de transcender o etnocentrismo, a teoria de Rüsen é desenvolvida para compreender conceitos de tempo circulares, cíclicos e não evolucionistas, bem como aqueles lineares e evolucionistas.²⁵

A narrativa histórica não é somente uma questão de representação – como o passado é representado em seus textos – que tanto os defensores como os críticos do giro lingüístico por vezes argumentam. É também uma questão de constituir “a história” que supostamente deve estar representada nos textos, de relacionar o passado com o presente e com expectativas de futuro. Uma importante diferença entre fatos e fatos históricos é que os últimos estão relacionados a uma dimensão do tempo e percebidos a partir de um ponto de vista tardio dado no e pelo intérprete: “Nem tudo o que tem a ver com o homem e com seu mundo é história, só porque já aconteceu, mas exclusivamente quando se torna presente, como passado, em um processo consciente de rememoração” (RÜSEN 2001, p.68).²⁶

Isto significa que somente podem pertencer à “história” eventos e ações do passado têm algum tipo de significado para o presente do intérprete. Uma lista de fatos, como uma crônica, não constitui ainda história. (cf. RÜSEN 1994, p.196). “Elas [as ações] só são históricas porque nós as concebemos como históricas, não em si e objetivamente, mas exclusivamente em nossa concepção e por intermédio dela” (RÜSEN 2001, p.67), Rüsen cita afirmativamente Droysen. Isto possibilita discernir uma diferença importante entre o narrativismo de Rüsen e as versões do narrativismo centradas no texto. Rüsen criticou os defensores do giro lingüístico por não diferenciarem entre as narrativas como constituição ou interpretação do passado e narrativa como representação. Enquanto a versão textualista do narrativismo centra-se na construção de sentido por meios lingüísticos, tais como figuras poéticas e retóricas, Rüsen também aponta para a importância da cunhagem de sentido de uma história por meio de categorias e valores interpretativos, independentemente de como esta “história” é

²⁵ Ver RÜSEN, Jörn. Die Vier Typen des historischen Erzählens, In:_____. **Zeit und Sinn**: . Strategien historischen Denkens. Frankfurt am Main: Fischer, 1990; _____. Historical Narration: Foundation, Types, Reason, **History and Theory**, pp. 86–97, Vol. 26, No. 4, Beiheft 26: The Representation of Historical Events, (Dec. 1987); _____. Theoretische Zugänge zum interkulturellen Vergleich. In:_____. **Geschichte im Kulturprozeß**. Köln: Böhlau, 2002.

²⁶ As passagens citadas pelo autor que estejam em livros traduzidos para a língua portuguesa foram retiradas da versão brasileira, cujas referências completas se encontram na bibliografia final neste artigo. (N. do T.)

é configurada e representada em um texto, um museu ou um filme.²⁷ A tendência do narrativismo textualista em reduzir tudo que não pertence aos eventos do passado a texto e ficção parece meramente repetir a divisão objetivista entre sujeito e objeto, representação e realidade, ao invés de reconceitualizar a idéia de realidade e conhecimento históricos. Todos os aspectos da historiografia e do conhecimento histórico que transcendem o nível dos fatos ou dos signos visíveis do material documental, ou que não se referem aos eventos no passado, ou que são dependentes do intérprete, são facilmente compreendidos, então, como arbitrários e fictícios. Mas, de acordo com a perspectiva da narrativa e da consciência histórica como constitutivos da "história", segundo a qual o fato de conceitos e categorias serem dependentes do sujeito não lhes transforma em algo fictício ou arbitrário, ou oposto à racionalidade e à realidade (RÜSEN 2001, p.17f; RÜSEN 2002, p.114f).

Como paralelo à constituição de um objeto feita pelo sujeito, a consciência histórica constitui "história": uma história coerente que relaciona uma interpretação do passado com a compreensão do presente e expectativas de futuro, independentemente de como ela será ou não posteriormente representada em um texto. Para explicar esta forma de constituição de história e para explicar o que dá coesão à "história" é necessário fazer uma introdução sobre o aspecto teleológico do conceito de sentido em Rüsen.

32 O sentido teleológico

A dimensão teleológica é um importante aspecto do conceito de sentido em Rüsen. Tal dimensão costumava estar no centro da filosofia da história, mas praticamente desapareceu no nível da reflexão explícita quando a filosofia substancialista da história foi descartada por seus aspectos metafísicos em prol da epistemologia e da teoria da ciência. Segundo Rüsen, porém, todo pensamento histórico tem uma dimensão teleológica, uma dimensão de objetivos e valores. Quando a consciência histórica, ou um intérprete, compreende o passado com o objetivo de entender o presente e antecipar o futuro, ele relaciona a experiência do passado com expectativas de futuro. O que conecta as diferentes dimensões de tempo que atravessam o intérprete é a idéia, ou critério de sentido, que determina sobre o que é a história. Como se deve compreender tais critérios de sentido? Eles correspondem às referências com as que interpretamos a história com o fito de responder nossas questões sobre como viver e agir no presente, e como relacionar-nos com o futuro. O que é especificamente histórico e

²⁷ Para a discussão da importância das categorias, ver: RÜSEN, Jörn. Der Teil des Ganzen – Über historische Kategorien. In: _____. **Historische Orientierung**: Über die Arbeit des Geschichtsbewußtseins, sich in der Zeit zurechtzufinden. Köln: Böhlau, 1994; Para a crítica de Rüsen à teoria da história pós-moderna, ver RÜSEN, Jörn. Postmoderne Geschichtstheorie. In: _____. **Historische Orientierung**: Über die Arbeit des Geschichtsbewußtseins, sich in der Zeit zurechtzufinden. Köln: Böhlau, 1994.

significativo no passado em relação ao presente por meio do qual interpretamos o passado? As idéias têm o caráter de quase-intenções e indicam a direção de algum objetivo em relação ao qual o sentido da ação humana e o sofrimento do passado podem ser interpretados. Elas organizam a interpretação do mundo e de uma pessoa com a finalidade de possibilitar o enfrentamento do mundo no presente, e para orientar a ação na antecipação do futuro. É um jeito de interpretar o tempo de um ponto de vista humano, isto é, em relação aos seres humanos, suas situações e preocupações. Posto que seres humanos vivem em diferentes situações históricas e culturais é apropriado que os pontos de vistas sejam distintos entre si, em oposição ao ideal de Deus correspondente ao realismo metafísico e ao objetivismo.

Exemplos bem conhecidos de sentido da história, nesta acepção, são "a salvação da humanidade", "a civilização da humanidade", "a racionalização do mundo", "o desenvolvimento da tecnologia" e "o desenvolvimento da liberdade humana". Sentidos circulares correspondentes podem ser "como mudam as constituições políticas" ou "o caminho eterno do mundo". É este tipo de sentido ao qual nos referimos quando defendemos ou duvidamos que a história tenha algum sentido. Neste contexto, todavia, é útil distinguir entre dois aspectos de sentido.

De um lado, a "história" pode ter sentido porque é possível formar uma interpretação coerente da nossa história em torno a um conteúdo ou tema. Eventos históricos também podem ter este tipo de sentido, por exemplo, como parte de um movimento mais amplo de mudança, um passo na estrada que nos leva a algum lugar, um momento decisivo e de guinada. Tais qualificações são somente possíveis em relação a alguma idéia ou a algum critério de sentido. Este pode ser chamado o sentido da história como enredo – uma resposta à questão sobre qual o tema da história.

De outro lado, a questão sobre o sentido na história usualmente se refere à idéia de um objetivo positivo ou uma direção, à realização de valores e metas. Este é o típico sentido teleológico. É este tipo de sentido ao qual nos referimos quando perguntamos se há algum sentido em que estamos fazendo ou no que está acontecendo. Ações que levam a um declínio, ou a uma catástrofe, não são dotadas de sentido nesta acepção, ou seja, adequadas ao seu propósito de buscar um objetivo desejável, mas, ainda assim, têm um sentido como parte de um enredo. Filosofias pessimistas da história, filosofias da decadência podem, contudo, também aparecer como dotadas de sentido teleológico, apontando em direção a um fim negativo que também possui o caráter de uma meta. Em geral, porém, o cerne de tais histórias consiste em criticar ou em apelar para a resistência contra a direção vigente do desenvolvimento da sociedade. Pode ser também expressão de resignação, descrença, ou a convicção da futilidade de tudo que existe – a ausência de sentido e propósito como um todo, tal como expresso no antigo *slogan* punk:

“No future!”.²⁸ O sentido negativo, nesta conotação, pertence, destarte, ao sentido teleológico, visto que está implicitamente relacionado a um objetivo, embora não inclua qualquer objetivo positivo ou desejável.

Qual é o estatuto ontológico do sentido teleológico? É subjetivo ou objetivo? De acordo com a idéia subjetivista de sentido teleológico, realidade e passado em si mesmos estão desprovidos de sentido e, logo, este só pode ser adicionado a algo que lhe seja externo. O passado é interpretado em relação às preocupações e projetos do presente, com respeito aos quais ele aparece como algo dotado de sentido, mas o sentido enquanto tal é pensado como sendo algo subjetivo.

Tal compreensão de história faz com que o passado pareça uma marionete com a qual o intérprete pode brincar como quiser e bem entender. O sentido da história e seu tema são, então, totalmente determinados pelo ponto de vista e os valores escolhidos. Nada no passado faz com que algum valor, idéia ou critério de sentido seja mais plausível do que outros. Logo, o sentido da história está completamente à mercê do sujeito, e a moral da “história” será o que ele desejar que seja (cf. RÜSEN 1983, p. 59f). Algumas versões do giro lingüístico se aproximam desta visão sobre a ontologia do sentido, quando se diz que as narrativas “constroem” sentido, “atribuem” sentido ao passado e a eventos, ou “dotam” ou “investem” o passado com sentido. Neste ponto, ironicamente, eles concordam com os tradicionais advogados do empiricismo e do objetivismo realista, que também crêem que o sentido teleológico é totalmente subjetivo e fictício, visto que o passado, em si mesmo, não possui este sentido.

34

Objetivismo do sentido teleológico, por outro lado, implica que o sentido da história é dado objetivamente, independentemente do intérprete, de suas intenções e objetivos. A História aparece, então, como destino, ou governada por Deus, pela natureza das coisas, ou pelas leis da história. A tradicional filosofia cristã da história, o marxismo-leninismo, e o tipo de historicismo que Karl Popper criticou são exemplos do objetivismo do sentido teleológico.

De acordo com Rösen, o subjetivismo subestima a experiência e sua relação com o sentido histórico. Há coisas que aconteceram no passado sobre as quais não podemos mais fazer nada. Embora o sentido de tais eventos não seja determinado, tampouco é completamente independente destes. De mais a mais, a história tem uma qualidade objetiva, no sentido de que há condições históricas determinando nossa situação que não podemos escolher. Não criamos nossa situação histórica, parte da qual consiste de nossos conceitos, normas, molduras interpretativas e intenções futuras. Antes de começarmos a “construir” o passado, sempre somos [*immer schon*]²⁹ “construídos” pelo passado. Antes de começarmos a fazer projetos para o futuro, somos sempre projetados ou *geworfen*³⁰ no passado. Se queremos compreender *nossa* situação e *nossa*

²⁸ Mesmo este *slogan* pode ser compreendido como uma crítica a uma certa direção de desenvolvimento na sociedade, em oposição a um futuro alternativo implícito.

²⁹ Em alemão no original.

³⁰ Idem.

história, há aspectos do passado que nós, os intérpretes, precisamos levar em conta. Nós e nossa situação somos parcialmente o resultado das ações e intenções do passado. (cf. RÜSEN 1983, p.60f, 67f; RÜSEN 2003, p. 36f).

O objetivismo do sentido teleológico não dá margem para a liberdade humana em relação a seus objetivos e valores, e estipula dogmaticamente a finalidade da história. Se as pessoas não acham que uma filosofia da história supostamente objetiva faça sentido, enfatizar sua objetividade não dará ao público qualquer razão para abraçá-la, tampouco haverá de fazer da história algo que tenha sentido para o público a que ela se dirige. Mesmo se Deus, a História ou o destino tenham certa visão da meta da humanidade, a questão ainda permanece: por que os seres humanos deveriam adotar uma tal meta como sendo a sua própria? Para que esta meta tenha sentido, ela haverá de ser entendida para aqueles nela envolvidos, o que implica que sentido, afinal de contas, deve ser visto como dependente do sujeito que está, com a ajuda de tais filosofias da história, demandando por uma orientação histórica (cf. RÜSEN 1983, p.61f).

Sentido, de acordo com Rüsen, não é sequer inteiramente objetivo, tampouco meramente subjetivo. Ele contém as duas experiências e normas que determinam o que é para ser computado como relevante e significativo no passado. Relevância deve ser entendida em relação às intenções, expectativas para o futuro e direção da vida prática das pessoas envolvidas. Somente desta forma uma certa narrativa pode se tornar uma narrativa plausível de *seu* passado, e, assim, ser-lhe relevante. Estas normas expressam também como esta avaliação do passado pode ser relacionada às normas e valores do público, ou, ao menos, às normas que podem ser aceitas por ele (cf. RÜSEN 1983, p.79)

Sentido também envolve orientação e direção da ação. Com o propósito de expressar e formar a identidade do público, narrativas sintetizam experiências e normas para formar uma concepção coerente do curso do tempo que conecta o passado ao presente e ao futuro. Analiticamente, o sentido das narrativas pode ser dividido em experiências e normas. Ao mesmo tempo, sentido é mais do que experiências e normas. Logo, Rüsen aponta para três aspectos diferentes e correlacionados de narrativas: experiência [*Erfahrung*], significado [*Bedeutung*] e sentido [*Sinn*]. O caráter específico do aspecto de sentido consiste em uma idéia, ou critério de sentido, que guiam a narrativa e determinam sua direção, como um Leitmotiv, ou a principal linha da história. Determina o assunto da narrativa, quando começa, quando termina, e como o começo se relaciona com o fim. (cf. RÜSEN 1983, p.80f, p.111).

Este critério de sentido contém aspectos do sentido do enredo mas também aspectos do sentido teleológico, porquanto eles conectam o passado com expectativas e intenções futuras. Se uma narrativa tem sentido ou não: isto é algo que depende do público e de sua situação, de que propostas, metas ou expectativas já foram adotadas por ele, ou ainda podem ser adotadas por

ele, ou ainda podem ser adotadas por ele. Sentido, nesta acepção, é a “quintessência dos pontos de vista que determina a escolha de objetivos” (cf. RÜSEN 1983, p.51).

Em um nível mais geral, o pensamento histórico pode ser visto como uma síntese da experiência e intenções com relação ao tempo. O mundo não é visto como simplesmente dado, mas interpretado com relação às intenções. O tempo natural é transformado em humano através da narrativa histórica. Esta compreensão do pensamento histórico pode, como já foi indicado acima, ser comparada com o entendimento de Kant da importância das categorias e conceitos que trazem ordem às aparências. A ordem do mundo não é formada objetivamente e de maneira independente, por e em si mesma, mas sim de acordo com certas categorias e conceitos, como, por exemplo, as categorias de causalidade e conceitos empíricos como “cadeira” e “mesa”. A visão de mundo da **Crítica da razão pura**, de Kant, não inclui a teleologia, e, assim, exclui um importante aspecto para o sentido. E ainda: não oferece uma compreensão especificamente histórica do mundo. A teoria de Rösen poderia ser descrita como viabilizadora de uma tal compreensão histórica do mundo, dotada de sentido para seres humanos em relação às suas ações e padecimentos, à condição histórica de suas existências.³¹ O intérprete não é o sujeito transcendental kantiano, mas um sujeito cultural e historicamente imerso na vida prática, relacionado à tradição hermenêutica do *Historismus* e à fenomenologia. A este respeito, sua teoria é também diferente tanto das filosofias tradicionais da história, que operam com Deus, a Natureza ou o Destino como sujeitos velado da história, bem como das filosofias iluministas da história, que operam com um intérprete a-histórico, geralmente sublimado e objetificado no conceito de história (da humanidade ou do Ocidente).

36

Mas se o passado é interpretado em relação aos nossos objetivos e metas, ele não corre o risco de ser instrumentalizado em serviço do presente e de seu intérprete? Isto não faria do intérprete o mestre do Ser e da História, dominando e colonizando o passado?

Instrumentalização da história e do passado?

Posto que a racionalidade teleológica é por vezes descrita como um modelo de meios e fins, a centralidade da racionalidade teleológica na teoria da história de Rösen pode gerar suspeitas de instrumentalização da história e do passado. Primeiramente, analisando o pensamento histórico em termos de interesses, funções ou necessidades de conhecimento, este corre o risco de ser funcionalizado.

³¹ Wilhelm Dilthey (1833–1911) tinha exatamente um tal projeto de desenvolver uma fundação apropriada das ciências humanas, como algo oposto à *Crítica da razão pura*, de Kant, que usou as ciências naturais como modelo. Rösen, porém, difere de Dilthey em vários aspectos importantes. Ver Dilthey, WILHELM, **Texte zur Kritik der historischen Vernunft**. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1983.

Donde a pergunta: o pensamento histórico racionalizado em relação a uma função, neste caso, uma orientação histórica, não faz do pensamento histórico uma mera ferramenta para outros propósitos? Mas se quisermos realmente pensar sobre o que é uma boa ou uma má história, ou discutir que futura direção é preferível para a ciência histórica, parece necessário formular algum tipo de proposta de pensamento histórico e ciência histórica. Rüsen lida com o problema ao tratar inicialmente com a prática do pensamento histórico tanto no mundo da vida como na ciência histórica e na historiografia, e ao interpretar o propósito inerente à atividade do pensamento histórico. Logo, ele não avalia ou funcionaliza o pensamento histórico em relação a um propósito externo, mas, antes, promove e sustenta o propósito interno que sempre pertence ao pensamento histórico (RÜSEN 1983, p.45-47). Neste sentido, o pensamento histórico não se reduz a ser um meio para fins alheios. Na verdade, ele sustenta o *telos* que lhe é inerente. Sustentar o *telos* inerente, e, nesta acepção, deixar o pensamento histórico ser o que ele é, pode ser descrito como uma alternativa à atitude instrumental, por levar em conta aos objetivos inerentes às coisas e suas atividades, ao invés de distorcê-los em relação a um propósito e concepções externos. De fato, a tradicional compreensão científica e objetiva do conhecimento histórico pode ser criticada por distorcer o propósito do pensamento histórico, forçando-lhe a se ajustar a uma idéia alheia e abstrata. É claro que a interpretação de Rüsen pode ser criticada por alguém que indique outros propósitos para o pensamento histórico, ou por alguém que afirme ser a finalidade da orientação histórica justamente algo externo ao pensamento histórico. Mas, enquanto tal, defender que a orientação histórica seja a função geral do pensamento histórico, não implica instrumentalização.

37

Em segundo lugar, ao interpretar o passado em função das necessidades da orientação histórica, o pensamento histórico não instrumentalizaria o passado, tornando-o mero meio para os propósitos do presente? Esta objeção pode ser entendida de várias maneiras. De acordo com algumas pessoas, a verdade do passado deve ser investigada como um fim em si mesmo. Creio que isto se trata de uma incompreensão. Se o passado fosse um Deus, ou se a investigação do passado fosse algo como uma revelação da vontade de Deus, como era para Ranke, o argumento faria mais sentido, embora fizesse da história uma forma de culto ou contemplação, não de e para si mesma, mas para Deus (cf. GADAMER 1990, p.211, 214; VIERHAUS 1977). Para aqueles que não aceitam tal pressuposto, a questão permanece: com que finalidade e para quem?

Uma objeção mais interessante e relevante é dirigida contra a interpretação do sentido das ações e eventos do passado em relação a nós e ao presente, ao invés do sentido imanente do próprio passado. Esta tem sido uma crítica comum das perspectivas teleológicas e das teorias de modernização, e usada como argumento em favor do novo historicismo, historicização e contextualização histórica. É perfeitamente admissível que, em várias ocasiões, as interpretações do passado têm sido distorcidas por perspectivas teleológicas,

preconceitos do presente e perspectivas teóricas inflexíveis. Mas tentar interpretar o iluminismo desde seu próprio horizonte não é uma interpretação histórica específica, pois que a interpretação só se torna histórica quando seu objeto é “recuperado” a partir de um ponto de vista tardio. E o que é mais importante, reduzir o sentido do passado ao seu sentido no próprio passado equivale a uma objetificação do sentido, e transformá-lo em um objeto que pode ser descrito como qualquer outro objeto.³² O resultado é que o passado não tem qualquer sentido em particular para nós. Este é um problema geral que também diz respeito a muitos dos estudos empíricos de memória coletiva e consciência histórica no passado. Acredito que faz mais sentido dizer que a razão pela qual nós não distorcemos a interpretação do passado consiste, principalmente, no fato de que, com o objetivo de obter uma orientação histórica sensata, necessitamos de uma boa compreensão do passado e suas diferentes guinadas e mudanças. Deste ponto de vista, não há contradição inevitável entre a cautela com o sentido do passado e as interpretações, de um lado, e os interesses do intérprete no presente, de outro (cf. RÜSEN 2002, p.46f).

38

Em terceiro lugar, trazer normas para a interpretação do passado não o instrumentalizaria em função de propósitos políticos e morais do presente? Com o fito de retrucar esta objeção, é necessário articular o que não contaria como instrumentalização. A objeção de que o passado deve ser compreendido em seus próprios termos, e que a verdade sobre o passado deve ser buscada como um fim em si mesma já foi discutida acima. Neste contexto, a questão é, antes, se o passado é interpretado de uma tal maneira a ponto de produzir uma lição moral ou política. Mas nem toda lição política proveniente do passado pode ser condenada como instrumentalização. Esse é somente o caso quando o sentido, a lição, distorcem o passado ou é estranha ao passado e é meramente suplementar e subjetiva. Mas, na acepção de Rösen, sentido não é meramente suplementar e subjetivo, ou alheio à “história”, como foi demonstrado mais acima. Lições morais não são necessariamente o resultado de instrumentalização se, de alguma maneira, o passado nos ensina algo que nós não colocamos em sua boca. Isto leva Rösen ao conceito de racionalidade de sentido como uma alternativa à racionalidade instrumental.

Racionalidade de sentido

A consciência histórica não se constitui (pelo menos não em primeira linha), pois, na racionalidade teleológica do agir humano, mas sim por contraste com o que poderíamos chamar de “racionalidade de sentido”. Trata-se de uma racionalidade, não da atribuição de meios a fins ou de fins a meios, mas do estabelecimento de intenções e da determinação de objetivos (RÜSEN 2001, p.59).

³² Ver a crítica de Gadamer à hermenêutica romântica. GADAMER 1990, pp.235-246.

Como a racionalidade de sentido deve ser entendida? No lugar de simplesmente estipular objetivos, direções ou intenções futuras, ela deve ser formulada como questão, correspondendo à necessidade de orientação histórica. Perguntar sobre sentido, objetivos e direcionamentos pode ser visto como o oposto de simplesmente escolher ou decidir o que o passado e o presente deveriam significar para nós, o oposto de inventar, projetar ou subjetivamente construir o sentido do passado. Se a investigação histórica é vista como algo movido por tais questões, ao invés de ser meramente motivada por questões do que aconteceu no passado, ela perde seu caráter instrumental. A interpretação e a narrativa resultantes podem ser vistas como respostas a tais questões. Nesta busca, o passado nos conta algo não somente sobre experiências de fatos, mas também sobre o sentido. Tomar a *questão* do sentido como ponto de partida pode ser visto, então, como o *oposto* da instrumentalização.

De que maneira o sentido não se subordina à vontade do intérprete? Primeiramente, há intenções que já são sempre parte de nossa vida prática. Nós sempre vivemos ou ativamos alguma narrativa, seja ela articulada ou não. Nossas ações podem ser vistas como expressões ou a encarnação de tal narrativa. O mundo em que agimos, vivemos e sofremos é, em certo sentido, construído por sentido, o que torna possível que o entendemos e ajamos sobre ele. Ponderar sobre intenções já existentes é o oposto de simplesmente estipular objetivos. É claro, a rememoração histórica e a investigação podem nos dar razões para modificar tais intenções, mas isto não exclui o fato de que podemos levá-las em conta.

Em segundo lugar, as experiências de contingência, que, em primeira instância, alimentam a nossa necessidade por renovação da orientação histórica, também nos dão razão para mudar as narrativas nas quais nos acostumamos a nos orientar. Tais experiências não são experiências de nossas escolhas. Elas vão mais além ao nos atingir e nos desafiar. Se as experiências desafiadoras são interpretadas, elas também nos contam algo sobre o modo segundo o qual devemos mudar nossas concepções de sentido, nossas intenções e nossa orientação para o futuro.

Em terceiro lugar, há dados pré-narrativos de sentido [*Sinn-Vorgaben*] no mundo da vida e no passado aos quais toda narrativa precisa estar relacionada. Estes dados de sentido podem ser relacionados ao vestígios do passado que “falam” conosco e que exigem interpretação, da mesma forma como interpretações desafiadoras no presente demandam, por sua vez, interpretação. Quando dados históricos de sentido *nos* contam algo, trata-se do oposto de nossa instrumentalização do passado. Esta idéia de percepção ou experiência de dados de sentido nos fenômenos históricos está relacionado ao conceito fenomenológico de sentido (cf. RÜSEN 2001, p.76-78, 81-83).

Que há dados de sentido que requerem a nossa atenção isto não implica que o sentido do passado nos determina, ou que nós nos tornamos objeto do passado e do sentido já existente. Um esforço de interpretação e narração

histórica é necessário para que se cumpra o objetivo de fazer do mundo algo compreensível, de encontrar uma direção plausível de ação, de viver relacionado com o futuro e de descobrir um caminho razoável para lidar com experiências desafiadoras. O sentido do passado para um determinado público depende de suas intenções futuras e expectativas, bem como de sua compreensão do presente, isto é, quais aspectos e problemas são relevantes na situação histórica corrente: o sentido não é, pois, recebido passivamente. Ao mesmo tempo, a experiência do passado pode nos dar razão para mudar nossa compreensão de quais aspectos e problemas são os realmente relevantes para o presente. Sentido é entendido como reflexivo, ao invés de ser objetivo ou subjetivo, e orientado ao futuro ao invés de ser meramente determinado pelo passado. O processo de orientação histórica envolve nossa fantasia e nossa vontade, mas os relaciona à experiência do passado e aos dados de sentido, e, assim, os salva do puro decisionismo. **Logo, esta atividade da consciência histórica não é chamada nem de "descoberta de sentido", nem de "criação de sentido", mas "formação de sentido" [Sinnbildung]** (cf. RÜSEN 2001, p.26-28).

40

O que justifica chamar este modo de denominar sentido como *racionalidade* de sentido? Ele está relacionado de diferentes maneiras com o que tradicionalmente se associou à razão e à racionalidade. A atitude investigativa incorpora *insight* ao sentido, objetivos e relevância, como algo oposto à mera decisão sobre sentido ou um sentido dogmaticamente dado. Ela busca um sentido que seja historicamente *bem fundamentado*, em relação à experiência do passado, novas experiências desafiadoras e à situação histórica do presente. E além: ela busca *evitar arbitrariedade* ao trabalhar sistematicamente e de criar um sentido *aberto à crítica* e reflexão. Finalmente, ela busca formar sentido que seja *adequado ao seu propósito* de viabilizar a orientação histórica (cf. RÜSEN 2001, p. 48f, 69-75).³³

O modo de ligar racionalidade a uma atitude investigativa que busca sentido não implica *Entzauberung*³⁴ [*desencantamento*], no sentido de esvaziar o mundo de sentido, ou de confinar o sentido a uma esfera meramente subjetiva. O que dá importância à compreensão de Rösen de sentido e de conceito de racionalidade de sentido é que ela oferece uma alternativa tanto ao objetivismo como à compreensão subjetivista e construtivista de sentido e sua tendência inerente para a instrumentalização.

Construtivismo e racionalidade instrumental

Construtivismo é um conceito ambíguo, e, em certos sentidos, a teoria da história de Rösen também poderia ser chamada de "construtivista". O tipo de

³³ Para uma discussão sobre racionalidade e Razão em relação à cultura histórica, ver RÜSEN 1994, p.246-258.

³⁴ Em alemão no original.

construtivismo a que me refiro é, contudo, aquele de conotação mais subjetivista e relativista. Construtivismo e realismo são freqüentemente termos opostos entre si, mas em alguns aspectos são como gêmeos. Ambos partem do realismo objetivista e tendem a pensar o sentido com algo menos real, já que este não depende de uma realidade objetiva e independente. Conseqüentemente, construções são geralmente mencionadas em termos de ser “*meramente* uma construção”, o que pressupõe, a princípio, que haveria algo mais real e verdadeiro, por exemplo, fatos, eventos ou um passado supostamente objetivo em si mesmo. Como regra, nem objetivistas, nem relativistas reconhecem valores objetivos ou idéias similares.³⁵ Ambos têm a tendência de negar o ponto de discutir quais valores são mais válidos ou plausíveis. O sentido torna-se, então, uma criação puramente subjetiva (não importando se o sujeito é ou não individual), e somente projetado em fatos ou investido nos eventos do passado. Deste ponto de vista, é também lógico que o sentido seja somente visto como criações textuais ou como criação possibilitada pela ajuda de figuras poéticas. Esta compreensão de sentido e a tendência ao niilismo nietzscheano dos valores levam ao niilismo do sentido.³⁶ Isto dá ao intérprete o *status* de mestre da história, que pode construir o sentido da história de acordo com sua vontade e seus propósitos estratégicos. O sentido da história pode ser aquilo que ele bem desejar. A resistência à objetividade e um sentido objetivo da história levam à defesa do relativismo radical. Embora o pós-modernismo seja usualmente descrito como crítica da racionalidade instrumental, esta versão do pós-modernismo, ironicamente, corre o risco de radicalizar a instrumentalização do passado.³⁷

41

Este tipo de instrumentalização conduz a um outro: um uso estratégico de interpretações em relação a outros intérpretes e suas leituras. Já que não há nada como dados de sentido que fariam uma interpretação mais sensata ou válida do que outra em termos de valores e sentido, e o sentido das ações e eventos do passado é completamente determinado pela *escolha* da perspectiva com a qual eles são interpretados, a discussão se torna uma luta estratégica;

³⁵ Claro, há versões de objetivismo que reconhecem a validade dos valores, como, por exemplo, o objetivismo dos valores, mas, de acordo com o tipo de objetivismo aqui referido, o passado - e a realidade em geral - consiste em fatos ou objetos (que podem ser de diferentes tipos, como coisas, idéias, sentimentos, pessoas, processos, estruturas, causas, relações etc., mas não de valores ou normais com exigências de valor para nós.

³⁶ Na Suécia, Rösen tem sido interpretado como um pensador na tradição de Nietzsche, mas tal caracterização, na verdade, é um tanto controversa. Rösen está no cerne do idealismo, e é um defensor da racionalidade crítica na tradição de Kant e Habermas, mas também um Aufklärer dialético como Hegel. Embora ele, por vezes, se refira a Nietzsche para criticar objetivismo e cientificismo, ou meramente para usar algum de seus muitos aforismos inspirados e eloqüentes, em geral ele é um crítico de Nietzsche e de seus seguidores. Ver RÜSEN 1994, p.26; RÜSEN, Jörn. Historische Aufklärung im Angesicht der Postmoderne: Geschichte im Zeitalter der neuen Unübersichtlichkeit. In: _____ **Zeit und Sinn**. Frankfurt am Main: Fischer, 1990.

³⁷ Em um plano mais amplo, pode ser útil distinguir entre duas tradições diferentes dentro daquilo que tem sido chamado “pós-modernismo”; uma tradição inspirada pelo niilismo de Nietzsche e outra inspirada por Heidegger e sua idéia de escuta da voz do Ser. É a tradição nietzscheana que tende a instrumentalizar o passado, enquanto Heidegger e alguns de seus seguidores criticaram exatamente esta tendência.

uma conta cuja soma é zero. Tão válidos quanto podem ser neste contexto ceticismo, pluralismo e tolerância, eles dificilmente propiciam uma perspectiva que garanta efetivamente uma maneira de lidar com tais controvérsias de interpretação e orientação histórica.

A alternativa óbvia a esta atitude estratégica é a racionalidade comunicativa, tal como desenvolvida por Habermas. Esta, porém, pressupõe que haja algo que seja digno de discussão e argumentação, e que exclua o emotivismo e o niilismo dos valores e do sentido. Rösen foi inspirado pela idéia de Habermas de racionalidade comunicativa e tem consistentemente tentado desenvolver uma teoria que não instrumentalize a identidade dos outros, mas que os inclua em termos equivalentes, em perspectivas mais amplas de argumentação e recíproco reconhecimento de diferenças, tanto dentro de sociedades específicas como dentro do horizonte global da humanidade (cf. RÜSEN 1983, p.30-40; RÜSEN 2002, p.191-194, 201-204, 222-225).

Conclusão

42

A ontologia do realismo objetivista e o construtivismo radical eliminam a possibilidade de plausibilidade ou racionalidade de sentido e valores. Ao mesmo tempo, há um interesse óbvio no sentido na história, algo que pode ser rastreado na abundante análise de memória coletiva, consciência histórica, usos da história, representações do passado e narrativas culturais. Um problema geral concernente a este ramo do novo historicismo: o sentido é visto como algo pertencente somente ao passado, em concordância com as análises feitas em termos de contextualização histórica. O sentido tende a ser tratado como objeto histórico a ser descrito ou analisado, ao invés de ser uma questão que nos confronta. Embora essas análises não necessariamente instrumentalizem o sentido ou o passado, elas contribuem para a relativização do sentido, e dificilmente nos ajudam a responder questões sobre orientação histórica, ou a enfrentar controvérsias históricas de plausibilidade de sentido e de narrativas.

Isto é o que faz a teoria da história de Rösen atraente e relevante. Ela propicia uma ontologia para o pensamento histórico que coloca o sentido em seu centro, ao invés de restringir o conceito de sentido ao sentido-referencial em representações, ou deslocar o sentido para uma esfera puramente subjetiva, distinta da realidade histórica. O conceito compreensivo de sentido elaborado por Rösen envolve uma série de conceitos de sentido, tais como sentido como referência à experiência, sentido como intenções expressas nas ações do passado e do presente, sentido como intriga e sentido como teleologia. Sentido compreende tanto experiências como normas, e está relacionado tanto às ações do passado como à prática da vida no presente e às expectativas com relação ao futuro. Em complemento a isso tudo, Rösen oferece uma perspectiva crítica (na acepção kantiana) sobre o sentido que torna possível refleti-lo, criticá-lo e justificá-lo, em oposição às filosofias da história dogmáticas e metafísicas, bem

como às perspectivas sobre sentido que são radicalmente relativistas, céticas e subjetivistas. De mais a mais, a idéia de racionalidade de sentido indica uma alternativa tanto ao realismo objetivista, como ao niilismo e à instrumentalização ao propor abertamente questões sobre sentido, ao articular intenções já existentes, ao confrontar experiências desafiadoras de maneira reflexiva e ao deixar os dados de sentido dos fenômenos históricos "falarem" a nós.

Embora Rösen não tenha escrito sobrejuntamente sobre o conceito de racionalidade de sentido de maneira específica, sua perspectiva propicia uma plataforma promissora para pensar sobre sentido na história além da instrumentalização. De fato, defender a idéia de sentido na história contra a instrumentalização e contra o ceticismo, o dogmatismo e o relativismo pode ser visto como um dos traços principais que perpassam todo o seu projeto teórico.

Bibliografia

- BROOKS, Peter. **Reading for the plot: Design and intention in narrative.** Cambridge: Harvard University Press, 1998.
- DILTHEY, Wilhelm. **Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften.** Frankfurt am Main: Suhrkamp 1981.
- GADAMER, Hans-Georg. **Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik.** Tübingen: Mohr, 1990.
- MARQUARD, Odo. **Abschied von Prinzipiellen.** Stuttgart: Reclam, 2000.
- RÜSEN, Jörn. **Begriffene Geschichte.** Genesis und Begründung der Geschichtstheorie J.G. Droysens. Paderborn: Schöningh, 1969
- _____. **Für eine erneuerte Historik.** Studien zur Theorie der Geschichtswissenschaft. Stuttgart-Bad Cannstatt: Fromann-Holzboog, 1976.
- _____. Demokratische Geschichtskultur – Was kann die Geschichtswissenschaft zum Aufbau ziviler Gesellschaften beitragen? In: SCHWARZ, Angela (org). **Politische Sozialisation und Geschichte.** Festschrift für Rolf Schörken zum 65. Geburtstag. Hagen: Rottmann 1993,
- _____. **Historische Vernunft.** Grundzüge einer Historik I: Die Grundlagen der Geschichtswissenschaft. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1983. Tradução brasileira: _____. **Razão Histórica.** Traduzido por Estevão de Rezende Martins. Brasília: Editora da UnB, 2001a.
- _____. **Zeit und Sinn.** Strategien historischen Denkens. Frankfurt am Main: Fischer, 1990.
- _____. **Historische Orientierung.** Über die Arbeit des Geschichtsbewußtseins, sich in der Zeit zurechtzufinden. Köln: Böhlau, 1994
- _____. **Zerbrechende Zeit: Über den Sinn der Geschichte.** Köln: Böhlau, 2001b.
- _____. **Kulturgeschichte im Prozess.** Köln: Böhlau, 2002.
- _____. **Kann Gestern besser werden?** Essays zum Bedenken der Geschichte. Berlin: Kadmos,

2003.

TAYLOR, Charles. Overcoming epistemology. In: _____. **Philosophical Arguments**. Cambridge, Massachusetts/ London, 1997 (1995).

VIERHAUS, Rudolf. Rankes Begriff der historischen Objektivität. In KOSELLECK, Reinhart/ MOMMSEN, Wolfgang J./ RÜSEN, Jörn (orgs), **Objektivität und Parteilichkeit in der Geschichtswissenschaft**. München: DTV, 1977.

WHITE, Hayden. **Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe**. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1975.

Idéias de futuro no passado e cultura historiográfica da mudança

Future ideas in the past and historiographical culture of change

Astor Antônio Diehl

Professor do departamento de história
Universidade de Passo Fundo
astor@upf.br
Rua Mal Rondon, 262 - Vila Carmem
Passo Fundo-RS
99027-270

Resumo

Objetiva-se apresentar e discutir os parâmetros da historiografia contemporânea a partir das mudanças ocorridas durante os últimos anos. Mostrar como a partir dessas mudanças ocorrem alterações nos sentidos e significados do conhecimento histórico, especialmente quanto aos usos da memória no contexto do tempo presente, tanto no campo social como no cultural. Tais aspectos são apresentados no debate teórico, visando à compreensão e importância do estudo das teorias da História na composição das noções como 'idéias de futuro no passado' e 'cultura da mudança'.

Palavras-chave

Cultura historiográfica; Conhecimento histórico; Cultura da mudança.

Abstract

The aim of this investigation is to show and discuss the parameters of contemporary historiography from the changes occurred in the last years. Besides that, it shows how, from these changes, alterations occur in senses and meanings of historic knowledge, mainly regarding the use of memory in the context of present time, both in social and cultural field. Such aspects are shown in theoretical debate, seeking the comprehension and importance of studying the theories of History in the composition of notions like "future ideas in the past" and "culture of change".

Keyword

Historiographical culture; Historical knowledge; Culture of change.

Enviado em: 12/06/2008

Aprovado em: 17/07/2008

Tenho muito medo de um movimento intelectual se transformar num slogan, pois há sempre o perigo de autocomplacência intelectual, ou seja, de se acreditar que se está no único caminho correto, verdadeiro.

Carlo Ginzburg

A cultura em torno do pensamento histórico a partir dos anos 1980 e, especialmente, dos anos de 1990 teria perdido, em tese, sua capacidade de explicação estrutural dos movimentos sociais e dos processos que propunham a civilização.

As histórias narradas perderam, também, muito de seu sentido original glorioso e heróico. Sua energia e pedagogia explicativa inicial dos grandes feitos modernizadores cedem lugar à consciência de viver numa época multicultural e de interesses pluriorientados.

Parece-me que o passado dos feitos gloriosos e positivados através das concepções vindas desde o esclarecimento já não mais consegue iluminar os trilhos por onde a locomotiva da história com sua carga preciosa e esclarecedora trazida do passado pudesse passar rumo ao futuro.

A consciência dessa perda irreparável, promovida pela mudança paradigmática nas formas de produção do conhecimento gerou, ao que tudo indica o afastamento das histórias e das representações estruturais de caráter eminentemente materialistas. Em seu lugar crescem as histórias culturais. Já não são mais os modelos conceituais teóricos aqueles capazes de dar conta da ambição explicativa, mas a memória agora passa a assumir importância.

A reconstituição das memórias coletivas e individuais permitiu o desdobramento metodológico para uma infinidade de possíveis escalas e leituras do passado. Esse é exatamente o ponto de inserção de estratégias hermenêuticas na compreensão do passado e, conseqüentemente, do exercício para romper com a exclusividade da verdade científica (VATTIMO 1996; HUTCHEON 1991).

Como não é mais possível contar com as luzes de uma 'verdade' e exclusiva ciência, do progresso e do projeto legitimado pela linearidade temporal, a ênfase recai sobre as ruínas, os restos e as lembranças que sobraram dos processos de modernização, os quais rondam como fantasmas sobre nossas cabeças.

Em termos de representações históricas, nós assistimos à formação de verdadeiras tendências historiográficas, cada qual se apegando em um tipo de resto ou rastro para, a partir dele, dimensionar os sentidos de uma disciplina autônoma para reconstituir o passado.

A projeção modernizadora nos tempos passados colocou para a memória um papel menos importante, sobre o qual, além disso, pesava a terrível desconfiança quanto à sua capacidade heurística, apesar de toda cultura histórica ocidental estar completamente assentada sobre essa mesma memória.

Essa desconfiança em relação à memória passada parece-me que está

sendo superada. Aliás, o que sobrou dos tempos heróicos é somente a sua própria memória. Porém, a sua reabilitação como fonte de informações e conhecimentos parece ser uma tônica mais importante da cultura historiográfica atual (DIEHL 2007).

A atualidade do tema 'memória' vincula-se também à falência da ação e das leituras entrópicas, promovidas por pensadores modernos, que remetiam o imaginário social ao projeto de segurança e de um mundo presente quase perfeito no futuro. Nesse caso, a certeza científica e as filosofias especulativas da história do futuro cegaram as possibilidades de existir a contingência na história.

Evidentemente que essa reorientação não é feita de forma indolor. Há uma espécie de desespero frente àquilo que a memória possa nos revelar. Em suas múltiplas leituras possíveis, a memória revela os escombros, as ruínas e os processos de desintegração, tornando-se ela um testemunho do passado, no qual o progresso romperia com as estruturas tradicionais.¹ O passado passa a ser percebido como um imenso espaço temporal, constituído de coisas desconhecidas, porém disponíveis para um processo de reconstituição inventiva.

Frente à diversidade reveladora da memória social, escrita e oral, o historiador já não consegue mais ter a certeza absoluta sobre o reconstituir e o significar o passado. O historiador passa a ter insegurança epistemológica, disciplinar e, assim, bate às portas das demais ciências humanas com a mão estendida, na qual lemos um pedido de ajuda.

Primeiro, foi a interdisciplinaridade, depois veio a multi e a trans e agora a metadisciplinaridade (SCHNITMAN 1996). Está claro que tal refinamento da rede metodológica de aproximação das disciplinas servirá para captar não mais os processos modernizadores, mas, sobretudo, as ruínas, resultantes do processo de ação do tempo.

O historiador, que antes varria a sala, deixando-a brilhante, livre de culpas e ressentimentos, se deu conta que todos aqueles restos varridos formavam um entulho de representações simbólicas no meio da sala, porém debaixo do tapete. Nosso esforço para higienizar o ambiente – tornando o passado em História -, condenou-nos a cair sobre a própria armadilha na sala.

Nosso olhar fixo e alienante no futuro nos transformou em uma autoridade com conhecimentos esclarecedores para visualizar perspectivas de futuro para a sociedade. Porém, bastou uma dobra no tapete para que nos debruçássemos sobre as ruínas, varridas para baixo do tapete.

No entanto, não bastaria somente a consciência daquilo que fora condenado no passado. O historiador precisou de outros instrumentos metodológicos para poder dar conta de novos sistemas de referência e sentidos atribuídos aos

¹ Observa-se atualmente um reaquecimento dos estudos sobre o trágico, ver a título de exemplificação os artigos publicados recentemente na **Revista Filosofia Política**. Departamento de Filosofia, Curso de Pós-graduação em Filosofia, IFCH/UFRGS, III/1, 2001.

fragmentos, para então reconstruir uma nova representação e, portanto, mais significativa, para o passado.

A história encontraria na origem, na alegoria e na estética seu modo de representação. Tais tendências mostram a larga receptividade da obra de Walter Benjamin e de Michel Foucault na elaboração de leituras quanto ao progresso, à técnica, à aproximação entre história e literatura e às novas formas de apreender as relações de poder (DIEHL 2002).

Por outro lado, o tropeço no tapete da sala também possibilitou que os destroços do passado irrompessem na cena contemporânea. Entretanto, a diferença agora está no fato de não se poder usar mais aqueles modelos teóricos de seleção, de classificação e de identidade sobre os restos, como se fazia no passado, sem, pelo menos, relativizá-los.

A heterogeneidade temporal, cultural e política impedem-nos de fazer tábua rasa do passado em termos de sentidos e significados (GUMBRECHT 1998). A heterogeneidade também revela o espaço cultural contemporâneo saturado. No entanto, essa mesma heterogeneidade pode, por sua vez, incitar-nos para duas orientações diferentes e contraditórias: a reação e a criação.

A situação do espaço cultural pode gerar uma reação, entendida aqui como um obstáculo à originalidade, à inovação ou mesmo à impossibilidade de produção de novos conhecimentos (MOZER 1999, p.33-54). Tudo já teria sido dito, feito e narrado. Restaria, então, uma espécie de saída estratégica em direção ao mundo primitivo, situado em algum momento antes da modernidade. Um desejo de busca da comunidade, do pequeno, da experiência, do micro e, porque não dizer, de recolocar o sujeito ético-moral no centro do palco.

A semiotização atual retirou os sentidos de sua clandestinidade. E nesse aspecto, em termos dos micro-territórios de sociabilidades, vale a política do plano de reconstituição dos sentidos, lá onde existem as privacidades e as intimidades. Estaríamos encaminhando para uma ciência do texto em detrimento daquela vinculada na relação demonstrativa e explicativa do homem-natureza? (SARTORI 2001). Assim, o contexto do tempo presente pode, perfeitamente, revelar as estratégias para a formação de desejos e significados no campo social e cultural (DIEHL 2007).

Essa nova tendência mostra-nos que, em termos macro, a compreensão do cultural seria entendida apenas como a política do plano concluído e como as estratégias que, somente positivadas, reconheceriam o visível a priori estabelecido pelos conceitos.

De uma ou outra forma, temos a orientação, na qual a situação do espaço cultural pode mostrar que a saturação seja percebida com a condição *sine qua non* de produção de novos sentidos. Aquilo que aparecera debaixo do tapete seria a matéria-prima para a constituição do campo das significações.

O custo social da modernização seria, agora, visto não mais como obstáculo, mas como o recurso para sua reutilização através dos esforços da metanarrativa, metaficção ou intertextualidade (HUTCHEON 1991). Configura-se, portanto, um

terreno fértil e promissor ao avanço do debate das narrativas pós-modernas, numa espécie de modo de produção das subjetividades, através de uma espécie de ciência do texto como referimos acima.

Uma primeira orientação resultante é aquela que parte da recombinação de temporalidades diferentes numa mesma narrativa, sendo esta não mais vista como uma deformação ou mesmo sinônimo de desordem, mas de constituição de um sistema com uma lógica que trabalha com sentidos pré-constituídos e múltiplos. Pela dinâmica interna do sistema e pelos seus enunciados, a narrativa e a estética assumem um papel central. O conteúdo, propriamente, torna-se o campo da demonstração sobre o qual se narra e se estetiza.

As múltiplas recombinações possíveis no sistema levam a implodir as bilateralidades de posições. Quebram-se assim as oposições, tendo-se, por outro lado, dificuldade em diferenciar produção de reprodução ou originalidade de resignificação. Por vezes, essa tendência é duramente criticada como sendo mera reciclagem, pastiche ou mesmo canibalismo cultural, crítica com a qual de antemão não concordamos.

Todo esse processo estaria levando ao esgotamento cultural, à falta de originalidade e à ausência de crítica (SOKOL; BRICMONT 1999). Transportando este contexto ao ambiente atual na cultura historiográfica brasileira, podemos entendê-la como sendo de incessante crítica à razão histórica (CUCHE 1999). Uma segunda orientação avança para além desta perspectiva, mas não deixa de se refugiar no anti-modernismo comunitário, desta vez supostamente identificada na conotação política de vanguarda historiográfica. Deixou-se de perseguir as explicações racionais sobre as razões estruturais e conjunturais de determinadas configurações históricas em nome de possíveis orientações pós-modernas, apresentadas com os mais diversos matizes teóricos (SEMPRINI 1999).

A pergunta que podemos fazer aqui é a seguinte: por que isso estaria ocorrendo? Gostaria, então, de levantar algumas suspeitas para a possível compreensão desse contexto.

Primeiramente, vivemos num 'clima' deixado pelas frustrações intelectuais e sociais, pois as revoluções otimistas, aquelas que projetavam uma solução de redenção do homem no futuro, não aconteceram nos moldes teorizados. Esse fato é uma das origens de certo pessimismo em relação ao futuro coletivo e à própria possibilidade de mudança social.

Esse aspecto, por sua vez, gerou uma crise de critérios científicos e racionais do 'establimento', sobre os quais tais paradigmas orientadores estavam assentados (LECHTE 2002). Convivemos, assim com a precariedade e com a ausência de transparência teórica no sentido de Habermas e, em alguns casos, com a demissão da própria razão de seu posto alcançado na sua trajetória desde o iluminismo.

Em segundo lugar, o clima é de fragmentação da ordem estabelecida. Essa fragmentação é uma das conseqüências dos próprios processos de

modernização que explodem as tradições historiográficas e culturais. Esta fragmentação, em termos de teorias, não é novidade, pois ela acompanha a própria constituição da modernidade.

Entretanto, essa situação no momento presente nos deixa numa atmosfera de insegurança, uma vez que os antigos critérios não cobrem nem conseguem capturar mais a realidade que pretendemos reconstituir e, além disso, desconfiamos profundamente dos novos (SOUZA SANTOS 1999).

Sem dúvida, os processos de modernização geram custos sociais e culturais, apresentados através da historiografia das representações fragmentadas. Portanto, já que a sociedade e o coletivo estariam fragmentados (fracionados e muitas vezes hostis entre si), a tendência básica é um retorno ao indivíduo e ao sentido da subjetividade. Assim, existe uma forte perspectiva de individualização do presente e do passado.

Em termos historiográficos isso se evidencia através de representações do passado na configuração do retorno das soluções micro, das regionalidades e das territorialidades do desconhecido, e do imediato, orientadas, assim penso, nas pesquisas do psíquico, do místico, do religioso e das cotidianidades das experiências.

Pois bem, os dois aspectos que apontamos acima gerariam alguns dilemas, diria estruturais, que avançam sobre nossas posturas acadêmicas e profissionais. Ao nível acadêmico apresentam-se dois vetores: o afastamento do discurso da responsabilidade acadêmico-social em termos de mudanças estruturais e a crítica conformista da sociedade através das perspectivas acima descritas.

50

Já ao nível dos resultados de pesquisas e temáticas abordadas temos um retorno ao cotidiano, uma espécie de enclausuramento, de isolamento do indivíduo ou de pequenos grupos - quase tribos - em si mesmos, formando as ilhas do passado histórico. Existiria, então, uma fuga orientada que vai da esfera pública para o privado, para as abordagens das soluções especiais e imediatas (MAFFESOLI 1999), porém sempre levando em conta as possibilidades que tais tendências oferecem na produção de significados nas representações sobre o passado.

Em tese, o momento seria dos cotidianos íntimos da vida, das experiências micro, a vez é das bruxas, das feiticeiras, dos loucos, dos vadios, dos homossexuais, dos gestos significativos, porém individualizados, tais como a clandestinidade, o medo, o desejo, a angústia etc. A vez também seria daquilo que se denominaria de compensações dos custos resultantes dos processos de modernização (GIDDENS 1991) otimista-lineares, daquilo que historicamente foi jogado na lata de lixo pela ciência formal.

Essa tendência parece sintomática, especialmente quando insistimos em procurar no passado aqueles gestos significativos que compensam a falta de critérios objetivos no presente, preenchendo assim a câmara de vácuo deixada pelas filosofias da história. Radicalizando, poder-se-ia perguntar: romantizamos, idealizamos aspectos do passado num esforço para restabelecer a ordem e o

paraíso perdidos (LÖWY 1990).

Essa última orientação, por certo, não é ingênua e não estaria longe de justificar e legitimar o ressurgimento de mitos tão caros do século XIX, tais como: da nação, do estado, do étnico, da personalidade, da geopolítica, do politicamente correto e da tradição cultural como elementos autônomos. Sejam eles percebidos como os licores dos deuses ou como as culpas induzidas pelos desejos. Isso traz de volta a estratégia das soluções imediatas, localizadas e carismáticas. Nesse ponto, estamos novamente situados de frente com o tema dos processos de identificação e com a identidade como tal.

Colocado isso, uma pergunta de via dupla continua a perturbar: essas novas perspectivas efetivamente colocariam a história como disciplina em xeque ou estas novas tendências em seus somatórios não estariam propiciando um avanço em termos de compreensão do passado?

Com essa aproximação temática surgem alguns aspectos que talvez merecessem ser, pelo menos, apontados:

- a) a analogia entre a reconstrução da biografia e a sua interpretação crítica possibilita a reconstituição de estruturas simbólicas em geral;
- b) a ciência produzida na Universidade não desempenha mais seu papel de motor no pensamento, por que esta função já está ocupada pela política;
- c) a história, como disciplina com plausibilidade científica[,] não teria a função de propor identidades, pois a historiografia seria o resultado de racionalizações metodológicas e de constituição de identidades poderiam se formar e cumprir funções através do estético, do passional e do afetivo.

Nesse sentido, o lastro de conteúdos do passado, que alavanca a possibilidade de identificações, passa a ser percebido *tal como deveria ter sido*. Em tese, podemos considerar que estaria ocorrendo a revanche do acontecimento em detrimento das histórias estruturais com teor analítico.

Em outros termos, concordamos com Bachelard ao argumentar que tal processo não é de agora e que ele se caracterizaria pela luta entre espaço x tempo (BACHELARD 1996). Essa perspectiva injeta no sentido do passado uma leitura de significado romântico de *como queríamos que fosse*.

Entretanto, nós já entendemos que esse passado nunca existiu a não ser na imaginação criativa ou na afetividade. Porém, a outra leitura desse passado é aquela que remete para o sentido metodológico do *como é possível de ser reconstituído*. Para esta leitura, não tenho dúvidas de que as estruturas psicológicas e o campo das subjetividades são uma base interessante e produtiva para a sua reconstituição.

Fazendo-se uma revisão na historiografia brasileira contemporânea, percebemos uma mudança estrutural na produção do conhecimento histórico. Até os anos da década de 1980 temos paradigmas teórico-metodológicos otimistas, representados pelo positivismo, marxismo e em parte pela tradição de Max Weber com seus respectivos desdobramentos.

Nesse sentido, produzia-se conhecimento numa visão de progresso material,

quando o sentido coletivo e o aspecto institucional foram orientações centrais; buscava-se conquistar a modernidade e pautava-se pela história na perspectiva *magistra vitae*.

Penso que, atualmente, as tendências historiográficas não buscam mais legitimar a redenção do homem no futuro como um projeto para além de nossa época. Há, em vez disso, um retorno ao passado (das ilhas) e aos indivíduos, ressaltando-se os aspectos etno-antropológicos de certa visão cultural. Há, por outro lado e tudo indica uma carência de projetos estruturais subjacentes à que tenham implícita a perspectiva da mudança social na perspectiva vinda do esclarecimento.

A cultura historiográfica valoriza sobremaneira a configuração ético-literário-ornamental da história, parecendo que também a história está na linha dos não ditos, uma história para massagear, anacronicamente, o ego pela compensação relacional entre consciência e culpa.

Entretanto, não é só esse lado que deve ser visto. As 'novas' tendências da historiografia também nos mostraram, e fizeram ver, mesmo a contra gosto, o quanto a racionalidade moderna amputou do conhecimento os horizontes das subjetividades e de tudo o que isso possa significar em termos da reconstituição do passado.

52

O rompimento das relações de sucessões temporais como modelo explicativo catapultou, pelo muro dos fundos, a memória e a narrativa para o centro do debate da história cultural e das representações. Parece-nos que a história como disciplina está passando por um tempo de provações e ela está em busca de parcerias como, por exemplo, a psicanálise.

Pois bem, tanto a história, na sua grande mudança ocorrida no final da segunda metade do século XIX, como a psicanálise são disciplinas que buscam compreender o indivíduo circunstanciado pela complexidade das relações sociais e culturais.

Com este pensamento está registrado que a consciência se tornou um profundo estado difícil de ser definido, sobre a qual são estabelecidas as orientações temporais tanto individuais como coletivas. Nesse caso, a relação entre história e psicanálise pode gerar possibilidades de compreensão do complexo debate historiográfico atual em termos das suas representações simbólicas de identidade, do retorno ao indivíduo e da própria subjetividade. Em tese, o tempo presente é o da memória/esquecimento/rememorização dos sentidos e significados culturais.

A percepção desse exercício não nos pode levar à estratégia de varrer para debaixo do tapete aquilo que não se enquadra em nossos modelos explicativos a priori fixados no horizonte de nossas expectativas teóricas, como praticávamos até pouco. Não podemos esquecer do simples fato que o horizonte é inatingível, servindo apenas como linha de referência, a qual muda constantemente.

Também não podemos nos deixar levar pela estratégia de avestruz: de

enterrar a cabeça, deixando de fora o volumoso corpo, pensando que dessa forma estaríamos protegidos dos eventuais abalos nos parâmetros de plausibilidade da ciência a priori estabelecidos pelas experiências empíricas.

Sem dúvida, podemos propor um diálogo em torno dessas questões de forma programática, estabelecendo relações entre as experiências do passado, cada vez mais vigorosas pela historiografia, e as expectativas de futuro (RÜSEN 2002, p. 305-321) naquilo que denominamos de cultura da mudança dentro da perspectiva do diálogo com as tradições e as idéias de futuro no passado.

Quanto ao presente, ele não é presente, ele está presente, não só porque o recusamos através da banalização, mas também porque o passado está tão presente que o invade e, por sua vez, é absorvido pelo futuro, diluindo-o. O passado faz o papel de presente e ele passa a ser entendido como meio de afirmar e de reabilitar processos de identificação ou, pelo menos, de cumprir a função de que nos seja permitido (sobre)viver culturalmente no presente, reorientando o horizonte de expectativas.

A história como disciplina com plausibilidade argumentativa tem a possibilidade de compreender e explicar fenômenos econômicos, sociais e as relações de poder. Para tanto, torna-se necessário e desejável, como ponto de partida, que a história seja uma disciplina – uma ciência da cultura –, orientada no cultural, no social e no psicanalítico. Porém, estamos ainda longe de constituir tal disciplina, com tais características.

Entretanto, podemos reconstituir parte desse debate através dos rastros deixados pela da crise do historicismo, pela relação entre psicanálise e marxismo, ou ainda, pela recuperação e atualização contextualizada das obras de Nietzsche, Freud, Weber, Benjamim, Marcuse, Fromm entre outros tantos.²

Se todo esse interesse da questão irá trazer novos campos de pesquisa e discussões teórico-metodológicas, permito-me dizer que ainda é cedo e não tenho uma resposta que me possa satisfazer. Entretanto, de uma coisa podemos ter certeza, mesmo que de forma provisória: (re)trabalhar o passado sob as perspectivas de fundamentalismos historiográficos não nos levará para além da crítica confortante e confortada pela estrutura acadêmica. Podemos, pois, falar de atitude intradisciplinar e transdisciplinar, com o objetivo de abrir o coração, desta vez no divã, para uma introdução à crítica da razão histórica no sentido das idéias de futuro no passado.

A perda do sentido utópico e a impossibilidade de uma cultura da mudança a partir dos ideais do *esclarecimento* na historiografia contemporânea lançaram parte dos historiadores sobre a tarefa de revisitar o passado com novas lentes e perspectivas, muito diferentes daqueles estudos históricos tradicionais e nem poderia ser diferente.

² Nesse caso existe uma atualidade expressa das obras de Georg Simmel e Norbert Elias, cujas possibilidades estão implícitas quanto a noção de cultura na modernidade.

Nesse sentido, a representação de indivíduos, de grupos sociais e de fenômenos simbólicos gerou uma luta encarniçada entre significados culturais internos e externos.

Entretanto, tais mudanças estruturais na produção do conhecimento sobre os mais diferentes aspectos, sejam disciplinares ou político-ideológicos, geraram um segundo conjunto de dilemas, os quais podem ser observados na literatura historiográfica. Os dilemas podem ser evidenciados pela experiência de aproximação da história com outras disciplinas e por certas configurações características do *Spätzeit*, conforme já apresentada anteriormente (MOZER op. Cit.).

A história escrita é a forma de dramatização do mundo externo a partir de motivações internas, que fazem acionar indivíduos e grupos para desempenharem e representarem determinados papéis sociais e simbólicos. Ou seja, que a relação do psicanalista e do historiador é muito próxima em termos do texto e que dessa relação se abre um caminho para a compreensão das idéias de futuro no passado.

A ciência psicanalítica não dispensa certos conhecimentos de outras disciplinas, pois ela também não poderia se restringir a si mesma. Desde os anos de 1950, a psicanálise procurou abrir-se e modificar seu espaço de trabalho. Esta 'flexibilidade' serviu muitas vezes como obstáculo, mas também isso faz parte do destino de qualquer disciplina que pretenda abrir seus horizontes.

54

A pesquisa psicanalítica desde então atraiu para si a antropologia e a crítica literária. A ciência histórica ficou como uma espécie de 'prima pobre'. A antropologia trouxe para o psicanalista o controle da dramaticidade da vida humana vivida e a crítica literária contribuiu com o discurso. Em ambos os casos criaram-se situações as quais não se diferenciam tanto em uma conversa psicanalítica.

A história, por sua vez, exige, além disso, formas de intermediações didático-pedagógicas. Por isso mesmo, nas formas de intermediação encontramos temáticas que seriam relevantes no sentido de suas funções sociais da cultura, tais como: a cotidianidade, o racionalismo do erótico, os fenômenos religiosos, os complexos sociais, o sofrimento e a violência entre tantos outros, ainda pouco explorados nos livros didáticos de história (DIEHL 2006). De certa forma, isto explica o fato de tais temas ainda não terem sido trabalhados a partir da perspectiva psicanalítica.

Porém, nos últimos anos, mesmo que de forma tímida, alguns temas passaram a compor a lista de pesquisas também para os historiadores, como a vida privada, as estruturas simbólicas, os (res)sentimentos, as metáforas, as relações de poder, as perspectivas de futuro que se tinha no passado etc. É perceptível que está começando a surgir um movimento historiográfico, que aos poucos, com legitimidade, evoca a psicanálise.

Nessa caminhada pode surgir uma relação produtiva entre a formação psicanalítica de determinados historiadores e a necessidade de compreender

um tempo, patologicamente, saturado de problemas e informações com extrema atualidade: a atualidade do problema racial, do racismo, a questão das sexualidades, o feminismo, a relação entre biografia e história das idéias, as questões da alienação, as transformações nas relações de trabalhos e seus desdobramentos sobre as instituições disciplinares como a escola, a fábrica e a família.

O momento importante dessa aproximação está no fato de que a psicanálise vive, em relação ao historiador da cultura, uma situação privilegiada, pois os seus questionamentos estão direcionados sobre as experiências de *insights* do processo de rememoração. O conhecimento teórico viria, exatamente, da possibilidade de extrapolar tais questões. A psicanálise poderia diagnosticar os fatos levantados pelos historiadores.

Além disso, seria desejável que as rígidas fronteiras entre as duas disciplinas fossem levantadas através do estabelecimento de níveis de controle sobre a interpretação do texto.

Pela estrutura atual das duas disciplinas, talvez isto fosse uma empreitada difícil de ser atingida, mas é uma tentativa atrativa, sobretudo se levarmos em consideração às múltiplas possibilidades que tal parceria poderia significar. Nesse caso, não é suficiente apenas praticar uma disciplina após a outra, mas a tarefa seria a de costurar os resultados de pesquisas, tomando por base a psicanálise como método histórico.

Amarrar a pesquisa histórica com a da psicanálise significa, em essência, arrolar e expor o fundo metodológico das disciplinas em relação com a experiência de lidar com as fontes. Pois, o psicanalista também exerce sua profissão não somente levando em conta uma postura intelectual de formação para chegar aos resultados, mas, além disso, e, sobretudo, quando faz a análise a partir de suas reações inconscientes sobre aquilo que expressa a pessoa analisada, tencionada pelo diálogo.

Não é apenas a recepção de informações pelo psicanalista, mas as formas de mediação que se estabelecem. É nesse sentido que a mediação é o instrumento importante da pesquisa psicanalítica, resultando daí a qualidade da fonte informativa. Exatamente, a possibilidade de uma leitura interpretativa correta das fontes dependerá, além, é claro, do largo conhecimento do analista, da qualidade heurística com que estas fontes foram recolhidas. Tudo isso também dependerá das contradições internas do analista, pois nenhum psicanalista avança para além daquilo que os seus próprios complexos permitem, já dizia Freud.

Por seu lado, no caso da história, a crítica contemporânea é realizada em relação à epistemologia racionalista e a crítica às grandes narrativas legitimadoras¹, a crítica aos processos de modernização e, especialmente, a

³ Ver especialmente CHAUVEAU, A.; TÉTARD, Ph. (org.). **Questões para a história do presente**. Bauru: Edusc, 1999 e BODEI, Remo. **A história tem um sentido?** Bauru: Edusc, 2001. Este

crítica à idéia de progresso, que assistimos brotar em todos os recantos das ciências humanas.

Em seus duzentos anos de cultura historiográfica da consciência, a categoria progresso (NISBET 1985) se incrustou profundamente nas estruturas da psique ocidental e, por que não, oriental, atuando na consciência histórico-coletiva.

Para verificarmos isso, na prática, basta perguntar para uma criança ou até mesmo para adultos, confirmando a idéia orientadora de que o futuro irá superar sempre - o presente e o passado, em termos de chances de vida e de possibilidades de felicidade.

Ora, se a perspectiva do futuro da redenção humana na perspectiva coletiva se distanciou do horizonte individual, então vem à tona, como obstáculo, a possibilidade de orientação a partir das temporalidades da própria história. Esse obstáculo orientador será percebido através do distanciamento entre o processo de desenvolvimento e as narrativas legitimadoras.

O progresso como *modelo de pensamento* é um fator social, um conseqüente fator mental dos princípios de conduta da vida e, ele precisa ser colocado, como assim sendo, na 'ordem do dia', caso a história como disciplina de relevância social deseje ocupar o espaço da comunicação entre as experiências e o conhecimento histórico.⁴

56

Por um lado, é indiscutível que, no debate atual, a categoria progresso (como ela se tornou fragmentária na compreensão da cultura) não consiga mais ser concebida sem profundas fissuras (CUCHE 1999). Para isso mesmo, as experiências históricas são poderosas demais.

A tendência à crise, as conseqüências catastróficas da concepção tradicional, concebida como elo entre o desenvolvimento histórico e o mundo moderno (especialmente nos setores sócio-econômicos a partir da industrialização), já se tornou experiência coletiva comum.

Cada um de nós que possui sensibilidade suficiente para perceber as contradições estruturais entre o nosso mundo e o da geração passada, leva em consideração os resultados práticos desse desenvolvimento, como podemos observar na destruição ecológica durante a exploração da natureza via industrialização e na *desertificação* dos impulsos inovadores dentro do racionalismo institucionalizado pela ciência na configuração da razão crítica.

A ciência histórica não poderá se excluir da onda crítica ao progresso da destruição, se para o historiador a consciência histórica apreendida da experiência do passado significar alguma coisa. A crise da noção de progresso linear e

questionamento já estava presente nas preocupações de Walter Benjamin em LÖWY, Michael. **Romantismo e messianismo**. São Paulo: Perspectiva, EDUSP, 1990, especialmente o Cap. 9 e 10; para a questão historiográfica ver DIEHL, Astor Antônio. **A matriz da cultura histórica brasileira**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1993, Idem. **A cultura historiográfica nos anos 1980**. Op. Cit..

⁴ Este aspecto não é privilégio do pensamento histórico, mas abrange os mais diversos debates nas mais diferentes áreas do conhecimento. A abrangência do debate pode ser acompanhada em SCHNITMAN, Dora Fried (org.). **Novos paradigmas, cultura e subjetividade**. Porto Alegre: Artes Médicas, 1996.

cumulativo se faz na confrontação entre *intenção* e *realização*, especialmente a partir de três vetores básicos:

a) As pessoas do século XX viveram desde grandes tensões até guerras mundiais, guerras locais, tendo como referencial um potente arsenal destruidor cientificamente produzido. Em contrapartida, assistimos a desreferenciação da tecnociência para eliminar problemas de fome, etc (GIDDENS 1991);

b) O progresso moderno constitui, na forma mais decisiva, a sociedade do trabalho, na qual vale o crescimento da produtividade na base da constante automatização, gerando nas sociedades industrializadas a crise da própria sociedade do trabalho;

c) A crise da noção de progresso leva à crise de identidade, que se faz visível em diferentes setores, como por exemplo: a crise de legitimidade de sistemas políticos.

Da crise de orientação e da prescrição dos elementos subjetivos pela razão instrumental - que essa crítica do progresso representa na cultura política e na cultura histórica atual -, resulta o sintoma das crescentes revoluções frustradas, atingindo, em contrapartida, a concepção do progresso da maximização de revoluções otimistas crescentes, quando o ideal de progresso foi o estímulo central para o iluminismo em termos do esclarecimento.

Esse direcionamento do iluminismo tardio tornou-se parte substancial da cultura histórica das sociedades modernas. A categoria progresso incluiria, então, as experiências históricas em uma única história com tendência a abraçar toda a humanidade. Processo esse, que foi sendo relacionado com a teoria do *fim da história*.

Neste caso, a categoria progresso teria, *par excellence*, função integrativa, mas ela oferece, ao mesmo tempo, para a história da humanidade, uma incontrolável dinâmica da fragmentação (FONTANA 1998, p. 265-281). No final do século XVIII, com a fragmentação da ordem estabelecida e, no século XIX, com a fragmentação da ciência em ciências buscou-se no progresso o termo comum para a unidade universal. Mas, essa fragmentação da ciência, de então, gerou *soluções disciplinares*, normativas, pragmáticas em diferentes níveis teóricos.

Todos esses novos níveis e estruturas científicas teriam algo em comum, pois, individualmente, buscam controlar o passado e projetar o futuro. Ou seja, elas pretendiam nos persuadir de que a redenção da humanidade estaria no futuro. O tempo linear seria o avalista de garantia para que a posteridade não reservasse abismos e tragédias. Ou seja, a ciência e a razão estariam administrando a reconstituição do passado na orientação do tempo linear, projetando no futuro. Sendo, nesse caso, o passado caracterizado como sinônimo de erro, de caos, o que oportunizaria a ciência que ela criasse saberes sobre as experiências e certamente as superaria.⁵

⁵ CHARLOT, Mônica; MARX, Roland. **Londres, 1851-1901: a era vitoriana ou o triunfo das desigualdades**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1993.

A idéia de progresso também se constitui como uma perspectiva do *agir*. O progresso integra e dinamiza as experiências históricas em uma história ampla coletiva, cujo sentido está orientado através de uma inferência humana ativa para alterar as reações de vivências e aperfeiçoar a qualidade de vida.

O progresso foi uma medida e é a forma de pensamento de uma consciência específica. A experiência histórica não é mais balizada pelo modelo do pensamento de uma grande coletânea de exemplos heróicos para respaldar regras de ações, como aquelas que são apresentadas na expressão *magistra vitae*.

As experiências históricas originam, em contrapartida, formas genéticas, criando significado sobre o passado. E elas foram entendidas como um processo temporal único e acabado, quando o futuro iria se impor qualitativamente ao passado em termos de possibilidades de ações, porém, essas ações estão submetidas às categorias como classe, elite, grupo e etc. Tal submissão conceitual caracterizou a morte do sujeito.

A ação humana em cada presente era instigada a realizar tal direcionamento de mudança, na medida em que o tempo linear classificara o passado como sendo caos e desordem. A incumbência da história, neste processo, era dirigir-se a esse passado obscuro e nele procurar, através de seus métodos positivos e aplicados aos escombros da tradição, os documentos e as evidências que permitiriam a reconstrução do seu *verdadeiro rosto*.

58

Assim, ao contrário do restante da humanidade que olha e caminha para adiante, diria para o futuro, no sentido iluminista projetado para além de sua época, a história se desloca para o passado, procurando expurgar o caos, a desordem e o terror que pudesse ali ser encontrado e, dessa forma, legitimar o olhar do caminhar para o futuro.

E é essa ambigüidade que parece assolar o imaginário da crise. Pois, de um lado, a história é reconhecida como uma das atividades essenciais do *imaginário ocidental*. Afinal de contas, a história é a disciplina do passado, da tradição, extirpando o trágico que ali possa brotar (DELUMEAU 1989).

A história, por outro lado, só conseguiria alcançar esse objetivo, aliando-se completamente aos interesses que cercam o coletivo, esquecendo-se do futuro para mergulhar na gigantesca teia da erudição que, de um ponto de vista prático (preocupado com o progresso), é absolutamente gratuita.

Tudo indica que a história não esteve sozinha no esforço de empregar o seu potencial disciplinador a serviço dessa concepção iluminista do tempo. Essa noção de tempo, como progresso, só foi possível e teve validade porque a ela foram conectados discursos que continham condições de aumentar o seu poder de persuasão, aparando os pontos de incertezas que dela pudessem brotar.

Parece que não foi somente o desprestígio da tradição e da memória que levou à separação de experiências e do horizonte de expectativas da modernidade. Pois, essa separação justificaria a criação de oportunidades para o florescimento do terror apenas no passado (POLLAK 1989).

O futuro, como projeto além do tempo presente, deixou de lançar suas luzes, diminuindo drasticamente a capacidade de os homens se orientarem dentro e a partir dele. Assim, também, a legitimidade histórica passa a depender de um tempo que avança, incessantemente, como se fosse uma *flecha*, sem que se saiba rigorosamente qual a direção que ela está tomando. Portanto, não se sabe, como, quando e onde a flecha pode parar.

O tempo linear, além de produzir o esquecimento do passado, gera uma terrível incerteza, ou seja, a mais completa imprevisibilidade em relação ao futuro. Imprevisibilidade que só poderia ser superada, se o mesmo papel desempenhado pela história como disciplina na retaguarda - na ponta de trás da linha -, fosse exercido pelas ciências físicas e naturais na ponta da frente (SOARES, 1998).

O progresso fora sempre o avanço da ciência, da ciência moderna, da ciência que se movimenta e se transforma juntamente com o tempo, cujo fundamento foi fornecido pelo modelo clássico, na tentativa de garantir que a posteridade não nos reserve abismos e tragédias, como já foi dito. Foram exatamente esses elementos que a história como ciência tentaria eliminar do passado através das grandes narrativas legitimadoras. Parece-me que a ciência histórica fracassou nessa sua tarefa, pois o século XX é um libelo nesse sentido.

É exatamente neste aspecto que aparece o elemento da atualidade ligado ao tempo e à idéia de progresso: a memória. A memória é uma faculdade que, na concepção moderna de história, precisa ser constantemente 'refrescada', pois, caso contrário, ela perde sua força e seu poder de evocação na medida em que vai enfraquecendo.

Ora, num primeiro momento, com esse possível enfraquecimento, a memória passou a ser encarada com a mais absoluta desconfiança, definida como uma entidade que sofre uma espécie de corrosão interna, corrosão que vai desgastando-a com a passagem do tempo linear. E é nessa conexão entre a memória e o tempo que precisamos evidenciar dentro dos propósitos da relação entre história e psicanálise.

A memória só começa a ser apontada como *doente* - sofrendo de corrosão, amnésia -, quando associada a uma noção de tempo que se define como uma linha em movimento contínuo para frente, na direção do futuro.

Esse processo implica no abandono do modelo clássico, o que faz com que os homens, grupos ou mesmo sociedades redirecionem literalmente os seus olhares e as suas esperanças, desviando-os do passado e concentrando-os no porvir. O que, entre várias outras coisas, provoca um gradual, mas crescente enfraquecimento da memória com poder de documento, sendo, pouco a pouco, substituída pelo esquecimento, sem contraponto (DIEHL 2002).

É, justamente, o surgimento desta definição iluminista de tempo, assimilado ao progresso, convertido em linha que se desloca inelutavelmente numa única direção, que vai separar o *espaço de experiências* (base da concepção clássica de história) do *horizonte de expectativas* do homem moderno (horizonte que

irá agora se fixar no futuro). Futuro que parece dispensar todo e qualquer ensinamento veiculado pela tradição, relegando-a a absoluta obscuridade (KOSELLECK 1989).

Tal processo de modernização tende a transformar a tradição em um *amontoado* de ruínas, restos de uma caminhada que para sempre encontra o seu sentido na frente. Esse projeto, além de desativar progressivamente a memória como fonte da crítica histórica, torna o passado um lugar sombrio e misterioso, quase esquecido.

Em outras palavras, parece que há uma conexão entre o predomínio de uma noção de tempo iluminista, o rápido desperdício da memória com a conversão do passado em matéria de terror, especialmente se olharmos a literatura do final do século XIX, da Era Vitoriana e da *Belle Époque*.

Essas conexões são importantes em função do quadro que elas esboçam na historiografia contemporânea e na crítica da razão histórica, baseada numa *meta expectativa de futuro* que assegura um objeto de ação, de melhoramento gradual das perspectivas de vida através da experiência histórica. De forma que, até há poucos anos, a história se deixaria interpretar, também, como uma espécie de ciência do processo tecnológico de dominação da natureza, que ordenaria as possibilidades de ação para o futuro.

Em sua expressão clássica, esse processo seria marcado no futuro como libertação do homem de todos os obstáculos que barram o desenvolvimento de sua humanização e civilidade.

60

Politicamente, o progresso fora entendido como democratização, na medida em que se apostou na crescente participação das minorias (lê-se maiorias) no poder, cuja não humanidade seria destruída em favor de um consenso legitimador; socialmente, o progresso como equalização liberária, via eliminação de obstáculos sociais, garantias individuais e na forma de tendência ousar chances sociais iguais; e culturalmente, o progresso perspectivaria um processo de desencantamento, secularização e racionalização - no sentido dado por Weber - das petrificadas tradições em favor de formas de consciência (DIGGENS 1999). Ou seja, ele vai apagando da memória individual e coletiva, aquilo que chamamos de amnésia.

Em contrapartida, dessa crise da consciência histórica da dimensão de progresso surgem impressionantes potencialidades de ação do sujeito. Isso é possível de se compreender por si na medida em que sua própria subjetividade, como processo temporal da libertação, caminharia para formas de autonomia dos próprios princípios de conduta de vida.

Essa forma iluminista de entender e incorporar a idéia de progresso via socialização, perdeu e perde sua força de convencimento, mas ela não deixou de ser - apesar do bombardeio crítico - um fundamento da consciência histórica.

Uma discussão engajada a partir do tempo presente precisa transformar essa crise da consciência do progresso em ponto de partida para seu próprio redimensionamento conceitual. Nesse sentido, a própria idéia de progresso nos

oferece duas variáveis, por vezes entendidas como contraditórias: a primeira diz respeito a seu potencial destrutivo, corrosivo da memória tanto individual e coletiva. E a segunda diz respeito ao potencial de emancipação nela contido.

Neste redimensionamento, a pergunta pertinente a ser formulada é a seguinte: se a idéia de progresso tem, implícitas e explícitas, as potencialidades de poder romper com o passado, no sentido da tradição e, ao mesmo tempo, propor a emancipação, como se explicaria o crescimento da tendência historiográfica que procura exatamente reviver aquela constelação de elementos que foram *jogados na lata do lixo da história*? Ou seja, a historiografia não está se consolidando sobre elementos considerados irracionais e subjetivos? Nisso tudo se encontra uma representação do passado que pode ser entendida como crise das capacidades reais de superação dos processos de modernização (HOBSBAWM; RANGER 1984). Então, como isso poderia ser feito?

Não podemos esquecer do fato que nos últimos anos, o progresso passou a ser visto como um monstro criado pela própria ciência e acalentado pela sociedade. Aqui as relações de atrito entre o princípio de progresso e experiências negativas, conseqüentes do progresso, propiciam uma visão do passado um tanto confusa, uma vez que o foco central é movido pelos historiadores sobre os períodos *pré-modernos*, tomando-se aí, como contraponto nevrálgico, uma espécie de *imaginário popular*.

Essa 'nova' perspectiva historiográfica contemporânea poderá perder rapidamente sua plausibilidade, pois ela se configura de forma indireta, isto é, como relações sociais anteriores à modernidade. Essa crítica faz a expressão 'modernização' parecer com o sentido de alienação e o progresso será, então, apresentado como elemento ideológico dissipador da própria modernização.

A experiência de compreensão do passado através da crítica dos resultados negativos do progresso aumenta cada vez mais seu potencial. A categoria progresso perde plausibilidade e já não é possível perspectivá-la num horizonte futuro através da prática cotidiana.

Portanto, se a crítica pudesse inverter o crescimento econômico a partir das formas como vem sendo operacionalizada (em um sistema econômico-estatístico do passado), então, a atual exploração da natureza poderia ser compensado por um quadro equilibrado (entre homem e natureza) dos tempos pré-modernos e de culturas de subsistência.

A ansiedade por projetos alternativos do mundo atual encontra muito rapidamente seu revestimento histórico nos custos da experiência histórica, numa espécie de neo-romantismo em que são idealizados determinados aspectos – compensadores - do futuro perdido.

Pensamentos semelhantes convergem para a superação da modernização, os quais encontraremos na própria historiografia atual quando a questão central se volta para a cultura popular nos tempos modernos na Europa. Uma tendência interpretativa nessa direção reflete, necessariamente, a crise da consciência histórica sobre o progresso em quadros históricos de busca de um mundo mais

ou menos puro. Esse aspecto deixa transparecer a função que a história (como ciência) cumprira no processo de modernização, que expusemos nos parágrafos anteriores.⁶

Neste contexto residem os críticos que apontam na orientação de um reconhecimento dos saberes sobre o homem e sobre o social, em especial, sobre experiências de formas particulares de vida, dos universos singulares e significativos, das suas especificidades e nas suas diferenças sincrônicas e diacrônicas. Ou seja, é do espaço das experiências que emergem os sentidos. O sentido e os interesses podem aqui se voltar para a agência humana, para a ação em sua dimensão virtual de autonomia.

Em termos de historiografia[,] assume-se a tendência de cunhar uma perspectiva do passado baseada em algo 'novo', porém situado historicamente em experiências anteriores aos tempos modernos. Já na História como disciplina, desde há muito tempo existe uma perspectiva, que se move contra a concepção de progresso via modernização; contra as perspectivas de história da sociedade; contra categorias modernas como o trabalho, a sociedade, as relações de dependência, presentes como nunca em nossa sociedade. Esta tendência é perceptível e discutida sob campos e abordagens como a história do cotidiano, a demografia histórica e antropologia histórica e etc.

62

Tais perspectivas giram em torno de uma (contra) história crítica à história do progresso: a libertação aparece como processo de disciplina; os custos dos processos de modernização são criteriosamente explicitados, vítimas do progresso (por exemplo, mulheres e crianças) recebem voz historiográfica de denúncia.

Agora não se trata mais de desenvolvimentos temporais de 'longa duração' das relações de produção, formação social, etc., mas, sim, de reconstruções detalhadas de condições de vidas passadas e desenvolvimentos particulares, trazendo à lembrança do historiador um antigo dilema metodológico de enfoque: observar a floresta ou a árvore.

Este olhar histórico-antropológico de tendência crítico-cultural (HUNT 1992) se deixa encaixar nas perspectivas assim chamadas pós-modernas. Pós-moderno se tornou uma expressão dentre as tentativas para dar significado à profunda ruptura do presente e futuro com a tradição moderna. Isso significaria uma ruptura entre a experiência de vida e o pensamento, baseados em orientações do progresso e de razão histórica.

Fala-se em formas econômicas pós-industriais e de valores pós-materialistas que iriam marcar profundamente nossas sociedades no futuro. E, através delas, deveríamos centralizar nossos esforços, obrigando-nos a uma manobra das características exploratórias da natureza e, especialmente, das atitudes mentais que orientam o sistema econômico. Na cultura histórica essa

⁶ Este aspecto pode ser observado, por exemplo, na obra de Peter Burke quando escreve sobre a cultura popular na época moderna.

perspectiva de futuro é discutida, portanto, como sintoma de crise das formas tradicionais de consciência histórica.

Em outras palavras, isso significa abandonar a representação temporal de transformações dos homens e do significado desse mundo em transformação, para assumirmos outros modos de pensar sobre experiências e sobre os sentidos do tempo, rumo a uma narrativa salvacionista ou até mesmo mítica.

Assim como nenhum caminho do pensamento histórico consegue reconstituir, isoladamente, a categoria de progresso dos modernos, também nenhuma forma de pensamento histórico consegue ser plausível sem levá-la em consideração, se não pelo próprio desenvolvimento de experiências e de capacidades de consciência.

A crítica ao progresso é legítima. Ela deveria, porém, ser enquadrada em uma nova concepção que não deixasse de levar em conta seus resultados históricos característicos, limpando-a, contudo, das categorias históricas que não conseguem mais capturar de forma plausível esse processo. Ou seja, o próprio pensar histórico sobre o progresso precisa ser modernizado em termos metodológicos. O que significa isso?

Em outras palavras, quero dizer que é possível evidenciar isso com uma argumentação abstrato-teórica numa relação de racionalidade dos fins e racionalidade de sentido e de valor. A atual crítica do progresso não se propaga em tudo, o que está relacionado com a noção de progresso.

A crítica se incendeia, sobretudo, sobre processos históricos, nos quais se fizeram presentes naquele progresso no sentido de um ilimitado desdobramento técnico, instrumental e estratégico de fins previsíveis em todos os setores das experiências.

Esses progressos explodiam as culturas, as quais amarravam e asseguravam o 'agir' humano das sociedades pré-modernas em tradições intransponíveis como fontes de sentido. Max Weber caracterizou essa transposição de limites com a sua noção do *desencantamento*.

Com isso, Weber apontou indiretamente para o fato de que com a introdução, desenvolvimento e institucionalização de sistemas racionais de fins, em todas as relações sociais e de vivência cotidiana, inclusive na ciência, sugerem de forma crescente um déficit das potencialidades de sentido e de impulsos inovadores. Além do mais, ele descreveu claramente esse outro lado da medalha, ou seja, esse desencantamento do pensar tradicional histórico: decisões irracionais sobre os altos valores estariam colocadas contrariamente a uma realidade que parece significar a corrente *caótica dos acontecimentos*.

Essa sombra do sentido da racionalização do processo modernizador provoca, então, a procura de compensações. Nesse caso, o progresso passaria a ser visto pelo *nevoeiro* das ideologias ou pelos experimentos irracionais, pseudo-religiosos ou mesmo impulsos fundamentais e carismáticos. As ciências sobrepuseram esse vazio de sentido com a etiqueta da liberdade de valor, ou mesmo pela argumentação intelectual do afastamento.

O que se percebe, analisando-se a historiografia atual, produzida em grande parte nos departamentos de história, é um discurso acadêmico assentado em características, tais como: propõe e apenas alcançaria uma crítica conformista; fomenta e amplia o retorno ao indivíduo e as soluções carismáticas e de exceções. Numa perspectiva crítica, essas características assumidas pela historiografia contemporânea denotam um potencial de encantamento do conhecimento.

A superação da até agora válida noção de progresso científico significa contrariamente, que a mais restritiva racionalidade dos fins do progresso devesse ser diagnosticada para uma ampla qualidade da razão em termos de orientação humana. Razão significa, aqui, devolver e operacionalizar novas possibilidades de ações sob critérios de sentido e validade, que se unificariam na universidade, na liberdade e na dinâmica temporal do trabalho, nas formas de poder e na especificidade das culturas.

Esses critérios não exprimem somente princípios de possibilidades da ação, mas os deixam abertos e atuais. Eles podem servir de elementos de discussões sobre a racionalidade nas sociedades modernas ou não, portanto, as idéias econômicas de superação das necessidades materiais, o reconhecimento social das potencialidades e chances, bem como a participação política cada vez mais ampla no poder e propiciar o entendimento cultural sobre uma pluralidade de identidades particulares. Mesmo porque, a especificidade só pode adquirir sentido no universal e vice-versa.

64

Essas chances também podem quebrar a vontade maculada da racionalidade dos fins para com o poder. Os direitos humanos são exemplos significativos. Eles nos mostram algo sobre as potencialidades da razão nas formas de vida contemporânea. Porém, esses mesmos direitos humanos não conseguem brotar desta forma de racionalidade, apesar dos estímulos para uma ação prática racional na orientação da vida.

Mas a concepção tradicional de progresso está também limitada, uma vez que, através dessa concepção acreditava-se que o processo histórico real provocara uma substituição de períodos históricos na sua totalidade: o anterior seria substituído pelo posterior e assim por diante, de forma que não ficava nenhum espaço para o sentido interno e externo dos tempos históricos diferenciados.

Essa limitação se deixaria superar se na categoria progresso estivessem embutidos elementos do pensar utópico. Mas, esses elementos foram expurgados ao longo do processo do desenvolvimento da idéia de progresso.

A alteridade, entendida como qualidade central para a consciência histórica do passado em relação ao presente, se carrega com novo significado. Com isso, o futuro ganha novas dimensões em termos de possibilidades históricas no horizonte das expectativas, as quais não poderão estar apenas presas desde o início aos pontos de vista de sua real realização, mas sim às idéias de futuro no passado. Mas isso pode ser uma opção.

E no caso do conhecimento já estabelecido?

Nesse aspecto, em especial, já não cabe mais aplicar uma crítica reducionista, pois entendemos que essa postura está se não superada, com seus dias contados. A historiografia não se realimenta apenas com a rotina da pesquisa, dos processos de trabalhos racionais, desencantamentos do passado, mas dos novos questionamentos ao passado, originados das (muitas vezes) incômodas experiências do presente.

Aqui, o problema é duplo: uma vez a ciência histórica se defronta consigo mesma no sentido de funções e, outra vez, com as tendências que a colocam em questão. Portanto, temos também um problema epistemológico a ser enfrentado. Esta auto-avaliação implica que a história como disciplina precisaria examinar quais foram os instrumentos que utilizou até agora para fornecer orientação temporal e que na atualidade são questionados de forma radical. Penso que só então poderá ficar evidenciado onde estão as deficiências de orientação do pensamento histórico, as quais levam a uma reação às suas conquistas no processo de estruturação científica ou que levam o próprio pensamento histórico a ser questionado como fator de orientação cultural na vida prática.

A discussão que envolve a histórica hoje demonstra a importância que esta continua tendo no contexto das ciências humanas. Em face da ressonância e veemência dessa discussão poderia parecer que aí se encontrassem problemas relacionados com a situação de sociedade em processo de modernização. A discussão se localiza, portanto, a meu ver, ainda dentro dos parâmetros e conceitos da modernidade.

Talvez entre as formas mais sublimes do conhecimento está aquela que possibilita conectar passado-presente através de vestígios. Neste processo, a história pode revelar a condição humana naquilo que ela tem de mais fascinante e de mais temeroso. Nesta perspectiva, a noção experiência assume condição especial nos estudos históricos.

O momento parece ser exatamente de revigoramento cultural e de inserção hermenêutica na compreensão do passado e, neste sentido, rompe-se com o exclusivismo de uma verdade científica. Fato que por si só já pode gerar alguns problemas de repercussões teórico-metodológicos.

Recentemente, Hans-Ulrich Wehler caracterizou o pensamento histórico, da virada do século a partir da nova história cultural, como possuidor de um déficit teórico-estrutural e como sendo uma tendência carregada de abstinência política (WEHLER 2001). Em outras palavras, podemos dizer que estaríamos vivendo uma ressaca historiográfica. Enquanto isso, outros autores, como François Dosse (DOSSE 2001), Jörn Rüsen (RÜSEN 2001) ou Josep Fontana (FONTANA 1998), cada um a sua moda, estão buscando resignificar os sentidos do conhecimento histórico lá onde ele está sendo criticado como de conteúdo irracional.

É bem verdade que, em tese, podemos afirmar que estamos assistindo

uma luta encarniçada entre as noções de espaço x tempo, a qual precisa sem dúvida de uma topoanálise diferenciada. O espaço antropológico está cada vez mais presente na experiência reconstituída em detrimento do tempo. E, neste caso, a função do espaço é a de reter o tempo comprimido ou mesmo imobilizado. Na afirmação de Gaston Bachelard, o teatro do passado é a memória, onde o calendário do tempo só poderia ser estabelecido em seu processo produtor de imagens (BACHELARD 1996).

Assim sendo, o espaço garante para a noção experiência um *locus* especial no debate historiográfico, numa espécie de revanche da experiência antropológica sobre a estrutura e do local da cultura sobre a explicação. Está claro que a *descrição densa*, a la Geertz, da experiência enfatiza, de forma extraordinária, as formulações discursivas no passado sem a dinâmica do tempo, porém projetadas na atualidade como uma espécie de ciência do texto.

Esta rápida caracterização da cultura historiográfica é também uma marca cultural contemporânea, identificada aqui como modernidade tardia. É certo que tais movimentos possuem ampla receptividade na disciplina e no pensamento históricos e nem poderia ser diferente.

Por outro lado, já entendemos que o conhecimento do passado como meio de redenção do homem no futuro produziu monstros terríveis e nisso o século XX é exemplar. Talvez o passado só exista mesmo apenas como experiência, como imaginação e como afetividade a partir do presente, cujas leituras são aquelas que nos remetem para o fundamento metodológico *do como é possível de ser reconstituído* o seu sentido clandestino.

Tal perspectiva representa, como a entendemos, o momento ou tempo de experiências que podem possibilitar o questionamento do presente pelo passado no sentido de reconstituirmos *as idéias de futuro no passado* e, sobretudo, compreendê-las como os argumentos para *uma cultura da mudança*.

Nesta orientação, a história como texto representativo das experiências humanas somente se deixaria explicar e compreender a partir de três funções específicas. Vejam:

a) história como o processo de generalizações de motivos, de ações e de representações de perspectivas de futuro no sentido de orientações dos objetivos individuais e coletivos para o futuro agir;

b) história é a soma de ações orientadas em modelos de explicação da experiência, integrando os aspectos pertinentes à multiplicidade, à heterogeneidade da conduta de vida e às relações sociais;

c) história é a representação exemplar de critérios de regulamentação de experiências que, por sua vez, sedimentam e estabilizam a construção de modelos legítimos e normativos da práxis social.

Estas três possibilidades, como potencialidades da experiência histórica, poderiam ser diferenciadas em um número extraordinário de funções específicas da cultura propriamente dita, dentre as quais podemos destacar as de motivação, de orientação, de satisfação, de disciplinação, de recrutamento e estratificação,

de legitimação, de integração e, finalmente, de significação.

Metodologicamente, estas funções envolvem um amplo espectro de leituras e intertextos das experiências. Pois bem, onde podemos perceber o envolvimento da experiência? Podemos perceber seu envolvimento não apenas na materialidade da experiência, mas, sim, em estruturas de representação tais como: na lembrança, na memória, na tradição, no simbólico, no imaginário, no psicológico, no local da cultura e, no caso da historiografia, em textos como resultados da racionalização e estetização das experiências.

De outra forma, não é desprezível que a situação nos apresente que a saturação de perspectivas seja concebida como a condição maior de produção de novos sentidos.⁷ Destarte, os custos da modernização seletiva não seriam mais percebidos como obstáculos metodológicos, mas sim como recursos, como matéria-prima para sua (re)atualização através dos esforços da metanarrativa, da metaficção, ou ainda, da intertextualidade.

Portanto, o tempo de experiências presentes, percebidas através das idéias de futuro no passado e envolvidas tanto pela estética como pelas funções do conhecimento histórico, é um campo fértil, mas traz consigo alguns desafios, tais como: a analogia entre a reconstrução da biografia e a interpretação crítica através dela de estruturas simbólicas; a ciência não desempenharia mais seu papel de motor do pensamento, pois esta função estaria ocupada pela política; a história com plausibilidade científica não pode ter mais a função de propor identidades, pois a historiografia é o resultado de racionalizações metodológicas; a história, para poder dar conta desta busca de significações sobre experiências, precisaria ampliar seu lastro de conteúdos.

Tais desafios poderiam orientar as possibilidades de reconstituição do passado, primeiramente, tal como deveria ter sido. Mas, esta perspectiva traz consigo o sentido de uma leitura de significado romântico de como queríamos que fosse.

Entretanto, nós já compreendemos que esse passado nunca existiu nessa forma a não ser na afetividade mais subjetiva. Portanto, resta-nos a leitura do passado que nos remete para o sentido metodológico do *como é possível de ser reconstituído*. Para esse empreendimento precisamos estabelecer novas parcerias metodológicas especialmente quando tratamos dos 'guardados da memória'.

Por outro lado, fica a consciência de que aquilo que é denominado de conhecimento histórico está situado entre o fascínio da estética e o temor de suas respectivas funções no contexto de crise da razão, quando não de sua demissão entre os critérios de plausibilidade: o fio da navalha.

Dito de forma mais evidente, isto quer dizer da facilidade de cairmos na

⁷ Este aspecto implica em redimensionar apenas a percepção da racionalidade, mas, sobretudo, buscar uma compreensão mais ampla sobre a subjetividade. Ver SCHNITMAN, Dora Fried (org.). **Novos paradigmas, cultura e subjetividade**. Porto Alegre: Artes Médicas, 1996.

vala do reducionismo. É justamente esse o cordão umbilical entre a tradição e a inovação. Este cordão transmite os textos com o objetivo de consignar possibilidades para o psicanalítico e para a subjetividade na reconstituição do passado na perspectiva de potencializar os sentidos.

Esta possibilidade pode ser assentada num tripé, constituída pela *crítica da razão histórica* e seu redimensionamento, pelo estímulo argumentado para uma *cultura da mudança* e, finalmente, pela reconstituição das *idéias de futuro que se tinha no passado*. A segunda tarefa, digamos mais braçal, diz respeito à necessidade empírica de inventários da produção historiográfica brasileira através de centros de referências e grupos de pesquisa.

O passado está lá na cadeira de balanço nalgum lugar registrado na memória em processo de esquecimento, seja ela individual ou coletiva e, nesse momento do debate, a História como disciplina parece que se aproxima do divã para um exercício terapêutico de sua própria trajetória.

Bibliografia

BACHELARD, Gaston. **A poética do espaço**. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

BODEI, Remo. **A história tem um sentido?** Bauru: Edusc, 2001.

BURKE, Peter. **A Escola dos Annales - 1929-1989**. 2ª edição. São Paulo: UNESP, 1992.

68

CARDOSO, Ciro Flamarion. **Ensaio racionalistas**. Rio de Janeiro: Campus, 1988.

CHARLOT, Mônica; MARX, Roland. **Londres, 1851-1901: a era vitoriana ou o triunfo das desigualdades**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1993.

CHAUVEAU, A.; TÉTARD, Ph. (org.). **Questões para a história do presente**. Bauru: Edusc, 1999.

CUCHE, Denys. **A noção de cultura nas ciências sociais**. Bauru: Edusc, 1999.

DELUMEAU, Jean. **História do medo no ocidente: 1300-1800**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

DIEHL, Astor Antônio. **A cultura historiográfica brasileira**. Do IHGB aos anos 1930. Passo Fundo: Ediupf, 1998.

_____. **A cultura historiográfica nos anos 1980: experiências e horizontes**. 2ª edição. Passo Fundo: UPF editora, 2004.

_____. **Com o passado na cadeira de balanço: cultura, mentalidades e subjetividade**. Passo Fundo: UPF editora: 2006.

_____. **Cultura historiográfica: memória, identidade e representação**. Bauru: Edusc, 2002.

_____. **Vinho velho em pipa nova**. Passo Fundo: Ediupf, 1997.

DIEHL, Astor Antônio. **As "brinca" e as "ganha": as ciências humanas em diálogo**. Passo Fundo: UPF editora, 2007.

DIGGINS, John Patrick. **Max Weber: a política e o espírito da tragédia**. Rio de Janeiro: Record, 1999.

- DOSSE, François. **A história à prova do tempo**. Da história em migalhas ao resgate do sentido. São Paulo: Unesp, 2001.
- FONTANA, Josep. **História: análise do passado e projeto social**. Bauru: EDUSC, 1998.
- GIDDENS, Anthony. **As conseqüências da modernidade**. 2ª ed. São Paulo: UNESP, 1991.
- GUMBRECHT, Hans Ulrich. **Modernização dos sentidos**. São Paulo: Ed. 34, 1998.
- HOBSBAWM, Eric; RANGER, Terence. **A invenção das tradições**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984.
- HORGAN, John. **O fim da ciência**. Uma discussão sobre os limites do conhecimento científico. São Paulo: Cia das Letras, 1998.
- HUNT, Lynn (org.). **A nova história cultural**. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- HUTCHEON, Linda. **Poética do pós-modernismo: história, teoria e ficção**. Rio de Janeiro: Imago, 1991.
- KOSELLECK, Reinhart. **Vergangene Zukunft**. Frankfurt: Suhrkamp, 1989.
- KUHN, Thomas. **A estrutura das revoluções científicas**. São Paulo: Perspectiva, 1976.
- LECHTE, John. **Cinquenta pensadores contemporâneos essenciais: do estruturalismo à pós-modernidade**. Rio de Janeiro: Difel, 2002.
- LÖWY, Michel. **Romantismo e messianismo**. São Paulo: Perspectiva/ Edusp, 1990.
- MAFFESOLI, Michel. **No fundo das aparências**. 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 1999.
- MATHEWS, Gordon. **Cultura global e identidade individual**. Bauru: Edusc, 2002.
- MATTELART, Armand. **A globalização da comunicação**. Bauru: Edusc, 2000.
- MOZER, Walter. Spätzeit. In: MIRANDA, Wander (org.). **Narrativas da modernidade**. Belo Horizonte: Autêntica, 1999. p. 33-54.
- NISBET, Robert. **História da idéia de progresso**. Brasília: Ed. UnB, 1985.
- NOBRE, Renarde Freire. Racionalidade e tragédia cultural no pensamento de Max Weber. In: **Tempo Social**. USP, v. 12, n. 02, nov. de 2000, p. 85-108.
- POLLAK, Michael. Memória, esquecimento, silêncio. In: **Estudos Históricos**, v. 2, n. 3, Rio de Janeiro: FGV, 1989, p. 3-15.
- Revista Filosofia Política**. Departamento de Filosofia, Curso de Pós-graduação em Filosofia, IFCH/UFRGS, III/1, 2001.
- RÜDIGER, Francisco. **Civilização e barbárie na crítica da cultura contemporânea: leitura de Michel Maffesoli**. Porto Alegre: Edipucrs, 2002.
- RÜSEN Jörn. Perda de sentido e construção de sentido no pensamento histórico na virada do milênio. In: **História: debates e tendências**. Passo Fundo: Programa de Pós-graduação em História/ CPH-RS, v.2, n.1, dez. de 2001, p. 9-22.
- _____. Kann Gestern besser werden? Über die Verwendlung der Vergangenheit in Geschichte. In: **Geschichte und Gesellschaft**. Göttingen: Vandenhoeck &

Ruprecht, 28(2002), p. 305-321.

SANTOS, Boaventura de Souza. **Um discurso sobre as ciências**. 11ª ed. Porto: Edições Afrontamento, 1999.

SARTORI, Giovanni. **Homo videns**. Televisão e pós-pensamento. Bauru: Edusc, 2001.

SCHNITMAN, Dora Fried (org.). **Novos paradigmas, cultura e subjetividade**. Porto Alegre: Artes Médicas, 1996.

SEMPRINI, Andréa. **Multiculturalismo**. Bauru: Edusc, 1999.

SOARES, Luiz Eduardo. Hermenêutica e ciências sociais. **Estudos Históricos**. Rio de Janeiro, 1998, nº 1, p. 100-142.

SOKOL, Alan e BRICMONT, Jean. **Imposturas intelectuais**. O abuso da ciência pelos filósofos pós-modernos. Rio de Janeiro: Record, 1999.

VATTIMO, Gianni. **O fim da modernidade**. Niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

WARNIER, Jean-Pierre. **A mundialização da cultura**. Bauru: Edusc, 2000.

WEHLER, Hans-Ulrich. **Historisches Denken am Ende des 20. Jahrhunderts** (1945-2000). Göttingen: Wallstein Verlag, 2001.

Sine ira et Studio: retórica, tempo e verdade na historiografia de Tácito¹

Sine ira et studio: rethoric, time and truth in Tacitus' historiography

Flávia Florentino Varella

Mestranda em História Social

Universidade de São Paulo

flavia_varella@hotmail.com

Rua do Seminário, s/n - Centro

Mariana - MG

35420-0000

Resumo

Este artigo tem por objetivo apresentar a importância do conjunto de regras retóricas para a produção historiográfica romana. Para tanto, analisamos a incorporação da memória como disposição do orador realizada no tratado **Retórica a Herênio**, assim como a obra mais importante do historiador Tácito, os **Anais**. Nosso objetivo é discutir a adequação da história aos preceitos retóricos da época imperial, bem como o diagnóstico contemporâneo da decadência moral. Propomos que um dos grandes desafios impostos a Tácito foi o de ter que escrever uma história imparcial e, por isso, verdadeira, utilizando-se de escritos corrompidos pela adulação e pelo medo.

Palavras-chave

Historiografia romana; Retórica; Decadência.

Abstract

This paper aims to present the importance of a set of rhetorical rules to the production of Roman historiography. Therefore, it is analyzed the incorporation of memory as an orator disposition in the **Rhetoric to Herennius** treatise, as well as the most important work of the Roman historian Tacitus, **The Annals**. Our purpose is to debate both the adequacy of history to rhetorical precepts of the Imperial epoch and the historiographical consequences of the contemporary diagnosis of the moral decadence of Roman society. It is argued that one of the greatest challenges imposed to Tacitus was the project of writing an impartial and true history using testimonial texts corrupted by fear and adulation.

Keyword

Roman historiography; Rhetoric; Decadence.

Enviado em: 18/06/2008

Aprovado em: 12/07/2008

¹ Este artigo teve origem na monografia que defendi no departamento de história da Universidade Federal de Ouro Preto, sendo resultado de uma bolsa de iniciação científica concedida pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Minas Gerais (FAPEMIG) desenvolvida sob orientação do Prof. Dr. Fábio Faversani.

“Não é meu intento referir senão as opiniões que se fizeram mais notáveis ou pela sua decência ou pela sua insigne baixaza: porque creio ser o principal objeto dos anais por em evidência as grandes virtudes, assim como revelar todos os discursos e ações vergonhosas, para que, ao menos, o receio da posteridade acautele os outros em caírem nas mesmas infâmias”.

TÁCITO. **Anais**, III, 65.

A principal concepção norteadora da historiografia romana foi a *historia magistra vitae* que, tendo como base fundamental o exemplo – válido para qualquer tempo e lugar –, objetivava produzir ensinamento através dos feitos e homens ilustres do passado. Por meio da exposição dos grandes exemplos históricos, esperava-se incentivar a imitação e repetição das ações. Na **História de Roma**, Tito Lívio aconselha que “o que principalmente há de são e fecundo no conhecimento dos fatos é que consideres todos os modelos exemplares, depositados num monumento, em plena luz: daí colhes para ti e para o teu estado o que imitar; daí evitas o que é infame em sua concepção e em sua realização” (TITO LIVIO 2001, p. 207). Enquanto monumento, o livro de história mostra, na luz da verdade, como os fatos aconteceram e se devem ou não ser seguidos.

72

A proposta inicial deste artigo é identificar situações nas quais o conhecimento dos preceitos retóricos eram indispensáveis ao escritor de história romano e, em que medida, podemos verificar a aplicação da retórica ao trabalho historiográfico. Para tanto, destacaremos alguns elementos retóricos que consideramos importantes e como esses são inseridos na historiografia, mais precisamente, na principal obra histórica de Tácito, os **Anais**. Paralelamente, buscamos apresentar questões que se mostraram fundamentais para o entendimento da historiografia taciteana. A decadência dos costumes e da própria eloquência, assim como o esclarecimento do conceito de verdade histórica são chaves importantes desta análise. A percepção de viver em uma época diferente da republicana levou Tácito a formular um novo modelo historiográfico - fundado na retórica romana - para demonstrar os vícios da sociedade imperial. A decadência aparece como conceito revelador desse novo tempo na medida em que serve como divisor entre o tempo antigo e o “moderno”.

1. DA DECADÊNCIA DOS COSTUMES A UMA HISTÓRIA JULGADORA

Além de definir o conceito de história, o célebre orador Marco Túlio Cícero também enumerou suas leis:

For who does not know history's first law to be that an author must not dare to tell anything but the truth? And its second that he must make bold to tell the whole truth? That there must be no suggestion of partiality anywhere in his writings? Nor of malice? (CÍCERO 2001a, II, 62).²

O historiador deveria convencer seus leitores de que a verdade era seu único propósito, observando a parcialidade e o não envolvimento com os fatos descritos. Cícero, em outra obra, pedindo a um amigo que escrevesse a história da conjuração contra Catilina, na qual esteve diretamente envolvido, sugere que ele faça “brilhar os fatos com mais ardor do que talvez sintas, negligenciando as leis da história” (CÍCERO 2001b, p. 155). Por um lado, Cícero tinha clara a percepção de que uma história parcial é necessariamente mentirosa; por outro, via no relato histórico a possibilidade de engrandecimento de sua atuação política, o que exigia certo embelezamento das ações realizadas.

O próprio Cícero expõe como seu amigo poderia escrever a história de forma a melhor engrandecer sua glória:

[...] com efeito, do começo da conjuração até nosso retorno, parece-me que se pode compor uma obra de porte médio, e que poderás aplicar tua famosa **ciência das perturbações internas**, na explicação das causas da revolução ou das soluções para os prejuízos, tanto criticando o que julgas censurável, quanto aprovando, com a exposição das justificativas, o que te agrada - quanto ainda, se julgas dever agir o mais livremente, como costumás, **sublinhando a perfídia, as ciladas, a traição** de muitos contra nós. (CÍCERO 2001b, p. 155-7, grifo nosso).

Pelo menos desde a República, a “ciência das perturbações internas” e as “perfídias e ciladas” faziam parte do gosto dos ouvintes quando se tratava de historiografia. Tácito foi, sem sombra de dúvidas, o historiador mais bem sucedido nesta arte.

A escrita da história em Roma buscava ser veículo de exposição da ação política e, talvez por isso, a imparcialidade fosse um tema tão importante para os romanos, já que uma história parcial, além de mostrar exemplos indignos de imitação, promovia cidadãos corrompidos. Acrescenta-se a isso o problema da adulação, surgido no Império, que transforma o vício em virtude, gerando a inversão das máximas morais.

O diagnóstico da decadência dos costumes e da eloquência na sociedade romana foi uma temática recorrente no *corpus* taciteano. Em seu livro **Diálogo dos Oradores**, Tácito aponta a mudança no espaço de atuação política como um dos motivos para a decadência da eloquência em Roma. Na República, o principal local de interferência e debate político era o Fórum, onde os oradores tinham a oportunidade de mostrar a sua habilidade na eloquência defendendo ou acusando em uma causa. A nova organização social do Império rearranjou o espaço de atuação política e o Fórum perdeu parte de sua relevância.³ No

² Quem desconhece que a primeira lei da história é que o autor não deve ousar dizer nada além da verdade? E que a sua segunda lei é que ele deve esforçar-se para dizer toda a verdade? Que não deve haver qualquer sugestão de parcialidade em qualquer parte de seu texto? Nem de malícia? (Tradução da autora)

³ Para uma exposição detalhada da mudança na esfera política ocorrida no Império e suas conseqüências imediatas, vide: Andrew WALLACE-HADRILL. “The Imperial Court”. Op cit.

Diálogo, o orador Materno, tratando desse assunto, se pergunta: “para quê muitos discursos perante o povo, quando não são os incompetentes e o maior número quem delibera, mas sim um só, e o mais sábio?” (TÁCITO 1974a, 41). Tendo o espaço de articulação política, em grande medida, transposto do Fórum para a *domus*, o Príncipe tornou-se a figura com importância política decisiva e sua casa, a *domus Caesaris*, o espaço que concentrava maior possibilidade de distribuição de benefícios.⁴ Deve-se levar em conta também que as perturbações que emergiam no regime republicano alimentavam a eloquência na medida em que havia muitos casos a serem julgados. Materno argumenta que:

[...] há, efetivamente, uma larga diferença entre se ter de falar de furtos, de fórmulas ou de interditos, ou da propaganda nos comícios, da pilhagem dos aliados, do morticínio de cidadãos. Se é certo que é melhor que estes males não aconteçam e que deve ser considerado como o mais perfeito regime da Cidade aquele em que não soframos tais coisas, é igualmente verdade que, ao sucederem, subministram à eloquência grandes assuntos. Cresce, efetivamente, com a amplitude dos acontecimentos a força do engenho e não pode pronunciar um brilhante e notável discurso quem não tenha encontrado causa adequada (TÁCITO 1974a, 41).

74

Todos desejavam um governo estável, mas quando isso acontecia a eloquência entrava em processo de declínio, tendo em vista a falta de “causas adequadas”, produzidas pelas guerras civis e por uma vida instável carregada de constantes mudanças e revezes. A ausência de grandes perturbações externas no regime imperial fez com que a eloquência perde-se destaque, já que na estabilidade política naturalmente são menos freqüentes as empresas bélicas.

No **Diálogo**, outro fator apontado como causa da decadência da eloquência foi a mudança na educação dos jovens romanos apresentada pelo personagem Messala. Nos tempos antigos os jovens eram criados pela senhora mais digna da família, contudo, em seu tempo eram deixados aos cuidados das criadas e dos escravos (TÁCITO 1974a, 29). Acrescenta-se a isso o infrutífero ensinamento da retórica. Antes os alunos aprendiam acompanhando o principal orador para todos os lugares, enquanto naquele tempo eram instruídos pelos retores, deixando de lado o ensinamento adquirido com a experiência prática verdadeira do Fórum, para aprender a simples declamação de discursos suasórios e controversos. Cícero teria sido um magnífico orador porque:

[...] não lhe faltou conhecimento da geometria, nem da música, nem da gramática, nem, finalmente, de qualquer das artes liberais. Aprendera as subtilezas da dialética, a utilidade da moral, os movimentos da natureza e suas causas. E é,

⁴ Sobre as novas formas de interação social emergidas na sociedade imperial romana, principalmente no que se refere às relações sociais interpessoais, vide: Fábio FAVERSANI. **A sociedade em Sêneca**. Tese de doutorado defendida no programa de História Social da Universidade de São Paulo, 2001.

excelentes amigos, é dessa enorme erudição, é desses numerosos conhecimentos, é dessa sabedoria de todas as coisas que emana e flui aquela sua admirável eloquência; o vigor e a capacidade da eloquência não se encerram, como outras coisas, em estreitos e breves limites, mas **é orador aquele que pode falar de qualquer tema com pulcritude, com elegância, de forma persuasiva e segundo a dignidade do assunto, a oportunidade da intervenção e o gosto dos ouvintes** (TÁCITO 1974a, 30, grifo nosso).

A erudição é apresentada como condição fundamental para um discurso eficiente e bem articulado. O bom orador deve “conhecer a natureza humana, o vigor das virtudes, a depravação dos vícios e o entender daquelas coisas que se não podem enumerar entre as virtudes e os vícios” (TÁCITO 1974a, 31). Todos esses conhecimentos, conforme o gosto da época, foram empregados por Tácito na composição de suas histórias. As explicações dos personagens Materno e Messala, em relação à decadência da eloquência, apresentam um viés explicativo tipicamente taciteano. Tanto a decadência dos costumes, quanto a mudança na organização política são peças fundamentais para explicar os governos dos imperadores descritos nos **Anais**. O mau governante é, ao mesmo tempo, fruto da sociedade em que vive e produtor de vícios, gerando, assim, o paradoxo relatado na **Vida de Agrícola**. Depois de longo período de administrações conturbadas, Nerva torna-se Príncipe, restabelecendo a liberdade, porém:

75

[...] pela natural debilidade humana, mais tardos são remédios do que males; assim, pois, como nossos corpos crescem com lentidão e rápidos se extinguem, **assim também mais facilmente se oprimem do que se restabelecem o talento e o estudo**; efetivamente, do próprio estar inerte vem agrado e à inação, odiada primeiro, depois se quer. (TÁCITO 1974b, 3, grifo nosso)

Um bom governante não é suficiente para produzir uma sociedade melhor, pois a passagem do vício para a virtude é um processo lento que envolve a mudança nos próprios costumes. Dessa forma, o mau governante não compromete apenas a estrutura econômica e política do Império, mas o próprio caráter dos cidadãos. Tibério, Caio, Cláudio e Nero não foram apenas governantes impróprios do ponto de vista administrativo, pois, com seus exemplos, alastraram o vício e a servidão por toda a sociedade. O bom governante é aquele que consegue ser virtuoso e incentivar os cidadãos a seguir seu exemplo. Definir um modelo de bom ou mau governante taciteano é uma tarefa difícil tendo em vista que cada um dos Júlio-Claúdios, por exemplo, foram condenados em aspectos diferentes. Contudo,

[...] a paixão do poder, essa antiga paixão inerente ao coração do homem, cresceu e rebentou ao mesmo tempo que a grandeza do império. Nos começos de Roma, a igualdade era fácil de conservar, porem, quando o mundo inteiro foi submetido e os nossos rivais, povos e reis, abatidos, pôde-se ambicionar em toda liberdade as grandezas já então asseguradas. Eram, ora tribunos facciosos, ora cônsules opressores e, na cidade e no Fórum, tentativas de guerra civil. Em breve, Mario, o mais obscuro dos plebeus, e Sila, o mais cruel dos nobres, estabeleceram **a dominação de um só sobre as ruínas da liberdade**, vencida por suas armas. Em seguida, veio Pompeu, mais dissimulado e igualmente perverso, e desde então não se combateu mais a não ser pela conquista do poder supremo. (TÁCITO 1937, II, 32, grifo nosso).

O governo corrompido estaria na origem do próprio Império Romano, que com sua grandeza despertou a ambição dos cidadãos. Com isso, o que existia em Roma era um mal de origem e não um simples problema que poderia ser resolvido tendo um governante que se guiasse pelos princípios morais corretos.

O debate acerca da decadência da oratória, no **Diálogo dos Oradores**, é ampliado com a discussão entre Materno e Apro sobre a utilidade da poesia. Apro alega que esse gênero de escrita oferece ao orador glória inane e infrutífera (TÁCITO 1974a, 9). A essa proposição Materno responde que:

76

[...] comecei a me tornar famoso com a leitura de tragédias, porque foi com *Nero* que destruí o vergonhoso poder de Vatínio, que julgava o que há de mais sagrado nos estudos; hoje, se tenho alguma fama e algum nome, creio que mais vieram dos versos que dos discursos (TÁCITO 1974a, 11).

Materno alega ainda que não só obteve glória, como conseguiu, através de suas tragédias, derrotar um adversário político.

Frente ao declínio do discurso como horizonte da prática política, outras artes escritas tornaram-se importantes como veículo de intervenção pública. Como a historiografia em Roma era dedicada em especial aos negócios públicos e estava preocupada com a exortação moral, a possibilidade de intervenção na realidade através de sua escrita era grande. Por meio do relato dos maus imperadores, Tácito narra e traça um diagnóstico da sociedade romana, permitindo a história não só ensinar como mostrar o que deve ser seguido ou renegado.

2. OS USOS DA RETÓRICA NA ESCRITA DA HISTÓRIA

Na Antiguidade Clássica, Tucídides foi o grande defensor e modelo de uma história sem ornamentos.⁵ Para ele, os poetas embelezariam os fatos para os

⁵ Para sua infelicidade, foi correntemente lembrado na Antiguidade pela beleza da sua oratória..

tornarem maiores e os logógrafos⁶ para os tornarem mais atraentes ao auditório, enquanto sua história só desejava mostrar a verdade dos fatos, o que excluía o uso da retórica (TUCÍDIDES 2001, p. 79). Essa possível contradição entre adorno poético e verdade nua não se manifestou nos autores romanos, como podemos verificar pela estreita relação que existia entre retórica e historiografia.

A retórica ganhou destaque em sua formulação positiva na cultura grega com a elaboração da **Retórica** por Aristóteles e foi entendida como a faculdade de observar em qualquer caso as formas possíveis de persuasão (ARISTOTLE 2004, I, 2, 1355b). Entre a retórica grega e a romana existem diversos aspectos semelhantes e outros que foram acrescentados de forma decisiva pelos romanos, como é o caso da memória. O primeiro manual de retórica a tratar da memória como faculdade do orador foi a **Retórica a Herênio**, escrita no século I a.C., e que durante muito tempo foi atribuída a Cícero por encontrar-se nos códices que continham sua obra, mas que atualmente é considerada de autoria desconhecida. Segundo este tratado, um orador deveria observar as cinco partes da retórica: invenção, disposição, elocução, memória e pronúnciação. Sendo a **invenção** a busca e descobrimento dos argumentos adequados para provar uma tese;⁷ a **disposição** a capacidade de arranjar adequadamente as evidências e provas ao longo do discurso; a **elocução** o momento que se confere uma forma lingüística às idéias; a **memória** “[...] a firme apreensão, no ânimo, das coisas, das palavras e da disposição” e a **pronúnciação** a arte de falar que é dividida em três estilos: grave, médio ou tênue ([CÍCERO] 2005, I, 3).

77

Na **Retórica a Herênio** a memória é dividida em natural e artificial. A primeira vem do nascimento, enquanto a artificial adquire-se com o exercício retórico e ramifica-se em lugar e imagem, sendo o primeiro ligado à dimensão espacial e o segundo, à forma ([CÍCERO] 2005, III, 29). Assim, a partir da lembrança da imagem, seguir-se-ia para a dos lugares, por isso, é necessário dispor tanto as imagens quando os lugares em ordem ([CÍCERO] 2005, III, 31). No referido tratado, um caso de envenenamento é citado como exemplo da mnemotécnica:

Se quisermos lembrar disso prontamente, para fazer a defesa com desenvoltura, colocaremos, no primeiro lugar, uma imagem referente ao caso inteiro: mostraremos a própria vítima, agonizante, deitada no leito. Isso se soubermos quais são suas feições; se não a conhecemos, tomaremos um outro como doente, mas não de posição inferior, para que possa vir à memória prontamente. E colocaremos o réu junto ao leito, segurando um copo com a mão direita, tábuas de cera com a esquerda e testículos de carneiro com o dedo anular. Assim conseguiremos

⁶ Nessa passagem logógrafos são os cronistas e memorialistas, anteriores a Tucídides, que escreviam genealogias das grandes famílias míticas seguindo o estilo épico. Também são considerados logógrafos escritores profissionais de discurso forense.

⁷ Na **Retórica a Herênio** é apontada como a parte mais difícil do discurso.

lembrar das testemunhas, da herança e da morte por envenenamento ([CÍCERO] 2005, III, 33).

Com a disposição apresentada, seria possível tanto ao orador quanto ao ouvinte reconstituírem facilmente o caso, sendo a descrição e os elementos-chaves da cena fundamentais para a memorização e a vívida apreensão da imagem. Esperava-se que o orador/historiador montasse seu relato, ao invés de apenas rememorar coisas acontecidas. Quanto mais perfeita fosse a imagem, mais facilmente atingiria o efeito desejado – a perpetuidade da lembrança – e maior seria sua glória.

Outro ponto importante para a fixação dos acontecimentos na memória é a intensidade da imagem. Se esta for forte e incisiva será mais fácil de ser lembrada do que ser for fraca e obtusa:

As coisas pequenas, mezinhas, corriqueiras, que vemos na vida, não costumamos guardar na memória, porque nada de novo ou admirável toca o ânimo. Mas, se vemos ou ouvimos algo particularmente torpe, desonesto, extraordinário, grandioso, inacreditável ou ridículo, costumamos lembrar por muito tempo. É assim que esquecemos a maioria das coisas que vemos ou escutamos a nossa volta, mas quase sempre nos lembramos muito bem de acontecimentos da infância. **Isso não pode ter outra causa senão que as coisas usuais facilmente escapam à memória, as inusitadas e insígnies permanecem por mais tempo** ([CÍCERO] 2005, III, 5, grifo nosso).

78

O enredo dos **Anais**, particularmente, segue essa máxima retórica em relação à intensidade da imagem na medida em que é a descrição de um Império fundado na adulação e no medo, com governantes viciosos e excessos nunca antes vistos. Quanto mais forte a imagem, quanto mais “torpe, desonesto, extraordinário, grandioso, inacreditável ou ridículo, costumamos lembrar por muito tempo”. A inserção da memória como faculdade do orador indica tanto um novo gosto pelas descrições que privilegiavam o estilo grandiloquente – predileção já demonstrada por Cícero –, quanto a adoção de uma narrativa que buscava por meio da descrição das paixões humanas e das informações mais surpreendentes, seja pela sua baixeza ou pela sua incomensurabilidade, provar ou refutar um caso.

Essa mudança de estilo aliada às transformações ocorridas na esfera política – a centralidade do Príncipe e da casa imperial como elementos de explicação dos rumos do Império – afetaram decisivamente a escrita da história.⁸

⁸ Arnaldo Momigliano delinea duas tradições historiográficas opostas nascidas na Grécia antiga e que se mantiveram até a modernidade. Sua hipótese é que a maior parte da historiografia Ocidental organizou-se a partir da ruptura dada na Antiguidade Clássica entre uma historiografia baseada no modelo de Heródoto e outra na de Tucídides. Com isso, teríamos uma grande continuidade de questionamentos impostos pela historiografia desde sua “fundação”. A tradição advinda de Heródoto

Respondendo diretamente a essas mudanças, Tácito escreve:

[...] sei muito bem que muitos dos fatos que tenho referido, e que ainda espero referir, hão de parecer talvez a certa gente coisa de pouca importância, e como tais indignas de memória; porém não se devem comparar os meus Anais com as histórias antigas do povo romano. (TÁCITO 1952, IV, 32)

Tácito tinha consciência de que produzia outro tipo de historiografia, com enfoque e composição diferentes dos historiadores latinos que o antecederam.⁹ Enquanto Lívio escreveu uma história monumental do povo romano que remontava as origens míticas e tratava de importantes campanhas bélicas, Tácito estava fadado a escrever sobre um Império pacífico que tinha como esfera principal do jogo político a *domus Caesaris*. Tácito não tratará de grandes guerras, mas de grandes escândalos e imoralidades, de tal forma que no final do livro seu leitor estará apto a reconstruir de memória as imagens que criou e pelas quais imaginava, entre outras coisas, punir e inibir novos vícios pelo medo do juízo da posteridade. Sua predileção pelo estilo retórico asiático, exuberante e grandiloqüente, na composição de seus personagens e tramas tornou-se parte constituinte de sua narrativa (PARATORE 1983, p. 724).

É importante ressaltar que Tácito tinha como referência para a escrita da história o ornamento de sentença retórico denominado *exemplum*, ou seja, a utilização de eventos e personagens do passado para melhor demonstrar uma situação, tendo como objetivo principal **colocar diante dos olhos** o acontecido ([CÍCERO] 2005, IV, 60-2). “Além disso, os exemplos ocupam o lugar de testemunhos. Aquilo que o preceito recomendou e o fez levemente é comprovado pelo exemplo, como se fosse um testemunho” ([CÍCERO] 2005, IV, 2). Primeiro escolhia-se a ação mais exemplar sobre um caso que se desejasse

79

seria marcadamente composta pelo antiquariato e pela erudição. Neste tipo de história estariam inseridos acontecimentos diversos, sem nenhuma restrição do que deveria ou não ser escrito e tendo como fonte historiográfica principal a experiência em viagens. Por outro lado, na história de tipo tucídideana as ações políticas e militares prevaleceriam no relato e o interesse difuso estaria excluído, formando, assim, uma dignidade para história fundamentada na narração destes eventos. Possuindo um entendimento da historiografia como um campo autônomo que, desde o princípio, desenvolveu-se com questões próprias e valorizando sempre o método crítico como legitimador da verdade, Momigliano produz certas anacronias em sua análise. Assim, sua proposta analítica correntemente exclui o contexto de produção de cada obra historiográfica ao focar demasiadamente as heranças que passariam de um historiador a outro até a época moderna. Para o autor, **A História da Guerra do Peloponeso** teve mais crédito na Antiguidade porque não se desconfiou teoricamente do método de Tucídides, coisa que ocorreu com Heródoto. No decorrer da pesquisa percebemos que a realidade epistemológica da Antiguidade Clássica é radicalmente distinta da moderna e, freqüentemente, seus parâmetros historiográficos são outros. O grande problema da análise de Momigliano para o entendimento da historiografia romana é que interpretação da historiografia como um grande bloco que tem como explicação a continuidade. Nossa proposta, por outro lado, é analisar a historiografia produzida por Tácito como inovadora em diversos sentidos, sem negar, contudo, que existia uma forma historiográfica mais ou menos consolidada na época da escrita de sua história. Cf. Arnaldo MOMIGLIANO. “A tradição herodoteana e tucídideana”. In: __. **As Raízes Clássicas da Historiografia Moderna**. Bauru: EDUSC, 2004, pp. 53-83.

⁹ Judith Ginsburg demonstrou como a estrutura analítica seguida na república com sua ordem cronológica e anunciação dos consulares, apesar de parecer central na narrativa taciteana, não passa de elemento formal. Cf. Judith GINSBURG. **Tradition and theme in the Annals of Tacitus**. Salem, N.H.: Ayer, 1981.

exibir ou de um juízo que se quisesse provar; depois selecionava-se os momentos que melhor demonstravam a hipótese para, por fim, realizar uma estrutura textual que favorecesse a memorização do conjunto. Tácito escolheu a dinastia Júlio-Cláudia por achar que seria o melhor exemplo da decadência dos costumes romanos, selecionou as ações de cada Principado de tal forma que demonstrassem essa contínua degradação da vida pública. Por último, montou seu livro de forma a permitir que seus leitores e/ou ouvintes pudessem lembrar mais facilmente dos eventos.

No paradigma historiográfico moderno a positividade das fontes escritas e sua menção no corpo da narrativa são tidas como peças fundamentais para provar a veracidade do que é relatado. Essa máxima, contudo, não fazia parte do conjunto de regras que Tácito deveria seguir e que compunham o modelo de escrita da história em Roma. Sem considerarmos as diferenças entre os conceitos de verdade histórica antigo e moderno é impossível compreendermos a historiografia taciteana. Apesar da historiografia romana inovar em relação à grega na larga utilização de fontes públicas documentais, não havia, obviamente, a concepção de uma história científica em Roma, o que não significa que ela ignorasse a busca da verdade, ou que a verdade não fosse uma de suas metas.¹⁰ A historiografia taciteana tinha por objetivo demonstrar a verdade do diagnóstico da decadência dos costumes utilizando-se como veículo principal os exemplos extraídos da própria história do povo romano. Nesse sentido, não haveria a necessidade latente de testemunhos, tendo em vista que a demonstração histórica era o que estava fundamentalmente em jogo. Como dissemos acima, o exemplo na retórica romana serve para **demonstrar** uma tese ou juízo e o testemunho serve para **confirmar** que algo é como se disse. A historiografia, sem dúvida, era uma arte da demonstração ([CÍCERO] 2005, IV, 5).

80

O ornamento de sentença *demonstratio*, ou seja, a capacidade de exprimir “um acontecimento com palavras tais que as ações parecem estar transcorrendo e as coisas parecem estar diante dos olhos”, tem na *enargeia* seu equivalente grego ([CÍCERO] 2005, IV, 68). Carlo Ginzburg, em artigo sobre os elementos textuais que proporcionam ao leitor a percepção de que os fatos relatados em um texto histórico são verdadeiros, aponta a *enargeia* como um desses elementos garantidores do efeito de verdade histórica (GINZBURG 1989, p. 219-20). O conceito de verdade, assim como o de história e escrita da história, estavam intrinsecamente ligados à *demonstratio*, na medida em que era garantidora da posição de verdade do trabalho historiográfico.

Apostamos na hipótese de que o entendimento dos preceitos da retórica podem ser de grande utilidade para compreender a historiografia romana e,

¹⁰ Uma exposição ampla sobre o problema da verdade como uma das condições fundadoras da historiografia foi feita por: Luiz Costa LIMA. **História, Ficção, Literatura**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

conseqüentemente, a composição histórica taciteana.¹¹ Como a historiografia era um subgênero do discurso demonstrativo, era esperado do historiador a utilização dos elementos retóricos na composição de sua obra (AMBRÓSIO 2002, p. 29). A historiografia, assim como o discurso, era lida publicamente - meio pelo qual a difusão da obra encontrava maior amplitude. A retórica proporcionou que o objeto relatado fosse melhor apreendido e, por isso, melhor lembrado. Dessa forma, não podemos deixar de lado a assertiva ciceroniana de que a retórica e a história caminhavam juntas (CÍCERO 2004, 66 e PLÍNIO O JOVEM 2001, p. 169). Longe de querer levantar um debate em torno da leitura apressada sobre a retórica que desembocou na sua compreensão como o "falar bem sem conteúdo", gostaríamos de chamar a atenção para as funções cognitivas que a retórica desempenhava em Roma. A retórica era tida como o aparato técnico utilizado para promover na audiência a memória do acontecimento demonstrado. Como vimos anteriormente, a retórica não está presente na obra historiográfica taciteana apenas para atrair o público ou como reveladora de práticas sociais, ela faz parte da própria forma como se escreve a história, e é, de certa forma, o horizonte limitador do trabalho historiográfico na medida em que historiografia e retórica estão intrinsecamente ligadas.¹²

3. UM NOVO MODELO DE HISTORIOGRAFIA

A Antigüidade Clássica teve duas preocupações que a escrita da história contemplou: a preservação da memória e o ensinamento. Desde seu pai fundador o relato da história era feito "para que nem os acontecimentos provocados pelos homens, com o tempo, sejam apagados, nem as obras grandes e admiráveis, trazidas à luz [...] se tornem sem fama" (HERÓDOTO 2001, p. 43). A memorialística antiga tinha como preocupação corrente a exposição de uma história que, focando nas grandezas de um povo, mantivesse viva na memória os feitos gloriosos acontecidos. Apenas em Roma seria efetivamente consolidado o ensinamento das virtudes através das grandes figuras históricas tendo como objetivo a imitação das ações pretéritas. Até o século I ambas as perspectivas - a da memória e do ensinamento - tratavam a história sempre em seu lado positivo, buscando a repetição dos grandes exemplos

81

¹¹ Breno Sebastiani aponta que uma das conseqüências da historiografia ser um subgênero da retórica romana foi a transposição para segundo plano da necessidade do historiador possuir uma experiência direta do período relatado. "Nesse momento, a pesquisa empírica do passado tem seu campo de atuação ampliado: um indivíduo conhecedor das práticas retóricas pode escrever tanto sobre o presente vivenciado quanto sobre o passado cuja maior ou menor escassez de vestígios condicionava a maior ou menor veracidade do relato". Cf. Breno Battistini SEBASTIANI. "A política como objeto de estudo: Tito Lívio e o pensamento historiográfico romano do século I a.C.". Fábio JOLY (org.). **História e retórica: ensaios sobre historiografia antiga**. São Paulo: Alameda, 2007, p. 81.

¹² Outra possibilidade de análise da retórica é realizada por Fábio JOLY. **Tácito e a Metáfora da Escravidão**. São Paulo: Edusp, 2004. Neste livro, sugere o abandono das análises estilísticas, que ressaltam apenas a função de entretenimento da retórica, e propõe uma sociologia da retórica. A metáfora da escravidão, enquanto figura de linguagem, não seria apenas um ornamento, mas reveladora de uma prática social, ou seja, a adesão dos cidadãos ao regime político vigente.

virtuosos e feitos gloriosos.

Toda a historiografia clássica anterior a Tácito utilizou desse modelo de entendimento baseado no reforço positivo da ação. Contudo, o historiador romano não conseguia mais perceber seu tempo como amplo produtor de virtudes e de ações edificantes, expandindo, assim, sua narrativa aos príncipes viciosos e à sociedade corrompida pelo luxo e pela adulação. Disso deriva que sua história é profundamente inovadora, na medida em que propõe, através da explanação das causas e conseqüências, **a recusa à imitação**. O princípio da história *magistra* permanece o mesmo, mudando apenas como o efeito desejado é alcançado. A respeito do Principado de Nero, Tácito escreve que:

[...] por todas estas maravilhas decretaram-se ofertas para todos os templos; o que de propósito quero relatar **para que aqueles que lerem os fatos deste tempo, escritos por mim, ou por outros autores, saibam de uma vez, que em todas as ocasiões que o príncipe ordenou assassínios ou desterros sempre se mandaram dar graças aos deuses: de maneira que aquilo, que antigamente era o sinal de públicas fortunas, só veio a ser depois o símbolo de públicas desgraças**. Contudo nunca deixarei ainda de referir qualquer outro *senatus consulto* que se fizer notável ou por **alguma nova espécie de adulação**, ou por algum exemplo de **excessiva paciência**. (TÁCITO 1952, XIV, 64, grifo nosso).

82

A memória que Tácito buscava reavivar é a que julga e condena o passado como indigno de ser imitado, alçando a historiografia ao papel de “tribunal da posteridade”. Nela os fatos não serão escritos apenas para serem memorados, ou apenas registrados como realmente aconteceram, mas para serem julgados. François Hartog propõe que a historiografia romana imperial rapidamente percebeu a diferença entre o passado glorioso romano e o presente vivido, incorporando, assim, paulatinamente a temática da decadência. Diante desse dilema imposto pela incerteza do presente poder reproduzir as ações passadas, instaura-se uma crise baseada na experiência de uma ruptura entre o passado e o presente e, conseqüentemente, “[...] o modelo da *historia magistra* entra também em crise: deve-se imitar, mas não se pode mais” (HARTOG 2001, p. 220). Tácito resolve essa experiência de reconfiguração do tempo histórico invertendo a proposição da história mestra da vida relacionada à imitação, tendo em vista que as ações explanadas não são mais dignas de repetição. É importante ressaltar que essa ruptura, em outras palavras, o distanciamento entre “espaço de experiência” e “horizonte de expectativa”, era certamente de natureza e profundidade distinta daquela caracterizada por Koselleck para os tempos modernos (KOSELLECK 2006, *passim*). Com isso, houve apenas uma sensação de distanciamento do passado que não produziu soluções modernas – como a recusa da tradição enquanto autoridade –, mas exigiu uma reformulação do modo de se entender a história e, conseqüentemente, a historiografia.

O modelo explicativo do passado romano como decadência começa a

delinear-se a partir da **História de Roma** de Tito Lívio. Em seu célebre Prefácio, escrito no início do Império, ainda no governo de Augusto, declara que a degeneração dos costumes encontra-se em momento crítico, sendo que “não podemos mais suportar nem nossos vícios, nem seus remédios” (TITO LIVIO 2001, p. 207). Porém, não há uma formulação clara da memória como reforço negativo, pelo contrário, o autor almeja esquivar-se do “espetáculo dos males” (TITO LIVIO 2001, p. 205). Lívio vê no Império características positivas que superam as negativas, pois “jamais nenhum estado foi maior, mais venerável, mais rico em bons exemplos, nem houve nunca cidade na qual a cobiça e o luxo se tenham introduzido tão tarde, nem onde a honra dada à pobreza e à parcimônia fosse tão grande” (TITO LIVIO 2001, p. 207). Por ter vivenciado as guerras suscitadas no regime republicano, concebia a sociedade romana dependente de uma liderança que a conduzisse. Sem essa liderança, caminhar-se-ia para a desagregação, tanto em razão dos vícios romanos, quanto em função das ameaças externas. A sombra da decadência só poderia ser superada com um novo regime político – o Principado. A história liviana remonta a tempos míticos tentando suprir a necessidade de tornar presente a magnitude romana e evidenciar como o momento presente era diverso de todos os demais.

Tácito não compartilhava mais dessa apreensão do passado romano, que foi posta abaixo pela própria experiência do tempo. Apesar de Tácito e Lívio terem propostas historiográficas diferentes, buscavam o mesmo resultado: a superação da decadência dos costumes. A escolha do Principado Júlio-Cláudio como ponto central de sua história é de extrema relevância, se pensamos a partir do prefácio dos **Anais** em que acusa não haver sob aqueles príncipes liberdade de expressão para que uma história verdadeira fosse escrita, só existindo então o medo e a adulação. Na seqüência, Tácito afirma poder escrever uma história sem ódio nem rancor - *sine ira et studio* -, pois o período em que vive propicia as condições para tanto. Com essa simples distinção temporal, enfatizava que houve um tempo de decadência que deve ser mostrado, mas que Roma pode alcançar algum tipo de restauração. Propomos que os **Anais** são a tentativa de evidenciar a regeneração moral e política romana.

No **Diálogo dos Oradores**, Tácito adianta o que será sua proposta historiográfica. Iniciando sua exposição com o suposto consenso que existiria sobre a inferioridade da eloqüência no governo de Vespasiano em relação ao período republicano, o personagem-orador Apro argumenta que essa afirmação seria inválida, tendo em vista que os antigos de que tratam seriam quase contemporâneos, existindo menos de cem anos de distância entre eles. A sensação de decadência, assim, seria um problema de cronologia e, mais que isso, um problema de incompreensão de época:

[...] não estou querendo saber qual o mais eloqüente; contento-me com o ter provado que não é um só o rosto da eloqüência, que naqueles mesmos a que chamais antigos se surpreendem vários aspectos, que não é alguma coisa inferior

a outra apenas por ser diferente e que é por um vício da maldade humana que sempre se louva o velho e que do presente se desdenha (TÁCITO 1974a, 18).

Apro surpreende ao declarar que a exaltação e delimitação de um passado pouco distante não permitiria a seus companheiros enxergarem as qualidades do tempo presente. A problemática da decadência da eloquência é explicada de outra forma pelo personagem, também orador, Messala. Para ele a decadência existe e foi gerada pelo “descaso da juventude, pela negligência dos pais, por ignorância dos mestres e por esquecimento dos costumes antigos” (TÁCITO 1974a, 28).¹³ O diagnóstico é o de uma sociedade menos preocupada com seus costumes, que envolviam tanto a educação quanto a tradição. Na República as crianças eram educadas pela mulher mais virtuosa da casa: “Agora, porém, a criança, quando nasce, é entregue a qualquer criadinha grega, à qual se juntam um ou dois dos escravos, quaisquer deles, na maior parte das vezes ordinárrimos e impróprios para serviços sérios” (TÁCITO 1974a, 29). Outra explicação para a questão é apresentada pelo personagem Materno e que, em certa medida, o argumento de Messala também corrobora. Materno alega que eles degeneraram muito mais, quando comparados aos antigos, com relação à liberdade do que quanto à eloquência (TÁCITO 1974a, 27).

84

O problema da falta de liberdade é enfrentado na historiografia taciteana a partir do tema dos *arcana imperii*. Como ressaltado, no Principado a esfera de decisões foi transposta do Fórum, um lugar que era visto como o espaço em que a persuasão era central para conseguir se destacar, para a *Domus*, onde o que importava para se tornar proeminente era a opinião do Imperador. Assim, para se obter algum tipo de promoção social seria preciso adular a um só, no lugar de convencer a muitos, como era a prática durante a República. A presença da *dissimulatio* foi progressivamente ganhando destaque na historiografia romana como parte constitutiva do jogo político.¹⁴ A caracterização do imperador Tibério, nos **Anais**, como um homem enigmático está de acordo com a própria origem e fundação do Principado como um regime político em que tudo mudava de acordo com os interesses do momento.¹⁵ Após um dos discursos de Tibério aos senadores, Tácito declara que:

[...] deste discurso havia mais ostentação do que a verdade: e tal era Tibério, que ainda nas coisas que de propósito não queria ocultar, ou fosse por hábito, ou por caráter, empregava sempre as expressões mais obscuras e equívocas: e por conseqüência agora que **se esforçava por encobrir profundamente seus pensamentos**, muito mais confuso e ininteligível se fazia (TÁCITO 1952, I, 11).

¹³ O argumento da decadência da oratória gerada pelo descaso dos pais em relação aos filhos também é encontrado em PETRÔNIO. **Satyricon**. Belo Horizonte: Crisálida, 2004, I-V.

¹⁴ O livro de Plutarco intitulado **Como distinguir o bajulador do amigo** pode ser entendido nesse contexto da dissimulação.

¹⁵ Para uma explicação detalhada sobre a relação direta entre o caráter de Tibério e a natureza do

O grande número de rumores relatados por Tácito e mesmo a freqüente menção de “uns dizem isso, outros dizem aquilo” pode ser vista como um dos sintomas dessa falta de transparência da política na sociedade imperial (CLARKE 2002, p. 95). O *topos* do condicionamento entre liberdade política e verdade histórica começa a se delimitar nesse contexto de adulação e concentração de poder na figura do Imperador. Nesse sentido, um bom governante seria de fundamental importância na medida em que ele poderia inibir de forma fatal as virtudes. Se, por um lado, o Imperador proibia os cidadãos de se manifestarem livremente, por outro, a própria sociedade reproduzia indivíduos corrompidos. John Percival argumenta que a liberdade a qual Tácito se remete seria a possibilidade de poder se expressar contra o regime político ou de se expressar sem medo de represálias (PERCIVAL 1980, p. 125). Nessa perspectiva, o próprio Tácito aparece como um modelo de *libertas* já que durante governos tirânicos como o de Domiciano prosperou consideravelmente (PERCIVAL 1980, p. 127-9).

O dilema frontal que se apresentou a Tácito foi a conclusão de que escrever sob maus imperadores é impossível porque não há liberdade, os relatos produzidos à época são frutos da adulação e os imediatamente posteriores são testemunhos dos ódios. Porém, escrever a certa distância - “*sine ira et studio*” - dos fatos narrados também implica em dificuldades porque os testemunhos remanescentes são justamente aqueles descritos como fruto da adulação ou do ódio. O desafio inédito da historiografia taciteana foi alcançar o objetivo de escrever uma história verdadeira a partir de testemunhos falsos.

85

Buscamos argumentar que a historiografia taciteana estava fundamentada em outro critério de verdade na qual a demonstração dos fatos era mais importante que a confirmação desses e que para um entendimento da complexidade desta historiografia a retórica romana adquire importância central. Pudemos concluir que o paradigma moderno de verdade baseado na prova documental não tinha a mesma importância para a historiografia romana tendo em vista a preponderância da *demonstratio*. O que primeiramente deveria ser observado pelo historiador era a demonstração do passado de forma a servir de exemplo para outras gerações. Os exemplos de Tácito, contudo, em sua maioria não deveriam ser imitados. A corrupção e decadência moral de um tipo de governo – o Principado – baseado na concentração de poder em apenas uma pessoa – o *princeps* – foram configuradas por Tácito em um novo modelo narrativo fundamentado na revelação dos segredos do Império.

Principado: Miriam GRIFFIN. Tacitus, Tiberius and the Principate. In MALKIN, I. and RUBINSOHN, Z.W. (eds.). **Leaders and Masses in the Roman world: studies in honor of Zvi Yavetz**, Mnemosyne Supplementum 139, Leiden, 1995.

Bibliografia

- [Cícero]. **Retórica a Herênio**. Tradução de Ana Paula Celestino Faria e Adriana Seabra. São Paulo: Hedra, 2005.
- AMBRÓSIO, Renato. "Cícero e a História". **Revista de História da USP**. Número 147, 2º semestre de 2002.
- ARISTOTLE. **Rhetoric**. Traduction of W. Rhys Roberts. Mineola: Dover Thrift Editions, 2004.
- CÍCERO. **De oratore** (2001a). Books I – II. Translation by E. W. Sutton. Loeb Classical Library. Nº. 348. Cambridge: Harvard University Press, 2001.
- CÍCERO. "Ad Familiares" (2001b). *Apud*: François HARTOG. **A História de Homero a Santo Agostinho**. Belo Horizonte: UFMG, 2001.
- CÍCERO. **El orador**. Tradución E. Sánchez Salor. Madrid: Alianza Editorial, 2004.
- CLARKE, Katherine. "In arto et inglorius labor: Tacitus` Anti-history". **British Academy**, 114, 2002.
- FAVERSANI, Fábio. **A sociedade em Sêneca**. Tese de doutorado defendida no programa de História Social da Universidade de São Paulo, 2001.
- GINSBURG, Judith. **Tradition and theme in the Annals of Tacitus**. Salem, N.H.: Ayer, 1981.
- GINZBURG, Carlo. "Ekphrasis e citação". *In*: _____. **A micro-história e outros ensaios**. Tradução de António Narino. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.
- 86 GRIFFIN, Miriam. "Tacitus, Tiberius and the Principate". *In*: MALKIN, I. and RUBINSON, Z.W. (eds.). **Leaders and Masses in the Roman world: studies in honor of Zvi Yavetz**, Mnemosyne Supplementum 139, Leiden, 1995.
- HERÓDOTO. "Histórias". *Apud*: François HARTOG. **A História de Homero a Santo Agostinho**. Belo Horizonte: UFMG, 2001.
- JOLY, Fábio. **Tácito e a Metáfora da Escravidão**. São Paulo: Edusp, 2004.
- KOSELLECK, Reinhart. "Historia Magistra Vitae – sobre a dissolução do *topos* na história moderna em movimento". *In*: _____. **Passado Futuro**: contribuição à semântica dos tempos modernos. Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2006.
- LIMA, Luiz Costa. **História, Ficção, Literatura**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- MOMIGLIANO, Arnaldo. "A tradição herodoteana e tucídideana". *In* _____. **As Raízes Clássicas da Historiografia Moderna**. Bauru: EDUSC, 2004, pp. 53-83.
- PARATORE, Ettore. "Tácito". *In* _____. **História da Literatura Latina**. Tradução de Manuel Losa. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1983, pp. 721-746.
- PERCIVAL, John. "Tacitus and the principate". **Greece and Rome**. 2, 27, 1980.
- PETRÔNIO. **Satyricon**. Belo Horizonte: Crisálida, 2004.
- PLÍNIO O JOVEM. "Cartas". *Apud*: François HARTOG. **A História de Homero a Santo Agostinho**. Belo Horizonte: UFMG, 2001.
- PLUTARCO. **Como distinguir o bajulador do amigo**. São Paulo: Scrinium, 1997.
- SEBASTIANI, Breno Battistini. "A política como objeto de estudo: Tito Lívio e o pensamento historiográfico romano do século I a.C.". Fábio JOLY (org.). **História**

- e retórica:** ensaios sobre historiografia antiga. São Paulo: Alameda, 2007.
- TÁCITO. "Diálogo dos Oradores" (1974a). Tradução de Agostinho da Silva. In _____. **Obras Menores**. Lisboa: Livros Horizonte, 1974.
- TÁCITO. **Anais**. Tradução de J. L. Freire de Carvalho. Clássicos Jackson. Volume 25. São Paulo: W. M. Jackson, 1952.
- TÁCITO. **Histórias**. Tradução de Berenice Xavier. Vol. 1. Rio de Janeiro: Athena, 1937.
- TÁCITO. "Vida de Agrícola" (1974b). Tradução de Agostinho da Silva. In _____. **Obras Menores**. Lisboa: Livros Horizonte, 1974.
- TITO LÍVIO. "Ab Urbe Condita". *Apud*: François HARTOG. **A História de Homero a Santo Agostinho**. Belo Horizonte: UFMG, 2001.
- TUCÍDIDES. "História da Guerra do Peloponeso". *Apud*: François HARTOG. **A História de Homero a Santo Agostinho**. Belo Horizonte: UFMG, 2001.
- WALLACE-HADRILL, Andrew. "The Imperial Court". In: BOWMAN, A. K., CHAMPLIN, E. & LINTOTT, A. **The Cambridge Ancient History**. 2nd edition. Vol. X: The Augustan Empire, 43 B.C. – A.D. 69. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

“Fixar a onda de luz”: O problema da transição das épocas históricas no conceito de helenismo em Johann Gustav Droysen

“Fixed the light wave”: the problem of historical epoch transition in the concept of hellenism in Johann Gustav Droysen

Pedro Spinola Pereira Caldas

Professor Adjunto do Instituto de História
Universidade Federal de Uberlândia
pedro.caldas@gmail.com
Rua Armando Lombardi, 205/303
Uberlândia - MG
38408-046

Henrique Modanez de Sant’Anna*

Doutorando em História
Universidade de Brasília
henriquemodanez@gmail.com
Rua 24, número 425, apartamento 304 - Setor Central
Goiânia - GO
74030-060

Resumo

O objetivo deste artigo consiste na análise da importância da obra de Johann Gustav Droysen sobre o período helenístico para a legitimação da historiografia e sua autonomia perante a filosofia hegeliana da história. Com o fito de compreender tal papel, será essencial discutir o conceito de transição histórica.

Palavras-chave

Helenismo; Historiografia alemã; Transição.

Abstract

This paper aims to analyze the importance of Johann Gustav Droysen’s work on Hellenistic period for the legitimation of historiography and its autonomy from the hegelian’s philosophy of history. In order to understand such a role, it will be essential to discuss the concept of historical transition.

Keyword

Hellenism; German historiography; Transition.

Enviado em: 28/07/2008
Autores convidados

* Bolsista de doutorado do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq)

Introdução

Dentre suas várias possibilidades de definição, o historicismo é geralmente visto como a negação da filosofia da história que instaura o progresso como experiência fundamental do tempo. Johann Gottfried Herder já demonstra, no último quarto do século XVIII, seu ceticismo profundo com relação à idéia de um aperfeiçoamento humano acumulativo.

Esta idéia permanecerá presente em vários autores historicistas, mas não necessariamente uma crítica à filosofia da história implicará um descarte absoluto do progresso como experiência do tempo. Johann Gustav Droysen, um dos principais historiadores do século XIX, será alguém que navegará nestas duas águas. Podemos ler, em várias passagens de sua **Historik**, como a ação humana não poderia ser compreendida como fenômeno determinado por leis necessárias, sendo sempre guiada igualmente pela liberdade. Mas também podemos colher, aqui e acolá, evidentes sinais de que o sentido da vida humana encontra-se em seu devir, afinal, o homem "só é a partir da possibilidade (...) ele precisa se tornar Homem para ser homem, e ele o será somente na medida em que ele saiba como fazê-lo" (DROYSEN 1977, p.14).

Esta consciência do tempo histórico, porém, revelar-se-á como escrita, antes de conhecer as formulações teóricas apresentadas em 1857 na **Historik**. Já em sua biografia sobre Alexandre Magno, primeiro volume do que será uma trilogia sobre a história do helenismo, o problema da escrita do tempo, em diferença ao desvelamento filosófico de seu sentido, já se fazia presente na obra de Droysen. Como ele bem diria, duas décadas depois, ao historiador jamais pode escapar à consciência da transitoriedade da vida humana, e caberá à escrita histórica a tarefa de "fixar o fugaz, a onda de luz, a onda sonora" (DROYSEN 1977, p.20).

O presente artigo lidará com este problema: compreender como a escrita histórica se legitima perante o sentido filosófico por meio do conceito de helenismo em Johann Gustav Droysen. O procedimento será o seguinte: em um primeiro momento, trataremos da dificultosa definição do conceito de helenismo; no segundo passo, tentaremos pensar a própria idéia de transição no âmbito do debate intelectual entre teoria da história (um sistema racional que legitima a historiografia) e a filosofia da história (que, em tese, é possível mesmo sem a pesquisa histórica moderna). Por fim, encaminharemos como os dois problemas anteriores podem ser elaborados na forma como Droysen apresentou e compreendeu Alexandre Magno como objeto histórico, que será entendido como **totalidade relativa**, ao invés de ser uma forma de objetivação do espírito.

A espinhosa definição do conceito de Helenismo

Tentar atribuir uma forma, um contorno, uma definição ao que sabemos ser passageiro é a experiência cotidiana que subjaz à operação conceitual

inevitável a todo historiador: a periodização. Quando questionados sobre o termo “helenismo”, por exemplo, os historiadores precisam se posicionar em meio a uma série de confusões quanto aos critérios para sua definição. Embora os estudiosos freqüentemente afirmem que o período helenístico é aquele situado entre a morte de Alexandre, o Grande (323 a.C.), e o suicídio de Cleópatra (30 a.C.), não existe consenso sequer sobre se o Egito seria o último responsável pela tradição herdada do império alexandrino ou se a anexação ao império romano pode ser considerada como momento de desaparecimento – ao menos no cenário principal – da cultura helenística.

Arnaldo Momigliano chama a atenção para o fato de que, mesmo quando expandido na análise de historiadores, da condição de um período (compreendido entre a crise das *póleis* e a ascensão do poderio romano no mundo mediterrâneo) para uma civilização, o helenismo continua a ser um termo pouco preciso, uma vez que podemos nos referir às adaptações militares desenvolvidas por Cartago no século III a.C., aos falantes de grego durante o império romano ou até a tradição helenística no império bizantino (cf. MOMIGLIANO, 1970: 139). Quando nos referimos, por exemplo, à tradição militar helenística, estaríamos falando apenas da cultura militar existente após a morte de Alexandre ou deveríamos incluir também os elementos anunciados mesmo antes da ascensão do filho de Filipe II ao trono macedônico?

Em outras palavras, como ignorar que os aspectos qualitativos da guerra helenística estavam disponíveis, alguns já em larga escala, mesmo antes do nascimento de Alexandre? De fato, não se pode negar (1) o alto nível de profissionalismo (entenda-se aqui profissional como mercenário) dos exércitos gregos no final do século V e início do IV (a exemplo dos Dez Mil, de Xenofonte); (2) a crescente integração tática (desdobrada na manobra envolvente de tipo macedônica, certamente inspirada no conhecimento tático de Epaminondas, demonstrado em Leuctra – 371 a.C.) e (3) a especialização cada vez maior dos comandantes (*strategoí*), processo este iniciado na revolução militar do século V a.C. e que tem na escola tática helenística seu campo empírico mais óbvio¹. Se o critério for o limite temporal, pode a idéia de helenismo ser circunscrita apenas às datas previamente estabelecidas?

A lista de perguntas sobre a dificuldade de definição do termo não encerraria por aqui, devido ao variado número de critérios concorrentes e, por vezes, conflitantes. Exatamente por isso devemos direcionar o nosso olhar para um momento decisivo na historiografia do século XIX, porque, somente assim, fazendo menção à obra de Droysen, o primeiro a empregar a palavra “helenismo” para designar o mundo de falantes de grego após a morte de Alexandre, esclareceremos qual sentido podemos dar ao termo.

90

¹ Estamos nos referindo aqui a seguinte escola tática: Epaminondas, Filipe II, Alexandre, Pirro, Xantipo, Amílcar e Aníbal Barca. Para maior detalhamento deste argumento, consultar **Il Guerriero, L'oplita, il Legionário**, de Giovanni Brizzi.

Mesmo nos últimos trinta anos, quando historiadores se referiram ao período helenístico, seja pelo questionamento das abordagens que o limitam aos aspectos políticos ou para tratar dos aspectos culturais da monarquia universal de Alexandre¹, somente puderam fazê-lo com referência à obra de Droysen. Este é o caso de M. M. Austin (AUSTIN 1986), em seu artigo sobre as relações entre as monarquias helenísticas e suas atividades militares e econômicas. Notadamente preocupado com a separação destes temas interdependentes por parte da historiografia, trata o helenismo a partir de Mikhail Rostovtzeff e de sua "dívida" com a obra de Droysen², indicando as influências do segundo sobre a concepção de monarquia helenística do primeiro.

Encontramos, portanto, nos estudos helenísticos posteriores a Droysen, perspectivas condicionadas pelo que foi elaborado no século XIX, ao longo de suas pesquisas acerca do mundo grego pós-Alexandre. A diferença reside no fato de que nem todos os historiadores reconhecem a interferência direta de Droysen em suas perspectivas, o que caracteriza um déficit teórico. No entanto, parece cientificamente honesto e eficaz que as dimensões de trabalho inauguradas ao helenista por Droysen sejam reconhecidas e analisadas.

A Transição como categoria teórica

91

De acordo com Momigliano (cf. MOMIGLIANO 1970, p.142), os teólogos e filósofos da Universidade de Berlim estavam, durante o século XIX, muito dispostos para a produção de idéias sobre a questão da transição, e Droysen estava motivado a estudar o período helenístico porque o via como elemento de passagem para a sociedade romana e, portanto, para o surgimento do cristianismo.

Em um excelente artigo, Göran Blix propõe a compreensão moderna de temporalidade na cultura intelectual francesa do século XIX por meio de uma consciência e representação da transitoriedade. Blix considera que, ao lado do otimismo inerente ao conceito de "modernidade", há a angústia na caracterização da mesma como transitória:

Se, por um lado, transições testemunham o dinamismo histórico, elas não são sempre vistas de maneira favorável; pelo contrário, as transições geralmente denotam um período de mudanças caóticas, formas híbridas, práticas ecléticas, uma espécie de decadência transitória. (BLIX 2006, p.54).

Blix percebe, no contexto francês, distintas posições perante a transitoriedade da vida moderna. De um lado, alguns autores (como Michelet,

² Como no caso de Claude Mossé, em sua obra "Alexandre, o Grande" (2004).

³ Um ponto importante abordado por Austin e cuja menção nos parece apropriada ao tema deste artigo é a ausência de reflexões sobre o termo "helenístico". De acordo com Austin, "o uso contínuo da palavra perpetua suposições induzidas" (AUSTIN 1986, p.450).

Flaubert, Chateaubriand) experimentavam a transição na expectativa de uma solução futura. Não era esta a sensação de outros, como Renan e Tocqueville, que já a percebiam como uma situação de constante mutação, da qual só se teria a paradoxal certeza da “insubstancialidade” e desorientação de uma época (cf. BLIX 2006, p.60-68).

Aqui é o caso de testar no mundo prussiano as informações dadas por Momigliano dentro da proposta de Göran Blix no mundo alemão. Dentro deste escopo, desconfiamos que as misturas de elementos protestantes e clássicos, fortemente alicerçados em uma metodologia científica, nos indicam que a compreensão de transição deve ultrapassar um sentido habitual, de uma crise passageira que apenas prepara um novo renascimento, um novo ápice da história humana, ou, então, o resgate de valores perdidos. Quando Droysen fala em “fixar a onda de luz”, busca identificar a transição decisiva; se toda vida humana, seja ela individual ou social, é fugaz, algumas delas haverão de se tornar determinantes. Não são eventos heróicos que imortalizam homens e culturas, mas, antes, situações históricas que tiram dos homens qualquer ilusão de que se pode viver a estabilidade com a calma e regularidade das condições naturalizadas. Certas épocas transitórias cumprem a função de romper com qualquer tentativa de cristalização da vida histórica, sendo, neste sentido, fundamentalmente *críticas*, e não *exemplares*.⁴ Desta maneira, a historiografia depura da transitoriedade e da fugacidade experiências que transformam o fluxo aleatório da vida em experiências de transição.⁵

92

Na filosofia da história de Hegel, enquanto o Espírito (*Weltgeist*) revelava-se por uma consciência progressiva de liberdade, alguns agentes extraordinários eram produzidos ocasionalmente para auxiliar neste fim. Um monarca que não podia ter suas ações públicas medidas por um padrão de moralidade privada surgia como aglomerador dos “elementos da decadência, que um período prolongado de paz estava apto a desenvolver, numa guerra crucial e purificadora”. (KNIPFING, 1921: 659). Esse quadro geral permite que observemos a valorização dada por Droysen ao período que até então havia sido considerado decadente. Em outras palavras, a ruína do universo políada como sinônimo da desgraça da civilização cedeu lugar à interpretação de Alexandre, o Grande, como arauto do *Weltgeist*.⁶

O termo “helenismo” já existia como terminologia especializada. Foi originalmente usado em At 6.1, onde *hellenistai* aparece como oposto a *hebraioi*.

⁴ Para uma boa distinção entre uma narrativa crítica e uma narrativa exemplar, ver a tipologia proposta por Jörn Rüsen em **História viva. Teoria da História III**: Formas e funções do conhecimento histórico. Trad. Estevão de Rezende Martins. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 2007. pp. 50-62.

⁵ Os autores agradecem os comentários do Prof. Dr. Estevão de Rezende Martins sobre a necessidade de se estabelecer uma diferença conceitual entre transitoriedade e transição.

⁶ Em sua obra **Alexandre, o Grande**, a organização do exército taticamente integrado e a concentração dos povos ao norte da Grécia sob comando de Filipe II, aparecem como preparação necessária à grande missão de Alexandre, responsável por avançar o curso racional da história.

Posteriormente, no século XVIII, a exemplo de Herder, *Hellenismus* foi usado para definir o modo de pensamento dos judeus que falavam grego.⁷ A grande novidade instaurada por Droysen foi, no entanto, aplicar este termo a todas as regiões que formaram o império de Alexandre. Aqui se encontram duas faces do trabalho de Droysen que precisam ser apresentadas, na tentativa de mapear e, portanto, esclarecer o que nos parece útil e o que não interessa ao nosso recorte. Por um lado, de acordo com Momigliano “[Droysen] usou a palavra helenismo para indicar o período intermediário e transicional entre a Grécia Clássica e o Cristianismo” (MOMIGLIANO 1970, p.143). Noutras palavras, o contato dos gregos com diversas culturas orientais (não somente com o judaísmo) teria levado a uma fusão de valores e à conseqüente formação do cristianismo, visto como modelo de superação do paganismo.

Por outro lado, a extensão do que Droysen denominou *Hellenismus* a todas as regiões conquistadas por Alexandre permitiu uma ampliação no entendimento do período que até então fora visto como degeneração da civilização grega clássica. Nas palavras de Luciano Canfora, Droysen “contribuiu ao combater definitivamente a visão tradicional de helenismo, visto como uma longa fase de decadência indistinta” (CANFORA 1983, p.30). Estas são, portanto, as duas facetas que não podem ser ignoradas quando a contribuição de Droysen, em relação ao estudo do período helenístico, é avaliada: seu trabalho, sem dúvida, alargou o olhar sobre as sociedades e culturas situadas, para ele, entre a morte de Alexandre e o nascimento de Jesus, ao mesmo tempo em que fixou o aspecto “transicional” como relevante à compreensão histórica de seu tempo.

No entanto, deve estar claro que a idéia de inteligibilidade, alcançada pela mera especulação do passado, não foi um traço marcante na obra de Droysen. A tensão existente entre o “conceito e a particularidade” determina seu lugar intermediário e, portanto, trágico. O helenista alemão de fato estava preocupado tanto com a consciência da experiência humana no tempo quanto com a forma que lhe garante contornos. (cf. CALDAS 2007, p.12)

No que diz respeito à filiação de sua obra com a de Hegel, Droysen parece havê-la demonstrado em uma fase de suas pesquisas sobre a Antigüidade, a saber, até o momento em que seu interesse pelo Estado prussiano transformou a Macedônia na “Prússia da Antigüidade”. Nesse contexto, a história da Macedônia servia como campo empírico para ensinar aos prussianos como vencer militarmente e imperar. De fato, Droysen se dedicou à história da Prússia após

93

⁷ Ricardo Martinez Lacy comenta, a partir da obra do historiador austríaco Reinhold Bichler, que Droysen não foi o primeiro a usar o termo helenismo. Segundo Martinez Lacy, Bichler demonstra que no século XVII autores como Drusus e Joseph Scaliger empregavam o termo para aludirem, respectivamente, a um dialeto e judeu que usava a Bíblia grega na sinagoga. Bichler ainda dirá que Bossuet falará em uma língua helenística falada por judeus no Egito, assim como Johann Gottfried Herder também falará, em sua grande obra **Idéias para uma Filosofia da História da Humanidade**, que a mistura de elementos das culturas gregas e orientais gerará o que ele chama de “helenismo”. Mas, como diz Martinez Lacy, tudo isto não chega a surpreender, porquanto é normal que Droysen faça parte de um debate intelectualmente situado. (cf. MARTINEZ LACY 2004, p.129-130) O mérito de Droysen será, portanto, outro, de natureza conceitual e filosófica, empiricamente fundamentado.

os doze anos que dispensou ao estudo do helenismo. De acordo com Momigliano (cf. MOMIGLIANO 1970, p.145), o historiador alemão jamais deixou de lado o desejo de explicar o cristianismo em termos históricos. Mesmo imerso nos estudos sobre a política prussiana, acreditava que podia compreender o cristianismo a partir do paganismo do período helenístico, afirmando mais as relações entre a cultura grega e a cristã do que as existentes entre a última e seus precedentes no judaísmo. Essa era, mesmo diante do estudo do exército macedônio como exemplo para a unificação alemã, a característica mais marcante de sua herança hegeliana.

Noutras palavras, Droysen percebeu “o helenismo como o único caminho para o cristianismo, mas o estudou como fenômeno político” (MOMIGLIANO 1970, p.151). Esta assertiva se torna ainda mais clara quando a estrutura trágica da História aparece nas palavras de Droysen:

A civilização grega [*das Griechentum*] é a fase em que o paganismo se completa, que, por sua vez, representa o desenvolvimento mais rico da humanidade, quando esta dependeu de suas próprias forças. Sem atribuições (...) sem ter sido atrapalhada por tradições estranhas, dominada pela supremacia violenta da natureza, aprendendo a partir de si mesma e elaborando progressivamente cada forma e configuração de maneira orgânica e viva. (DROYSEN 1984, p.64)

94

Neste sentido, as duas abordagens, tanto o estudo da civilização grega em direção ao cristianismo quanto à investigação dos aspectos políticos do helenismo, embora tratem de um objeto em comum de formas diferentes, marcaram a obra do erudito alemão, e, deve ser notado, tornaram a leitura de Droysen incontornável para quem lida com tal período.

De um lado, as investigações teológicas sobre o helenismo tornaram-se, a partir dos fenômenos sincréticos nas diversas formas de religiosidade, o principal interesse de especialistas de fim do século XIX. Do outro, no calor dos sentimentos nacionalistas, Droysen redimensionou a pesquisa da história das instituições políticas, na medida em que forneceu os meios para a afirmação do valor militar precursor das nações européias, projetado nas campanhas exemplares de comandantes macedônios. E é interessante notar a presença da estrutura teológica de argumentação em Droysen. Na verdade, ela se sustenta sobre uma base já estabelecida em outros autores importantes para o pensamento alemão religioso e humanista. Ao demonstrar que a história pagã se completa com os gregos, Droysen a entende como o fim do esforço de autonomia do homem. Seria fácil confundir autonomia com liberdade no sentido moderno, mas igualmente perigoso, para não dizer equivocado. Consideramos que Droysen compreende autonomia de uma outra maneira, a saber, como um movimento espontâneo, na ilusão de ocorrer por si mesmo e de acordo com suas próprias leis. É o que Hegel chamaria de “racionalidade sem espírito”, isto

é, racionalidade natural, sem a consciência do próprio movimento.

A este respeito, devemos nos perguntar o seguinte: qual o significado de transição no ambiente cultural e filosófico de Droysen? Se consultarmos as páginas das **Preleções sobre filosofia da história**, de Hegel, encontraremos algo valioso: a descrição de Alexandre como a individualidade bela em sua efetividade, realidade (ao passo que Aquiles seria a individualidade bela na imaginação poética).⁸ A bela individualidade é: "O feliz sentimento de si perante a naturalidade sensível e a necessidade de não somente se aprazer, mas também de se mostrar (...) compõem o espírito grego. Da mesma maneira que o pássaro voa livremente, o Homem aqui se expressa (...)" (HEGEL 1999, p.296). E é esta naturalidade – que ainda impede o espírito de seu movimento de plena autodeterminação, portanto, de plena liberdade – que se mostra em Hegel como juvenil. E juventude, em Hegel, não significa "uma determinação séria que se carrega consigo e que a induz para a formação de uma finalidade posterior" (HEGEL 1999, p.275), mas sim "o concreto frescor da vida do espírito", como "espírito encarnado e sensibilidade espiritualizada" (HEGEL 1999, p.275). E será Alexandre "a individualidade mais livre e bela" (HEGEL 1999, p.276). Tal entendimento da idéia de juventude é essencial para o que pretendemos aqui: a idéia de transição não pode ser aplicada à consciência explícita do período de Alexandre, mas não pode ser deixada de lado a coesão entre espírito e natureza que Hegel nele vê.⁹

95

De um lado, o destaque dado ao helenismo por Droysen foi indiscutivelmente importante para que o período fosse compreendido para além do que era habitual no momento, ou seja, como decadência do clássico. Ele aprendeu bem a lição de Hegel. Mas a época ganharia autonomia se passasse a ser compreendida como antecessora do cristianismo?

O que está em jogo, é, portanto, o seguinte: Droysen irá apenas reescrever um capítulo da filosofia hegeliana da história? Certos indícios nos parecem fortes o suficiente, como afirma Droysen em duas cartas a Welcker, datadas de 27 de fevereiro e 01^o. de setembro de 1834: "Tomei o partido do progresso histórico, e a monarquia macedônica foi uma forma mais elevada de liberdade do que a democracia ateniense (...)" (apud. NIPPEL 2008, p.25), e complementa, dizendo-se "admirador do movimento e do avanço; minha paixão é César, e não Catão; é Alexandre, e não Demóstenes" (apud. NIPPEL 2008, p.25). Ou Droysen justificará,

⁸ Quanto a este tópico, caberia inclusive perguntar sobre a aproximação que o próprio Alexandre fez com a figura de Aquiles momentos antes de iniciar sua campanha contra os persas, quando realizou sacrifícios em honra do primeiro herói grego a desembarcar e combater na guerra de Tróia (ARRIANO, 1.11). Nesta ocasião, assim como noutras na *anábasis* escrita por Arriano, fica claro o desejo que Alexandre tinha de se afirmar como o novo Aquiles, encarregado com sua individualidade potente, de derrotar o inimigo dos gregos.

⁹ Vale a pena ler a introdução do belo livro de Franco Moretti sobre os romances de formação europeus no século XIX, na qual o crítico italiano comenta que o herói jovem deste gênero de literatura (Wilhelm Meister, Julien Sorel etc.) é a forma simbólica por excelência da modernidade. (MORETTI, Franco. **The way of the world: The Bildungsroman in the European Culture**. London: Verso, 1990).

com sua obra em torno a Alexandre e ao helenismo, a autonomia da pesquisa historiográfica perante o sentido filosófico das épocas históricas?

A Legitimidade da Historiografia

Dentro deste escopo, haveremos de entender, ao menos rudimentarmente, o significado de Alexandre em Droysen. Verificada a sua maneira específica de representação, poderemos compreender o significado da escrita droyseana da história.

O grande problema acerca da interpretação e delimitação acerca do helenismo encontra-se, portanto, na sua caracterização como período de transição. A definição de um período de transição pressupõe, logicamente, a determinação de um elemento de permanência. Ou dito de outra maneira: trata-se de ver o período considerado decisivo como um momento em que o período anterior se reconstrói no futuro sem o qual ele não teria sido possível; como bom historicista (cf. MARTINS 2002, p.10), Droysen não é um conservador a tentar preservar o passado em suas formas aparentes (desinteressado do processo que as originou), tampouco em impor um futuro existente apenas como plano conceitual. Nem a empiria e a experiência concreta haverão de se manter como tábua inquestionável de valores, tampouco o sentido histórico dar-se-á somente por meio de especulações. Será a formalização deste processo que conferirá legitimidade à historiografia, tornando possível, destarte, sua diferença (ainda que não absoluta) em relação à filosofia hegeliana da história.

Droysen tratará em outros momentos de sua obra do problema da transição. Sua própria época é de transição, como se percebe em um texto sobre política européia de 1854, escrito em indisfarçável tom melancólico. Esta melancolia não será mero sentimentalismo; na verdade, a sensação de orfandade vivida no presente, em que “tudo cambaleia, em meio à destruição e à negligência. Tudo que é antigo está consumido, falsificado, apodrecido, sem salvação. E tudo que é novo é amorfo, sem objetivo, caótico e somente destrutivo” (DROYSEN 1933, p.328), serve de base afetiva para a própria idéia de compreensão. Afinal, a busca da “causa das causas” e do “fim dos fins” é justamente o que o método histórico **não** deve fazer: “É aí que finda a força de nossa indução – e de qualquer indução. Afinal, o entendimento do homem capta somente o meio, não o início, não o fim.” (DROYSEN 1977, p.30).

Estas duas passagens nos obrigam a repensar a idéia de transição, de modo a considerar que: (a) se é válida a representação do império macedônico como “retroprojeção” do prussiano, seria, portanto, aplicável para o helenismo o diagnóstico de Droysen para a crise da Europa de meados do XIX? Caso não o seja, como compreender as duas visões de crise? (b) sendo o método histórico ele mesmo uma busca de “meios”, de algo que não se encontra nem no início,

nem no fim, se lhe são próprias as investigações de tudo que é intermediário e incompleto, somente nos restaria formular a hipótese de que a definição do helenismo como "transição para o cristianismo" não implica a permanência de um incômodo sotaque hegeliano, mas, na verdade, é algo que caracteriza toda delimitação do objeto histórico em Droysen como um evento simultaneamente fugaz e determinante, carne e logos, uma ação situada cujo sentido ultrapassa largamente a sua delimitação espacial e temporal, embora seja impensável sem esta. É o que ele chamava de "**totalidade relativa**" (cf. DROYSEN 1977, p.23). Neste sentido, Droysen entra em rota de colisão com a concepção mais habitual de historicismo, qual seja, a que o entende como uma corrente historiográfica e filosófica meramente comprometida com a reprodução das épocas e dos fatos em si mesmos. A idéia herderiana de que "cada época tem em si o seu centro de felicidade", geralmente analisada fora de contexto, grudou na mente dos historiadores influenciados por uma formação historiográfica excessivamente francófila, demandando um esforço notável de eliminação de uns tantos pressupostos (ou preconceitos) teimosos.

97

Droysen teria escolhido Alexandre não somente pelo que chamamos de "projeção do prussiano" (o que representa, aliás, mais um aspecto contextual do que um ponto de partida), mas porque seu corte está baseado na premissa da evolução pela transição, a partir daqueles que "respondem ao convite" para integrar a produção do pensamento que Droysen considera livre, isto é, distante da dualidade existente nas leis e na impunidade (como no caso dos persas Aquemênidas, situados entre a "ordem" e o "caos"). Tal postura pode ser comprovada já no início de **Alexandre, o Grande**:

Raros são os indivíduos que recebem o privilégio de uma missão superior ao fato de existir ou de uma função mais alta que a suficiente a uma simples vida vegetativa. Todos são chamados; mas a História não confere a imortalidade senão àqueles que se tornam os pioneiros de sua vitória e os artesãos do pensamento; a História lhes permite brilhar, no crepúsculo do devir eterno. (DROYSEN 2005, p.34)

O que Alexandre transforma? Ou, melhor dizendo, que formas novas são criadas a partir de uma situação até pouco tempo crítica? Somente por meio da demonstração da representação de Alexandre feita por Droysen será possível compreender como, de certa forma, ele é de fato uma força juvenil, mas que resgata os potenciais (não as formas aparentes) de uma antiga vida corrompida. Alexandre seria, então, o agente da transformação, capaz de reunir os elementos necessários para a conquista de "todo o território entre o deserto africano e o hindu, para a supremacia da civilização grega sobre a cultura declinante dos povos asiáticos, enfim, para o nascimento do helenismo" (DROYSEN 2005, p.35), mas também capaz de reconstruir a Hélade tão gasta e consumida quanto a Europa de Droysen – neste sentido, não há tanto a projeção do prussiano,

mas antes a **retroprojeção do helênico**.¹⁰ Possivelmente o estudo de Alexandre Magno terá sido decisivo para Droysen ter uma compreensão da crise que viveria quase vinte anos depois, tendo passado pelas revoltas de 1848 e pela instabilidade política do mundo germânico.

Não resta dúvida de que a valorização conferida a esse delicado período da história grega produziu o significado relativamente atual do termo "helenismo", mesmo que isso tenha sido feito, como nos mostrou Momigliano, com reflexos de anti-semitismo.¹¹

De um lado, vemos a crise grega identificada por Droysen em inúmeras passagens do livro sobre Alexandre. De outro, a consolidação de uma concepção de Europa como lugar da liberdade. Assim, pegamos as duas pontas da história, da qual Alexandre é justamente o meio: de um lado, a crise grega; de outro, a resultante das ações de Alexandre.

A propósito da crise grega, podemos ler:

São maravilhosas as produções da cultura grega na poesia e na arte e em todas as áreas da vida intelectual, mesmo nesse tempo; os nomes de Platão e de Aristóteles bastam para testemunhar que ordem de criações esta época acrescentou à anterior.

Mas as condições públicas e privadas do mundo grego padeciam de doenças graves; estavam sem esperanças, quando continuaram a se mover em um círculo vicioso.

Não é simplesmente porque se romperam as antigas ordens da fé e dos costumes, da vida familiar e das instituições sociais e políticas (...) A situação era tanto pior porque esta cultura grega extremamente bem formada sempre se punha em um curso, na tentativa de realizar o ideal de Estado, que somente aumentava as feridas que deveriam ser curadas. (DROYSEN 1998, p.21-22)

98

A lógica é interessante, e bastante parecida com a da crise européia, que Droysen fará anos mais tarde: um passado corrompido que se compromete ainda mais na tentativa de recuperá-lo por meio da concretização de um ideal. Se a Grécia pode ser preservada – por mais que a filosofia, a poesia e as artes se mantenham incólumes – não haverá de ser pela tentativa de recuperá-la. Ela haverá de fazê-lo de outra maneira. E esta maneira é Alexandre.

Ilustremos: a partir da Guerra do Peloponeso (431-404 a.C.), evento que desestruturou a organização política clássica ao produzir novos modos de se fazer a guerra, em sua maioria produtos de alterações sociais profundas e contrários à decisão pelo choque de hoplitas em campo de batalha, os gregos

¹⁰ Trata-se de mais um elemento que auxilia a comprovar a hipótese de que o estudo da cultura grega pelos alemães, mesmo pelos historiadores, é feita sob a égide de uma exemplaridade (e não de uma pura diferença), ainda que não a exemplaridade ciceroniana. Se há alguma forma de mimesis, esta seria a do processo que se resgata, a do impulso criativo, e não das resultantes dos mesmos. Mais uma vez, somos gratos pela sugestão de Estevão de Rezende Martins a propósito do conceito de "retroprojeção".

¹¹ Referindo-se à negação do papel desempenhado pelo judaísmo na constituição do cristianismo, em especial ao chamar a atenção para as raízes helênicas do pensamento religioso ocidental.

tiveram de fato de lidar com a intervenção contínua dos persas e com a crescente participação macedônica nos assuntos políadas. Não é sem explicação que Demóstenes, o orador ateniense, concentrou seus esforços em denunciar o perigo que representava o monarca Filipe II (pai de Alexandre) e em inflamar o bom e velho sentimento do dever cívico, seja contra os macedônios ou contra o conhecido inimigo persa, submetido à vontade de um rei sempre representado pelos gregos como déspota cruel e impetuoso (SIDEBOTTOM 2004). É justamente nesse contexto de instabilidade política que Filipe II conseguiu firmar sua autoridade na Hélade, fazendo uso tanto de estratégias políticas (fortalecimento do reino por meio do estabelecimento de alianças) como do exército integrado que elaborou a partir do conhecimento tático disponível no mundo grego pelo menos desde a batalha de Leuctra (371 a.C.).¹²

Os gregos estavam, a partir de Filipe, condenados à incorporação ao império persa ou à assimilação do discurso de libertação proferido pelos macedônios. De uma forma ou de outra, a autonomia das *póleis* não sobreviveria intacta, sem nenhuma ranhura drástica advinda da imposição de um sistema monárquico.¹³ Diante desse contexto de instabilidade, quando o serviço mercenário acabou por tornar-se elemento chave para o nascimento da tradição militar helenística, o mundo das *póleis* autônomas transformou-se em cenário de recrutamento do contingente dos macedônios (sob o comando de Alexandre) contra os persas.

99

Tendo conhecimento disso e assimilando a legitimidade da prática macedônica de enviar armaduras e outros artefatos do inimigo aos gregos, como símbolo de uma vitória conjunta, Droysen enxergou em Alexandre a expressão e a continuidade de uma harmonia espiritual européia que os asiáticos desconheciam, no que respeita a sua suposta lentidão e pobreza com relação ao desenvolvimento desse aspecto essencial à construção da civilização. (DROYSEN 2005, p.36) Assim, Alexandre seria, segundo Droysen, o representante dos "povos da liberdade" contra o mundo oriental em decadência, isto é, deslocado da realidade européia harmônica até então mal compreendida pelos homens.

Resta-nos, portanto, entender qual a diferença entre "a retroprojeção do helênico", vivida na acepção modelar de crise vista por Droysen no mundo grego redimido por Alexandre, e a concepção hegeliana de Alexandre como expressão da bela individualidade jovem. Terá Droysen apenas ilustrado um modelo, ou confirmado um princípio por meio de exaustiva pesquisa?

¹² Para este assunto, ver o artigo Mercenarismo grego e tradição militar helenística: uma análise das questões bélicas no mediterrâneo do século III A.C., de Henrique Modanez de Sant'Anna.

¹³ Talvez o melhor exemplo de resistência a essa submissão política, expressa tanto em tempos de paz quanto em tempos de guerra, seja a negação dos espartanos para integrar os exércitos de Alexandre, mesmo após a destruição de Tebas.

Nossa proposta consiste em perceber que, em Droysen, articulam-se duas grandes referências. E são estas duas referências que costuram a idéia de objeto histórico como **totalidade relativa**. Afinal, não há como negar a importância de um elemento teleológico (de matriz cristã) em seu argumento; por outro lado, a vida grega é fundamental, no sentido de que sua experiência concreta torna-se, sim, um modelo abstrato de experiência e superação de crises e transições. É um aparente paradoxo a ser investigado com mais calma, pois a habitual cisão entre uma visão cíclica e uma visão linear da história não parece explicar tal caso. Alexandre é tanto um personagem cujos contornos reaparecem, bem como é um personagem historicamente situado e decisivo para o surgimento de algo posterior. **É autônomo (como forma de superação de crise), porém limitado (pois antecipa o cristianismo)**. É uma angústia do trabalho do historiador: de um lado, a necessidade de um corte temático, que, por ser cada dia mais especializado, pode se tornar desinteressante e mera curiosidade para a própria comunidade dos historiadores, de modo que, se uma expressão particular da vida histórica não refletir ou emanar algo com um potencial universal, haverá, para dizer o mínimo, de perder força comunicativa e peso simbólico.

Bibliografia

- ARRIAN. **Anabasis of Alexander** (I-IV). Tradução de P. A. Brunt. London, Cambridge: Harvard University Press, 1999.
- AUSTIN, M. M. Hellenistic Kings, War and the Economy. **The Classical Quarterly**. Cambridge, v.36, n.2, p. 450-466, 1986.
- BLIX, Göran. Charting the "Transitional period": The Emergence of modern time in the nineteenth century. **History and Theory**, Malden; Oxford; Victoria, v.45, n.1, p.51-71, 2006.
- BRIZZI, Giovanni. **Il Guerriero, L'oplita, il Legionario**. Bolonha: Società editrice il Mulino, 2002.
- CALDAS, Pedro Spinola Pereira. Os fundamentos clássicos da concepção de história de Johann Gustav Droysen: esboço de uma investigação. **Liber Intellectus**. Goiânia, v.1, n.1, p. 1-19, 2007.
- CANFORA, Luciano. Analogie et Histoire. **History and Theory**. Middletown, v.22, n.1, p. 22-42, 1983.
- DROYSEN, Johann Gustav. **Kleine Schriften zur alten Geschichte**: Band II Leipzig: Veit & Comp., 1894.
- _____. Zur Charakteristik der europäischen Krisis. (1854) In: **Politische Schriften**. Org. por Felix Gilbert. München; Berlin: R. Oldenbourg, 1933.
- _____. **Historik**. Org. Peter Leyh. Stuttgart; Bad Canstatt: Frommann-Holzboog, 1977
- _____. **Geschichte des Hellenismus**. Band 1: Geschichte Alexanders des

Grossen. Darmstadt: Primus, 1998.

_____. **Alexandre le Grand**. Paris: Complexe, 2005.

HEGEL, Georg. **Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte**. Werke Band 12. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1999.

KNIPFING, John R. German Historians and Macedonian Imperialism. **The American Historical Review**. Bloomington, v.26, n.4, p. 657-671, 1921.

MARTINEZ LACY, Ricardo. **Historiadores e Historiografia de la antigüedad clásica**. México, D.F: FCE, 2004.

MARTINS, Estevão de Rezende. Historicismo: Tese, legado, fragilidade. **História revista**: Revista do Departamento de História e do Programa de Mestrado em História da Universidade Federal de Goiás. Goiânia, Vol.7, n.1/2, 2002.

MOMIGLIANO, Arnaldo. J. G. Droysen between Greeks and Jews. **History and Theory**. Middletown, V.9, n.2, p. 139-153, 1970.

MOSSÉ, Claude. **Alexandre, o Grande**. Rio de Janeiro: Estação Liberdade, 2004.

NIPPEL, Wilfried. **Johann Gustav Droysen**: Ein Leben zwischen Wissenschaft und Politik. München: Beck, 2008.

SANT'ANNA, Henrique Modanez de. Mercenarismo grego e tradição militar helenística: uma análise das questões bélicas no mediterrâneo do século III A.C. **Ágora**. Aveiro, v. 10, p. 25-43, 2008.

SIDEBOTTOM, Harry. **Ancient warfare**. London: Oxford, 2004.

Resenhas

review essay

RÜSEN, Jörn. *História Viva*: teoria da história: formas e funções do conhecimento histórico. Tradução de Estevão de Rezende Martins. Brasília: Editora UNB, 2007, 159p.

Sabrina Magalhães Rocha

Mestranda em História
Universidade Federal de Ouro Preto
Rua Prefeito João Sampaio, 80 - São Gonçalo
Mariana - MG
35420-000

Palavras-chave

Teoria da História; Historiografia; Formação histórica.

Keyword

Theory of History; Historiography; Historical formation.

Enviado em: 14/07/2008
Aprovado em: 16/07/2008

História Viva: teoria da história: formas e funções do conhecimento histórico é a mais recente publicação brasileira da obra do historiador alemão Jörn Rüsen. Lançada pela editora da Universidade de Brasília e traduzida pelo professor Estevão de Rezende Martins em 2007, essa obra corresponde ao último volume da trilogia intitulada *Teoria da História*, cujos dois primeiros volumes se encontram publicados pela mesma editora. Trata-se, certamente, de uma importante publicação que viabiliza ao leitor brasileiro o contato com a reflexão desse importante historiador, ainda pouco conhecido nos círculos acadêmicos nacionais. Sua significação se revela também na medida em que a obra preenche um espaço importante no que se refere à discussão teórica sobre o conhecimento histórico, contribuindo para minorar essa grande lacuna em nosso mercado editorial.

Configurando-se, portanto, como último volume de uma trilogia, essa obra conclui a reflexão que Jörn Rüsen vinha desenvolvendo nos dois números anteriores: *Razão Histórica* e *Reconstrução do Passado*. Compreendida nesse sentido, a obra pode ser considerada como parte de um sistema. Contudo, e embora guarde uma conexão íntima com os volumes anteriores, *História Viva* pode ser apreendida isoladamente, tendo em vista que se dedica a refletir com profundidade sobre dois pontos específicos desse sistema mais amplo. Essa questão que se está tratando como um "sistema" da trilogia de Rüsen refere-se à reflexão, pela perspectiva da teoria da história, sobre a matriz disciplinar da ciência da história. Nesse sentido, enquanto nos volumes anteriores se trata de idéias e métodos, nesse terceiro a reflexão é dedicada às formas e funções do conhecimento histórico.

104

A perspectiva central da obra de Rüsen é refletir sobre o conhecimento histórico a partir da teoria da história, ou, em seus próprios termos, entender a teoria da história como autocompreensão da ciência da história. Trata-se de uma produção situada em um contexto de retomada das discussões teóricas acerca do conhecimento histórico. Rüsen faz parte de um conjunto de pensadores contemporâneos, como Reinhart Koselleck, Hayden White, Michel Foucault, François Hartog, Frank Ankersmit, dentre muitos outros, que, especialmente a partir da segunda metade do século XX, defrontou-se com os desafios impostos pelas novas configurações nas esferas econômica e política, e, por sua vez, com a crise de paradigmas nas ciências humanas e sociais. Tratava-se de conjunturas originais que transmitiram suas incertezas para o âmbito do conhecimento histórico, colocando-lhe questões relativas à sua fundamentação, seu estatuto de cientificidade, sua relação com as artes. Configurou-se, portanto, um quadro que demandava reflexões teóricas, mas não mais nos moldes dos grandes modelos explicativos elaborados no século XIX. A teoria será revestida por outras formas, as respostas oferecidas não serão sistemáticas, unívocas ou finalistas, mas múltiplas, e, em grande medida, fragmentárias.

Partindo desse contexto, pode-se compreender o desejo de Rüsen de entender a teoria da história como autocompreensão da ciência histórica, como

sua resposta, sua formulação particular. Formulação essa que se desenvolve a partir da argumentação de que a história continua sendo um conhecimento, uma disciplina científica, ainda que uma ciência formatada por uma racionalidade particular. Esse será, portanto, o pressuposto básico que perpassa os três volumes de sua obra. Em *História Viva*, o autor aborda as formas e funções do conhecimento histórico, ou, a historiografia e a formação histórica, procurando pensá-las a partir da própria cientificidade da história. A tese desenvolvida aqui é que mesmo nesses dois âmbitos, constantemente tratados como acessórios, como externos, se revela a racionalidade do conhecimento histórico, a história enquanto uma ciência. Sobretudo, esses dois aspectos, historiografia e formação histórica, são partes constituintes dessa racionalidade, momentos da investigação nos quais o saber histórico efetivamente se completa; como o próprio autor insinua no título da obra, se torna vivo.

No primeiro capítulo, "Tópica: formas da historiografia", Rüsen reflete sobre a formatação historiográfica do conhecimento histórico, sobre a escrita da história propriamente dita, sua constituição em uma narrativa. Partindo da elaboração de uma diferenciação entre pesquisa histórica e historiografia, demonstra-se como essas duas operações, apesar de distintas, guardam conexões entre si e se constituem em operações científicas. Uma das principais singularidades dessa análise, portanto, é a atribuição de estatuto de cientificidade também ao procedimento de escrita da história. Na construção de Rüsen esse argumento justifica-se na medida em que reconhece a interpretação como uma operação cognitiva da pesquisa. Nesse sentido, é a pesquisa que revela um sentido narrativo à historiografia, e não essa que lhe impõe tal característica. Há aqui o pressuposto de uma organização do real preexistente, um sentido que não deve ser imputado, mas apreendido pelo pesquisador. Rüsen afirma que a historiografia não deve criar, mas "rememorar sentido".

Compreendendo pesquisa e historiografia como racionalidades, Rüsen associa a primeira a uma função cognitiva e a segunda a uma função comunicativa, desenvolvendo um raciocínio kantiano. A historiografia, através dos procedimentos da estética e da retórica, transmite a "razão pura", a análise teórica obtida pela pesquisa, a uma "razão prática", que se relaciona diretamente com as formas de vida. Pesquisa e historiografia seriam, portanto, processos da constituição narrativa de sentido. Propõe-se então que essa constituição pode ser configurada em uma tipologia, apresentando assim quatro *topoi*: o primeiro, o tradicional, volta-se para as origens, tendo a interpretação da experiência do tempo determinada pela categoria continuidade; o segundo, o exemplar, é um *topos* cujas determinações de sentido são mais abstratas que no *topos* tradicional, refere-se às formatações historiográficas no modelo da *historia magistra vitae*, em que as expectativas são orientadas pelas experiências; já o terceiro, o *topos* crítico, seria aquele que esvazia os modelos de interpretação histórica dominantes, problematiza-os, desestabiliza-os, representa a ruptura da continuidade; por fim, o *topos* genético refere-se à

interpretação da experiência do tempo em que o foco central é a própria mudança temporal, sendo marcado por categorias como “processo”, “progresso”, “evolução”, “revolução”.

Esses tipos não seriam formas puras já que estariam sempre articulados uns com os outros em contextos complexos, em grande medida contextos de tensão. Para o autor, essa seria uma tensão responsável por conferir à historiografia uma historicidade interna própria. Tal afirmação parece-nos ser um dos pontos menos seguros da obra ou, pelo menos, pouco esclarecido. Ao afirmar que a tensão entre os tipos dota a historiografia de historicidade, Rüsen está concebendo-os em uma perspectiva de epocalidade, de sucessão temporal. Poder-se-ia vislumbrar em sua elaboração até mesmo uma perspectiva evolutiva, em que o *topos* genético supera, em um sentido hegeliano, os demais. Ao que nos parece, tal abordagem da história da historiografia demanda alguns cuidados, especialmente pelo fato de que ao se trabalhar com uma perspectiva evolutiva corre-se o risco de não historicizar devidamente o objeto. Contudo, como se disse, essa é uma questão que parece passar pela obra de forma um pouco obscura, especialmente porque a própria construção em tipos ideais parece apontar não para a sucessão, mas para a convivência entre os quatro *topos*.

Uma outra questão que se pode colocar a essa tipologia refere-se a sua operacionalidade. Certamente, essa não é a preocupação central de Rüsen; mas se trata de uma questão relevante, especialmente para aqueles que se dedicam à história do conhecimento histórico. Rüsen constrói uma análise sofisticada teoricamente e em muitos pontos esclarecedora, contudo, poderemos nos interrogar sobre sua utilização como ferramenta teórica, como categoria que auxilia e viabiliza a compreensão histórica da historiografia. Ao que nos parece, a tipologia construída pelo autor coloca alguns problemas ao historiador, especialmente por minimizar as relações das formatações historiográficas com seus contextos de produção. Uma possível aplicação direta dessa formulação incorreria, portanto, no risco de apagar o caráter propriamente histórico da historiografia. No entanto, esse é um risco apresentado por quaisquer categorizações, no qual por vezes é produtivo incorrer a fim de se buscar aspectos poucos iluminados por uma análise mais particularista. Nesse sentido, pode-se compreender que a construção de Rüsen poderia sim se prestar como um importante instrumento teórico de análise para a história da historiografia, desde que conjugada com esse olhar mais “individualizante”.

Já o segundo e último capítulo, “Didática: funções do saber histórico”, tem como tema central a *práxis* como fator determinante da ciência histórica. Nesse sentido, Rüsen se propõe a elaborar os pontos da didática da história que são relevantes para a teoria da história, compreendendo tanto a historiografia quanto o aprendizado como operações constitutivas da ciência histórica. Rüsen defende que o pensamento histórico só se “forma” plenamente quando se relaciona diretamente ao todo, ao agir e ao eu de seus sujeitos. A formação histórica representa, então, o conjunto de competências de interpretação do mundo e

de si próprio, articulando orientação do agir com autoconhecimento. Em outros termos, formação histórica seria a capacidade de constituir sentido narrativamente, uma capacidade que não é inata, que requer aprendizado.

Parece se processar, assim, um salto quanto ao capítulo anterior no que se refere à constituição narrativa de sentido. Como se analisou, o autor coloca à historiografia o papel de "rememorar" um sentido pré-existente no real e que se revela através da pesquisa histórica. Tratando da formação histórica, a operação parece ser invertida. Rüsen defende que é importante conhecer essa construção que denomina de "história objetiva", mas que os sujeitos não se constituiriam se aprendessem somente ela. É necessário possuir a própria capacidade de constituir sentido, apropriar subjetivamente esse aprendizado histórico objetivo, e, logo, imputar-lhe novos sentidos. A formação histórica cumpre assim uma função de orientação cultural, na medida em que viabiliza a consciência da própria relatividade histórica e da dinâmica temporal interna da relatividade histórica. Nas palavras de Rüsen, viabilizando o autoconhecimento e a orientação para o agir, ela abre uma chance para a liberdade.

Expressos esses pontos, faz-se necessário retornar à questão inicial de Rüsen: "o saber histórico pode ser utilizado na prática sem perder sua cientificidade?" Sua resposta passa pela própria fundamentação da formação histórica. Rüsen afirma que quando se completa, quando está "formado", o saber histórico dos sujeitos estabelece um equilíbrio argumentativo entre o relacionamento com a experiência e o relacionamento com o sujeito, correspondente, portanto, ao nível argumentativo da história como ciência. É interessante observar que mesmo construindo um "sistema" que busca afirmar a história como uma disciplina científica, Rüsen argumenta contrariamente ao excesso de especialização e de metodologização da ciência histórica, afirmando que esse caminho a desvincularia de sua função e de sua própria fundamentação, qual seja, a relação, o contato com a *práxis*, com a experiência.

O autor conclui sua obra remetendo-se à relação entre história e utopia e argumentando que se pode visualizar em ambas um superávit de expectativas, a vontade humana de querer ser outro. Contudo, entre elas há a diferença substancial de que a história não ficcionaliza o real como a utopia, mas historiciza-o, logo, o desejo de mudança, de transcendência, aparece como possível, esperável, pois é fundado na experiência. Com isso, podemos também concluir retomando a tese que perpassa toda a obra e também se revela nessa construção história-utopia. Todo o esforço de Rüsen pode ser compreendido a partir de seu anseio em demonstrar que a história é uma disciplina científica, com uma racionalidade particular, que tem como princípio e como fim a relação com a experiência, com a *práxis*. Utilizando a teoria da história como autocompreensão da ciência histórica, essa se revela, então, como uma disciplina científica, mas em íntima relação com a experiência histórica, que emerge de seus anseios e tem como função responder a eles.

MARQUARD, Odo. *Las dificultades con la filosofía de la historia*. Valencia: Pre-Textos, 2007, 268pp.

Sérgio da Mata

Professor do Departamento de História
Universidade Federal de Ouro Preto
Rua do Seminário, s/n - Centro
Mariana - MG
35420-000

Palavras-chave

Ceticismo; Filosofia da história; Antropologia filosófica.

Keyword

Ceticism; Philosophy of history; Philosophical anthropology.

Enviado em: 07/08/2008
Autor convidado

O famoso dito de Madame de Staël sobre aquele “povo de poetas e pensadores” encerra uma meia verdade. A metade falsa é a que diz respeito aos poetas. Lembro-me de uma cena que tive a oportunidade de acompanhar pela televisão há alguns anos atrás: o velho Habermas, quando do recebimento do Prêmio da Câmara do Livro alemã, discursando longamente para uma platéia em que estavam o então chanceler Schröder e todo o primeiro escalão do governo social-democrata. Essa gente leva os filósofos a sério.

Na medida em que o pensamento filosófico alemão sempre levou a história – embora nem sempre os historiadores – a sério, não faz qualquer sentido persistir naquela tola cesura, outrora defendida por um Fustel de Coulanges, de que “há história, e há filosofia. Mas não há filosofia da história”. Esta fórmula traduz uma forma de escapismo não de todo incomum no meio historiográfico, tendo ainda a grande desvantagem de tornar o historiador cego para as inúmeras modalidades de filosofia da história existentes. Especialmente quando, sem se dar conta, partilha de uma delas.

Se a crítica da filosofia da história ao longo do XIX deve muito ao historicismo, a da segunda metade do século XX se confunde com a (embora não se reduza à) crítica do marxismo. O curioso é que quanto mais a trajetória dos novecentos desmentia as previsões catastrofistas/utópicas dos marxismos de todas as colorações, mais espaço se lhe concedia no debate intelectual, na imprensa, na academia. A filosofia da história não é apenas um fenômeno recorrente e persistente; seus postulados por vezes mostram-se impermeáveis ao mais flagrante desmentido dos fatos. Tal fenômeno, convenhamos, dá o que pensar. Odo Marquard foi um dos que tentou explicar o porquê disso.

Nascido em 1928, Marquard cedo se afastou das duas tendências dominantes da filosofia alemã no pós-1945. Aos 21 anos, na companhia de seu amigo Hermann Lübbe e outros, foi a Freiburg, onde, segundo disse mais tarde, “todos acreditavam em Heidegger”. Lá, se surpreendeu com a existência de pelo menos quatro “seitas” que reivindicavam para si o direito de representar o verdadeiro pensamento do autor de *Ser e tempo*. A forma pouco respeitosa com que Heidegger analisou uma seção da *Crítica da Razão Pura* o incomodou (Marquard, 1989). Interessou-se também pela obra de Marcuse, mas o maio de 1968 lhe abriu os olhos para as contradições internas do projeto teórico-político dos frankfurtianos. Desde então, ele diz ter se tornado uma espécie de “derrotista transcendental”. Como Lübbe, acabou se juntando ao grupo de Joachim Ritter na Universidade de Münster, tendo participado do gigantesco empreendimento que foi a publicação do *Dicionário Histórico da Filosofia* (treze volumes editados entre 1971 e 2007). Do aprendizado com Ritter, a quem reiteradamente se referiu como mestre, Marquard preservou tanto a liberalidade no diálogo com diferentes tradições filosóficas quanto – e isso me parece decisivo – a crítica da crítica à modernidade (Diersch, 2004). O pertencimento a este “terceiro partido”, o de Ritter, tão pouco conhecido fora da Alemanha, ajuda a explicar porque somente três décadas após a publicação do original o leitor de

língua hispânica tem acesso às *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*.

Ademais, a derrocada do assim chamado "socialismo real" e a subsequente crise das esquerdas ofereceu condições para que um autor assumidamente cético como Marquard se faça ouvir por um público mais amplo. O cético, diz ele, não é alguém que não tem uma posição, mas alguém com demasiadas posições. O cético se curva ante o fato de que "o homem é uma forma de vida que pende para discrepâncias de opinião" (p. 117). Ele nada tem em comum com o pessimista crônico, cuja inclinação pelas filosofias da história em nada difere da do otimista crônico. O cético torna-se particularmente apto a conviver com o que nosso autor acredita ser o traço fundamental da modernidade: o pluralismo. E a valer-se daquela figura de linguagem que é a preferida dos céuticos, a ironia. Em março deste ano, por ocasião de sua condecoração pelo presidente Horst Köhler, declarou numa entrevista que "a filosofia deve ser de um tipo tal que pelo menos seu autor seja capaz de entendê-la". Quisera ser esta a divisa de toda a filosofia.

O que este auto-denominado "beletrista transcendental" – Marquard é detentor, entre outros, dos prêmios "Sigmund Freud" de prosa científica e "Ernst Robert Curtius" pelo conjunto da obra ensaística – persegue em *Las dificultades con la filosofía de la historia*? O livro apareceu originalmente em 1973, como primeiro produto da sua transição do campo da estética e do estudo da obra de Kant, Schiller e Schelling para a filosofia da história propriamente dita. Seu projeto ali, ele o definiu como uma "filosofia da história da resignação da filosofia da história", uma "teoria da decadência da teoria do progresso" (p. 28 e 164).

Mas esta filosofia é assumidamente uma crítica. Para tanto, Marquard se vale de uma vasta literatura e de uma perspicácia impressionante, bem como da antropologia filosófica, que ele demonstra – com minúcia de historiador – ser não apenas coeva, mas o *oposto* da filosofia da história. Daí que o livro seja dividido em duas seções. A primeira, denominada "preparativos para dizer adeus à filosofia da história", e a segunda "preparativos para dizer adeus à crítica da antropologia", cada uma contando três capítulos. Uma densa e provocativa introdução antecipa para o leitor as teses principais defendidas ao longo de livro. Sua sentença de abertura: "o filósofo da história limitou-se a transformar o mundo de diversas maneiras; agora se trata de deixá-lo em paz" (p. 19). Isso poderia sugerir a defesa de um princípio de não-ação, e, portanto, conservadorismo. Marquard se defende dizendo que o ceticismo não se opõe ao interesse por um mundo melhor (como afirmou Horkheimer), "mas apenas às ilusões desse interesse" (p. 38).

O seu alvo não é apenas a filosofia da história em sua acepção dominante, mas também o que ele chama de as suas formas "tardias": a hermenêutica, os surtos tipologizantes na historiografia e na sociologia, a psicanálise, o estruturalismo francês. Inegavelmente, adversários de peso. E, no entanto, o brilhantismo da crítica e a solidez dos argumentos, não bastasse a sofisticação estilística com que os constrói, fazem da leitura de *Las dificultades con la filosofía*

de la historia um exercício de fruição intelectual e estética que é raro – bem raro – em obras desta natureza.

O escopo dos problemas tratados se amplia de maneira vertiginosa. Marquard nos revela as insuspeitas dívidas de Hegel em relação à filosofia transcendental; os resíduos de filosofia da história no pensamento de Freud; o surgimento surpreendente e algo paradoxal da noção de “tipo” nos últimos escritos de Dilthey; e ainda a história do conceito filosófico de antropologia desde fins de século XVIII. Mas pode-se dizer que o eixo do empreendimento crítico de Marquard se encontra nos ensaios *Idealismo e teodicéia* e *Até que ponto pode ser irracional a filosofia da história?*

Em *Idealismo e teodicéia* o autor desenvolve uma sofisticada análise das origens religiosas da filosofia da história. Não ao modo de Karl Löwith, mas num sentido bem mais radical e, por assim dizer, específico. Ele parte da teologia. De fato, foram os teólogos os primeiros a atacar um elemento basilar do idealismo alemão, qual seja, a “tese da autonomia”. O idealismo postula a liberdade radical do homem, donde se conclui que deve ser o homem, não Deus, quem dirige o destino humano. A crítica do idealismo realizada por teólogos judeus, protestantes e católicos a partir da década de 1920 é, acima de tudo, a crítica da autonomia. Marquard acredita ser necessária uma defesa da tese da autonomia, “posto que a autonomia é o princípio da modernidade” e que “seu abandono implica geralmente na condenação do mundo moderno como decadência” (p. 187).

111

A questão de fundo é bastante antiga, e num certo sentido fora antecipada pelo gnosticismo. Agostinho tentara resolvê-la. Foi finalmente Leibniz, em 1710, que chegou à sua elaboração clássica: somente a autonomia do homem torna plausível a existência do mal no mundo, pois, do contrário, teríamos de atribuí-lo a Deus – eis aí o cerne do problema da teodicéia. Algo que o Corão exprime exemplarmente: “Deus não oprime os homens. Eles oprimem-se a si mesmos” (10:44). Marquard afirma que a teodicéia só se realiza integralmente no idealismo alemão e na tese, por este defendida, da liberdade radical do homem. O idealismo “salva” Deus da incômoda condição de responsável pelo mal que grassa no mundo. Se a configuração do idealismo deve ou não ser entendida à luz das teses de Koselleck sobre a patogênese do mundo burguês, é algo que não interessa diretamente a Marquard. O que ele busca, antes, é demonstrar a existência de uma outra conexão fundamental: *a de que a filosofia da história moderna se origina da transformação da teodicéia tradicional em teodicéia idealista.*

Será esse fardo, o da autonomia radical, demasiado pesado para o homem? De certo. Tanto Kant como Fichte e Schelling foram levados, posteriormente, a procurar forças que guiassem ou suportassem o homem em sua tarefa. Essas forças seriam a natureza e... o próprio Deus. O resultado, paradoxal (Marquard é um especialista na identificação de paradoxos), pode ser resumido assim: o idealismo prolonga a teodicéia, e, no entanto, “invoca a Deus ao mesmo tempo

em que o faz irreal” (p. 70).

Pode parecer que tal problema nada diga respeito aos historiadores, mas pelo menos dois dos mais conhecidos dentre eles não viam as coisas desta forma. Droysen escreveu no prefácio ao segundo volume de sua história do helenismo que “a mais alta tarefa de nossa ciência é, efetivamente, a teodicéia”. A julgar pelas últimas páginas de suas *Reflexões sobre a história universal*, Burckhardt tinha uma opinião semelhante.

O ponto alto do seu livro é, na minha forma de entender, o ensaio *Até que ponto pode ser irracional a filosofia da história?* Como é do feitio do autor, o texto se desenvolve a partir de uma tese apresentada logo de início. A tese: “a filosofia da história é irracional ao menos quando em nome da emancipação preconiza o [seu] contrário e quando em nome da autonomia preconiza a heteronomia” (p. 75). Vejamos como ele a desenvolve e sustenta.

O advento da filosofia da história, que Marquard reconhece ter sido exemplarmente historiado por Koselleck, redefine a situação do homem. De marionete de Deus ele passa a artífice do mundo. À época de Leibniz predominava o otimismo metafísico, e Deus ainda podia ser absolvido. Na segunda metade do século XVIII, porém, este sistema é posto em questão. Precisamente neste momento nasce a filosofia da história. E, em decorrência dela, chega-se a uma terrível questão. Sendo mal o mundo, ou Deus é mal ou... então Deus não existe. A única possibilidade de “salvar” Deus, isto é, de preservá-lo em sua absoluta pureza e bondade, é expulsá-lo de todos os assuntos humanos. Daí que o idealismo alemão seja, na prática, o que Marquard chama de um ateísmo *ad maiorem Dei gloriam*.

A filosofia da história seria uma continuação da tentativa de solução do problema da teodicéia, só que por outros meios. Para Marquard, a filosofia da história é “a realização plena da posição da autonomia [do homem]; sua missão é a da demonstração concreta da seguinte tese: o próprio ser humano faz seu mundo e numa tal medida que inclusive ali onde não há mais remédio senão aceitar o dado, isto pode explicar-se pelo fato de que ele simplesmente se esqueceu de que ele próprio era seu criador” (p. 80). O homem deve se lembrar ou ser lembrado da autonomia da qual havia se esquecido e consumá-la na forma de liberdade. O ônus desta liberdade está em que ele deve também assumir para si, e apenas para si, a razão de todo o mal. Ele, não Deus, é um “autor de atrocidades” (*Täter von Untaten*, no original).

Coisa estranha: este homem (como Dostoiévski já havia percebido), agora liberto e consciente de sua liberdade, não parece muito feliz com ela. Manifesta-se então o que Marquard julga ser uma disposição fundamental – antropológica, portanto – do homem: a da “arte de não ter sido”. Sob a égide da filosofia da história, o homem parece carecer de vontade de ser plenamente aquilo que ela lhe promete. Significa, na prática: *alguém* deve conduzir a história – e que não sejamos nós! Alguém ou algo, como o espírito universal, as classes sociais, etc. Dá-se o fenômeno sumamente interessante de que justamente as filosofias

filosofias da história que emanciparam o homem passem a buscar, compulsivamente, um "outro ator", o ator verdadeiro da história. Com este fim, acabam associando-se às filosofias da natureza, como se percebe em Schelling, em Marx, em Engels. Finalmente, essa busca por um "outro ator" acaba esbarrando, não raro, no terreno do qual a filosofia da história inicialmente pretendia se afastar, o da religião. Completa, assim, um giro de 360 graus. Não é outro o caminho trilhado pelos Horkheimer e Benjamin tardios, fortemente marcados por preocupações de tipo teológico e messiânico. A autonomia do homem não tornou o mundo melhor. Esse "outro ator" desempenha a função de um álibi, de uma justificativa pelo nosso fracasso enquanto senhores dos destinos do mundo. Um álibi com diversas faces, como a natureza, o messias, até mesmo o inimigo de classe.

Enfim, o argumento de Marquard, construído com inegável brilhantismo e concisão, retorna à questão que dá nome ao capítulo. Em que reside a irracionalidade da filosofia da história? Nisto: no de defender, simultaneamente, uma tese (a da autonomia) e o seu contrário (a heteronomia).

Se eu pudesse fazer um reparo a este belo livro, seria um reparo de natureza puramente formal. A sua introdução deveria vir ao fim, na forma de uma conclusão. Pois muito do que ela antecipa, de maneira complexa e extremamente condensada, só se apreende após a leitura de todos os ensaios. Ali, o autor mostra como extrai da crítica de Hans Blumenberg ao conceito de secularização a essência do seu empreendimento. *Haveria uma relação direta entre teodicéia e filosofia da história. Esta não passaria de uma forma secularizada daquela.* Para Marquard, "a filosofia da história não se define especificamente por sua modernidade". Na verdade, postula ele, "a filosofia da história é a antimodernidade" (p. 25). Pois ela assenta no "mito da emancipação" e nada mais faz que trair-se a si mesma. Se a teodicéia culmina na eliminação de Deus, a filosofia da história culmina na eliminação do ser humano.

As aporias da filosofia da história levam-no a buscar o seu oposto, a antropologia filosófica. É no mínimo divertida a forma como ele demonstra em que medida tanto Dilthey como alguns dos discípulos de Heidegger (Löwith e Bollnow, entre outros) trilharam exatamente esse caminho (p. 146, 254-255). Para Marquard, fique claro, não se trata de uma tentativa de superação, mas de diálogo. Poder-se-ia dizer que o cético, parafraseando aquele personagem de Guimarães Rosa, entende que uma filosofia, apenas, é muito pouco.

Há muitos filósofos amigos da história, mas bem poucos que sejam amigos dos historiadores. Marquard é um deles, e somente por esta razão já valeria à pena lê-lo. É bem verdade que, em outra ocasião, afirmou que "a história é algo demasiado importante para ser deixada apenas aos historiadores" (Marquard, 1986, p. 54). De acordo. Contudo, e para isso ele próprio chamou a atenção, sem a historiografia e as demais ciências empíricas da realidade – como as chamava Weber – a filosofia cede à tentação de encontrar em si mesma a única realidade que verdadeiramente conta (*die Versuchung, die Philosophie zum*

einzigem Realitätsverhältnis zu machen). Sem a ciência histórica, tanto maiores as chances de que o discurso filosófico sobre a história manifeste essa forma peculiar de alienação que é a de enredar-se em si mesmo. Em entrevista reproduzida em seu último livro lançado na Alemanha, Marquard (2007, p. 20) sugere que a melhor forma de fuga do mundo se obtém por intermédio do sono, não da filosofia.

Bibliografia

DIRSCH, Felix. Konservativer Skeptiker zwischen Herkunft und Zukunft. **Criticón**, n. 181, p. 43-48, 2004.

MARQUARD, Odo. **Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1982.

_____. **Apologie des Zufälligen**. Stuttgart: Reclam, 1986.

_____. "Die verweigerte Bürgerlichkeit". **Frankfurter Allgemeine Zeitung**, 23/09/1989.

_____. **Skepsis in der Moderne**. Stuttgart: Reclam, 2007.

Normas de publicação

editorial guidelines

1) As colaborações poderão ser feitas sob as seguintes formas:

1.1) Artigo inédito (entre 4.000 e 8.000 palavras, incluindo as notas e as referências bibliográficas).

1.2) Resenha crítica de livro (até 2.000 palavras). As resenhas não devem conter título, devendo constar, no início, a referência bibliográfica completa da obra. Caso seja necessário, a bibliografia deve vir no final da resenha e as notas devem seguir os padrões editoriais da revista.

1.3) Textos clássicos: tradução de texto inédito em língua portuguesa ou nova tradução que se justifique pelo trabalho crítico. Transcrição de textos de valor documental para a história da historiografia. Ambos deverão ser antecidos de breve apresentação (até 2.500 palavras).

1.4) Entrevistas, antecidas por uma breve apresentação. (entre 4.000 e 6.000 palavras no total).

2) Os artigos devem conter, no final, resumo (de 100 a 150 palavras) e 03 palavras-chave, ambos seguidos de traduções para língua inglesa.

3) Serão aceitas resenhas de livros que tenham sido publicados, no máximo, há três anos ou então títulos há muito esgotados e com reedição recente.

4) Os autores devem indicar sua instituição, titulação acadêmica e endereço completo para correspondência.

5) As resenhas críticas, os textos clássicos e as entrevistas deverão conter, no final, 03 palavras-chave em português e em inglês.

5) Todos os artigos serão analisados por, pelo menos, dois membros do Conselho Consultivo ou assessores *ad hoc*, que podem, mediante consideração da temática abordada, seu tratamento, clareza da redação e concordância com as normas da revista, recusar a publicação ou sugerir modificações. Os pareceres têm caráter sigiloso. Ao Conselho Editorial fica reservado o direito de publicar ou não os textos enviados de acordo com a pertinência em relação à programação dos temas da revista.

6) As palavras-chave devem ser preferencialmente retiradas do banco de palavras-chave elaborado pelos editores da revista. Caso o autor considere recomendável colocar uma palavra-chave que não esteja contida no referido banco, deve expressamente pedir sua inclusão no sistema de busca. A solicitação será avaliada pelos editores.

7) As colaborações devem ter espaçamento 1,5 e com margens de 3 cm. As citações com mais de três linhas devem ser destacadas do texto, sem aspas, compondo parágrafo com recuo, à esquerda, de 1,5 cm, com tamanho de fonte 11 e espaçamento simples.

8) Todos os textos deverão ser apresentados após revisão ortográfica e gramatical.

9) As notas de rodapé devem ser apenas de caráter explicativo. As referências devem vir em corpo de texto tendo o seguinte formato: (ABREU 2005, p. 36).

10) As referências bibliográficas, listadas em ordem alfabética, devem estar no final do texto, seguindo estritamente as normas da ABNT.

11) O envio de manuscritos implica a cessão de direitos autorais e de publicação à **História da Historiografia**, que não se compromete com a devolução das colaborações recebidas.

12) Todas as colaborações devem ser enviadas exclusivamente para o e-mail: historiografia@ufop.br. Após o recebimento será enviada uma mensagem de confirmação.

13) Os textos que não obedecerem às normas listadas acima serão devolvidos pela secretaria da revista.