

## A História em Questão

A História existe? A interrogação pode surpreender, no momento em que, opressiva ou libertadora, a História é amaldiçoada por uns e celebrada por outros; no momento em que, finalmente universal, não só no paralelismo cronológico de seqüências independentes de eventos locais, mas na simultaneidade de eventos mundiais interdependentes, ela fecha o círculo do horizonte cultural do homem, assim como a curvatura da Terra fecha o círculo do seu horizonte físico. O homem de um passado ainda recente, encerrado nesse horizonte físico por uma lei inelutável de estrutura do universo, buscou toda sorte de saídas em direção a um mundo transcendente, que a razão ou a imaginação se encarregavam de ordenar ou povoar. O homem de hoje vê as linhas do seu horizonte cultural entretecidas em torno da Terra em tal grau de complexidade, que se sente incapaz de romper a teia desse círculo que o envolve; e recai, dentro dele, no pluralismo e no relativismo das crenças e das representações.<sup>1</sup> A evasão transcen-

dente era também uma migração trans-histórica, na medida em que a História era sentida como a limitação, a contingência, as carências ou a miséria da existência no estreito horizonte físico, ou na medida em que a História era apenas o fio sempre igual dos eventos no mundo sublunar da geração e da corrupção. Fechado aparentemente o caminho para o trans-histórico, a História pesa sobre os homens como um destino universal e solidário. A velha luta contra o destino cósmico renasce como luta contra o destino histórico. O horizonte físico que oprimia o homem primitivo foi vencido com a conquista do espaço. Mas nunca, como agora, uma explosão mística ou mítica, conforme se entenda, tão ampla e tão violenta, sacudiu a Terra num frenesi de evasões, de libertações, de contestações, de contraculturas. Todavia, não é contra a monotonia repetitiva das coisas e dos eventos no espaço fechado de um estreito horizonte que se luta. É contra a implacável teia que envolve e aprisiona os pequenos acontecimentos do cotidiano na trama majestosa dos eventos mundiais. Em suma, é contra a História (com H maiúsculo) que se luta e, portanto, ela existe. Para outros, ao contrário, sua existência se afirma e se evidencia como resultado dessa *praxis* humana que se proclama como única digna desse nome e que reivindica justamente para si o "fazer a História". Entre a fuga e o afrontamento, a História existe ou a História advém, dominadora, à existência humana, cada vez mais enlaçada nas malhas do seu vertiginoso devir. Como, pois, é possível pôr em dúvida ou questionar a existência mesma da História?

No entanto, essa aparente evidência pode ocultar uma realidade bem mais complexa. Como as quimeras que povoavam o espaço do homem antigo, não poderia ser a História a grande Quimera que preside à corrida alucinante do nosso tempo? A questão merece ser posta e pode mesmo ser formulada desde diversos ângulos. Ela traz consigo, sobretudo, uma interrogação em torno da significação dessa corrente poderosa que, há dois séculos, cava um sulco profundo no terreno da cultura ocidental e que se denomina, precisamente, de historicismo. A hora do balanço e do julgamento do historicismo parece ter chegado quando, em vários campos, um anti-historicismo intransigente se levanta como um dos aspectos dessa crítica generalizada às filosofias da consciência e do sujeito que hoje ocupa a cena filosófica. Como é sabido, foi

---

1. É sabido que, para Teilhard de Chardin, a curvatura da Terra e o enrolamento cultural da humanidade sobre ela mesma (fenômeno eminentemente biológico para Teilhard) se condicionam e colocam o problema de uma transcendência *en avant*, pela convergência do tempo evolutivo. Ver *L'Avenir de l'homme*, in *Oeuvres*, Seuil, Paris, 1959, tomo V, pp. 129-156; 319-349.

no clima dessas filosofias que o historicismo floresceu e fez da noção de "consciência histórica" uma das suas categorias fundamentais.

Nossa intenção, no presente artigo, é apenas a de salientar, em duas importantes obras recentes que se ocupam com o problema da história, alguns traços dessa crise da categoria de consciência histórica, seja no seu uso epistemológico, seja na sua significação ontológica. Ao termo de um questionamento radical a que se verá submetida a categoria de "consciência histórica", ficará a pergunta sobre o destino dessa imensa aspiração a um viver histórico plenamente consciente, que levantou tantas bandeiras nos combates políticos e culturais dos últimos dois séculos. Tentar responder a essa pergunta seria ambição demasiada para as limitações e para a modéstia do nosso artigo. Mas teremos alcançado um resultado para nós apreciável, se conseguirmos reunir alguns elementos em ordem à sua correta formulação.

## 2.

Como é sabido, a epistemologia do conhecimento histórico girou, por longo tempo, em torno da epistemologia do conhecimento da natureza. Com efeito, a configuração do campo epistemológico, com o enorme avanço das ciências da natureza fortalecido pela vantagem cronológica que lhes dava a constituição definitiva do seu método no século XVII, poderia ser comparada a um campo gravitacional no qual a massa central era constituída precisamente por essas mesmas ciências da natureza, em particular a Física, com a tremenda força de atração dos seus métodos precisos de experimentação e do seu rigoroso formalismo matemático. Entre outras, as ciências históricas moveram-se longamente em torno desse enorme sol das chamadas ciências exatas, seja atraídas por ele na tentativa de imitação dos métodos dessas ciências, seja tentando escapar ao seu campo de força na afirmação de uma originalidade epistemológica definida em oposição ao conhecimento da natureza. A grande querela entre "ciências da natureza" e "ciências do espírito", que alimentou a literatura historicista dos fins do século passado e dos começos deste século, situa-se no ponto de divergência desses dois movimentos que apontam para os dois procedimentos epistemológicos diferentes da "explicação" e da "compreensão". No que diz respeito ao conhecimento histórico, a questão sempre renascente refletia indubitavelmente o aprisionamento da história no campo de atração das "ciências da natureza": *é a história uma ciência?*<sup>2</sup> H. Taine e Karl Lamprecht,

---

2. Uma visão do problema desde o ponto de vista de um positivismo mitigado nos é oferecida, nos começos do século, por um clássico

de um lado, W. Dilthey, de outro, representam atitudes epistemológicas divergentes em face dessa questão. De resto, segundo a observação de J. A. Maravall, comentando J. Huizinga, trata-se de uma questão que se coloca e se discute à margem do enorme progresso da investigação histórica, que não sofre interrupção com essa discussão teórica e apenas em medida muito reduzida é influenciada por ela.<sup>3</sup> De qualquer maneira, porém, a interrogação sobre os fundamentos e a natureza do saber histórico surgia necessariamente no seio do próprio labor historiográfico, pois pertence à essência mesma de todo saber metódico o interrogar-se sobre si mesmo. Por outro lado, o saber histórico viu-se arrastado no movimento de crise ou crítica dos fundamentos que, depois de um século de extraordinário progresso científico, atinge, nos fins do século XIX, todas as ciências e está na origem da constituição da Epistemologia como ciência.

No caso do saber histórico, as questões fundamentais se formulavam em torno da natureza do *objeto*, ou seja, da própria *realidade* intencionada pelo conhecimento histórico e a respeito da natureza das *proposições* que enunciam esse conhecimento e da forma do seu encadeamento, ou seja, da *lógica* do conhecimento histórico. Se a redução univocista do objeto da história e da sua explicação ao modelo das ciências da natureza se mostrava inexequível, a rígida oposição entre "explicação" e "compreensão" revelava-se, por sua vez, inadequada às verdadeiras condições de exercício do conhecimento histórico.<sup>4</sup> Hoje, as teorias da explicação buscam justamente formular-se com rigor e amplitude suficientes, de modo a incluir o tipo de explicação que o historiador se propõe oferecer.<sup>5</sup> No entanto, será ainda necessário descrever no interior de uma teoria geral da explicação a estrutura própria da explicação histórica, tarefa que é objeto da pesquisa de numerosos epistemólogos

---

da literatura filosófica brasileira: Pedro Lessa, "É a história uma Ciência?", introdução à tr. port. de *História da Civilização na Inglaterra*, de Buckle, Typ. da Casa Eclectica, São Paulo, 1900.

3. J. A. Maravall, *Teoría del Saber histórico*, 2.<sup>a</sup> ed., Revista de Occidente, Madrid, 1967, p. 20. Sobre a história e os progressos da historiografia, ver J. P. Gooch, *Historia y historiadores en el siglo XIX*, tr. esp., Fondo de Cultura Económica, México, 1943; H. Butterfield, *Man on his past: the study of the history of historical scholarship*, Cambridge Univ. Press, 1969.

4. A respeito, ver W. Stegmüller, *Probleme und Resultate der Wissenschaftstheorie und der analytischen Philosophie*, I, Wissenschaftliche Erklärung und Begründung, Springer, Berlim, 1969, pp. 335-427.

5. Ver, a propósito, o artigo de H. Lenk, s. v. *Erklärung*, ap. *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, ed. por J. Ritter, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1972, II, col. 690-701; sobre a explicação em história, ver ainda A. C. Danto, *Analytical Philosophy of History*, Cambridge Univ. Press, reimpr. 1968, pp. 201-256; e W. A. Dray, *Filosofia da História*, tr. port., Zahar, Rio, 1969, pp. 15-35.

contemporâneos, sobretudo entre os seguidores da filosofia analítica.<sup>6</sup> Por outro lado, é fácil observar, no campo da epistemologia do conhecimento histórico, uma nítida mudança do centro de referência que se apresentava dominante na perspectiva historicista, e que era justamente a consciência do evento histórico, para outro centro de referência imposto pelo ponto de vista analítico, e que é a descrição do objeto histórico. No primeiro caso, pode-se dizer que o evento histórico se caracteriza pelo nível de consciência da sua significação por parte dos atores que nele estão implicados. O historiador, segundo o ideal proposto por Dilthey, deveria inserir-se do modo mais completo possível na perspectiva consciencial ou na *visão do mundo* dos atores, numa espécie de experiência original de recriação do passado enquanto *vivido* em termos de consciência pelos atores de um determinado evento ou pelas personagens de uma determinada época.<sup>7</sup> A epistemologia atual do conhecimento histórico renuncia decididamente a essa pretensão. A consciência não é um elemento essencial na estrutura epistemológica do objeto do conhecimento histórico e pode mesmo ser irrelevante para a reconstituição de uma série de fatores, condições, eventos e mesmo personagens suficientemente interligados, de sorte a constituírem uma "estrutura" ou um conjunto historicamente inteligível e explicável.<sup>8</sup> Acentua-se o que R. Aron chamou<sup>9</sup> de pluralidade irreduzível do objeto histórico, para se excluir a possibilidade de uma consciência totalizante (seja a consciência histórica, seja a consciência historiadora) que unifique essa pluralidade nas linhas de uma única *visão do mundo*.

Encontramos uma brilhante apresentação das novas tendências da epistemologia no campo do conhecimento histórico na obra recente de Paul Veyne.<sup>10</sup> Uma das grandes originalidades metodológicas de Veyne consiste em transportar para o universo da epistemologia contemporânea a distinção entre o "sublunar" e o "supralunar", que presidia o universo físico de Aristóteles.<sup>11</sup> O "sublunar" é o terreno do *vivido*; o "supralunar", do *formal* ou do modelar. O primeiro é extremamente complexo e nele convivem a ordem e a desordem; o segundo é o domínio do simples ou do simplificável e nele reina somente a ordem. A oposição entre os dois domínios do saber é

---

6. Ver as obras citadas de W. Stegmüller e A. C. Danto.

7. Trata-se da "empatia" do historiador, à qual se refere S. Korner expondo a teoria de R. G. Collingwood. Ver *Fundamental questions in Philosophy*, Penguin Univ. Books, 1971, pp. 152-153.

8. Sobre o conceito de "estrutura" em história, cuja origem historicista se deve, de resto, reconhecer, ver A. J. Maravall, *op. cit.*, pp. 174-203.

9. R. Aron, *Dimensions de la conscience historique*, 10/18, Paris, 1965, pp. 111-146.

10. Paul Veyne, *Comment on écrit l'histoire: Essai d'épistémologie*, Seuil, Paris, 1971 (citado daqui para a frente com a sigla CEH).

11. CEH, pp. 42-43; 279-311.

análoga à oposição entre o sereno movimento circular das esferas incorruptíveis e a inextricável confusão das gerações e corrupções, que divide o cosmos aristotélico. Em suma, o “sublunar” é ocupado pela experiência não-redutível à ciência; o “supralunar”, pela ciência que resulta de uma simplificação da experiência. É na ordem do conhecimento que se instala, porém, tal oposição<sup>12</sup> e é, pois, por força de uma opção de ordem epistemológica que o historiador se coloca ao lado do “sublunar”, ou seja, ao lado do *vivido* anteriormente à sua possível *formalização*. Descrição do *vivido*, a história não é uma ciência. A posição de Veyne é, aqui, exemplarmente nítida, e proporciona-lhe a ocasião para um exame da situação epistemológica atual das chamadas ciências humanas. O resultado desse exame parecerá a muitos de extrema severidade. Nele, Veyne afasta do campo da ciência boa parte dessa enorme literatura que hoje se acumula sob o nome de “ciências humanas”. Essa literatura só pode ser classificada como uma “retórica ou uma tópica extraída da descrição do *vivido*”.<sup>13</sup> Quando se pretendem teóricas, tais “ciências” — e Veyne tem em mira particularmente a Sociologia — “são semelhantes à antiga física que conceptualizava o Quente e o Úmido e queria fazer uma química com a Terra e o Fogo”.

Com efeito, entre o *vivido* e o *formal* nada há em termos de ciência. Trata-se de domínios coextensivos do conhecer, mas não se passa do *vivido* para o *formal* senão por meio dessa opção epistemológica que elimina exatamente os resíduos do *vivido* para não conservar senão os elementos de construção do modelo *formal*. O abandono do *vivido* é o preço a ser pago pela ciência. Mas a ciência não é todo o conhecimento. A história situa-se inequivocamente do lado do *vivido*; ela será uma descrição ou uma retórica, nunca uma ciência. Segundo Veyne, apenas algumas páginas das ciências humanas que se possam justificar como tais encontram-se presentemente escritas: na lingüística, na economia, na ciência política. Sua situação é a mesma da ciência galileiana no século XVII, que apenas podia apresentar como verificadas algumas leis do movimento (dos corpos terrestres e dos corpos celestes, enfim unificados no domínio “supralunar” da formalização em termos de massa, movimento uniforme, aceleração, força, etc.), mas tinha diante de si o campo aberto de um incessante progresso. Nessa mesma situação encontram-se, hoje, as ciências humanas, que ensaiam apenas seus primeiros passos.<sup>14</sup> Elas se definem como ciências da

---

12. CEH, p. 282.

13. CEH, p. 283.

14. P. Veyne aproxima-se aqui da posição de G. G. Granger, de resto citado (CEH, p. 292, n. 16), nos seus dois importantes ensaios, *Pensée formelle et sciences de l'homme* (Analyses et Raisons, 2), Aubier, Paris, 1960; e *Essai d'une philosophie du style* (Philosophies pour l'âge de la science), Colin, Paris, 1968.

ação ou *praxeologias*.<sup>15</sup> Como ciência, elas são teóricas e o seu tipo de explicação é nomológico-dedutivo, o que significa que não se referem às condições subjetivas da ação, ao vivido, mas aos seus elementos objetivos, na medida em que podem abstrair do vivido. Referem-se, em uma palavra, ao que, na ação, é formalizável. Diante das ciências humanas assim definidas, a história — descrição do vivido — oscila entre a aversão às essências, sem cuja presença o vivido se tornaria caos, e a redução às essências, que acabaria por eliminar o vivido e, por conseguinte, a própria história.<sup>16</sup> Plantada com todas as suas raízes no terreno do vivido, a história não é e nunca poderá ser uma ciência, muito embora a descrição historiográfica utilize cada vez mais instrumentos e técnicas das mais diversas ciências. Com efeito, o historiador jamais poderá descobrir leis que sejam, especificamente, leis históricas. Ora, toda ciência é ciência de leis; e a lei somente pode ser formulada dentro das condições ideais a que se submete apenas o modelo formal, ou que diz respeito a uma forma abstrata. Não há modelo que reproduza o vivido ou o concreto como tais, pois ele seria perfeitamente inútil.<sup>17</sup> Desta sorte, a história — “ciência do concreto”, como pretendeu constituir-la um certo existencialismo<sup>18</sup> — é um contra-senso epistemológico.

Mas, se a história não é uma ciência, como poderia ser caracterizado o tecido dos conhecimentos mais diversos que ela entrelaça para ordenar a sua narração? A primeira característica desse tecido são suas lacunas. Se a ciência é inacabada *de jure*, a história o é *de fato*.<sup>19</sup> Impossível distinguir entre os eventos que seriam históricos e aqueles que ficariam fora da história. E há ainda todo o domínio do não-eventual, que se oferece à pesquisa e à descrição do historiador. Na verdade, a história é função da informação do historiador; e o campo da informação, por um lado, é ilimitado, enquanto, por outro, é limitado pelo estado das fontes. Portanto, se tudo é histórico — é o título mesmo do capítulo II de Veyne — a História (com H maiúsculo), não existe. Temos apenas “histórias de...”. A História é uma idéia-limite ou um ideal transcendental que institui um fim regulador à atividade do historiador. Sua função reguladora no campo do conhecimento histórico é equivalente aos ideais da Razão pura, na crítica de Kant. Daqui, segundo Veyne, a inutilidade do historicismo. Seu único mérito foi mostrar

---

15. CEH, pp. 290-295.

16. CEH, pp. 296-299.

17. É a conhecida comparação do mapa idêntico à região e, portanto, inútil, que Lewis Carroll tornou famosa. Sobre as analogias epistemológicas entre história e geografia, ver CEH, pp. 49-50 e p. 50, n. 3.

18. É o título mesmo do livro de Eric Dardel, *L'Histoire, science du concret* (Paris, 1946), que Veyne não cita.

19. CEH, pp. 27-29.

os limites da objetividade histórica e as dificuldades de uma "idéia da História". Em suma, o resultado do historicismo ao empreender uma "crítica da razão histórica", como queria Dilthey, foi, com relação à idéia de História, análogo ao que Kant pretendeu ter alcançado, na *Crítica da Razão Pura*, com relação à idéia da Metafísica: a impossibilidade de um uso numeral da idéia de História, ou de uma ontologia da História. Ao historiador que tenta reconstituir o passado abre-se o campo, muito "humano" e muito pouco "científico", pela confusão que nele reina de causas materiais, de acasos e de fins, dos chamados "fatos" históricos. A única articulação possível desses fatos, oferecendo um certo *sentido*, tem a estrutura de uma "intriga".<sup>20</sup> Um romance nos dará a melhor idéia do que seja uma intriga e o melhor modelo (evidentemente não formal) do que seja a história real. A utilização do modelo de intriga liberta o historiador da ilusão do fato "indiviso", do fato "atômico" ou do fato significativo por si mesmo. A intriga é um roteiro possível no campo dos eventos, campo objetivo mas que não resulta de uma sucessão de eventos isolados. Com efeito, o evento não é aqui senão o lugar do cruzamento do roteiro de intrigas possíveis. Desta sorte, a história é "subjettiva", no sentido dado a esse termo por H. I. Marrou<sup>21</sup> ou incúrvavelmente nominalista. A compreensão da história é apenas a compreensão de uma intriga, podendo prescindir perfeitamente da "consciência" dos intrigantes ou dos atores.<sup>22</sup> Para o historiador, compreender é "retrodizer" a partir de certas constantes do comportamento humano: usos, costumes, rotinas. Não se pode, aqui, falar de leis. Fala-se de uma multidão de "retrodições" que compõem a fisionomia possível de um episódio histórico e que constituem, propriamente, a "síntese" em história. A objetividade de tal "síntese" é limitada por duas fronteiras intransponíveis: a documentação e a diversidade das experiências humanas. Em uma palavra: como não há possibilidade de se isolar condições iniciais que expliquem inteiramente a seqüência dos eventos, não há possibilidade de se formular leis em história.<sup>23</sup> Por conseguinte, nela não há também lugar para a "predição", mas apenas para a "profecia", segundo a conhecida distinção de Karl Popper.<sup>24</sup> A história é o reino da "retrodição" que tenta captar algo das seqüências aleatórias dos eventos "sublunares" e move-se no terreno incerto que se estende entre o indivíduo (que é infável) e o universal (que é imutável). Esse terreno especificamente histórico não está nem na consciência

---

20. CEH, pp. 45-67.

21. *De la connaissance historique*, Seuil, Paris, 1954, pp. 51-67.

22. CEH, pp. 212; 181-189.

23. CEH, pp. 187-189.

24. Ver A. C. Danto, *Analytical Philosophy of History*, pp. 9-12 e p. 286, n. 2.

dos indivíduos nem na abstração da lei. É constituído pelos eventos que envolvem os indivíduos submetidos às leis da natureza, mas agitando-se, como indivíduos humanos, no meio especificamente histórico e especificamente “sublunar” que é formado pelos costumes, estilos de vida, instituições, revoluções, etc. Eis aí o meio real da história ou das histórias. A História pode apenas pairar acima dele como o ideal de alguns pensadores ou o sonho de alguns visionários.<sup>25</sup>

### 3.

Em face dessa concepção veyniana, marcada pela experiência intelectual do historiador na prática efetiva da pesquisa histórica<sup>26</sup> e que se exprime na sentença sem apelação de que *a consciência histórica não existe*<sup>27</sup>, eleva-se uma visão diferente da crise da consciência histórica e do seu desenlace, que tem seu fundamento numa reflexão filosófica de alto teor especulativo. Aqui o lugar central é ocupado pela noção de “experiência” (*Erfahrung*) e a possibilidade de uma experiência histórica específica constitui o tema dominante da obra.<sup>28</sup> Qual a significação da concepção proposta por Max Müller?

Convém levar em conta, inicialmente, que o ângulo sob o qual Max Müller considera o problema da história é ontológico e não epistemológico. Não é a história como ciência que o interessa, mas a historicidade como “modo de existir” ou “modo de ser” (*Seinsart*) do homem.<sup>29</sup> A conhecida distinção entre história-descrição (*Historie*) e história-realidade (*Geschichte*) é utilizada para postular a existência de uma experiência que tenha por objeto não apenas os fatos históricos, mas a historicidade como forma de ser no homem que torna possíveis os fatos como históricos.<sup>30</sup>

A concreção da historicidade é, exatamente, a História. Para Max Müller, ela não é redutível a uma idéia-limite ou a um *a priori* transcendental no sentido kantiano. Ao contrário do que pretende Paul Veyne, a História não tem para Müller um uso apenas regulador no processo do conhecimento histórico, sem que se lhe

---

25. CEH, pp. 176-204. Deve-se notar, de resto, que Veyne critica igualmente a teoria da explicação histórica proposta pelo empirismo lógico. Ver CEH, pp. 194-198.

26. Professor na Universidade de Aix-en-Provence, Paul Veyne é especialista em história econômica e social do Império Romano.

27. CEH, pp. 212-250.

28. Max Müller, *Erfahrung und Geschichte: Grundzüge einer Philosophie der Freiheit als transcedentale Erfahrung*, Karl Albert, München, 1971 (citado daqui para a frente com a sigla EG).

29. EG, p. 224.

30. EG, pp. 224-225. Müller inspira-se aqui em seu mestre Heidegger.

possa atribuir qualquer conteúdo objetivo. Tal conteúdo existe e pode mesmo ser atingido por uma genuína experiência transcendental da historicidade, e sobre ela será possível edificar uma ontologia da História.<sup>31</sup>

Segundo entende Max Müller, uma das características da filosofia no século XX é a amplitude que nela alcança o conceito de *experiência*, que é assinalada pelo predomínio da idéia de *presença* sobre a idéia de *representação*. Tal predomínio é visível na concepção da verdade, onde o aspecto de reta conformidade (*ortóthes*) da representação com a coisa cede lugar ao aspecto do desvelamento (*alêtheia*) da sua presença.<sup>32</sup> Toda presença que se manifesta como tal somente pode fazê-lo no âmbito de uma experiência. Mas a experiência é confinada, tradicionalmente, ao domínio do sensível. Seria possível definir uma autêntica experiência espiritual e, dentro das suas formas, uma experiência da História que seria mesmo a sua forma fundamental? Tais as questões que guiam a reflexão de Max Müller.<sup>33</sup>

Convém distinguir, preliminarmente, três tipos ou três níveis de presença, aos quais correspondem outras tantas formas de experiência. Em primeiro lugar, temos a presença *ôntica*, à qual corresponde a experiência sensível. Seu objeto, ou o objeto onticamente presente ao homem, é o ser perecível ou em devir, o *ón gignómenon* da terminologia filosófica grega. Em seguida, descobre-se a presença *eidética*, à qual corresponde a experiência da essência, do *eidos*, que assinala para cada existente seu lugar no todo do ser ou no universo das essências. Em oposição à presença ôntica, a presença eidética é a presença do que em cada ser verdadeiramente permanece e verdadeiramente é, do *ontós ón*, segundo a expressão platônica. No entanto, a presença eidética não esgota os modos de presença do ser ao conhecer. Há uma forma de presença mais profunda e propriamente *fundamental* que, longe de ser circumscrita pela consciência, traz em si a possibilidade radical de toda consciência. É a presença do ser como *sentido* (*ens et intelligibile convertuntur*) ou, se quisermos, do *sentido do ser*. Denomina-se essa presença de presença *ontológica*. A ela corresponde a experiência que se denomina igualmente *ontológica* e que é a experiência do ser, experiência constitutiva do espírito como tal. É ao nível dessa presença e no seio dessa experiência que se manifesta a identidade na diferença entre o ser e o espírito, que a ontologia

---

31. Max Müller apresentou pela primeira vez as idéias aqui expostas nas lições da *Chaire Cardinal Mercier* de 1957, posteriormente publicadas sob o título *Expérience et Histoire*, Publications Univ., Louvain, 1959. É o sétimo ensaio do presente volume.

32. EG, p. 224.

33. EG, p. 225.

clássica traduziu na "conversão" lógica entre o ser e suas propriedades transcendentais: *unum, verum, bonum*.

A experiência ontológica é, em suma, a experiência do ser como fundamento de toda experiência. Como constitutiva do espírito, ela é comum a todos os homens, conquanto sua explicitação somente se dê no interior de uma forma específica de presença do ser e de correspondente experiência, que Müller denomina *transcendental*. Sem avançar além da experiência ontológica — o que é impossível por definição — a experiência transcendental articula-se como forma propriamente *filosófica* da experiência. Ela tem por objeto a conexão necessária que se estabelece entre as três formas de presença anteriormente enumeradas: a presença ótica funda-se necessariamente na presença eidética, e esta somente é possível no horizonte da presença ontológica. Segundo Max Müller<sup>34</sup> o campo próprio da reflexão filosófica é dado pela experiência, denominada transcendental, da coerência intrínseca desses três modos fundamentais de presença bem como pela elaboração conceptual dessa coerência.

Esses esclarecimentos preliminares sobre a noção de experiência fazem-se necessários, para que se possa situar corretamente o que Max Müller propõe chamar de experiência transcendental da História, cuja elaboração conceptual nos daria uma autêntica filosofia da História. De resto, convém igualmente observar, a essa altura, que toda experiência transcendental, pelo fato mesmo de se referir ao horizonte ontológico como horizonte último de toda experiência, nunca pode se deter aquém desse horizonte. Toda filosofia é, necessariamente, ontologia.

Há um primeiro sentido em que a experiência ontológico-transcendental é obviamente histórica. É aquele que está presente na história da filosofia como história das diversas concepções do ser que nela se sucedem.<sup>35</sup> Mas não é a historicidade que afeta a experiência ontológica-transcendental que se tem em vista aqui, mas a experiência — situada nesse mesmo nível ontológico-transcendental — da historicidade constitutiva do ser.

Ora, segundo entende Max Müller, a tematização dessa experiência permaneceu estranha à reflexão filosófica, pelo menos até Hegel. Com efeito, tal experiência atinge o ser pela mediação de um modo de ser do homem que é o modo de ser de um "terceiro gênero"<sup>36</sup>

34. EG, p. 223.

35. Ver em EG o ensaio introdutório, intitulado "Die Wahrheit der Metaphysik und die Geschichte", pp. 17-77.

36. EG, pp. 242-246. Em outro lugar da sua obra, Müller introduz ainda um "quarto gênero" (EG, pp. 64-66; 261-282) denominado "movimento da vida" no sentido evolutivo, seja dentro de uma concepção

de movimento, entre o movimento transiente das coisas da natureza, que nascem e perecem (*motus imperfectus*), e o movimento imanente do espírito, que tem o seu fim em si mesmo e, em razão da sua essência, é perfeito e absoluto (*motus perfectus, actus*). Composto de matéria e espírito, o homem é o lugar de entrecruzamento desses dois movimentos, que nele não se somam mas se fundem, dando origem a um terceiro gênero de movimento, especificamente humano, no qual o homem une paradoxalmente sua condição mortal e sua exigência de absoluto ou sua abertura para o sentido do ser. Movimento de natureza essencialmente trágica, irredutível, seja à serena eternidade do movimento perfeito, seja à transitoriedade e dissolução no todo do movimento imperfeito. Ora, é exatamente na medida em que existe segundo esse modo de ser do "terceiro gênero" de movimento que o homem é um ser histórico. A história é, pois, o domínio da trágica condição mortal que se constitui e se manifesta como exigência de imortalidade. Toda tentativa de pensar a história orienta-se, necessariamente, numa direção soteriológica. Pensar a história é, no fundo, tentar salvar o homem superando o trágico paradoxo da sua condição. Essa soteriologia imanente ao discurso histórico manifesta-se, na Grécia, como arte da narração que confia à memória, à *mnémōsyne*, a única imortalidade possível dos atos e das obras dos homens. No entanto, a filosofia clássica não tematiza sua intenção soteriológica ao nível mesmo da história. A salvação que ela propõe é uma salvação que suprime o trágico histórico por meio de uma elevação dialética, que nega simplesmente a precariedade contingente do primeiro gênero de movimento para se instalar na perenidade sempre igual a si mesma do segundo gênero, na *enérgeia* imanente do pensamento. Será necessário esperar por Hegel para que a reflexão filosófica se volte decididamente para esse entrelaçamento e essa fusão de imanência e transiência que é o existir do homem como ser histórico. É de Hegel que parte ou, ao menos, é em Hegel que definitivamente se forma a grande corrente da filosofia da História. Assim, Max Müller concorda com tantos outros historiadores da filosofia ao observar que nenhum dos grandes sistemas da filosofia antiga fez do terceiro gênero de movimento um tema próprio da sua reflexão. Nenhum deles pode ser caracterizado como uma filosofia da História. É interessante observar que, para Paul Veyne,<sup>37</sup> a filosofia clássica não filosofou sobre a História simplesmente porque a História não existe. Filosofou realisticamente sobre o Ser e o Devir e, quando muito, sobre histórias que se desenrolam no mundo sublunar do devir, como fez

---

materialista, seja dentro de uma concepção espiritualista. Em relação com estes gêneros de movimento, Müller distingue cinco "modos transcendentais" do tempo (EG, pp. 67-68).

37. CEH, p. 42.

Platão ao filosofar, na *República*, sobre a sucessão dos regimes políticos. Mas, para Max Müller, há um campo específico do histórico que torna possível e legítima uma filosofia da História; e esse campo nos é dado justamente pelo “terceiro gênero” de movimento. Ora, a intenção filosófica de Hegel tem como objeto primordial esse “terceiro gênero”, o paradoxo do absoluto na finitude que define a vida humana como vida histórica. Com efeito, o caminho da reflexão hegeliana não vai do finito ao infinito — do relativo ao absoluto — pela *via negationis*, como acontece na filosofia clássica. Ele segue o roteiro de uma elevação que conserva (*Aufhebung*), de uma negação dialética na qual cada momento — no caso, cada existência histórica singular, na condição trágica da sua destinação para a morte e da sua aspiração à imortalidade — é ao mesmo tempo suprimida e mantida no saber de si mesmo do Espírito universal, no Saber Absoluto. Desta sorte, o objeto da experiência ontológico-transcendental do hegelianismo, ou da *theoria* (saber especulativo) segundo Hegel, situa-se no entrecruzamento da Razão e da Natureza, que é o movimento mesmo da existência histórica do homem no qual se fundem o sentido e o absurdo. A *theoria* clássica abandonava esse movimento à atividade *poiética* da narração historiográfica. Hegel tenta explicá-lo racionalmente por meio do procedimento dialético. É possível, no entanto, uma *theoria* da História na forma de uma justificação lógica da totalidade dos seus momentos? O protesto de Kierkegaard contra a filosofia da História de Hegel é evocado por Max Müller como índice da irredutibilidade do “terceiro gênero” de movimento à necessidade lógica que preside ao “segundo gênero”. Na verdade, se a dialética não elimina mas conserva, essa conservação se faz no interior de um processo ideal e nele fica igualmente suprimido o trágico paradoxo da existência histórica.

Assim, para Max Müller, o caminho para uma autêntica reflexão filosófica sobre a História deve evitar tanto a direção tomada pela Metafísica clássica quanto a que foi seguida pela dialética hegeliana. É um caminho cujo primeiro traçado Müller encontra em Santo Agostinho<sup>38</sup> e que é continuado modernamente por Pascal. Segundo o roteiro agostiniano, a experiência ontológico-transcendental da História não se descreve em termos de negação do finito no infinito da Idéia, nem pela supressão dialética do finito no infinito do Espírito. É uma experiência cujo conteúdo mais profundo não se formula em termos de idéia mas em termos de liberdade. Com efeito, o campo de experiência que se abre aqui é aquele em que o homem concreto experimenta a sua liberdade finita interpelada e como que exigida pela liberdade infinita e

---

38. Ver o estudo sobre Santo Agostinho, reprodução de um artigo do *Staatslexikon*, in EG, pp. 461-476.

incondicionada, e cuja forma patente não é senão a recusa da liberdade finita que denuncia a sua falibilidade e a sua culpa. Embora se trate de uma experiência intimamente ligada à experiência moral, não se trata propriamente de experiência moral. Na experiência moral, a liberdade finita é chamada a decidir-se em face da exigência da norma ou da lei. Nesse caso, há ainda a possibilidade de se interpretar a norma ou a lei como imanentes à essência transcendental da vontade, como é o caso na ética kantiana.<sup>39</sup> No caso da experiência descrita por Santo Agostinho, tal como é interpretada por Müller, a singularidade da situação da liberdade finita não pode ser referida à universalidade de uma norma, mas unicamente à presença também singular e, de certo modo, situada (paradoxo que será o paradoxo da Encarnação) da liberdade infinita que a exige. É nesse sentido que tal experiência deve ser dita uma experiência rigorosamente *histórica*.

A tentação permanente do pensamento ocidental, de Platão a Hegel e mesmo depois de Hegel, foi — segundo Max Müller — a de integrar toda explicação seja na universalidade da Natureza, seja na universalidade do Espírito, ou ainda na universalidade da Vida.<sup>40</sup> Na verdade, porém o *tempo histórico*, cadenciado pela rigorosa singularidade das liberdades que nele se defrontam, não é universalizável ao nível de um conceito totalizante. A História não pode ser pensada como totalidade cíclica, evolutiva ou dialética. Como tempo no qual tem lugar a experiência trágica da falibilidade e da falta da liberdade finita, o tempo histórico não pode, desta sorte, ser integrado numa totalidade em cujo seio alcance uma autojustificação imanente. Como evento da liberdade, a experiência do tempo histórico não se situa como um momento do tempo da Natureza, do Espírito ou da Vida, mas se adensa em torno do “tempo propício” de uma decisão, em torno do *kairós* como instante da interpelação da liberdade finita por uma liberdade infinita que pesa insuportavelmente sobre ela e cuja exigência ela não pode neutralizar na generalidade de um conceito, nem mesmo na generalidade da lei ou da norma.<sup>41</sup> Em oposição à linguagem do *mito* (recuperação do passado no presente da narração), ou à linguagem do *conceito* (anulação do tempo num sistema de essências intemporais), a linguagem que fala o *kairós* é uma linguagem do *símbolo* — presentificação do tempo na contemporaneidade do instante da decisão com um evento epocal que revela o seu sentido.<sup>42</sup> Essa a razão pela qual é impossível pensar uma totalidade

---

39. EG, p. 254.

40. EG, pp. 64-77.

41. EG, p. 257.

42. EG, pp. 74-75. A inspiração kierkegaardiana é aqui reconhecida pelo próprio Max Müller, na evocação exemplar da contemporaneidade da decisão da fé com o evento epocal da morte de Cristo e sua Ressurreição. Sobre *símbolos*, ver EG, pp. 555-599.

integradora dos *kairoí*. A História (aqui, mais que nunca, com H maiúsculo) pode apenas ser revelada desde o ponto de vista da liberdade infinita como *História da salvação* ou História dos *gesta Dei salvíficos*.

Há, então, apenas uma Teologia, e não uma Filosofia da História? Max Müller esforça-se por mostrar que a experiência ontológico-transcendental do tempo histórico como experiência do *kairós*, do “tempo da decisão”, é possível; e pode ser, portanto, definida em termos filosóficos, embora seja impossível, a partir dela, construir a História como uma totalidade sistemática, ao nível da inteligibilidade metafísica. Com efeito, a inteligibilidade metafísica do devir é articulada segundo o esquema do Princípio-Fim no âmbito de uma Perfeição (*Vollendung*), que está presente no Princípio como exigência e no Fim como plenitude alcançada. Trata-se, pois, de um esquema circular, segundo a imagem conhecida de Hegel, evocada por Max Müller.<sup>43</sup> Aqui, o último como Fim (*télos*) é também o primeiro como Princípio (*arché*). Embora admitindo que, a partir desse esquema, se possam elaborar categorias intra-históricas, úteis para se pensar uma certa dimensão da História, Müller recusa-o — em contraposição, segundo afirma, a Hegel e à inspiração fundamental de toda a Metafísica clássica<sup>44</sup> — como esquema de explicação global do devir histórico e mesmo da historicidade como tal, ou do “sentido da História”.<sup>45</sup> A explicação da História segundo o esquema teleológico clássico implicaria no esvaziamento do *kairós*, do momento privilegiado ou princípio da decisão. Ela deve ser buscada, portanto, não no desenvolvimento de um único movimento orientado para um único Fim, mas no cruzamento dos dois movimentos da *encarnação* e da *participação*, que se inscrevem no evento exemplar da linguagem como lugar privilegiado de manifestação da liberdade e, por conseguinte, do existir histórico. *Encarnação*, ou linha do movimento de decisão, do *kairós* que propicia uma *chance* histórica assumida ou rejeitada; *participação*, ou linha do movimento que acolhe a decisão na esfera do ser e a revela no lugar de manifestação do ser, ou seja, na *linguagem*. Em suma, à dialética “perfeição-princípio, fim”, que articula a História como um movimento único e englobante, M. Müller opõe a dialética do “meio” (*Mitte*), cujo sentido e cuja plenitude não se esvaziam na direção de um Fim,

43. G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, ed. Lasson, I, p. 55; cit. em EG, p. 582, n. 30.

44. Não se discute aqui a justeza desta interpretação do *Werden* na Lógica de Hegel, adotada por Max Müller. A esse propósito, ver o artigo magistral de L. Bruno-Puntel, “Sinn und Aktualität von G. W. F. Hegel's *Wissenschaft der Logik*”, in *Theologie und Philosophie*, 47 (1972), pp. 481-507.

45. EG, p. 586.

mas se cumprem no instante mesmo da decisão.<sup>46</sup> A História é sempre “meio”, *passagem*; mas essa passagem é tudo, porque é a passagem ou o caminho da liberdade.

Max Müller busca exemplos dessa dialética, que confirmam seu caráter autenticamente filosófico, em diversas esferas da experiência humana onde a estrutura do tempo histórico como *kairós* se manifesta de maneira particularmente nítida. Assim, a esfera do *amor* como experiência do dom de si; a esfera da *vocação* (sobre tudo no domínio político, campo histórico por excelência), como experiência de um apelo e mesmo de uma exigência de assumir uma certa tarefa ou uma certa responsabilidade, apelo ou exigência que se apresentam e se esvaem na singularidade irrepitível de uma ocasião única, de um *kairós*.

A visão da História como totalidade de sentido fica, desta sorte, para além das possibilidades de uma filosofia da História. Ela só é pensável a partir da liberdade infinita, como História das suas iniciativas salvíficas que conferem um sentido totalizante ao curso da história humana. Mas essa totalidade de sentido só pode ser conhecida numa revelação e só pode ser refletida conceptualmente numa teologia. No entanto, a experiência do “tempo da decisão”, do *kairós*, pertence de direito à esfera da História e não apenas aos episódios das histórias particulares, porque a liberdade finita que decide se vê, no seu ser mais profundo, face a face com a interpelação e o apelo da liberdade infinita (experiência da falibilidade e da culpa), embora incapaz de desvelar os seus designios. A História, pois, como totalidade do desígnio da liberdade infinita, se faz presente no instante da decisão da liberdade finita, ainda que, aos seus olhos, apareça de alguma maneira fragmentada nos limites insuperáveis da sua finitude.<sup>47</sup>

A ontologia do existir histórico de Max Müller vem assim, de alguma maneira, juntar suas conclusões às da epistemologia de Paul Veyne. Para Veyne, a história é intriga e jogo; para Müller, é o tempo das ocasiões propícias, dos *kairoí*, das chances. Afinal, é jogo também, embora um jogo infinitamente sério. Para ambos, não é dado ao homem pensar uma História desenrolando-se na serena majestade dos conceitos e recolhendo, para explicá-la, a infinita e sublunar complexidade das situações humanas. O conceito abstrai e formaliza. Ora, para a liberdade, tudo é matéria para intriga, para decisões. Logo, a História é, para o homem, impensável conceptualmente.

---

46. EG, pp. 590-599.

47. A não ser, repetimos, como “História revelada”. A posição de Veyne é, aqui, mais cética; cf. CEH, p. 40, n. 8.

Vemos assim que o conceito de História — tal como, na idade historicista, tentou substituir-se aos conceitos primeiros da ontologia tradicional, o Ser ou a Natureza — é posto em questão a partir de enfoques aparentemente distantes um do outro, mas que convergem sobre o mesmo alvo. A epistemologia do conhecimento histórico de Paul Veyne e a ontologia da experiência transcendental da história em Max Müller acabam por submeter a História, como objeto de ciência ou de filosofia, a um mesmo radical questionamento.<sup>48</sup> Rejeitada do campo da *epistémè*, e não se contentando com as incertezas da *dóxa*, onde então se acolherá a História que teima em existir e se oferece aos desígnios de uma *praxis* que se pretende absoluta como campo do Sentido total ou da presença dominadora de um Fim dialeticamente necessário?

Seríamos tentados a fazer da História um mito: o *mito de substituição* de uma idade não-religiosa, como se exprime Michel de Certeau.<sup>49</sup> Mas tal designação, a menos que se pretenda dar ao termo “mito” uma significação exageradamente ampla e flácida, parece imprópria se levarmos em conta as peculiaridades do discurso que se faz presente no mito e o seu caráter *apraxeológico*. No mito, não se observa essa paradoxal união da *praxis* (domínio da incerteza e da *dóxa*) e da *theoria* (domínio do Sentido absoluto e do Fim) que está presente na História, tal como se constitui como realidade primordial e conceito primeiro nas mundividências historicistas. Seria o discurso ideológico o lugar próprio da História? E a História não seria mesmo a matriz fundamental do pensamento ideológico? O nascimento do problema ideológico sob o signo do historicismo<sup>50</sup> parece sugerir uma resposta afirmativa, mas trata-se de uma questão cuja discussão pormenorizada não poderia caber nessas páginas.

Como quer que seja, o declínio atual das grandes ideologias, num clima essencialmente pragmático de planificação e competição, no qual a coexistência é essencial ao êxito de projetos tecnocráticos de âmbito mundial, arrasta consigo o prestígio da História como unitário e majestoso processo, onde as “astúcias da razão”, para falar como Hegel, não permitem momentâneos desvios senão para impor, mais implacável e dominadora, a presença do Fim. Hoje, a História parece retornar às “intrigas sublunares” e torna-se apenas

48. Com efeito, se Max Müller tenta uma filosofia da história como descrição da experiência transcendental do *kairós*, essa filosofia exclui qualquer pretensão a uma “totalização” da História no nível filosófico.

49. Michel de Certeau, “Faire de l'Histoire”, in *Recherches de Sciences Religieuses*, 58 (1970), pp. 481-520 (aqui p. 510).

50. É conhecido o historicismo radical preconizado por Marx na crítica a Feuerbach que abre a *Ideologia Alemã*.

história ou histórias de... A teoria dos jogos é o instrumento epistemológico que se apresenta mais apto para a inteligência do seu aleatório acontecer. Um índice que nos parece significativo desse declínio da concepção da História dominante na idade historicista é a ambigüidade que caracteriza a primazia atual do tema do futuro. Oscilando entre a *predição* e a *profecia*, para usar a distinção de Popper, a visão do futuro vê obscurecerem-se os claros itinerários iluminados pela certeza de um Fim racional da História, que se afirmava como exigência de sentido para um processo unitário dialeticamente articulado. As grandes visões historicistas voltavam-se para o futuro a partir da elucidação racional do passado que dissipava as obscuridades do presente. Com a fragmentação do tempo histórico nos fios diversos de muitas intrigas, na singularidade dos *kairoí* ou nos lances de um jogo, a certeza quanto ao futuro renuncia à sua justificação racional. Ela é substituída pelo grito profético ou pelo clamor contestatário que espera paradoxalmente da pura e estéril negação a *creatio ex nihilo* da cidade futura. A ideologia cede lugar à utopia. No campo teológico, esse declínio do prestígio, ainda ontem incontestado, da História parece-nos refletir-se no visível retraimento das teologias da "história da salvação" e no advento das "teologias da esperança", que exaltam o anúncio profético do futuro, ou das "teologias políticas", que realçam no testemunho cristão a função da crítica social e política, a um passo apenas da contestação sistemática.

Como a vaga que reflui e descobre um solo de areia e destroços, o grande otimismo historicista que, durante dois séculos, cobriu majestosamente as praias do pensamento ocidental, desaparece no horizonte e nos deixa um solo movediço, onde jazem os restos de antigas certezas. A racionalidade abriga-se nas pequenas ilhas do provável. O furor profético volta a ser uma voz que clama no deserto.<sup>51</sup> É cedo ainda para dizer de onde virão as novas vagas e em que direção irão inclinar a rota de uma história que, colocada sob o signo do Ulisses dantesco,<sup>52</sup> sempre se dispõe a novamente partir. Mas, se aceitarmos o resultado essencial da *Fenomenologia* de Hegel, a história ocidental, hoje história universal, se encontra, como caminho do Espírito, irrevocavelmente ligada ao destino da Razão. Por essência, a Razão é universal. Se a universalidade preconizada pelas filosofias da História se exaure hoje na impossibilidade de abraçar o fantástico enredo das "intrigas sublunares", que estão sendo urdidas pelo nosso confuso e inquieto presente, um novo estilo de racionalidade fica por inventar, uma nova forma de universalidade numa dialética mais rigorosa de identidade e dife-

---

51. Sobre a significação da "fuga para o deserto" na crise religiosa atual, ver M. de Certeau, "Lieux de transit", in *Esprit*, fév. 1973, pp. 607-625 (aqui pp. 607-610).

52. *Ibid.*, XXVI, 85-142.

rença. A alternativa a essa tarefa e a esse caminho não poderia ser senão a fuga para as regiões noturnas dos "mitos de substituição". Talvez a leitura historicista de Hegel não tenha conseguido arrancar a última palavra ao filósofo da identidade e da diferença, sobretudo ao autor da *Ciência da Lógica* e da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*. E provável que a busca de uma nova racionalidade para o tempo da história deva ainda alimentar-se da meditação dos textos hegelianos. De qualquer maneira, se a história é *kairós*, permanece a advertência de Píndaro na aurora da nossa civilização: *noesai dè kairós áristos*.<sup>53</sup>

---

53. "Pois pensar é o tempo propício mais excelente": *Olimp.*, XIII, 48. Por uma das mais admiráveis transposições metafóricas do gênio filosófico grego, o verbo *noein*, inicialmente "ver", passa a significar "intuir", "contemplar", como ato supremo do conhecimento; ver Platão, *Rep.*, VI, 511 d.