

2

A continuidade histórica como um problema moderno

2.1

A reformulação do topos da *Historia Magistra Vitae*

*Remonto de século em século até a antiguidade mais remota; não percebo nada que se assemelhe ao que está sob meus olhos. Quando o passado deixa de iluminar o futuro, o espírito caminha na escuridão.*¹

Alexis de Tocqueville

A epígrafe, extraída de um trecho do último capítulo de *Da Democracia na América* de Alexis de Tocqueville, testemunha a consolidação de uma forma inédita de apreensão da temporalidade histórica. O estabelecimento do regime democrático nos Estados Unidos apontava para a gradual alteração da perspectiva que o homem tinha de si mesmo e, portanto, da história. Constatada a ausência de precedentes históricos para compreensão dos acontecimentos, o homem moderno se viu forçado a procurar não mais no passado, mas em si próprio e em sua situação, modos possíveis para compreensão e explicação dos eventos ocorridos. O recurso explicativo usual à história progressiva já não era mais satisfatório. O topos ciceroniano da *historia magistra vitae*, que por muito tempo permaneceu como guia para a relação entre passado, presente e futuro, dissolvia-se na falta de referencialidade histórica, uma vez que a função exemplar da história apenas pode funcionar enquanto persiste a crença na existência de um universo comum de condições, ou seja, enquanto se confia na permanência de traços compartilhados entre diferentes épocas.

Assim, a longevidade de quase dezoito séculos do topos cunhado por Cícero no século I a.C. encontrava justificativa na possibilidade de existência de certa comunhão de experiências. A sobrevivência e a elasticidade da fórmula “história mestra da vida” se relacionam com a validade de sua aplicação que, por sua vez, está vinculada ao fato da temporalidade histórica ter sido assimilada de

¹ Alexis de TOCQUEVILLE, *De la Démocratie em Amérique*, II, “Vue générale du sujet”, p. 279.

uma forma mais lenta do que aconteceria após as últimas décadas do século XVIII. Até então, as modificações ocorridas nas diversas esferas da vida se davam e eram apreendidas em um ritmo tal que os exemplos do passado ainda se mostravam pertinentes e a analogia era prontamente possível. Neste sentido, podemos afirmar que passado, presente e futuro encontravam-se nitidamente vinculados.

Os elos que uniam a cadeia tradicional da temporalidade histórica seriam dissolvidos pelo golpe definitivo da Revolução Francesa e dos eventos que a sucederam. Tal dissolução, no entanto, não significou a abolição e o esquecimento da história como um conhecimento útil para a ação e para a vida. Ao contrário, a história permaneceu e se fortaleceu como modelo de reflexão indispensável para o agir no momento pós-revolucionário, afinal não podemos esquecer que o século XIX ficaria conhecido como “o século da história”, como o período em que a “história emerge ao mesmo tempo como saber e como modo de ser da empiricidade”², para usar as palavras de Michel Foucault. Ocorre então uma necessária reestruturação do topos *historia magistra vitae*. A necessidade de reformulação dos modos de tratamento do passado, decorre, portanto, da perda da característica de exemplaridade da história no sentido clássico.

O caminho escolhido para compreensão de tal reestruturação se apóia, principalmente, nas considerações de Reinhart Koselleck sobre a Modernidade. Em suas investigações sobre a história dos conceitos, o historiador alemão cunhou duas categorias epistemológicas cuja aplicabilidade fornece meios para análise tanto dos modos de apreensão da temporalidade histórica, assim como das alternativas de história surgidas no período moderno. Segundo o autor, estas categorias constituem meios apropriados de tratar o tempo histórico exatamente pela forma como associam passado e futuro às noções de experiência e expectativa, e de espaço e horizonte. Assim, de acordo com as formulações de Koselleck, o passado é compreendido como *espaço de experiência* e o futuro como *horizonte de expectativa*.³

Por espaço de experiência entende-se o passado tornado presente no interior de uma totalidade onde não há antes e depois, onde os acontecimentos são

² Michel FOUCAULT, *As Palavras e As Coisas*, p.235.

³ KOSELLECK, “‘Espaço de experiência’ e ‘Horizonte de Expectativa’: Duas Categorias Históricas.” In *Futuro Passado*, p.305 e ss.

agrupados e assim recordados. Já o horizonte de expectativa constitui o futuro feito presente, alinhado na união de medos, esperanças, deduções racionais, desejos e aspirações. Percebe-se deste modo que experiência e expectativa denotam formas estendidas de compreensão de passado e futuro, uma vez que o passado não é apenas o acontecido, mas também a memória que disto se tem, não se tratando, portanto, somente do vivido, mas do meio pelo qual este se tornou conhecido e lembrado. O mesmo se pode dizer do futuro, que, necessariamente, se dá a conhecer quando sabemos o que dele se esperava no presente, ou seja, quando é futuro do passado. Um dos pontos que ganham relevo a partir das categorias de Koselleck é o fato das condições de uma dada história expressarem ao mesmo tempo as condições de seu conhecimento. Expectativa e experiência são as condições de conhecimento das esperanças e memórias dos homens. Por conseguinte, se concordamos com Koselleck, aceitamos que a partir da tensão entre experiência e expectativa podemos notar a fundação de possibilidades de história, pois, por reunirem, em certo grau, eventos pregressos, lembranças e aspirações, as categorias epistemológicas representam indicativos de “um dado antropológico prévio, sem o qual a história não seria possível, ou não poderia sequer ser imaginada.”⁴

Podemos retornar, então, a argumentação acerca da apreensão da temporalidade da história anterior às últimas três décadas do século XVIII com base nas categorias koselleckianas, considerando que, até aquele momento, passado e futuro achavam-se ligados porque havia uma correspondência entre espaço de experiência e horizonte de expectativa. Tal correspondência garantia o olhar para o passado em busca da exemplaridade, a analogia sustentada na idéia da “contemporaneidade do não contemporâneo” – qualidade herdada da forma grega de compreender a história que permaneceu até a época moderna. Para os gregos, registrar os atos do passado, para que as conquistas e a glória dos homens não fossem perdidas na eternidade tal como afirmou Heródoto no prólogo de suas *Histórias*, transformava o passado em atualidade no presente.⁵ Os gregos, assim

⁴ Ibid., p.308.

⁵ Corrobora esta percepção da existência de uma não-contemporaneidade no momento contemporâneo, a concepção de bárbaro que tinham os gregos. Como mostra Catherine Peschanski, a designação de bárbaro não se deve a uma distinção espacial como tradicionalmente se deduz. Os bárbaros são definidos devido a sua relação com o tempo: são bárbaros porque estão na pré-história grega, ainda que vivos na mesma época. Também a este respeito comentam Bárbara Cassin e Nicole Loraux no prefácio do livro: “O tempo, longe de ser uma categoria *a priori*

como os romanos posteriormente, não possuíam a concepção de uma totalidade histórica, mas, da mesma forma que temos hoje em dia, tinham noções de contexto e causalidade. Entretanto, como diz Hanna Arendt em seu texto sobre o conceito de história⁶, contexto e causalidade ganhavam sentido exclusivamente na relação com o evento, não em algum motivo transcendente. “Tudo que era dado ou acontecia mantinha sua cota de sentido ‘geral’ dentro dos confins de sua forma individual e aí a revelava, não necessitando de um processo envolvente e engolfante para se tornar significativo”, diz Arendt. Isoladamente percebidos, os eventos mantinham a possibilidade de suceder novamente como um atributo.

O início da era cristã inaugura um novo espaço de experiência que realiza um movimento de transcendência em relação à historiografia grego-romana. Dali em diante, o tempo deixaria de ser concebido ciclicamente para ser apreendido de forma retilínea, principiando junto o nascimento de Cristo e com término marcado para o dia o Juízo Final. As considerações de Santo Agostinho em *Civitas Dei* corroboram este movimento. De acordo com Arendt, mesmo que encontremos em Agostinho uma noção de história com sentido e significações, cujo encadeamento refuta aquele proposto por uma temporalidade cíclica e que possa eventualmente configurar o surgimento da história como algo em si, ainda assim, não seria neste momento que a história adquiriria o caráter de processo. E o motivo para isto reside no fato de que para Agostinho, a história como algo em si mesmo é um assunto divino. Diz Agostinho: “embora as instituições passadas dos homens sejam relatadas na narrativa histórica, a história mesma não deve ser incluída entre as instituições humanas.”⁷ Além disto, segundo a filósofa, com respeito à negação do tempo cíclico, a postura agostiniana não representava nada além de um gesto esperado de um cristão que em hipótese alguma poderia aceitar tal tipo de temporalidade, por conta da afirmação singularidade da vida de Cristo.

comum a todos os homens, é tanto o contrário que, nos bárbaros, não é submetido às mesmas categorias que nos gregos, não há passado, só um tempo antes do tempo (pré-história que pode valorizá-los mesmo como educadores); não há futuro, mas um devir grego, como se o tempos só pudesse servir exatamente aos gregos.” Cf. C. PESCHANSKI, “Os bárbaros em confronto com o tempo (Heródoto, Tucídides, Xenofonte).” In Bárbara CASSIN, Nicole LORAUX, Catherine PESCHANSKI. *Gregos, Bárbaros, Estrangeiros*. A cidade e seus outros. Rio de Janeiro: Editora 34, 1993.

⁶ HANNA ARENDT, “O conceito de História – Antigo e Moderno.” In *Entre o Passado e o Futuro*, p.96.

⁷ AGOSTINHO, *De doctrina Christiana*, 2,28,44. Apud HANNA ARENDT, *op.cit.*, p.97-8.

Esta breve reflexão apóia o argumento de que o *topos* da história mestra da vida ainda mantinha sua validade na era cristã, mesmo que tenha se firmado um novo espaço de experiência com um novo horizonte de expectativa. Pois é enganoso pensar que a cristandade tenha impingido a marca da singularidade à história como um todo, já que os eventos ainda permanecem como passíveis de exemplo. Singulares na história cristã e que, em decorrência disto, não suscetíveis à repetição, são os acontecimentos que vão da criação de Adão até a ressurreição de Jesus. A história secular continua a exercer sua função exemplar, tal como na Antiguidade e nos tempos do Império Romano. Seguindo ainda as indicações de Arendt, a história secular não era nem mesmo parte do interesse de Agostinho, pois, para ele, não havia justificativa para compreender algo secular como relevante para o homem. Assim, a coexistência das fórmulas pagã e sagrada de história se fez possível à medida que a primeira se associou ao horizonte de expectativa da salvação da segunda. Deste modo, a história possuía uma unidade, ainda que teológica, e o tempo corria de forma sucessiva sem margem para reversibilidade, mas passível de prognóstico, uma vez que estando o horizonte de expectativa fixado no dia do Juízo Final, o futuro seguia ligado ao passado. O futuro era algo delimitado, pois pertencia, em último caso, a Deus.

O *status* do futuro a respeito de sua delimitação é fundamental para o equilíbrio ou não entre as categorias epistemológicas de espaço de experiência e horizonte de expectativa. E o que determina o descompasso anteriormente mencionado, são mudanças que dizem respeito ao deslocamento da linha do horizonte de expectativa, ou seja, da alteração do status do futuro. Tanto é assim que, como assevera Koselleck, “não é o passado, mas o futuro do tempo histórico que torna a similitude dissimilar”⁸, na medida em que ele se torna indeterminado, rompe-se a cadeia da compreensão tradicional da história e o passado perde sua capacidade de servir como base para analogia. Por isso o futuro do presente é tão importante: é ele que dá o tom das histórias possíveis.

A esta altura é inevitável perguntar sobre o que teria provocado tal descompasso. Como se deu o desalinhamento entre as experiências e as expectativas? Como se pode notar, as possíveis repostas coincidem com a própria origem da modernidade. Pois, o que faz da modernidade (*Neuzeit*) um novo tempo

⁸Id., “KOSELECK, “*Historia Magistra Vitae*. Sobre a dissolução do *topos* na história moderna em movimento”, p.44.

(*neue Zeit*) é justamente o gradual desencontro entre experiência e expectativa.⁹ Esta é, aliás, a tese central na investigação de Koselleck sobre o aparecimento do conceito de modernidade. Porém, dada a complexidade que envolve as concepções da amplitude da modernidade, antes de prosseguir, faz-se necessário elucidar um pouco mais o caminho escolhido para a pesquisa daqui em diante.

Nosso tema, como sugere o título deste capítulo, não é exatamente a modernidade, mas sim a *continuidade* como um problema característico da história e da historiografia na época moderna. A compreensão do problema, portanto, pede a delimitação do que estamos entendendo por modernidade, sobretudo na sua relação com a história. É neste sentido que se justifica a opção por usar as categorias epistemológicas propostas por Koselleck e também, em certa medida, sua proposta para a compreensão da modernidade. Mas este não é um ponto de vista exclusivo. Concordamos também com Hans Gumbrecht, para quem a busca estrita da definição do termo, não constitui a forma mais interessante de reflexão sobre um tema como a modernidade. Isto porque quando se trata de investigar um problema relacionado à história e não de analisar uma noção sistemática, firmar um consenso pode não ser o caso mais apropriado¹⁰, sendo mais proveitoso procurar expressar e, se possível, expandir, um leque de questões. Assim sendo, não nos interessa propor, ou mesmo optar por uma noção que julgemos ser, “a” definição de modernidade – mesmo se entendêssemos que assim fosse possível – mas, tentar esboçar uma imagem, quem sabe imagens do período em foco, de modo a contribuir de forma mais fértil para a reflexão sobre a escrita da história.

2.2

Cai o véu

Do ponto de vista epistemológico, o processo de descompasso entre espaço de experiência e horizonte de expectativa corresponde ao surgimento de um tipo de posicionamento sobre o conhecimento definidor do homem moderno. Quanto à história, esta passa a ser percebida como um processo no qual, a partir de um determinado momento, todos os eventos serão considerados singulares e,

⁹Id, “‘Espaço de experiência’ e ‘Horizonte de Expectativa’: Duas Categorias Históricas.”, p.314.

¹⁰ Hans U. GUMBRECHT, *Modernização dos Sentidos*, p.10-1.

mais uma vez, a percepção da temporalidade passará por uma modificação que fará do tempo algo eminentemente da ordem do histórico.

Com respeito ao homem, esta é uma marcação clássica dos escritos sobre a modernidade. A pedra fundamental da era moderna reside no surgimento de um tipo distinto de consciência humana. Sobre isto, o historiador Jacob Burckhardt escreve:

Na Idade Média, ambas as faces da consciência – aquela voltada para o mundo exterior e a outra, para o interior do próprio homem – jaziam, sonhando ou em estado de vigília ou em estado de semi-vigília, como que envoltas por um véu comum. De fé, de uma prevenção infantil e de ilusão tecera-se esse véu – através do qual se viam o mundo e a história com uma coloração extraordinária; o homem reconhecia-se a si próprio apenas enquanto raça, povo, partido, corporação, família ou sob qualquer outra das demais formas do coletivo. Na Itália, pela primeira vez, tal véu dispersa-se ao vento; desperta ali uma contemplação e um tratamento *objetivo* do Estado e das coisas do mundo. Paralelamente a isso, no entanto, ergue-se também, na plenitude de seus poderes, o *subjetivo*: o homem torna-se um indivíduo espiritual e se reconhece enquanto tal.¹¹

A tese de que a modernidade iniciou-se na Itália a partir do surgimento da consciência individual forma o argumento principal de Burckhardt em *A Cultura do Renascimento na Itália*. Se antes o homem se reconhecia apenas como membro de uma coletividade, na modernidade se reconhece como um ser dotado de individualidade, que lhe permitia um duplo olhar: objetivo para o mundo e subjetivo para si. Daí em diante o homem firma-se como produtor de conhecimento e não apenas como o responsável pela manutenção e propagação dos dogmas cristãos, tal como se dava na Idade Média. Nesse limiar da modernidade, o homem desempenha o papel que Hans Gumbrecht chamou de “observador de primeira ordem.”¹²

O aparecimento deste observador é impulsionado por uma série de inovações e acontecimentos que ao longo dos séculos XV e XVI¹³, cindiram de uma vez por todas o conhecimento que até então se tinha do mundo. A fabricação

¹¹ Jacob BURCKHARDT, *A Cultura do Renascimento na Itália*, p.111.

¹² GUMBRECHT, *op. cit.*, p.12.

¹³ Ao que diz respeito a datação da origem da modernidade, temos consciência da volatilidade do tema. Autores recuam ou adiantam o marco dependendo da argumentação a ser defendida. Um bom exemplo da dificuldade de estabelecer a data exata do início da era moderna encontra-se na *A Cultura do Renascimento*, pois ainda que boa parte dos eventos ali tratados transcorram entre os séculos XIV e XVI, “o primeiro homem moderno a subir num trono”, nas palavras do próprio Burckhardt, foi Frederico II, que viveu no século XIII. Portanto, é possível afirmar que a modernidade teria principiado ao menos um século antes do que tradicionalmente se costuma apontar. Cf. Jacob BURCKHARDT, *A Cultura do Renascimento na Itália*, p.27.

do telescópio por Galileu Galilei e a invenção da imprensa por Johannes Gutenberg, como a descoberta das Américas por Cristóvão Colombo e, mais tarde, a Reforma Protestante levada a cabo por Martin Lutero foram novidades, dentre outras de menor escala, que fizeram cair gradualmente “o véu da consciência”, para empregar a metáfora de Burckhardt, promovendo mudanças na percepção do homem acerca de si mesmo, do mundo e da história – frisamos mais uma vez que a visão que os homens têm da história e de sua temporalidade se relaciona diretamente com o modo pelo qual enxergam a si mesmos. Tais mudanças, é verdade, não implicaram em ruptura com o passado, uma vez que os acontecimentos que as geraram tinham os pés fincados na tradição¹⁴, mas fizeram com que o homem ocupasse este novo lugar epistemológico, tornando-se, assim, moderno.

O breve exame de um desses acontecimentos dimensiona melhor o impacto na relação entre homem e conhecimento.¹⁵ Ao formular a teoria heliocêntrica, Nicolai Copérnico desbancou as afirmações de Aristóteles e Ptolomeu sobre a Terra ser o centro em torno do qual giravam os outros astros e abriu caminho para o despertar desta nova consciência epistemológica. Todavia, como se sabe, as considerações copernicanas baseavam-se na observação a olho nu e na capacidade imaginativa de seu autor, que se “deslocou” da Terra para contemplá-la do ponto de vista do Sol. Ainda que Copérnico represente de forma singular a figura desse novo observador, sua teoria só recebeu o crédito merecido anos mais tarde quando Galileu fabricou o seu próprio telescópio em 1609 e com ele realizou as primeiras observações dos astros que comprovavam a revolução da teoria copernicana. De tal modo, “que os segredos do universo foram revelados à cognição humana ‘com a certeza da percepção sensorial’.”¹⁶ Entretanto, a certeza dada pela observação através de um instrumento, lançava uma dúvida aterradora sobre a capacidade que os sentidos humanos possuíam de produzir um conhecimento seguro da realidade e, mais, indicavam a possibilidade de alcance deste conhecimento pela transcendência das barreiras empíricas – tal como se dera com Copérnico –, isto é, através do exercício da razão.

¹⁴ Hanna ARENDT, “A alienação do mundo.” In *A Condição Humana*, p.261.

¹⁵ É interessante notar que o exemplo do impacto da teoria copernicana é comum tanto a Arendt, como a Gumbrecht, aparecendo também em Koselleck. Por este motivo, julgamos adequado elegerlo dentre os outros possíveis.

¹⁶ *Ibid.*, “A descoberta do ponto de vista arquimediano”, p. 272.

O exemplo integra o quadro que tornou possível a emergência da filosofia moderna, na qual a razão passa a ter a aptidão de dizer a verdade acerca das coisas do mundo. O *Cogito* cartesiano é o maior representante deste evento. Assim, este homem que duvida e experimenta, “desvia” o foco de seu olhar de Deus e coloca-se como o irradiador do conhecimento sobre o universo. E, deste ponto de vista, interpreta o mundo.

Neste contexto, as ciências naturais também floresceram no cruzamento entre o campo físico-matemático e o campo da experimentação, passando a ocupar um lugar fundamental na produção do conhecimento. Para evitar as possíveis falhas da percepção, a ciência, cuja linguagem simbólica ideal era matemática, passou a constituir o modo de conhecimento por excelência. A história, contudo, seguia como lugar da analogia, onde era possível encontrar uma vasta coleção de fatos equacionados em uma relação direta de causa e efeito. Enquanto vigorava o ideal matemático de ciência, fundado sobre o imperativo de transformar em verdade coerente tudo aquilo que fosse da ordem do contingente, o conhecimento proveniente da história representava apenas o mero conhecimento dos fatos e, portanto, situava-se em um lugar inferior na hierarquia dos saberes.¹⁷ Aqui a temporalidade continuava regulada por classificações que seguiam a ordem natural do tempo¹⁸, seja pelos ciclos das estrelas e dos planetas, seja com base na sucessão de governantes e dinastias. Estamos, todavia nos primeiros tempos da era moderna e ainda um pouco distantes da alteração que resultaria na percepção do tempo como algo da ordem do histórico, não natural.

A aproximação da metade do século XVIII traz consigo o anúncio da mudança epistemológica que ocorreria. A partir deste momento, é possível identificar uma crescente insatisfação por parte dos pensadores com os modelos de raciocínio e demonstração fornecidos pela matemática e pela mecânica. Este é o sinal do começo de uma nova sensibilidade científica. É contra a compreensão dos modelos tradicionais da natureza como algo estático e, por extensão, sem vida, que os pensadores dirigiram sua crítica. A tentativa então se dava na direção de construir uma nova ordem das coisas, uma nova forma de compreensão mais dinâmica que substituísse os modelos estáticos, pois a realidade já era entendida

¹⁷Cf. Peter Hanns REILL, “Narration and Structure in the late eighteenth century historical thought”, p. 288.

¹⁸KOSELECK, “*Historia Magistra Vitae*. Sobre a dissolução do *topos* na história moderna em movimento”, p.54.

como uma complexa rede de interconexões.¹⁹ A realidade, concebida nesse grau de complexidade, passava a requerer uma outra forma de representação. Daí a necessidade de alteração da noção de sistema. Antes entendida como a ordenação lógica de variáveis independentes pautadas por um encadeamento causal direto, a noção de sistema passava a configurar um quadro de relações cujos componentes são sim independentes, porém ligados em uma espécie de simbiose. A concepção da natureza como a unidade na multiplicidade encontra embasamento nesta nova sensibilidade científica, de modo que a alteração ou a subtração de um dos elementos modificaria o quadro totalmente. Pois, como argumenta Reill, “por conta das possibilidades quase infinitas de combinação e interação, a vida não poderia ser abarcada em categorias simples e uniformes.”²⁰

Nada mais poderia continuar sendo simplesmente o que aparentava ser. A identidade havia escapulado da esfera dos caracteres aparentes, de modo que os significados das representações não se encontravam mais no nível da superfície. A correspondência entre as palavras e as coisas, parafraseando o título do livro famoso de Foucault, não era mais direta. A realidade, compreendida como um quadro complexo de relações em *constante movimento*, alterava a forma de representar das coisas no mundo. Mais que isso, clamava por uma reformulação do campo representacional. É em nome desta mudança iminente que Foucault compreende este momento como uma “crise da representação.” “Como ocorre” – pergunta-se Foucault – “que o pensamento se desprenda daquelas plagas que habitava outrora (...) e deixe oscilar no erro, na quimera, no não-saber aquilo mesmo que, menos de vinte anos antes estava estabelecido e firmado no espaço luminoso do conhecimento?”²¹

Para responder a esta indagação o filósofo recorre à análise das modificações ocorridas em domínios como o do trabalho (especificamente na

¹⁹ REILL, *op. cit.* P.287.

²⁰ *Ibid.*, p.289.

²¹ Michel FOUCAULT, *As Palavras e As Coisas*, p.231. Alguns anos mais tarde, nas lições proferidas na Universidade de Berlim por volta de 1830 sobre a filosofia da história, Hegel mencionaria claramente esta “interiorização” – no sentido de saída da superficialidade – do conhecimento e a necessidade de um conhecimento histórico de cunho científico. Na crítica do filósofo ao tipo de história produzida pelos historiadores de então lemos: “O historiógrafo atual, médio, que acredita e pretende conduzir-se receptivamente, entregando-se aos meros fatos, não é em realidade passivo no seu pensar. Traz consigo suas categorias e vê, através delas o existente. *O verdadeiro não se encontra na superfície visível. Singularmente no que deve ser científico, a razão não pode dormir e é preciso empregar a reflexão. Quem olha racionalmente o mundo, o vê racional. Ambas as coisas se determinam mutuamente.*”[grifos nossos]. G.W.F. HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, p. 23 (tr.pt., p. 18; tr.esp., p.45).

teoria de economia política de Adam Smith), da história natural e da gramática geral. Não percorreremos aqui o caminho de Foucault. Para nosso estudo é suficiente registrar que tais modificações têm em comum o deslocamento das respectivas representações no interior de seus domínios para características, ou funções, que não encontramos na simples observação externa, tal como assinalamos anteriormente ao nos referirmos à noção de sistema na área das ciências naturais. Assim sendo, “o que mudou, na curva do século, e sofreu uma alteração irreparável, foi o próprio saber como ser prévio e indiviso entre sujeito que conhece e o objeto do conhecimento.”²² Mas como fica a história neste cenário? O domínio da história, é claro, não poderia ficar de fora destas transformações.

A nova sensibilidade científica do Iluminismo também provocaria modificações na concepção de história. Como afirmou Ernest Cassirer²³, tendo conquistado o mundo da física, tratava-se então de conquistar o mundo da história. A aproximação dos preceitos da história natural fornecia à história os ares de ciência. E assim como a aceitação na ciência natural da existência de forças não visíveis – a gravidade, a eletricidade ou o magnetismo – consagrou uma concepção de organismo constituído por etapas sucessivas, nas quais a etapa anterior conecta-se com a seguinte que traz em si uma alteração que equivale a um novo passo no desenvolvimento daquele sistema orgânico em particular, do mesmo modo se dava no domínio da história. Portanto, os eventos históricos não eram mais compreendidos como séries de eventos isolados, mas como estágios no desenvolvimento de um “sistema”, isto é, de uma totalidade: a humanidade. Assim, a história se transforma em um *processo*, constituído de fatos individuais encadeados de maneira sucessiva – porém, não simplesmente linear como fora enquanto reinava a perspectiva da ciência calcada na relação direta entre causa e efeito – e possuidor de caráter universal embutido na noção de humanidade, assimilando aí, de certa forma, a idéia de unidade na multiplicidade.

Não é a toa que este período coincide com um deslocamento terminológico, acompanhado por Koselleck no universo lingüístico alemão, resultante da reunião em um só termo dos significados de história como relato (*Historie*) e da história como acontecimento (*Geschichte*). Por volta das últimas

²²Ibid., p.267

²³ Ernest CASSIRER, “A Conquista do Mundo Histórico”, in *A Filosofia do Iluminismo*.

duas décadas do século XVIII, demonstra Koselleck, deixa-se progressivamente de usar “as histórias” e surge o emprego freqüente de “a História”: a história passa a constituir assim um coletivo singular. A existência anterior dos dois significados é indicativa de um tipo de compreensão histórica na qual o vivido distingue-se do que dele se conta, de modo que o registro que se tem do passado são histórias, exemplos de feitos individuais, coletâneas de vidas. A singularização das histórias se dá em função da compreensão processual da realidade vivida. A história, entendida como um processo faz dos feitos individuais fatos singulares inseridos em um fluxo contínuo de sucessão, reconcilia o vivido ao narrado. Dito de outra forma, o evento funde-se à sua representação, na medida em que a história se torna um longo processo desenvolvido no tempo. *Geschichte* refere-se tanto ao acontecimento quanto à sua explicação. Trata-se de um evento semântico que revela a própria experiência que temos de modernidade.

Simultaneamente às modificações nos parâmetros científicos e à singularização da história em um coletivo, ocorre o surgimento de uma noção em muito responsável pelas alterações epistemológicas então postas em marcha: trata-se da noção de *progresso*. Sua disseminação pelas áreas mais diversas da compreensão humana, consagrou uma nova visão de mundo. Visão que suplantava aquela sancionada pela escatologia cristã, ao abrir a temporalidade à indeterminação colocando ao futuro a possibilidade de aperfeiçoamento ilimitado, afastando assim o desfecho assinalado pelo dia do Juízo Final. Com as mudanças efetivadas pelo descobrimento de outro continente e os avanços científicos antes mencionados, a crença no dia do Julgamento como fim dos tempos deslocou-se cada vez mais do raio de preocupações dos homens, até o ponto de não constituir mais uma preocupação. A idéia de progresso, reforçada pelas transformações da paisagem e do cotidiano promovidas pelos avanços do setor industrial, assumiu uma importância tal no pensamento do século XVIII que acabou por enfraquecer a crença no que seria o destino inevitável, e também no início da história de todos os homens segundo os preceitos da doutrina cristã. Pois, apreender a história em uma unidade processual dotada da possibilidade ilimitada de progressão, tanto afastava o fim previsto na escatologia, como o seu começo: o nascimento de Cristo seguia como marco importante na história, porém, o passado, assim como

futuro, também adquiriria a partir daí a qualidade da infinitude.²⁴ Liberadas as amarras das limitações do passado e do futuro, a história se transforma cada vez mais num domínio independente do pensamento teológico.

Vejam, mais detidamente, a inserção da noção de progresso no domínio do pensamento histórico. Afinal, ela vai estar presente, seja como alicerce, seja como motivo de crítica, senão em todas, sem dúvida na maioria das considerações sobre a história na Era Moderna, não raramente chamada de Era do Progresso.

2.3

O futuro aberto

Koselleck diz que o filósofo Immanuel Kant pode ter sido o primeiro a utilizar a palavra progresso. Mas, o que de fato nos interessa não é tanto a primazia no uso do termo, mas o modo como foi empregado, relacionando a idéia de progresso à história. É sabido que Kant relutou em inserir uma reflexão sobre a história em sua filosofia²⁵ e que a história nela não ocupa um lugar central. Entendemos, contudo, que sua reflexão sobre o assunto representa um passo importante para compreensão da consolidação de certa perspectiva da histórica no mundo moderno. Ressalvemos ainda que acreditamos que filósofo estava em pleno gozo de suas faculdades mentais quando escreveu *Idéia de História Universal de um Ponto de Vista Cosmopolita* e, posteriormente, quando redigiu *O Conflito das Faculdades*²⁶, textos nos quais se pode entrever sua concepção de história. Há, entre a publicação dos dois textos, um intervalo de quatorze anos e uma revolução.

²⁴ ARENDT, “O conceito de História: Antigo e Moderno.” In *Entre o Passado e o Futuro*, p.101.

²⁵ Ver ARENDT, “O Conceito de História”, p.119.

²⁶ Kant está entre os filósofos cuja biografia às vezes inclui uma série acontecimentos que, verídicos ou não, passam a constituir parte da imagem que relacionam vida e obra do biografado nem sempre de forma positiva. É conhecida história, por exemplo, que versa sobre a pontualidade de Kant, segundo a qual os habitantes de Königsberg acertavam as horas do relógio a partir dos passeios que o filósofo realizava cotidianamente sempre no mesmo horário. Já com respeito aos textos acima citados, o fato de Kant ter morrido em 1804 com sintomas do que hoje em dia classificariamos possivelmente como Mal de Alzheimer, teria dado margem a boatos de que o filósofo quando redigiu estes textos, em 1784 e 1798 respectivamente, já estaria sofrendo da doença que o mataria anos mais tarde. Acreditamos que tais rumores se devam ao fato destes textos, principalmente, *O Conflito*, não possuírem o mesmo tipo de sistematicidade consagrada em outras obras do filósofo. Cf. Immanuel KANT, *Idéia de História Universal de um Ponto de Vista Cosmopolita* e também *Le Conflit des Facultés*.

Idéia de História Universal de um Ponto de Vista Cosmopolita, foi um artigo publicado pela primeira vez em 1784 no *Berlinische Monatsschrift* como esclarecimento a uma nota divulgada em outro periódico que continha o trecho de uma conversa entre Kant e um outro acadêmico na qual o filósofo teria esboçado uma concepção de história. Já *O Conflito das Faculdades* é um texto que resulta da reunião de três artigos escritos em momentos diferentes e que Kant juntou em um mesmo volume no ano de 1798. Deste interessa-nos a segunda seção, intitulada “O Conflito da Faculdade de Filosofia com a Faculdade de Direito.” Em comum, ambos possuem o anseio de encontrar um fio condutor que alinhe os acontecimentos históricos, isto é, a intenção de estabelecer um sentido que, com base na razão, ordene a massa de eventos a princípios desconexos e aponte para o aperfeiçoamento progressivo do homem em sua coletividade.

O argumento kantiano em *Idéia de História Universal* para explicação dos caminhos da história é relativamente simples: os homens fazem parte da natureza – natureza esta que mais adiante no texto será substituída pela Providência – e, portanto, suas ações também se encontram na ordem do natural. Assim como os outros elementos da natureza, os homens e suas ações estão sujeitos a leis e regularidades de validade universal, de modo que a história, enquanto lugar onde transcorrem as manifestações dos homens, também deve conter algo que permita reconhecer o curso regular do conjunto da espécie humana ainda que de forma geral.²⁷ Reconhecer este plano da natureza em meio ao “absurdo das coisas humanas” é tarefa de que deve ocupar-se a filosofia, já escrevê-la caberá a um historiador que a natureza mesma se encarregará de criar.²⁸

A idéia de relacionar assim homem e natureza fornece a Kant os meios de determinação do princípio e do *modus operandi* da história. O princípio reside na disposição da natureza segundo a qual todas as criaturas têm como destino necessário o desenvolvimento total de suas aptidões. Tal é a finalidade que a natureza designa aos seres. E, no caso dos homens em particular, o uso da razão e a liberdade de vontade são os atributos naturais a serem desenvolvidos. Porém, tal

²⁷ KANT, *Idéia de História Universal de um Ponto de Vista Cosmopolita*, p.9.

²⁸ Esta argumentação sobre a função da filosofia é, aliás, o tema que Kant desenvolverá de um modo geral em *O Conflito das Faculdades*. Pois, promover a filosofia ao papel de guia para o pensamento é o eixo comum das três seções do livro. De modo que o conflito das faculdades, nada mais é que a luta pelo reconhecimento e elevação da filosofia ao nível de faculdade superior – tais como eram as de teologia, direito e medicina. Sendo que a filosofia, segundo Kant, por constituir a única livre de cânones dogmáticos específicos, deveria se sobrepor às outras três em última instância coordenando-as. Ver *Le Conflit des Facultés*, p. 12 e ss.

desenvolvimento não se dá de forma individual, o que significa dizer que razão e liberdade aperfeiçoam-se no homem enquanto espécie. A este respeito, Kant afirma que os homens, em suas esferas individuais, ao perseguirem seus propósitos particulares estão em realidade seguindo “inadvertidamente, como fio condutor, o propósito da natureza que lhes é desconhecido.”²⁹

O antagonismo, por sua vez, é o *modus operandi* para a realização das disposições naturais da espécie humana: é o caminho eleito pela natureza para o aperfeiçoamento da humanidade. O antagonismo, tal como Kant denomina a “insociável sociabilidade” dos homens, gera situações paradoxais que, por sua vez, levam ao desenvolvimento, forçando o homem a dar passos que o conduzirão “da rudeza à cultura.” A insociável sociabilidade a que se remete o filósofo, nada mais é que a constatação de que à tendência que o homem possui de viver de forma gregária corresponde uma forte vontade de isolamento. Assim, neste conflito entre demandas individuais e coletivas, o homem, enquanto espécie, aprimora suas aptidões de razão e liberdade. Criar e manter um ambiente onde seja possível a superação cada vez maior dos antagonismos constitui o grande desafio imposto pela natureza à humanidade. Tal desafio, conforme o colocado nas proposições kantianas, implicará na criação de “um estado cosmopolita universal, como o seio no qual podem se desenvolver as disposições gerais da espécie humana.”³⁰ É também nesta equação que afirma a positividade do conflito que o autor justifica a legitimidade das guerras. As guerras são os motores do desenvolvimento no âmbito dos Estados. É a natureza mais uma vez fazendo uso do antagonismo, da “incompatibilidade entre os homens”, para estabelecer a paz e a tranqüilidade. Por fim, chamamos atenção que, no tema do antagonismo, já é possível observar um movimento dialético, ainda que rudimentar, aplicado à funcionalidade da história tal como desenvolverá Hegel posteriormente em sua filosofia da história.³¹

²⁹Id., *Idéia de História Universal de um Ponto de Vista Cosmopolita*, p.10 O argumento kantiano sobre este “ardil da natureza”, nos lembra àquele que anos mais tarde Hegel empregará na sua filosofia da história ao abordar o tema da *astúcia da razão*, de acordo com o qual os homens fazem a história, mas não sabem que a fazem, isto é, ao agirem no mundo o fazem de forma individual e segundo suas vontades, mas na realidade estão a efetivar os planos da razão. Mas, por ora, deixemos Hegel de lado – sua filosofia da história será assunto a ser visto mais adiante na tese – e voltemos a Kant.

³⁰ *Ibid.*, p.22.

³¹Ver ARENDT, “O conceito de história”, p.118.

Firma-se assim o papel da história para a filosofia kantiana. Cabe à história dar sentido aos conflitos, fazer a síntese da superação dos antagonismos, mostrando o caminho trilhado pelos homens na construção deste estado cosmopolita em que as liberdades das vontades individuais conviveriam racionalmente em harmonia. Kant reconheceu a dificuldade desta tarefa, mas mesmo assim manteve de pé a proposta. E afirmou:

É um projeto estranho e aparentemente absurdo querer redigir uma história (*Geschichte*) segundo uma idéia de como deveria ser o curso do mundo, como se ele fosse adequado a certos fins racionais – um tal propósito parece somente poder resultar num romance. Se, entretanto, se pode aceitar que a natureza, mesmo no jogo da liberdade humana, não procede sem um propósito final, então esta idéia poderia bem tornar-se útil; e (...) poderá nos servir como um fio condutor para expor, ao menos em linhas gerais, como um *sistema*, aquilo que de outro modo seria um *agregado* sem plano das ações humanas.³²

Enunciada como um *sistema* dotado de sentido universal, a história encontra, deste modo, sua primeira formulação filosófica. Kant leva essas as considerações adiante no artigo escrito em 1797. Ali, sem grandes volteios, o filósofo lança a pergunta: “o gênero humano está em progresso constante em direção ao melhor?”³³ No momento em que Kant escreve este texto, oito anos haviam transcorrido desde a eclosão da Revolução Francesa e o cenário de otimismo que inicialmente prevalecia, principalmente entre aqueles que a observavam de fora, começava a esvanecer. Kant, todavia, permanece entre aqueles que entendiam positivamente os acontecimentos recentes. A segunda seção de *O Conflito* pode ser lida, em verdade, como um tipo de testemunho do filósofo sobre seu tempo no qual ele ratifica a idéia de progresso em direção ao melhor como destino da humanidade. Assim, a pergunta apresentada no início do texto não representa de fato uma dúvida, mas sim uma espécie de artifício na construção da argumentação para que o filósofo afirme o progresso. “Esta revolução”, confessa Kant, encontra “entre os espíritos de todos os expectadores (que não estão engajados no jogo) uma *simpatia* de aspiração que toca de perto ao entusiasmo.”³⁴

Se no texto de 1784 Kant clamava pelo fio condutor da história, aqui ele já o indica: a Revolução Francesa é a experiência histórica definitiva na afirmação

³² KANT, *Idéia de História Universal de um Ponto de Vista Cosmopolita*, p.22.

³³ KANT, *Le Conflit des Facultés*, p.93.

³⁴ *Ibid.*, p.101.

de um sentido para a história. Não a revolução em si mesma, mas a revolução como “signo histórico” (*Geschichtszeichen*) que manifesta de forma inegável a tendência da humanidade de caminhar para o melhor. A revolução é para Kant o indicativo da disposição moral do gênero humano em sua busca para engendrar o espaço público propício para o desenvolvimento de suas aptidões naturais. Ele compreende que neste momento explicita-se a tendência a procurar a melhor forma de constituição política com base no direito e na moral. Tal forma é para o autor a *constituição republicana* que, ao menos teoricamente, representa a maneira mais propícia a descartar as guerras e possibilitar o progresso.

Ao tratar do tema da guerra, Kant, se mostra mais cauteloso. Provavelmente por conta das circunstâncias de conturbação do momento, ele afirma que elas são as fontes de todos os males e de toda a corrupção dos valores. Porém, como dissemos anteriormente, este texto testemunha o otimismo do filósofo de Königsberg diante de seu tempo. E mesmo as conturbações do período não abalaram a sua certeza no progresso contínuo da humanidade, como podemos ler no trecho a seguir:

Mesmo sem espírito profético, sustento que posso predizer ao gênero humano, segundo seus aspectos e os signos precursores de nossa época, que ele terá esse fim [do progresso rumo ao melhor] e, ao mesmo tempo também, que sua marcha avante em direção ao melhor não conhecerá regressão total. (...)

Entretanto, mesmo se o objetivo visado por este evento não for alcançado, ou mesmo se a revolução ou a reforma da constituição de um povo fracassasse finalmente, ou se após uma duração qualquer de tempo, tudo recair na rotina primitiva (como agora os políticos anunciam), esta predição filosófica, todavia, não perde nada de sua força.³⁵

Com as proposições de Kant sobre a história, podemos observar o desenrolar das mudanças epistemológicas que alteravam o estatuto da temporalidade histórica na era moderna cujo processo que descrevemos anteriormente. Do ponto de vista da apreensão do conhecimento de que é capaz o homem moderno, Kant pode ser enquadrado na categoria gumbrechtiana do “observador de primeira ordem”, ou seja, como aquele que compreende o mundo como algo diferente de si e, portanto, sobre o qual é possível refletir de modo racional sem precisar recorrer à experiência empírica. Kant chega mesmo a citar o exemplo de Copérnico a certa altura de sua argumentação sobre a possibilidade de

³⁵ Ibid., p.104-5

compreender-se a história como um sistema. Isto porque, segundo ele, a responsabilidade por não se enxergar no curso das atividades humanas nada além de um conjunto de atitudes insensatas reside na escolha de um ponto de vista inadequado para consideração do passado. “Mas”, adverte o filósofo, “se nosso ponto de vista é tomado do Sol, *o que só a razão pode fazer*, seu curso se efetua regularmente seguindo a hipótese de Copérnico.”³⁶ Justificando-se desta forma a necessidade de uma idéia de história concebida a partir de um ponto de vista cosmopolita: para que se possa observar no passado as regularidades que lhe consagram um sentido, um fio condutor para as ações humanas. Pois, tal como Kant já havia afirmado no texto de 1784, não era possível que a história fosse tão só o resultado da “contingência desconsoladora” (*trostlose Ungefähr*)³⁷ apontada nos acontecimentos.

Contudo, ainda que se estabeleça tal sentido, para Kant não significa que seja possível vaticinar sobre o futuro. Prever o futuro de homens dotados de liberdade de ação é algo que pertence à esfera da Providência, e, como ele mesmo diz “o olho de Deus não faz a diferença aqui.” Portanto, do ponto de vista de uma concepção de história, o que lemos em Kant pode ser interpretado como uma espécie de “teleologia sem télos”, uma vez que a orientação para o progresso contínuo – que ele diz já “estar em perspectiva” ao final da segunda seção de *O Conflito* – não tem mesmo na Revolução ou na consagração da constituição republicana exatamente um fim. O futuro encontra-se de tal modo aberto ao desenvolvimento progressivo que a consolidação de um estado calcado em uma constituição republicana mantenedora da paz entre os homens representa, em suas considerações, muito mais uma ambição que uma certeza. Kant anseia pela existência de sentido para as ações humanas.

Assim, se é possível afirmar que Kant realizou uma espécie de filosofia da história – na medida em que fornece à história um sentido –, esta distingue-se das demais por não possuir um fim dado *a priori*. Há um sentido, mas não um fim. Em Kant, diferentemente do que aconteceria mais tarde com Hegel, sentido e fim

³⁶ Ibid., p.98. [grifos nossos]

³⁷ Id. *Idéia de História Universal de um Ponto de Vista Cosmopolita*, p.11. Nesta edição “*trostlose Ungefähr*”, foi traduzida por “indeterminação desconsoladora.” Já na edição brasileira do texto de Hanna Arendt sobre o conceito de história, a expressão é traduzida por “melancólica casualidade.” *Ungefähr* é um termo antigo, fora de uso no léxico alemão atual, que pode ser considerado como sinônimo de *Zufall*. Assim, para mantermos o alinhamento entre os termos abordados aqui, optamos por traduzir tanto *Zufall* como *Ungefähr* por contingência. Ver Hanna ARENDT, “O conceito de história”, p.119.

não se encontram fundidos de tal modo que não sejam separáveis. O sentido é dado pela concepção de que o homem progride constantemente em direção ao melhor, o fim é a realização das aptidões naturais, as quais não são determinadas de forma específica pelo filósofo. Nesta perspectiva, podemos afirmar que a concepção de história de Kant tende à superfície, uma história que possui senão uma “vocação” para imanência, ao menos um afastamento da pretensão, característica das filosofias ao lidarem com a história, de estabelecer um fundamento a partir do qual tudo acontece.³⁸ Há, assim, uma dose de risco, de erro, de insucesso, de contingência aceitável, presente na sua forma de apreensão da história e Kant estava ciente disto já quando escreveu o texto de 1784. Ali ele diz que talvez seja preciso

uma série (...) indefinida de gerações para que transmitam uma às outras as suas luzes para finalmente conduzir, em nossa espécie, o germe da natureza àquele grau de desenvolvimento que é completamente adequado ao seu propósito.³⁹

Apesar de Kant tratar de despistá-lo com seu otimismo afirmativo do progresso, já estava aberto o caminho para as transformações nos modos de se pensar e apreender a história, transformações decorrentes de uma noção de tempo que tem no futuro uma indeterminação. Em outras palavras, o futuro aberto ao indeterminado, ao imprevisível, ao inédito, ganha com Kant sua primeira formulação histórica.

2.4

A história *no* tempo: a questão da contingência

Koselleck diz que só foi possível a Kant realizar tais considerações porque a história como *Geschichte* já havia sido criada e vivida como única, no sentido de

³⁸ Acreditamos que o tema da história como uma “teologia sem télos” constitui uma questão instigante que merece um desenvolvimento mais profundo, mas que por ora podemos apenas apresentar como um *insight* para um ensaio futuro. Corrobora com esta idéia a seguinte afirmação de Koselleck: “Quando Kant objetou a maneira pela qual, até então, a história se arranjava com a cronologia, ele estava criticando a concepção teológica de tempo como plano providencial ao qual todas as histórias tinham que aderir. Seria muito mais apropriado, argumentava Kant, se a cronologia seguisse a história. Kant suscitou a demanda por um critério temporal imanente historicamente.” In KOSELLECK, “*Neuzeit*”, p.246.

³⁹ KANT, *Idéia de História Universal de um Ponto de Vista Cosmopolita*, p.11.

uma “totalidade aberta para um futuro portador de progresso”⁴⁰. Pensada no âmbito das categorias epistemológicas, a introdução da noção de progresso equivale à abertura de um novo horizonte de expectativa. Motivo pelo qual, daí em diante, a “história pôde ser observada como um processo de longa duração em crescente realização que, apesar dos reveses e dos desvios, era no final das contas planejado e conduzido pelos homens.”⁴¹ A vontade, o arbítrio humano, encontrava-se de fato liberada, mas, em contrapartida, o homem via-se desprotegido de qualquer Providência, sem nenhuma orientação divina.⁴² “Sem tal esperança de um Além”, diz Arendt, “até mesmo Kant julgava a vida infeliz demais, por demais destituída de sentido para ser suportada.”⁴³ O homem se vê, então, fadado a buscar em si mesmo a responsabilidade e explicação para suas ações e aspirações.

A compreensão da temporalidade histórica passava assim por mais uma modificação: o horizonte de expectativa, o futuro e o que dele se espera, passava a conter a mudança – trazida pela inserção da concepção de progresso contínuo – como uma condição *sine qua non*. Aquilo que na aurora dos tempos modernos era um pequeno descompasso entre experiência e expectativa convertia-se agora em ruptura. O tempo da história ganhava enfim o caráter de histórico. Pela primeira vez, a história tornava-se ao mesmo tempo sujeito e objeto, passando a ser então em si e para si na medida em que precisava que encontrar em si mesma sua referência temporal e não mais no tempo da natureza ou da teologia. Desta forma, a história deixa de acontecer *através* do tempo, para de dar *no* tempo. É isto que Koselleck chama de *temporalização* da história e que Gumbrecht diz ser próprio da temporalidade histórica na era moderna. Decerto, que

não é exato, ou ao menos é necessário um cuidado especial, para se falar de uma temporalização da história, pois todas as histórias têm a ver com o tempo. Mas o uso da expressão como termo científico parece conveniente e justificado, uma vez que (...) a experiência “moderna” [*neuzeitliche*] produziu conceitos temporais

⁴⁰ KOSELLECK, “‘Espaço de experiência’ e ‘Horizonte de Expectativa’: Duas Categorias Históricas.”, p.319.

⁴¹ *Idem*.

⁴² ARENDT. “A Vontade e a Era Moderna.” In *A Vida do Espírito*, p.201. De acordo com Arendt a faculdade da Vontade, marcada por esta característica de “abandono” do divino, digamos assim, foi aceita com grande relutância pelos homens e que “foi somente na última fase da Era Moderna que a Vontade começou a substituir a Razão como a mais alta faculdade do Espírito.”

⁴³ *Ibid.*, p.207.

teoricamente mais ricos, que exigem interpretar a história segundo uma estrutura temporal.⁴⁴

E, segundo nosso entendimento, a maior modificação que o evento da temporalização produz é a subjetivação do próprio sujeito moderno. Com a introdução do coeficiente de mudança, ou seja, com a consciência de que tudo está em um processo de constante modificação, o homem também passa se ver como submetido à história. Compreende que sua experiência também está na história, e sendo deste modo por ela balizada, ele relativiza a perspectiva do sujeito produtor de conhecimento e, conseqüentemente, relativiza, como não poderia deixar de ser, o próprio conhecimento. A dúvida, que antes se limitava ao conhecimento do objeto, recai agora também sobre o sujeito. Trata-se de um longo e complexo processo de transformação cujo epicentro situa-se aproximadamente no período entre as duas últimas décadas do século XVIII e as três primeiras do século seguinte. Este processo foi chamado por Gumbrecht de *modernização epistemológica*⁴⁵, designação que o autor elabora a partir do seu entendimento da modernidade sob a perspectiva metafórica das cascatas, processo que coincide também, como nos lembra o próprio autor, com a descrição que Foucault faz da virada do século XVIII para o XIX da qual resultaria a fundação das assim chamadas Ciências Humanas.

O processo de modernização epistemológica, nos chama atenção Gumbrecht, marca também a afloração um outro tipo de observador: o de segunda ordem.⁴⁶ Trata-se de um observador que realiza um duplo movimento de observação, isto é, que observa o mundo tal como o faz o de primeira ordem, mas, ao fazê-lo não consegue deixar de notar a si mesmo. Referida ao campo da história, a emergência deste observador traz consigo o agravante da perda de referência: o observador de segunda ordem, ao olhar para o passado, inevitavelmente também se observa, e não encontra semelhança em lugar algum, pois tudo o que vê na esteira do processo histórico é singular e transitório. E se

⁴⁴ KOSELLECK, “‘Modernidade’. Sobre a semântica dos conceitos de movimento na modernidade.”, in *op. cit.*, p.293.

⁴⁵ Ver GUMBRECHT, *Modernização dos Sentidos*, p.9.

⁴⁶ Gumbrecht tomou de empréstimos as concepções de observador de primeira e segunda ordem das reflexões do sociólogo alemão Niklas Luhmann sobre a sociedade moderna. Luhmann, entretanto, apesar de apontar uma série de direções possíveis – tais como, educação, economia, família, entre outras – para a compreensão desta mudança histórica ocorrida na sociedade a partir do século XVIII da qual decorre o surgimento do observador de segunda ordem, não mostra interesse na historicização destes conceitos de observação, tal como ressalta Gumbrecht. Ver também LUHMANN, Niklas. *Observations on Modernity*.

nos recordarmos do que disse Tocqueville em 1840, no trecho de *Da Democracia na América* citado na epígrafe deste capítulo, podemos constatar que o que o pensador francês estava testemunhando era justamente a perda da certeza no passado como referência.

No âmbito da modernidade de uma forma geral, a modernização epistemológica caracteriza-se pela consolidação de uma nova forma de temporalidade histórica marcada pela concepção de um futuro aberto ao desenvolvimento progressivo que, por sua vez, impinge a mudança como uma presença constante na observação que homens fazem de si mesmos e do mundo. Este quadro torna a *contingência* um atributo definidor da sociedade moderna, parafraseando o título de uma conferência do sociólogo alemão Niklas Luhmann. Aliás, como diz o próprio Luhmann, “a característica mais comum das descrições da sociedade moderna refere-se repetidamente a uma medida incomum de contingência.”⁴⁷

Entretanto, não é somente na modernidade que a contingência surge como uma questão para o homem. Na verdade, a contingência tem lugar na reflexão humana desde os primórdios do pensamento ocidental. Pois, com a descoberta da perenidade do Ser pela filosofia clássica, ou seja, com a instauração filosófica da existência de um Ser eterno e imortal⁴⁸ na origem de tudo, surge também necessidade de explicar o movimento da vida em seu constante ir e vir. Era preciso compreender a mudança das coisas no tempo no interior do conjunto de perenidade do Ser.

Aristóteles em sua *Metafísica* afirmou que aquilo que se dá por acaso, a contingência (*kata symbebekos*), opõe-se ao que é e não pode não ser (*hypokeimenon*). A contingência é tudo que não é necessário nem habitual porém possível de acontecer.⁴⁹ Como se trata de um contexto baseado na existência de um Ser perene, onde há uma substância (tradução latina de *hypokeimenon*) na origem das coisas, a contingência constitui uma espécie de variação no atributo do que é e não pode deixar de ser, como um tipo de qualidade secundária. A aplicação deste modelo de pensamento às manifestações da natureza é mais fácil

⁴⁷ LUHMANN, “Contingency as Modern’s Society Defining Attribute.” op. cit, p. 41.

⁴⁸ Ou seja, de um Ser que não tem nascimento nem morte.

⁴⁹ “‘Acidente’ significa (...) o que adere a uma coisa e dela pode ser afirmado como verdade, porém não necessariamente, nem habitualmente.” ARISTÓTELES. *Metafísica*. Livro V, capítulo 30, p. 140. Tomamos de empréstimo as traduções de Hanna Arendt dos termos em gregos.

de ser compreendida, basta que para isso visualizemos variações de cores, tamanhos, odores, etc. que encontramos nas coisas. Porém, transferida para a esfera humana, a determinação daquilo que é já não se mostra tão simples, pois, quando se trata de ações livres, a problemática da contingência aparece de maneira mais sutil e mesmo paradoxal, tal como podemos ler em Aristóteles: “o que vem a ser através de uma ação é aquilo que poderia ser também outro.”⁵⁰ Assim, no que diz respeito aos assuntos dos homens tudo é, de certa forma, contingente. Com base em tal constatação, podemos compreender o movimento que conduz a filosofia a se preocupar em estabelecer o que é próprio da substância, ou se preferirmos, do substrato⁵¹ do homem, como uma forma de livrar a existência humana dos aspectos contingentes.

É neste intuito de afirmação do que há de essencial nos homens que Aristóteles, segundo Arendt, compreende os atos humanos na mesma chave movimento cíclico que atinge tudo que vive. Pois, uma vez que tudo que pode “vir-a-ser” no mundo já está contido potencialmente em espírito (*nous*), pode-se dizer que “todo fim é um começo e todo começo é um fim”, sendo, desta forma, capaz de ser repetido. Aliás, de acordo com a autora, esse modo de conceber as ações humanas não era exclusividade do pensamento filosófico. Também a pretensão de Tucídides de registrar para a posteridade os feitos e as glórias dos homens ocorridos na Guerra do Peloponeso, “baseava-se implicitamente a mesma convicção de um movimento recorrente dos assuntos humanos.”⁵² Como se pode perceber, as considerações feitas anteriormente sobre temporalidade cíclica da antiguidade clássica, só vêm a reforçar esta perspectiva acerca da questão da contingência no cenário do pensamento grego.

No universo da filosofia cristã, a noção de contingência advinda da filosofia clássica sofrerá o acréscimo de uma característica: a indeterminação. De tal maneira que, no conjunto do pensamento teológico, a contingência passa a compreender não só o que não é nem habitual nem necessário e, contudo, possível de acontecer, como também aquilo cuja determinação, isto é, a causa, os homens não são capazes de compreender, por tratar-se de um atributo que cabe somente à instância divina. Logo, concluí-se que, na explicação da teologia, a

⁵⁰ ARISTÓTELES, “*De Anima*”, 433a. Apud, ARENDT, *A Vida do Espírito*, p.197-8.

⁵¹ Por substrato Aristóteles define “aquilo de que se predica tudo mais, mas que não é predicado de nenhuma outra coisa.” ARISTÓTELES. *Metafísica*. Livro VII, capítulo 3, p. 149.

⁵² *Ibid.*, p.199.

indeterminação que marca o que é contingente, justifica-se por meio do mistério divino da criação.⁵³

Uma possibilidade de percebermos a assimilação da contingência pelos desígnios da Providência Divina é através da transposição da Fortuna, divindade pagã, da Antiguidade para o mundo da cristandade⁵⁴. A Fortuna chegou ao pensamento cristão principalmente através da obra *Consolatio Philosophiae* [A Consolação da Filosofia], do filósofo romano Severino Boécio (480 / 524-5 d.C.). Esta obra, que segundo consta era a mais conhecida no mundo medievo depois da *Bíblia* e da *Regra de São Bento*⁵⁵, foi escrita entre sessões de tortura nos anos em que o autor esperava por sua morte na prisão. Escrevendo em forma de diálogo realizado entre ele próprio e a *Filosofia*, Boécio tem como tema central a questão da Fortuna, sua influência maléfica ou benéfica no destino dos homens, investigando, sobretudo, o motivo de sua inconstância. O filósofo afirma que a dualidade da Fortuna, possuidora de uma parte boa e outra má, existe para enganar e instruir os homens, e que Deus envia o mal juntamente com o bem para que os que bons não se corrompam ou para neles reforçar as virtudes. Percebe-se, então, que a aceitação do acaso se mantém por conta de sua submissão aos desejos da Providência. E assim acontece, seja devido à tradição decorrente de Boécio, seja pela crença popular, porque, em sua ambigüidade, a Fortuna proporcionava “um elemento estrutural para a representação das histórias [*Historien*]. Ela indicava que existência de mudanças que ultrapassavam os indivíduos e escapavam do alcance dos homens”⁵⁶, e que, contudo, ainda estavam situadas no raio de atuação divina. Exemplo disto é a metáfora da Roda da Fortuna, que possibilitava, ao mesmo tempo, a idéia de existência do acaso e, também, de que os acontecimentos são capazes de algum nível de repetição, “de modo que, ao longo dos altos e baixos do percurso até o Juízo Final, nada de fundamentalmente novo pudesse acontecer neste mundo.”⁵⁷

Em realidade, a absorção da noção de Fortuna no conjunto da concepção teológica cristã nada mais é do que a forma pela qual o *topos* da *Historia*

⁵³ LUHMANN, *op. cit.*, p.46.

⁵⁴ KOSELLECK, “O acaso como resíduo de motivação historiográfica.” In KOSELLECK, *Op.cit*, p. 148-9.

⁵⁵ COSTA, Ricardo. ZIERER, Adriana. “Boécio e Ramon Llull: A Roda da Fortuna, princípio e fim dos homens”, p. 4. In <http://www.hottopos.com/convenit5/08.htm>

⁵⁶ KOSELLECK, “O acaso como resíduo de motivação historiográfica.” In KOSELLECK, *Op.cit*, p. 148

⁵⁷ *Ibid.*, p.149

Magistra Vitae ganhou força para sobreviver na história cristã, perseverando até os tempos modernos.⁵⁸ E, da mesma forma que se observou no contexto do pensamento na Antiguidade clássica, aqui também podemos tentar compreender esta nova forma de conceber o acaso relacionando-a à maneira cristã de apreensão do tempo. Uma vez que o passado como um todo não pode mais se repetir – lembremos aqui do abandono *parcial* da temporalidade cíclica dos antigos a que a filosofia cristã precisou recorrer por conta da manifestação da singularidade histórica que começa com a expulsão de Adão do paraíso e termina na ressurreição de Cristo –, a explicação da contingência passa a projetar-se no futuro cujo conhecimento e domínio, através da concepção de Fortuna, pertencem exclusivamente a Deus.

Já na época moderna, as modificações das relações entre homem e conhecimento, juntamente com o afastamento crescente e gradual das pressuposições e dogmas da teologia e escatologia cristãs, afastam a possibilidade de justificativa na vontade divina à medida que exigem explicações empíricas e pragmáticas para as coisas deste mundo. Conseqüentemente, a indeterminação característica da contingência – projetada no futuro – fica sem respaldo explicativo. Em outras palavras, a indeterminação que assinala a contingência é exatamente a característica que o futuro aberto pela introdução da perspectiva de progresso infinito da humanidade coloca no cerne das questões vividas no presente. E mais: se temos em mente a categorias de observador de segunda ordem e aceitamos a afirmação de que tudo se torna contingente quando o que está sendo observado depende de quem está observando, a contingência pode ser compreendida como o verdadeiro “toque de Midas” da modernidade.⁵⁹ Visto que até mesmo o passado, que até então constituía um alicerce para as convicções, torna-se também contingente quando o presente e o futuro se tornam relativos.

Assim sendo, consideramos que a questão da contingência constitui um elemento fundamental – e bastante instigante, em realidade – para a reflexão sobre as formas de apreensão da temporalidade da história. Creditamos isto ao fato da contingência estar ligada intimamente ao futuro e o que se espera dele no presente, ou seja, ao horizonte de expectativa existente em um determinado período. Pois à medida que a linha do horizonte de expectativa se desloca altera

⁵⁸ Lembremos aqui da importância que a noção de Fortuna possui nas reflexões de Maquiavel.

⁵⁹ LUHMANN, *op. cit.*, p 48.

com ela o “grau” da contingência.⁶⁰ Tal como se buscou observar na análise geral da questão nos três momentos expostos aqui, o estatuto daquilo que é contingente transita de algo que não é de fato relevante (no caso grego), passando pela justificação providencial (no caso cristão) até a indeterminação absoluta (no caso moderno), variando conforme o estatuto do futuro. De maneira resumida, podemos afirmar que na forma grega de percepção da temporalidade, o tempo concebido de modo cíclico esvazia a futuro de sua propriedade verbal, pois se o que acontece, ainda que accidental, já está dado em essência no passado, o futuro nada mais é que um “era para ter sido” e não um “será.” Neste caso, não há lugar para o surgimento do novo⁶¹, pois, uma vez que tudo já existe potencialmente, o futuro está contido de antemão no passado ou, como foi dito, o começo traz consigo o fim e vice-versa. Com o tempo concebido a partir da filosofia cristã, o horizonte de expectativa desprende-se do “era para ter sido” apontado no passado e o futuro assume os atributos que o tempo verbal de fato deve exprimir. O futuro se torna um “será” que traz consigo a diferenciação do que aconteceu no passado, mas que, todavia, possui um agente limitador. O futuro aqui equivale a um “será” delimitado pela Providência divina. Já com a introdução da noção de progresso que marca a era moderna, o horizonte de expectativas transfere-se para um ponto tão afastado do espaço de experiências – do passado e da memória que se tem deste passado –, ou seja, tão distante de qualquer parâmetro pré-existente que provoca a sensação que o contingente tomou definitivamente o lugar do *necessário*. Aliás, diante deste quadro das relações temporais que se configura na modernidade, a pergunta sobre o que, enfim, é da ordem do necessário em se tratando dos assuntos humanos se torna cada vez mais relevante. De tal modo que chega a lançar dúvida, sobretudo para os observadores atuais, se há mesmo algo que permaneça nesta categoria. Talvez seja este um indicativo do caminho de

⁶⁰ Koselleck nos lembra que depois que Raymond Aron, na introdução de sua *Filosofia da História*, postulou o acaso como “essência de toda história” – diluindo assim a oposição entre acaso e necessidade e fazendo com que algo seja ou não acaso dependendo do ponto de vista do observador –, a reflexão sobre o tema do acaso adquiriu um patamar metodológico eficiente. Porém, “isso não é óbvio, e nem sempre foi assim” e, por este motivo, falamos em gradação da contingência.” Soma-se a isto o fato de entendermos que o alargamento do horizonte de expectativa acontece em ritmo relativamente lento, alcançando seu clímax somente em 1789. Ver KOSELLECK, “O acaso como resíduo de motivação historiográfica.” In KOSELLECK, *op.cit.*, p. 147 e também p.343, nota nº1.

⁶¹ Novo no sentido de algo inédito, inteiramente originário.

escuridão pelo qual o espírito moderno vagueie. O tema do necessário, contudo, será abordado logo mais à frente.

A contingência, na perspectiva histórica modernidade, se transforma em uma questão que subjaz, quase necessariamente, à reflexão. Isto porque a contingência obriga os historiadores ou os filósofos da história – para limitarmos assim o raio de nossa reflexão – a lidar com o *fracasso*, com o insucesso, com o que foi mas não era para ter sido, pois não havia qualquer indicativo no passado a respeito. Força, portanto, àquele que se interessa a produzir qualquer tipo de reflexão sobre os eventos progressos a considerar elementos que não se encaixam prontamente nos elos até então estabelecidos na cadeia do processo histórico. A contingência é de certa forma a insinuação – ou a ênfase dependendo da intensidade do impacto dos acontecimentos – do que há de *descontínuo* na relação entre os modos temporais. Ou, como disse David Wellbery a propósito da fórmula da contingência no drama de Lessing “*Natã, o sábio*”: a contingência “é a seleção feita pelo acaso.”⁶²

Por estes motivos, no trato da história, a contingência configura a princípio um entrave para a realização de sínteses que visam à totalidade ou à universalidade, que lançam mão do recurso de estabelecer sentidos e fins *a priori* para o processo histórico. Também apresenta dificuldade para aqueles que desejam instituir verdades, certezas ou ainda regularidades históricas. E, até mesmo para os que desejam simplesmente compreender o que há de típico nas manifestações do passado, os elementos que possuem o caráter de contingentes impõem a necessidade de refletir sobre o assunto. De tal modo que é possível afirmar, por exemplo, que foi no intuito de resolver, contornar ou mesmo eclipsar as incertezas que a questão da contingência trouxe para o pensamento sobre a história que a filosofia da história buscou determinar sentidos e finalidades *a priori* com base na convicção da melhoria contínua trazida pelo progresso; ou que no campo da história como disciplina acadêmica se criaram e organizaram metodologias críticas para afirmar um conhecimento positivo sobre o passado (pois, como nos lembra Koselleck, as mesmas circunstâncias que colocaram o progresso no futuro e que, por conseqüência, semearam o solo para o

⁶²David E WELLBERY, “O acaso da nascimento. A poética da contingência de Sterne.” Ibid. *Neo-retórica e desconstrução*. COSTA LIMA, Luiz; KRESTCHMER, Joahnes (Orgs). EDUERJ, 1998. p. 154.

fortalecimento da contingência como um atributo na era moderna, também possibilitaram a reelaboração crítica realizada pela Escola Histórica).⁶³ Mais ainda: se concordarmos com Luhmann acerca da referência praticamente instintiva que o pensamento moderno faz à contingência, constatamos que, todavia nos dias de hoje, a temática do contingente se mostra presente e atual. É sob o tema da preocupação com a contingência que reunimos numa primeira abordagem os dois autores cujas concepções de história são objeto da reflexão que se segue.

2.5.

Revolução, contingência e necessidade

Não há dúvida que tanto Hegel, quanto Burckhardt lidaram com a questão da contingência em suas considerações sobre história. Entretanto, não resta dúvida também de que isto não era em nada uma característica exclusiva do pensamento dos dois autores. As considerações sobre a história de Alexis Tocqueville, de Leopold von Ranke – de quem Burckhardt fora aluno em Berlim –, e de tantos outros também poderiam figurar como exemplos para análise. Assim consideramos possível compreender as perspectivas destes homens sobre a história, de um modo geral, e sobre sua própria época, especificamente, a partir do tratamento dispensado à questão da contingência em suas considerações. Isto porque ao afirmarmos que a contingência é uma característica intimamente ligada ao horizonte de expectativa por conta da indeterminação do futuro, estamos aceitando que, do ponto de vista temporal, ela constitui uma categoria “puramente contemporânea”⁶⁴, nos termos de Koselleck. Ou seja: a contingência diz acerca do presente de uma época. Pois, a contingência

não é dedutível a partir do horizonte de esperança que se volta para o futuro – a não ser como fissura repentina desse mesmo horizonte – e tampouco pode ser percebida como resultado de causas passadas: se assim fosse deixaria de ser contingência.⁶⁵

⁶³KOSELLECK, “‘Espaço de Experiência’ e ‘Horizonte de Expectativa’: duas categorias históricas”, *Op. cit.*, p.319.

⁶⁴KOSELLECK, “O acaso como resíduo de motivação historiográfica.” In KOSELLECK, *op.cit.*, p. 147.

⁶⁵ Idem. Koselleck emprega o termo *Zufall*, que foi traduzido para a edição brasileira de Futuro Passado como acaso. Mais uma vez, optamos pelo uso da palavra contingência pelos seguintes motivos: em primeiro lugar, para mantermos o alinhamento de termos ao longo do trabalho. Em

E, contrariamente ao que pode parecer, sobretudo por conta da abordagem um tanto quanto teórico-especulativa que até agora dispensamos à questão, a contingência se tornou inerente ao pensamento histórico para os homens de então a partir de uma experiência bastante concreta: a Revolução Francesa.

A Revolução Francesa impeliu os homens a enfrentar o inaudito. Ao estender as mudanças do campo político para o social, pondo em andamento mudanças que atingiam diversas camadas da população, a Revolução dava mostras de ser realmente um momento inédito na história. Colocava, desta forma, frente a seus contemporâneos o problema do surgimento do inteiramente novo, ainda que apenas em um primeiro momento, como mais tarde argumentaria Tocqueville. De tal modo, a Revolução constituiu o apogeu das mudanças que alteraram a percepção da temporalidade histórica, que pode ser entendida como o símbolo mais marcante do movimento de singularização, no qual a história passou a ser compreendida como um coletivo singular e, portanto, como um processo. A alteração semântica por que passa a própria noção de revolução, configurando também um coletivo singular, é igualmente um indicador desse mesmo movimento. Ou seja, da mesma forma que os termos que designavam a história como experiência (*Geschichte*) e a história como representação desta experiência (*Historie*), se unificaram sob a noção de História (*Geschichte*), também as diversas maneiras de definir revolução – portanto, as revoluções – foram suplantadas pela Revolução.⁶⁶ Aliás, estas singularizações encontram-se tão intimamente relacionadas que, ao acompanharmos as alterações semânticas que resultaram no conceito moderno de revolução, entrevemos a consolidação da forma moderna de apreensão da temporalidade histórica.

segundo lugar, porque, em português, acaso possuí a palavra *destino* como sinonímia, ou seja, o acaso pode ser considerado, em certo sentido, como um *fin*. E, como nossas considerações se guiam, sobretudo, a partir da noção de que a finalidade é afastada à indeterminação, entendemos que contingência sirva melhor aos nossos propósitos. Soma-se a isto o fato da noção de *destino* ser importante no âmbito da filosofia de Hegel (ver Cap.3, 3.2), o que reforça nossa insistência no uso do termo contingência.

⁶⁶ A propósito, esta é uma época que pode ser compreendida, segundo Koselleck, como “a grande época das singularizações, das simplificações, que se voltavam social e politicamente contra a sociedade estamental.” É um período no qual “das liberdades se fez Liberdade, das justiças fez-se Justiça, dos progressos o Progresso e das muitas revoluções ‘*La Révolution*’.” O autor chama ainda a atenção para o fato que, no Ocidente, a Revolução Francesa em sua singularidade, desempenhou o mesmo papel que a noção de *Geschichte* cumpriu na Alemanha. KOSELLECK, “*Historia Magistra Vitae*. Sobre a dissolução do *topos* na história moderna em movimento.” In. KOSELLECK, *Op.cit*, p.53.

Foi em 1543, com Copérnico, que pela primeira vez o termo foi empregado. Revolução, no contexto de *De revolutionibus orbium coelestium* [Sobre a revolução dos orbes celestes], é utilizada para explicar o curso regular e rotativo que um corpo celeste realiza. A palavra mantém assim a origem etimológica do termo em latim “*revolvère*”, que significa rolar para trás, e indica, portanto, também uma repetição, um movimento cíclico.⁶⁷ E, nesta noção científica de revolução como algo da ordem do circular, subjaz a idéia de que o movimento dos astros é irreversível, uma vez que há uma necessidade de efetivação que transcende qualquer tipo de ingerência humana, pois, não podemos esquecer que “todo movimento cíclico é por definição um movimento necessário.”⁶⁸ Primordialmente, então, revolução designa um movimento circular repetitivo e irreversível (por ocorrer necessariamente e sem influência humana).

Quando da transposição para a esfera dos assuntos humanos, o termo levou consigo estes atributos. Por conseguinte, aplicado a esta esfera, o termo revolução passa a ser uma metáfora que transmite “a idéia de uma moção irresistível e eterna, repetindo sempre os movimentos casuais, os altos e baixos do destino humano”, que, por sua vez, “têm sido comparados ao nascer e ao pôr do sol, da lua e das estrelas desde tempos imemoriais.”⁶⁹ Vem à mente a imagem da roda, tanto a da Fortuna, como a da natureza e seus ciclos, na qual o novo, o inédito, ainda não se apresenta como uma possibilidade uma vez que, seguindo os pressupostos que acompanham a idéia de natureza desde os gregos, todo o processo já está contido na essência daquilo que é. Quando falamos do uso do termo em assuntos humanos, é preciso, todavia, ressaltar dois aspectos. Em primeiro lugar, o caráter de volta, de retorno à situação original. Em segundo lugar, é preciso destacar que há uma ambigüidade na concepção originária da palavra revolução aplicada aos corpos celestes: trata-se dela designar simultaneamente um movimento que, apesar de irresistível e independente dos gestos dos homens, é capaz de influenciar suas vidas.

⁶⁷ Hanna ARENDT, “O significado da Revolução.” In ARENDT. *Sobre a Revolução*. pp.21-57 Neste primeiro capítulo, Arendt procura compreender o significado da Revolução a partir das transformações pelas quais o termo passa longo da era moderna e, de maneira próxima a que Koselleck faria posteriormente nos artigos publicados em *Futuro Passado*, Arendt identifica o movimento destas transformações (que resultariam na concepção de Revolução como “coletivo singular” kosellekiano) com o surgimento da moderna concepção de história como processo.

⁶⁸ *Ibid.*, p.54.

⁶⁹ *Ibid.*, p.41.

Tanto Arendt quanto Koselleck identificam o primeiro uso político do termo revolução com os acontecimentos que tiveram lugar na Inglaterra do século XVII, com os vinte anos de rebeliões, entre 1640 e 1660, que resultaram na subida de Cromwell ao poder, alguns anos de governo republicano e a volta ao regime monárquico.⁷⁰ Neste contexto, a ênfase da metáfora política de revolução recaía sobre o prefixo *re-*, isto é, incidia na idéia de uma volta ao ponto anterior. Assim, a idéia de que se vivera uma revolução na Inglaterra Seiscentista remetia à noção de *restauração*, tal como ficou conhecido o período posterior a 1660. Revolução significava, portanto, a restituição de modelos governantes preexistentes, após épocas de conturbações e rebeliões. O exemplo apontado pelos dois autores permite enfocar o fato de que, inicialmente, a noção de revolução política não trazia consigo a idéia de novidade e só poderia ser assim concebida, justamente, por pressupor uma noção de tempo histórico cíclico, onde, em razão disto, os eventos são passíveis de repetição.

É importante notar que mesmo a Revolução Americana e, num primeiro momento, também a Revolução Francesa, estavam imbuídas desta idéia de revolução como restauração. Não se tratava, é claro, de restaurar uma ordem política imediatamente anterior, mas de estabelecer formas políticas já conhecidas pela história. Tratava-se, então, no caso americano, de firmar o regime democrático e, no caso francês, a república. Comum aos dois momentos está o anseio subjacente por liberdade. E este desejo de liberdade seria justamente o responsável pela introdução da perspectiva do novo, a qual culminaria na alteração da concepção vigente de revolução. Pois não se lutava apenas pela liberação de antigos regimes de governo que haviam excedido seus poderes, tolhendo os direitos civis de seus cidadãos, mas também pela liberdade individual, liberdade de pensar, agir e criar publicamente. Como diz Arendt:

O que a revolução tornou evidente foi essa experiência de se ser livre, que era uma experiência nova, não, certamente, na história da humanidade ocidental – pois foi bastante vulgar na antiguidade grega e romana – mas relativamente aos séculos que separam a queda do Império Romano do início da

⁷⁰ “Neste sentido”, diz Koselleck, “Hobbes descreveu o período (...): *‘I have seen in this a circular motion’*(...). Ele viu um movimento circular, cuja trajetória iniciava-se na monarquia absoluta, passando pelo *Long Parliament* em direção ao *Rump Parliament*, a partir daí em direção à ditadura de Cromwell, retrocedendo finalmente, passando por formas oligárquicas intermediárias, à monarquia renovada de Charles II.” Reinhart Koselleck, “Critérios históricos do conceito moderno de revolução”, in KOSELLECK, *op.cit.*, p.65. Ver também Cf. ARENDT, “O significado da Revolução”, p.42.

Idade Moderna. E esta experiência era, ao mesmo tempo, a experiência que revelava a capacidade humana de começar algo de novo. Estas duas coisas juntas (...) estão na base do tom enfático que se encontra na Revolução Americana e na Revolução Francesa, essa insistência constantemente repetida de que, em grandeza e significado, jamais em toda a história da humanidade existira algo de comparável.⁷¹

A revelação desta habilidade de criar o novo transformou o termo revolução na encarnação do sentimento que se tornaria comum de que os homens fazem a história. Segundo Koselleck, este sentimento ocorre como uma espécie de desdobramento do processo de singularização da história. É um “passo além” que o coletivo singular produz ao tornar possível

que se atribuísse à história aquela força que reside no interior de cada acontecimento que afeta a humanidade, aquele poder que a tudo reúne e impulsiona por meio de um plano, oculto ou manifesto, um poder frente ao qual o homem pôde acreditar-se responsável ou em cujo nome pôde acreditar estar agindo.⁷²

Neste sentido, a Revolução Americana foi, indubitavelmente, o marco histórico fundamental. Porém, o fato dela ter se dado a um oceano de distância, talvez tenha atenuado o impacto da novidade. De tal modo que os rumos tomados pelos acontecimentos em 1789 logo passaram a assinalar a possibilidade concreta de criação do novo. Ocorrida em plena Europa, face a face às instituições e tradições, a Revolução Francesa mostrou que não era necessário um “novo continente” para o surgimento de um novo homem. Quando nos referimos aos rumos de 1789, temos especialmente em vista o impacto das mudanças no arranjo das camadas sociais a partir da participação popular. Lembremos que, até então, nenhuma revolução por mais que tenha alterado os modelos de governos e mesmo as instituições de poder, havia alcançado a proeza de empreender modificações na organização social.

A partir de 1789, o termo revolução, que já era corrente no vocabulário iluminista, incorporou a característica da novidade e tornou-se também um coletivo singular. Assim, a aplicação de revolução ao campo das atividades humanas passou a significar a emergência do novo, do não previsto e, por extensão, do contingente. Até mesmo os revolucionários foram, de certa maneira, surpreendidos pela ausência de uma referência pregressa para os acontecimentos.

⁷¹ ARENDT, “O significado da Revolução”, p.33.

⁷² KOSELECK, “*Historia Magistra Vitae*. Sobre a dissolução do *topos* na história moderna em movimento”, p.52.

Somente com os desdobramentos das revoluções os homens puderam se dar conta de que suas ações desencadeavam o começo de um novo evento político. Contudo, o fato deste aspecto ter levado um par de séculos para se firmar na acepção da palavra revolução, não impediu que o novo fosse desde então incorporado com toda força ao pensamento dos homens. A novidade decorrente das mudanças conjunturais passava a constituir o lema da recente ordem das coisas do mundo. Pois, como afirmou Robespierre em um de seus famosos discursos: *“Tout a changé dans l’ordre physique; et tout doit changer dans l’ordre moral et politique.”*⁷³

A perspectiva da revolução como algo jamais visto extinguiu do significado político da palavra a noção de movimento circular e, com ele, a possibilidade de repetição. A Revolução de 1789 era um evento único na história, bem como tudo que ocorreu e ocorreria desde então. Logo, não se tratava mais daquele movimento de retorno ao mesmo lugar, nem tampouco da volta a algo previamente conhecido. Tratava-se enfim de um caminho que conduzia a um lugar desconhecido, a um futuro ignorado. Este era, portanto, o momento inaugural de um novo horizonte de expectativa que já não correspondia mais ao espaço pregresso de experiência. A Revolução Francesa marca o descompasso definitivo entre as categorias epistemológicas concebidas por Koselleck, tal como foi referido no começo deste capítulo.

Com o descompasso vêm a insegurança e a instabilidade que caracterizam a vida em um presente cujo futuro é indeterminado. Ao apontar a Revolução como símbolo histórico do avanço do progresso contínuo em direção ao melhor, Kant já acusava a expectativa de um futuro aberto, incapaz de ser prognosticado, e, portanto, mostrava a ruptura com passado. A Revolução parecia trazer consigo a possibilidade efetiva do novo sem a qualidade do “era para ter sido” da história nos moldes da Antiguidade e também sem os traços de um acontecimento marcado pela realização da vontade oculta de Deus. Aliás, a tentativa de afirmação do novo constituiu de fato um esforço empreendido pelos revolucionários, tal como indica a instituição do calendário republicano que por doze anos diferenciou a marcação do tempo nos territórios dominados pela França. O que poderia significar o uso de um novo calendário senão a tentativa de

⁷³ “Tudo mudou na ordem física e tudo deve mudar na ordem moral e política.” Apud Hanna ARENDT, “O significado da Revolução”, p.45.

instauração de uma nova era na história na qual, além da imposição de uma forma original de organização política e social, pretendia-se também criar novos valores e costumes para a sociedade?

Contudo, como o próprio Kant havia afirmado, era preciso prover os acontecimentos de um fio condutor para dar sentido à “contingência desconsoladora” que parecia conformá-los. Pois, o que o espetáculo da Revolução tornava explícito era o fato de que “nenhum dos seus atores podia dominar o curso dos acontecimentos.” Mais ainda, deixava claro “que este curso tomara uma direção que pouco ou nada tinha ver com as intenções e objetivos voluntários dos homens que, pelo contrário, se viam obrigados a submeter a sua vontade e objetivos à força anônima da revolução.”⁷⁴ Os homens fazem a história mas não sabem por que a fazem, argumentaria mais tarde Hegel em sua filosofia da história. Diante deste quadro, vemos que a noção de revolução, calcada no ineditismo dos acontecimentos, abandona da antiga concepção a circularidade, mas mantém o caráter de inevitabilidade, de irresistibilidade, que permeava outrora o conceito. Assim como os movimentos das estrelas, a Revolução seguia seu curso de forma independente das vontades e ações dos homens.

Um diálogo ocorrido entre Luís XVI e o Duque de La Rochefoucauld-Liancourt, ocorrido em 14 de junho de 1789, marca, na opinião de Hanna Arendt, o momento em que a irreversibilidade se acentua como uma característica no emprego do termo revolução. Segundo se conta, ao tomar conhecimento da tomada da Bastilha pelos revolucionários, Luís XVI teria exclamado “*C'est une revolte!*” Na ocasião, Liancourt o teria corrigido dizendo “*Non, Sire c'est une révolution.*”⁷⁵ A retificação do Duque indicava que o avanço da massa de populares pelas ruas de Paris estava além de uma simples sublevação que poderia ser abafada pelos esforços da realeza, ao contrário, era um processo irreversível que obrigava a partir de então que o espaço público comportasse também a opinião da maioria. O processo revolucionário, guiado pela vontade de liberdade e igualdade, parecia agora governado por uma lei própria.

Se reunirmos o clamor por sentido para esta nova história que despontava no horizonte com a idéia de que a Revolução seguia guiada por uma vontade própria, podemos compreender de que maneira surgiu a noção de *necessidade*

⁷⁴ Idem, p.50.

⁷⁵ Idem, p.46.

histórica que se tornaria cara ao século XIX. A noção de necessidade histórica corresponde à conceitualização que o século XIX fez da idéia da Revolução como um movimento irreversível. Ou seja, tal como afirmamos no início do tópico, é a partir de um evento concreto e não de uma especulação teórica que a contingência se torna inerente ao pensamento moderno. Isso se verifica, contudo, não através de um pensamento acerca da contingência de algum modo afirmativo, mas sim através da consagração de seu oposto conceitual, a necessidade. A Revolução Francesa fez a concepção de necessidade sobreviver à extinção do ciclo de repetições, transformando-a em uma característica histórica. Pois os eventos que sucederam a Queda da Bastilha – como, por exemplo, as guerras de anexação territorial, as diferentes Constituições, a perseguição ao clero, o período sanguinário do Terror – fomentavam um sentimento inverso àquele em que os homens são senhores de sua própria história. Se em algum momento julgavam-se detentores do controle do destino de suas vidas, os homens passavam então a ser assaltados pela seqüência de surpresas resultantes dos desdobramentos da Revolução apontavam. Como escreve Marcelo Jasmin, “se poucas décadas antes os revolucionários viam-se como construtores da história, agora apareciam como seus agentes impulsionados por sua irresistibilidade.”⁷⁶

À medida que os acontecimentos destoavam cada vez mais do que teoricamente os homens haviam planejado, consolidava-se a interpretação da Revolução como dotada de uma força singular que determinava o sentido da história. Ainda na perspectiva das alterações semânticas do termo, a ênfase neste atributo da irresistibilidade, que sustenta a noção de necessidade histórica, forneceria à metáfora política sinônimos como “tempestade”, “torrente”, “vaga”, “fluxo”, “marcha”, entre outros. Neste aspecto, interessa particularmente o fato de tais sinônimos terem passado prontamente a designar também o processo histórico. Assim, não só o processo revolucionário era compreendido como um fluxo, ou torrente, mas também o próprio processo da história.

Entendemos que tais transformações no significado do termo revolução apontam para algumas das formas encontradas para lidar com a questão da contingência na história. E, de um modo geral, a eliminação, ou ao menos o esvaziamento do sentido de fortuito, passará a ser a tendência no tratamento da

⁷⁶ Marcelo JASMIN, *Racionalidade e História na Teoria Política*, p.89.

história a partir de então. Aliás, desde o início do século XVIII, recusava-se o acaso como possibilidade de explicação, pois a noção de progresso fornecia um sentido para a história e, indiretamente, fazia do avanço crescente da humanidade uma finalidade, mesmo que inexata. Tendo isto em conta, podemos mesmo afirmar que a filosofia Iluminista primava pela anulação do contingente. Como chama atenção Koselleck, à medida que se desenvolve um pensamento moderno sobre a história, lentamente percebe-se a exclusão da contingência como uma possibilidade de motivação. Em suma, a “história, na sua singularidade, devorou e incorporou o acaso.”⁷⁷ e, para tanto, a idéia de *necessidade histórica* constituiu um valioso instrumento.

A história universal de Hegel é o grande exemplo desta assimilação – ou enfraquecimento – do papel da questão da contingência na história. Hegel, logo no princípio de suas lições sobre a filosofia da história afirma explicitamente que a prioridade da filosofia é eliminar a contingência das sendas da história. Diz ele:

*A consideração filosófica não tem outro objetivo que eliminar o contingente. A contingência é o mesmo que a necessidade externa, isto é, uma necessidade que remonta a causas, as quais são só circunstâncias externas. Devemos buscar na história um fim universal, o fim último do mundo, não um particular do espírito subjetivo ou do ânimo. E devemos apreendê-lo pela razão, que não pode por interesse em nenhum fim particular e finito e sim só no fim absoluto*⁷⁸. [grifos nossos]

Para Koselleck, este trecho das aulas de Hegel demonstra “o quanto ele já havia ultrapassado a racionalização do acaso, na forma em que ela se dera no século anterior” e também “o quanto a coesão e a unidade teleológica da história universal excluiu o acaso de maneira muito mais conseqüente do que jamais fora possível ao Iluminismo”⁷⁹. Se do ponto de vista do pensamento, os atos revolucionários representavam a consagração dos ideais que alçavam o homem e razão ao posto de irradiador dos movimentos do mundo, tal como difundido pela filosofia Iluminista, em relação à história não seria diferente. Para tanto, bastava banir qualquer possibilidade de considerar a Revolução como contingente,

⁷⁷ KOSELLECK, “O acaso como resíduo de motivação historiográfica”, p.158

⁷⁸ HEGEL, *Lecciones sobre la Filosofia de la Historia Universal*, p.44. A tradução espanhola possui uma “Introdução Geral”, na qual se encontram trechos das aulas extraídos das anotações de alunos de Hegel que não constam na edição em português e nem na edição em alemão que consultamos. Quando nos referirmos a estes trechos, citaremos apenas a edição espanhola, já para trechos comuns, citaremos respectivamente a localização das páginas da versão em alemão, em português e em espanhol, tal como se encontra na nota de nº 20.

⁷⁹ KOSELLECK, “O acaso como resíduo de motivação historiográfica”, p.159.

ratificando o otimismo em relação ao futuro com base na idéia de progresso. Ouvimos o eco da razão iluminista ressoar claramente no entusiasmo com que Hegel saudou estes eventos que tiveram lugar na França ao final do século XVIII. É o que se observa na passagem que se encontra na última parte de suas *Lições sobre a Filosofia da História*:

Nunca, desde que o Sol começou a brilhar no firmamento e os planetas começaram a girar ao seu redor se havia percebido que a existência do homem esta centrada em sua cabeça, isto é, no pensamento, a partir do qual ele constrói o mundo real. Anaxágoras foi o primeiro a dizer que o *nous* rege o mundo; mas só agora o homem percebeu que o pensamento deve governar a realidade espiritual. Assim se deu um glorioso amanhecer. Todos os seres vivos pensantes comemoram essa época. Naquele período, reinou um sublime entusiasmo, um entusiasmo do espírito, que estremeceu o mundo como se só agora tivesse acontecido a verdadeira reconciliação do divino com o mundo⁸⁰.

Hegel, como se pode notar, caminha pelo mesmo viés otimista adotado por Kant. Mas, se ao avaliar os acontecimentos de 1789, Kant reivindicava a necessidade de um fio condutor que fornecesse sentido ao aspecto contingente dos atos humanos, Hegel estabeleceu esse fio condutor. Se Kant, mesmo sustentando obstinadamente uma posição otimista, deixava de certo modo o futuro aberto à indeterminação, Hegel fechou as portas do indeterminado ao postular uma teleologia para a história. Note-se que, o fato de Kant não ter postulado uma finalidade *a priori* para a história foi criticado por Hegel, pois segundo ele, teria faltado a Kant uma compreensão mais aprofundada dos acontecimentos. Como veremos adiante, uma vez afastadas as certezas teológicas, este é um momento em que tanto a história como a modernidade necessitavam de fundamentação. Para Hegel este era o papel da filosofia e daí a crítica a Kant. A este respeito comenta Jürgen Habermas em *O Discurso Filosófico da Modernidade*:

Kant exprime o mundo moderno num edifício de pensamentos. Isto quer apenas dizer que na filosofia kantiana se refletem, tal como num espelho, os traços essenciais da sua época sem que Kant tivesse apreendido a modernidade como tal. É só retrospectivamente que Hegel pode compreender a filosofia kantiana como auto-interpretação determinante da modernidade; ele julga apreender

⁸⁰G.W.F. HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, p.529 (tr.pt., p. 366). Esta é uma passagem importante das lições de Hegel sobre filosofia da história, tanto que com frequência aparece citada por comentadores de sua obra ao tratar da questão da Revolução Francesa. Como, por exemplo, em: Charles TAYLOR, *Hegel*, p.424. Luc FERRY, "Hegel." In François FURET et Mona OZOUF. *Dicionário Crítico da Revolução Francesa*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1989, p. 966. Hanna ARENDT, "A solução de Hegel: a filosofia da História." In *A Vida do Espírito*, p.220

também mesmo o que ficou por compreender nessa obra, a expressão mais refletida da sua época.⁸¹

Posto desta forma, é possível aceitar que Hegel, ao instituir de forma objetiva um tólos para o processo histórico, acabava por abafar, ou eclipsar, a questão da contingência, acrescentando um passo à concepção de história de Kant. Portanto, se Kant hesitou em ceder um lugar para a história em sua filosofia política, Hegel, por sua vez, a acomodou no primeiro plano da cena de seu sistema filosófico, de tal maneira que à frente da história posta-se somente, é claro, a filosofia. Para Hegel, a Revolução significava de fato a consagração do primado da razão, a consumação definitiva dos preceitos iluministas. E mais: significava o momento de efetivação do Espírito Absoluto – leia-se, a razão – no mundo, a concretização do princípio central de seu sistema filosófico.

Hegel foi o primeiro filósofo moderno a atribuir à história um papel central em um sistema filosófico. E estava ciente disto. Tanto que logo na apresentação do curso sobre a filosofia da história, ao apresentar seu objeto – a filosofia da história universal – ele entendia que não era necessário explicar o que era história, nem tampouco o que era história universal. O que carecia de explicação para ele era o fato do objeto do curso ser uma filosofia da história, ou seja, de pretender dar à história um tratamento filosófico. Diz Hegel logo na apresentação do curso:

Senhores, o objeto destas lições é a filosofia da história universal. Não necessito dizer o que é história, nem o que é história universal. A representação geral é suficiente e concordamos mais ou menos com ela. Mas o que pode surpreender, já no título destas lições e o que pode parecer carente de explicação, ou melhor, de justificação é que o objeto de nosso estudo seja uma *filosofia* da história universal e que pretendemos tratar *filosoficamente* a história.⁸²

De acordo com Arendt, esta inserção da filosofia no domínio do histórico dificilmente teria acontecido se não fosse o evento da Revolução Francesa. A autora chega mesmo a afirmar que do ponto de vista teórico, o desdobramento mais importante da Revolução foi o aparecimento do conceito moderno de história segundo o molde da filosofia de Hegel. “A idéia revolucionária de Hegel”, argumenta Arendt, “era de que o antigo absoluto dos filósofos se revelava no domínio dos assuntos humanos, isto é, precisamente naquele domínio dos assuntos humanos que os filósofos unanimemente tinham excluído como origem

⁸¹ Jürgen HABERMAS, *O Discurso Filosófico da Modernidade*, p.30.

⁸² HEGEL, *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*, p.41.

ou fonte dos moldes do absoluto”⁸³. É assim, então, que a história em Hegel torna-se o lugar do desenvolvimento da razão. A razão necessita da história para realmente acontecer. Dito de outro modo, a razão faz uso do curso da história para efetivar o potencial presente em sua *substância*; para sair do plano especulativo e tornar-se o que ela é. Em uma frase: no sistema filosófico hegeliano, a história transforma-se na história da razão.

Em sua *Filosofia do Direito*, Hegel escreve um trecho dedicado à história universal e nele apresenta os elementos através dos quais o Espírito se manifesta no mundo. De acordo com o filósofo, na arte o Espírito se mostra como a imaginação e intuição; na religião, mostra-se como sentimento e pensamento representativo; na filosofia como pura liberdade de pensamento; e, na história universal, manifesta-se como “realidade espiritual em ato, em toda a sua acepção: interioridade e exterioridade.”⁸⁴ Como se pode notar, penetramos lugares especulativos que não são muito freqüentemente abordados por historiadores. O nível de complexidade que salta aos olhos na aproximação da filosofia hegeliana, faz lembrar das palavras de Alexander Koyré no início de artigo intitulado “*Hegel à Iena*”⁸⁵. Nele, Koyré afirma que, de certa forma, é no mínimo intrigante que com um pensamento tão “extraordinariamente difícil”, Hegel tenha se tornado um verdadeiro mestre de toda uma geração, o chefe de uma escola cuja “influência, no curso do século XIX, foi sem par tanto na Alemanha como no estrangeiro.” Compartilhamos também com Koyré a descrição que ele faz do sentimento que se tem ao encontrar com a filosofia de Hegel:

Dissemos em um outro lugar [referindo-se ao artigo de 1931], algumas razões que tornam Hegel tão difícil para nós. Dificuldades de linguagem; de terminologia; de atitude mental... Mas, existem outras. Talvez mais profundas ainda; mais íntimas. O pensamento de Hegel é muito abrupto. Ele vai aos saltos; e vê relações lá onde nós não chegamos a perceber. Ele passa por vias que, com bastante freqüência, para nós são impraticáveis, sem nos fazer ver porque ele as escolheu em

⁸³ ARENDT, *Sobre a Revolução*, p.50.

⁸⁴ Hegel, *The Philosophy of Right*, p. 110. Nos parágrafos 341 ao 360, Hegel apresenta um resumo de sua filosofia da história.

⁸⁵ Alexander KOYRÉ, “*Hegel à Iena*”, p.148. Koyré, que foi colega em Paris de Alexander Kojève durante o tempo que este proferiu suas famosas aulas sobre a filosofia hegeliana, possui dois artigos que nos ajudaram consideravelmente a entrar, de algum modo, no universo do pensamento hegeliano. Um, talvez o mais significativo para este trabalho é este que já foi citado; o outro se chama “*Note sur la langue et la terminologie hégéliennes.*” Ambos foram publicados em periódicos em 1934 e 1931, respectivamente, e em 1961 por Koyré, juntamente com outros artigos de sua autoria no livro *Études d’histoire de la pensée philosophique*.

preferência de outras. Na maioria das vezes, ele passa por caminhos que nos ficam desconhecidos.⁸⁶

Em contrapartida à perplexidade que nos assalta ao nos depararmos com esta filosofia, existe, ainda, o fato da relevância que o pensamento hegeliano ocupa não apenas na história da filosofia, mas também em outras áreas do conhecimento, como, por exemplo, a história. Neste aspecto, interessa recordar a afirmação de um outro comentador importante da obra de Hegel, Walter Kaufmann, segundo a qual “melhor maneira de entender muitos aspectos da história intelectual a partir dos tempos de Hegel, é [tomá-la] como uma série de rebeliões contra sua influência.”⁸⁷ É de fato inegável que o pensamento do filósofo constitui uma pedra angular na era moderna. Kaufmann enfatiza que pensar a modernidade em sua relação com a filosofia hegeliana, ajuda no entendimento de muitos dos seus movimentos. E, acrescentaríamos, especialmente, na compreensão da própria consolidação da moderna concepção de história.

Decerto, a filosofia da Hegel constitui um campo complexo de reflexão, que muitas vezes se mostra hermético, quando não soa mesmo paradoxal. No que diz respeito à história, por exemplo, quando Hegel declara que história universal equivale à “realidade espiritual em ato”, ou seja, equivale à história das manifestações da razão no mundo, logo surge a pergunta sobre o porquê desta necessidade. Por que a razão precisa ir até à história para efetivar-se? Pois, se a razão constitui um princípio *a priori* e absoluto, que, portanto, basta a si própria – sendo *em si* e *por si* tal como Hegel proclama na introdução de suas *Lições sobre a Filosofia da História*⁸⁸ – por que motivo ela precisaria do caminho histórico para se concretizar? A razão, neste sentido, equivale ao fio condutor clamado por Kant, e a história, para continuarmos com esta metáfora, é seu novelo. Mas, insistimos em perguntar, por quê? As formulações de Hegel a este respeito não facilitam a compreensão da relação entre razão e história. Sendo esta relação um dos temas centrais da presente pesquisa⁸⁹, consideramos importante elencar desde

⁸⁶ Alexander KOYRÉ, “Hegel à Iena”, p.149.

⁸⁷ Walter KAUFMANN, *Hegel*, p.278.

⁸⁸ Diz Hegel: “O racional é o que ser é em si e por si, mediante o qual tudo tem seu valor.” HEGEL, *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*, p.44.

⁸⁹ Cf. Capítulo 3 desta tese, “A primazia do futuro”.

já alguns pontos centrais da filosofia da história na intenção de indicar, ao menos, como é tratada a questão da contingência em Hegel.

Podemos considerar a conhecida concepção hegeliana de *astúcia da razão* como “resposta” possível à pergunta sobre o porquê do recurso à história para a realização dos pressupostos da razão. Hegel atribui o encontro entre razão e história a um gesto de astúcia da razão, um artifício segundo o qual o Espírito Absoluto “passeia” pelo mundo na intenção de tomar conhecimento de si próprio. Assim, a razão, por uma questão da astúcia, vai à história em busca da consciência de si mesma. Os homens, em suas paixões e ações – das quais a história resulta –, funcionam como um veículo para a razão e, por este motivo, a afirmação da ignorância humana em relação à verdadeira motivação de suas ações. Ao agir de acordo com o que pensam e sentem, os homens estão, de fato, efetivando os pressupostos da razão, de forma similar a que se dava com os pressupostos na natureza na perspectiva histórica de Kant. Como lemos nas palavras do próprio Hegel:

(...) na história universal, resulta das ações humanas algo além do que foi intencionado. Por meio de suas ações os seres humanos conseguem o que querem de imediato. Porém, ao concretizar seus interesses, eles realizam algo mais abrangente; algo que se oculta no interior de suas ações, mas que não está em sua consciência ou intenção.⁹⁰

Tendo apontado o fundamento (a razão) e o caminho (a história), é preciso assinalar, então, o meio, isto é, o *modus operandi* da realização da razão na história, pois é neste ponto, especificamente, que figura o papel da contingência. A razão se realiza na história através de um movimento dialético. A dialética hegeliana, contudo, não é idêntica ao modelo pedagógico empregado na maiêutica de Sócrates. No modelo clássico, firmava-se o argumento (tese) para em seguida negá-lo (antítese), de modo a reafirmar o argumento inicial no embate dos dois termos (síntese), constituindo a partir daí uma nova tese, da qual surgirá uma antítese e, novamente, resultará uma síntese e assim sucessivamente sempre em busca da obtenção da verdade. Já no método dialético de Hegel o terceiro termo (síntese) não equivale ao retorno ao começo e sim à supressão (*Aufhebung*)⁹¹

⁹⁰ HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, p. 43-4. (tr.pt., p.31)

⁹¹ *Aufheben*, como afirma Walter Kaufmann, “já foi o desespero dos tradutores” de Hegel, pois “se trata de uma palavra corrente que pode significar ‘cancelar’ (e na utilização de Hegel quase sempre quer dizer ao menos isto), mas também pode significar ‘conservar’ e, em terceiro lugar, ‘elevantar’; e muito frequentemente Hegel usa *aufheben* para sugerir os três sentidos ao mesmo tempo.” Walter

da situação precedente. Assim, ao invés verificar-se o esquema afirmação-negação-negação, na filosofia de Hegel, se dá a afirmação-negação-suprassunção. Aqui, portanto, tal como no movimento da própria noção de temporalidade da história na modernidade, a circularidade dá lugar a uma outra forma, que, ainda que não configure diretamente uma linha reta, ao menos, se apresenta como uma espiral. Espiral que, alavancada pela idéia de progresso presente na forma de suprassunção dos termos, representa o avanço do Espírito no percurso de sua efetivação. De estágio em estágio, a razão segue tomando consciência de si até chegar ao reconhecimento pleno de sua própria essência.⁹²

Tendo em vista o momento específico da Revolução, podemos propor o seguinte exemplo para melhor compreensão da dialética histórica de Hegel: 1789 representaria o primeiro termo do movimento dialético, a tese; os eventos que decorreram a partir daí – e que podem ser caracterizados como contingentes, uma vez que pareciam escapar às vontades e ações revolucionárias –, representam o elemento *negativo*, designando a antítese; e, por fim, a situação pós 1815, caracterizada sobretudo pelo fortalecimento do Estado prussiano, como a superação dos termos anteriores, equivaleria assim à síntese. É assim que, *grosso modo*, podemos compreender a Revolução na visão hegeliana da história. “A Revolução Francesa não era certamente um atraso” aos seus olhos, como diz Charles Taylor, e sim “um evento histórico mundial que inaugurava a conclusão do estado moderno.”⁹³ Ao enquadrar o evento da Revolução no esteio da necessidade histórica de realização do Espírito, Hegel neutralizava assim qualquer aspecto de contingência que ela pudesse apresentar. Portanto, na dialética do movimento da história hegeliana, a contingência havia se transformado em uma *necessidade* à medida que representava um elemento negativo no processo. Sob o prisma das categorias cunhadas por Koselleck de espaço de experiência e horizonte de expectativa, entendemos que a filosofia da história de Hegel,

KAUFMANN, *Hegel*, p.45. Já Karl Löwith em seu artigo sobre Hegel fala em “elevação e transporte adiante” ao definir o termo. Karl LÖWITH, *Meaning in History*, p.54. Seguimos aqui a opção de Paulo Meneses, tradutor para o português da *Fenomenologia do Espírito*, e empregamos *suprassumir* (*aufheben*) e *suprassunção* (*Aufhebung*).

⁹²Tal como veremos mais adiante, aqui reside uma questão paradoxal na filosofia da história de Hegel, pois se por princípio o progresso da humanidade é infinito, como seria possível que a neste movimento a razão alcance seu apogeu? O apogeu da razão neste sentido configuraria, portanto, o fim da história. Hegel, entretanto, não fala em fim da história, apesar de apontar o Estado moderno germânico pós-Revolução como este momento de apoteose da razão.

⁹³ Charles TAYLOR, *Hegel*, p.424.

promove a *reconciliação* entre as partes, reunindo esperanças e expectativas sob o princípio e fim da razão.

Porém, esta forma de conceber a história é uma entre outras surgidas no período da Revolução. Pois, se por um lado os eventos revolucionários foram interpretados por alguns como um acontecimento necessário no processo histórico, a exemplo de Hegel, por outro lado, havia quem tomasse as circunstâncias deflagradas a partir de 1789 pela ótica senão do puramente contingente, ao menos com ênfase na instabilidade da situação como algo que reforçava o aspecto de contingência, estimulando, por sua vez, a sensação de transitoriedade como marca da modernidade. Portanto, se o passado sustentava alguma segurança, decorrente de séculos sob o jugo da monarquia, a nova organização político-social tinha na transitoriedade de suas instituições um selo de identidade. Os revolucionários franceses, sobretudo na década inicial, criaram instituições e leis que freqüentemente vigoraram apenas em curto prazo. Assim, do mesmo modo que parecia ter surgido na história de forma não prevista, a revolução também parecia seguir seu curso pelo caminho marcado pela indeterminação no que tange aos desdobramentos futuros. Mantém-se, nesta perspectiva, a noção de *necessidade histórica* na idéia de que a Revolução é detentora de uma força singular que se impõe sobre os homens arrastando seus destinos, sem, contudo, determinar-se um fim último para os eventos. E é nesta chave procuraremos compreender a perspectiva do historiador da Basileia sobre a história.

O tom de Burckhardt ao tratar da Revolução nos cursos ministrados na Universidade da Basileia a partir de 1867 é explicitamente distinto daquele com que décadas antes o filósofo da história saudara os mesmos acontecimentos. Ao invés da euforia observada em Hegel, ouvimos, na fala de Burckhardt, um tom de grave de preocupação, muitas vezes pessimista⁹⁴, de quem observava com reserva o desenrolar dos acontecimentos. Lemos logo no início da aula de 6 de novembro de 1867:

O tempo no qual este curso se realiza modifica-se a cada vez, por isso ele é como nenhum outro curso. Ele se ocupa com o começo do que ainda está ativo e

⁹⁴ A este respeito diz Thomas Howard: “Em nenhum outro lugar, os comentários de Burckhardt são mais caracteristicamente pessimistas que em sua declamação contra a civilização européia que veio a existência depois da Revolução Francesa.” Thomas HOWARD, *Religion and the Rise of Historicism*, p.162-3.

continuará assim, com a era mundial cujo desenvolvimento nós não sabemos ainda. Neste exato momento, os eventos estão sendo moldados e, no horizonte, num futuro próximo ou distante, há uma grande guerra européia como consequência de tudo que aconteceu antes.⁹⁵

A Revolução, portanto, não representava o símbolo de efetivação de um processo, nem tampouco se restringia aos acontecimentos subsequentes a 1789. Quase oitenta anos depois da tomada da Bastilha, a Europa ainda vivia de acordo com o movimento outrora principiado e que, segundo Burckhardt, não dava mostras de estar chegando ao fim: ao contrário, uma guerra decorrente do caminho tomado pelos acontecimentos estava prestes a acontecer. E de fato aconteceu, quatro anos mais tarde, com a eclosão da Guerra Franco-Prussiana. Por ocasião da apresentação deste mesmo curso no outono de 1871, Burckhardt confirmava o anúncio que a era da Revolução ainda estava em andamento e que aquilo que se viveu tinha sido tão somente o “primeiro ato” de um grande drama ainda em cartaz, cujos trinta anos de “aparente calmaria” entre 1815 e 1848 significaram apenas um entreato. “Nestas três décadas em que nascemos e crescemos”, afirmava Burckhardt, “foi possível acreditar que a revolução era algo terminado” e, mais ainda, se acreditou que uma “ponte entre o velho e o novo” havia sido erguida através do estabelecimento da monarquia constitucional.⁹⁶ Contudo, “*agora (...)* nós sabemos que a mesma tempestade que sacudiu a humanidade desde 1789 também nos atinge de frente.”⁹⁷

Mas não era estritamente a ameaça de guerra que o preocupava. A guerra, que em sua opinião é sempre mestra da violência⁹⁸, representa apenas um aspecto da crise pela qual passava a Europa, a “grande *crise da cultura* moderna” começada no século XVIII e que prosseguia “desde 1815 em passos largos”⁹⁹. E esta crise sim era o foco da apreensão de Burckhardt. É fato que, no entendimento do historiador, as crises de um modo geral são movimentos integrantes e fundamentais na história, pois se caracterizam pela fusão do antigo com o novo, sendo responsáveis desta forma pela renovação da vida. Contudo, a gravidade manifesta nas considerações sobre sua época residia no fato da Revolução apontar

⁹⁵ Jacob BURCKHARDT, *Historische Fragmente* (de agora em diante *HF*), p.195. (Na versão em inglês *Judgements on History and Historians*, de agora em diante *JHH*, p.217.)

⁹⁶ Id., *HF*, p.200 (*JHH*, p.224)

⁹⁷ Id., *HF* p.201 (*JHH*, p.225)

⁹⁸ Id., *Weltgeschichtliche Betrachtungen* (de agora em diante *WB*), p.274. (Na versão em espanhol *Reflexiones sobre la Historia Universal*, de agora em diante *RHU*), p.203.

⁹⁹ Id., *WB*, p.211-13. (*JHH*, p.183)

para a possibilidade de falência da tradição diante do novo, representando a emergência de uma circunstância onde o passado seria destituído de sua importância. Ou seja, a Revolução Francesa equivaleria ao surgimento de uma situação marcada pela perda de referência na tradição. Burckhardt pensava desta maneira não por ter se impressionado com a radicalidade do novo. Pois, a este respeito, seu pensamento se aproxima da avaliação de Tocqueville em *O Antigo Regime e a Revolução* na qual apesar do grande empenho em se afastar da tradição, os revolucionários franceses não foram totalmente bem sucedidos e, com o passar do tempo, os traços de permanência foram se mostrando cada vez mais evidentes¹⁰⁰. O que preocupava Burckhardt era a instabilidade que a tudo rondava, inclusive às próprias instituições e leis pós-revolucionárias. Tamanha instabilidade fez do sentimento de provisório (*das Gefühl des Provisorischen*) uma constante, transformando-se, segundo Burckhardt, no principal fenômeno de então¹⁰¹. Neste quadro, não só se plantava na vida de cada indivíduo a semente da incerteza acerca de seu próprio destino, como também se postulava para a história o desafio de seguir fornecendo um conhecimento do passado que fosse relevante para a vida.

Burckhardt, diante da transitoriedade das circunstâncias, mostrava-se ciente do esvaziamento de sentido da validade exemplar que o *topos historia magistra vitae* tradicionalmente proporcionava e julgava necessário transformar o conhecimento histórico em um modo distinto de saber. Compreendia que o ceticismo era inevitável em um mundo onde *os começos* e o fim estavam em constante movimento e, por isso mesmo, os homens eram desafiados a dar à frase “‘a história é mestra da vida’ um significado superior e ao mesmo tempo mais

¹⁰⁰ Alexis de TOCQUEVILLE, *O Antigo Regime e a Revolução*. Diz Tocqueville: “Os franceses fizeram em 1789, o maior esforço no qual povo algum jamais se empenhou para cortar seu destino em dois, por assim dizer, e separar por um abismo o que tinham sido até então do que queriam ser de agora em diante. Com esta finalidade tomaram toda espécie de precauções para que nada do passado sobrevivesse em sua nova condição e impuseram-se toda espécie de coerções para moldar-se de uma outra maneira que seus pais, tornando-se irreconhecíveis. Sempre achei que foram muito menos bem sucedidos neste empreendimento do que se pensava lá fora e de que eles próprios pensavam no início. Eu tinha a convicção de que, sem sabê-lo, retiveram do antigo regime a melhor parte dos sentimentos, dos hábitos e das próprias idéias que os levaram a conduzir a Revolução que o destruiu e que, sem querer, serviram-se de seus destroços para construir o edifício da nova sociedade.” p. 44.

¹⁰¹ BURCKHARDT, *HF*, p.195 (*JHH*, p.218).

modesto. Se trata de ser, graças à experiência, mais prudentes (para uma outra vez) e mais sábios (para sempre).”¹⁰²

Detentor de uma postura crítica em relação ao rumo dos acontecimentos, Burckhardt via na história e, por extensão, no papel desempenhado por ele e seus pares, elementos decisivos para resistir ao “turbilhão” que atingia todas as esferas da vida moderna. Com respeito especificamente ao cânone historiográfico vigente, para ele a escrita da história não poderia mais seguir mostrando, com reverência, como tudo contribui para um suposto grande desígnio histórico, em uma alusão à história política realizada por seu antigo professor Leopold von Ranke¹⁰³. Em realidade, este posicionamento justificaria em grande parte sua opção pela historiografia da cultura, tal como desenvolvemos *A História da Cultura como Crítica à Modernidade*¹⁰⁴, dissertação de mestrado defendida no ano de 2001. Ali tínhamos como argumento central a idéia de que Burckhardt, ao optar por ser um historiador da cultura, mais que uma mudança no enfoque metodológico, realizava uma crítica aos valores da época e, também, uma tentativa de garantir a continuidade da tradição européia da qual ele acreditava ser um dos últimos representantes. Nesta perspectiva, tornou-se possível compreender história da cultura de Burckhardt como uma forma de lutar, de criticar e de resistir contra a instabilidade que rondava seu tempo. Era a forma que encontrara de garantir alguma permanência para além da experiência da crise e da descontinuidade, como podemos ler na carta enviada a seu amigo Friedrich von Preen na véspera do Ano Novo de 1870, alguns meses após a eclosão da guerra franco-prussiana. Nela, Burckhardt fez uma avaliação do momento e afirmava a abordagem histórico-cultural como a melhor maneira de lidar com passado. Diz ele:

O que não aconteceu nos últimos três meses! Quem poderia imaginar que a batalha iria prolongar-se por este horrível inverno, sem dar sinais de acabar ainda no último dia do ano? Lembrar-me-ei do fim deste ano por toda minha

¹⁰² Id., *WB*, p.51

¹⁰³ Diz Ranke em *As Grandes Potências*: “(...) a História Universal não apresenta apenas o espetáculo de combates fortuitos, ataques recíprocos, Estados e povos se sucedem, como pode parecer à primeira vista. Nem consiste apenas na imposição tantas vezes duvidosas de valores da cultura. O que vemos evoluir são forças, espirituais em verdade, forças geradoras da vida, forças criadores e, em suma, a própria vida. São energias morais. Não podem ser definidas por meio de abstrações, mas contempladas e captadas; podemos senti-las e compreendê-las. Elas florescem, conquistam o mundo, manifestam-se em múltiplas expressões, entrechocam-se, defendem-se, subjagam-se umas as outras, em seu agir e seu reagir em seu viver (...). Aqui está o segredo da História Universal.” Leopold von RANKE, “As Grandes Potências”, in *História*, p.179.

¹⁰⁴ Janaína Pereira de OLIVEIRA, *A História da Cultura como Crítica à Modernidade*: Jacob Burckhardt e a Historiografia do Século XIX, dissertação de mestrado defendida em abril de 2001.

vida! E não por causa do meu próprio destino. Os dois povos intelectualmente mais importantes do continente estão degradando suas culturas, e uma enorme porção de tudo que encantava e interessava a homem antes de 1870 dificilmente comoverá o homem de 1871 – mas que tremendo espetáculo se um mundo novo nascer de tanto sofrimento. (...) O pior de tudo isso não é a guerra atual, mas a era de guerras em que entramos, e à qual a nova mentalidade terá de adaptar-se. (...) Qualquer coisa capaz de continuar existindo deve conter uma boa porção de eterno. E se qualquer coisa duradoura vier a ser criada, isso só poderá acontecer através de um esforço sobre-humano da verdadeira poesia. Como professor de história, dei-me conta de um fenômeno muito curioso: a súbita desvalorização de todos os meros “acontecimentos” do passado. De agora em diante, em minhas aulas, enfatizarei a história cultural, e manterei apenas, da estrutura externa, o que for absolutamente indispensável. Pense um pouco em todas as batalhas mortas e sepultadas nos cadernos de anotações de todos *Viri Eruditissimi* em suas cátedras universitárias! Felizmente para mim, nunca me aprofundi muito nesse tipo de coisa.¹⁰⁵

Cidadão da Basiléia, última cidade estado da Europa a resistir às ondas de unificação e anexação pela qual passava a Europa, Burckhardt cresceu em um ambiente cosmopolita de extrema valorização dos preceitos humanistas, nos quais a formação dos homens é o elemento central para a criação e manutenção da cultura. Na realidade, a relação existente na triangulação cidade-estado da Basiléia (*Kleinstaat*)¹⁰⁶, cultura (*Kultur*) e formação individual (*Bildung*)¹⁰⁷ é vital para a compreensão tanto da visão que Burckhardt possuía sobre seu tempo, como da sua concepção de história e sua opção pela historiografia da cultura. Este é um ponto crucial que apenas alguns poucos comentadores de sua obra e até da historiografia dos Oitocentos levam em conta. Entre aqueles que chamam a atenção para esta chave interpretativa da obra de Burckhardt a partir de sua relação com a sua terra natal, está Friedrich Meinecke, historiador mais conhecido da tradição historicista no século XX, que em um artigo de 1947, intitulado “*Ranke e Burckhardt*” sugere, entre outras coisas, que

Alguém, algum dia, deveria fazer um livro sobre Berlim e Basiléia – suas [de Ranke e Burckhardt] cidades – na era da fundação do Reich de Bismarck, indicando como os estudiosos destas duas cidades, tendo levado suas realizações

¹⁰⁵ BURCKHARDT, *Brife*, p.293-5 (*Cartas*, p. 276-7)

¹⁰⁶ Literalmente estado pequeno.

¹⁰⁷ Sobre a relação entre *Kultur* e *Bildung*, ver: Raymond GEUSS, “*Kultur, Bildung, Geist*”; Rosana SUAREZ, “Nota sobre o conceito de *Bildung* (formação cultural).” Neste artigo, Suarez apresenta o conceito de *Bildung* com base nas cinco etapas apontadas e desenvolvidas por Antoine Berman em “*Bildung et Bildungsroman*”, são elas: *Bildung* como trabalho, como viagem, como tradução, como viagem à Antiguidade e como prática filológica. Infelizmente, não tivemos acesso direto ao artigo de Berman, mas vale deixar registrada a referência: Antoine BERMAN, “*Bildung et Bildungsroman*”, *Le Temps de la Réflexion*, v.4, Paris, 1984.

a um ponto de culminação, entraram em um conflito mútuo. (...) Um livro como esse pode se tornar um símbolo de nosso destino espiritual¹⁰⁸.

Já havíamos caminhado nesta linha interpretativa quando da realização da dissertação de mestrado, uma vez que, naquela ocasião, a comparação entre as concepções de história de Ranke e Burckhardt, desejávamos escapar à tradicional linha de abordagem dessas perspectivas históricas a partir das diferenças metodológicas entre história política e história cultural. Agora, no estudo que se apresenta, a relação de Burckhardt com a Basiléia também constitui parte central da argumentação no intuito de aprofundarmos a compreensão acerca de sua perspectiva histórica e historiográfica. A este respeito, é suficiente, por ora, que tenhamos em mente a idéia de que Burckhardt fora fortemente influenciado pelos ideais neo-humanistas que determinavam a educação na Basiléia. Ideais que estão na origem da perspectiva de valorização da cultura e do indivíduo adotada por Burckhardt, e, também, estão presentes na sua preocupação com os eventos da história recente. Pois, segundo sua compreensão do momento em que vivia, dos desdobramentos da Revolução Francesa, isto é, da conjunção entre militarização dos Estados e o nacionalismo exacerbado, da associação entre uma opinião pública formada por pontos de vista homogêneos e o processo de industrialização modificador da paisagem e dos costumes, não poderia resultar outra coisa senão a alienação e “domesticação” deste indivíduo. E aqui se mostra a importância que a concepção de *Bildung*, compreendida aqui como processo de formação¹⁰⁹, exerce na reflexão do historiador: a *Bildung* atua como um fator

¹⁰⁸ Friedrich MEINECKE, “Ranke and Burckhardt”, p.142. Também se aproximam deste viés interpretativo sobre a obra de Burckhardt, as análises de Lionel Gossman, John Hinde e Thomas Howard. Gossman possui, inclusive, um capítulo homônimo em seu livro “*Basel in the age of Burckhardt*.” E, ainda que neste trecho do livro Gossman não “execute” exatamente a sugestão interpretativa de Meinecke – pois o que ele faz é mais uma espécie de análise da questão incluindo a perspectiva apresentada no próprio artigo de Meinecke –, podemos afirmar que a relação de Burckhardt com a Basiléia encontra-se na base de seus estudos sobre a obra do historiador da cultura, mais do que em nenhum outro comentador. É preciso lembrar que antes de Meinecke, Werner Kaegi, autor da biografia de Burckhardt em sete volumes, proferiu em 1938 três conferências em Lucerna sob o título de *Der Kleinstaat im europäischen Denken* (O pequeno estado no pensamento Europeu), nas quais também assinala a importância do pequeno estado na obra de Burckhardt, “um fio vermelho” que, em sua opinião, atravessa toda a obra do historiador. Werner KAEGI, *Der Kleinstaat im europäischen Denken*, apud Cássio FERNANDES, *A Figura do Homem entre Palavra e Imagem*, p.196 e ss.

¹⁰⁹ Nos baseamos aqui, sobretudo, na ênfase pedagógica fornecida pela seguinte definição de Antoine Berman: “A palavra alemã *Bildung* significa genericamente, ‘cultura’ e pode ser considerado o duplo germânico da palavra *Kultur*, de origem latina. Porém, *Bildung* remete a vários outros registros, em virtude, antes de tudo, de seu riquíssimo campo semântico: *Bild*, imagem, *Einbildungskraft*, imaginação, *Ausbildung*, desenvolvimento, *Bildsamkeit*, flexibilidade ou plasticidade, *Vorbild*, modelo, *Nachbild*, cópia, e *Urbild*, arquétipo. Utilizamos *Bildung* para

decisivo no estabelecimento da relação moderna entre indivíduo e cultura. Assim, “em uma era na qual tanto a mente quanto o corpo estavam sendo incrivelmente conduzidos por uma sociedade que estava refinando seus controles sobre o sujeito”¹¹⁰, a formação individual se transformava em uma fonte genuína para liberdade individual. Liberdade esta que, por sua vez, Burckhardt pensava ser possível somente no interior de um estado que não se impusesse coercitivamente na vida de seus cidadãos. Daí a defesa que Burckhardt faz de estados menores como locais mais adequados para a vida individual e a manutenção da cultura. O historiador tinha claro que não era possível formar-se livremente no interior de um estado centralizado, com forte militarismo, cuja existência guiava-se pelo foco na expansão territorial e na consolidação enquanto potência internacional. “Estados pequenos existem tão somente enquanto nenhum homem mais forte permite a outro homem mais forte possuí-lo”¹¹¹, diz Burckhardt, relacionando assim os estados menores o surgimento de figuras centralizadoras e usurpadoras do poder (podemos pensar aqui, por exemplo, em Napoleão III e Bismarck), os “*terribles simplificateurs*.” Não há dúvida de que, neste aspecto, a base de sua argumentação reside na comparação da rotina na pacata Basileia, sobretudo antes da grande onda de industrialização que a atingiria após meados do século, com as mudanças ocorridas, sobretudo, no estado prussiano no mesmo período.

Para Burckhardt, a Revolução era resultado de uma série de questões e posicionamentos postos para humanidade pelo século XVIII, e seus desenvolvimentos indubitavelmente passaram a integrar consciência dos homens. E é nesta conexão com os postulados do século XVIII que se encontra a chave para a compreensão da crítica e do distanciamento burckhardtiano em relação ao pensamento dominante em seu tempo, uma vez que, para Burckhardt, toda a mudança e novidade não implicavam em um progresso necessário do homem na história. De fato, para ele as noções de progresso e perfectibilidade da humanidade, em que se baseiam as afirmações sobre a superioridade da época

falar no grau de ‘formação’ de um indivíduo, um povo, uma língua, uma arte: e é a partir do horizonte da arte que se determina, no mais das vezes, *Bildung*. Sobretudo, a palavra alemã tem uma forte conotação pedagógica e designa a formação como processo. Por exemplo, os anos de juventude de Wilhelm Meister, no romance de Goethe, são seus *Lehrjahre*, seus anos de aprendizado, onde ele aprende somente uma coisa, sem dúvida decisiva: aprende a formar-se (*sich bilden*).” (grifos do autor) Antoine BERMAN, “*Bildung et Bildungsroman*”, p.142, apud Rosane SUAREZ, *Op.Cit*, p. 2.

¹¹⁰ HINDE, *Op. cit.*, p. 136.

¹¹¹ BURCKHARDT, *HF*, p. (*JHH*, p.241)

moderna em detrimento das anteriores, representavam as piores criações realizadas pelo século XVIII. “O grande dano”, afirmava, “teve início no século passado, principalmente através de Rousseau, com sua doutrina da natureza humana”, desde então,

a idéia da bondade natural do homem transformou-se, entre o estrato inteligente da Europa, na idéia de progresso, isto é, fazer dinheiro e desfrutar dos confortos modernos sem preocupação, com a filantropia para acalmar a consciência. (...) A única saída concebível seria que esse insano otimismo, em maior ou menor grau, desaparecesse do cérebro das pessoas.¹¹²

Se fosse possível apontar um responsável pelo “insano otimismo” que passa a habitar o cotidiano, na opinião de Burckhardt, esse alguém seria Rousseau. Em verdade, na maioria das vezes em que trata da questão do progresso, seja em suas palestras ou nas cartas, o historiador comenta negativamente os fundamentos da filosofia contratualista rousseuniana. Burckhardt compreende que a natureza humana não é necessariamente boa em sua origem¹¹³ e, com base nisto, entende que Rousseau permaneceu, todavia, um utópico num mundo onde a “maioria dos desejos são *materiais* por natureza”, onde as pessoas estão prontamente dispostas a esquecer os objetivos ideais postulados pelo contratualismo ao gênero humano (“*genre humain*”, diz Burckhardt, não sem ironia).¹¹⁴ Portanto, ao criticar esta “vontade otimista”, fonte da esperança de que as mudanças trariam “um crescente e definitivo bem-estar”¹¹⁵, Burckhardt se afastava da opinião geral que seu tempo tinha sobre si mesmo. Mas não só com relação ao progresso e a noção de perfectibilidade que Burckhardt se distancia de seus contemporâneos: também recusava qualquer postulado *a priori*, qualquer espécie de sentido e finalidade impostos por preceitos filosóficos à história. Assim, talvez com mais veemência do que quando dirigia suas críticas ao contratualismo de Rousseau, Burckhardt negava a filosofia da história de matriz hegeliana. Para ele, a crença em valores absolutos e no progresso parecia a expressão última não apenas da condescendência do indivíduo

¹¹² Carta a Von Preen de 02 de Julho de 1871. BURCKHARDT, *Briefe*, p.302. (*Cartas*, p.280-1).

¹¹³ Pois, a este respeito, como nos alerta Thomas Howard, ainda marcado por sua formação religiosa, Burckhardt percebe a natureza humana ainda na perspectiva do pecado original. THOMAS HOWARD, “*History without centaurs*”, in *Op. cit.*, p.137-169.

¹¹⁴ BURCKHARDT, *HF*, p. (*JHH*, p.230)

¹¹⁵ *Ibid.*

moderno com o passado, mas também a presunção da era moderna¹¹⁶, constituindo um erro compreender seu tempo como a realização de todos os tempos, sendo igualmente equivocado afirmar que tudo que aconteceu anteriormente na história tenha sido em virtude do presente e do futuro.¹¹⁷

Declaradamente avesso a qualquer tipo de especulação filosófica – tendo reiterado algumas vezes julgar-se incapaz de pensamentos desta natureza –, Burckhardt, assim como Ranke¹¹⁸, compreendia que o conhecimento histórico não poderia ser de modo algum dado *a priori*. Por isso, afirmava que a filosofia da história constituía “uma espécie de centauro, uma *contradictio in adjecto* [contradição em termos], pois a história, ou seja, a coordenação, não é filosofia, e a filosofia, ou seja, a subordinação, não é história.”¹¹⁹ Enquanto os filósofos interpretam o passado como “antítese” e etapa anterior na evolução da humanidade, Burckhardt considera que o historiador deve voltar-se para a história com um olhar que ao mesmo tempo em que aceita a singularidade dos acontecimentos, assume a tarefa de, ainda assim, buscar ali o que há de constante e típico. Pois, ainda que os eventos sejam únicos, eles são frutos das ações do homem que, por seu turno, constitui o único ponto de partida permanente e possível para o estudo da história. É neste sentido que ele afirma que seu método histórico é de certa maneira “patológico”, pois o que lhe interessa contemplar é o “homem que sofre, aspira e atua; o homem tal como é, como foi sempre e sempre será.”¹²⁰

Tendo em vista esta primeira abordagem da obra de Burckhardt, podemos afirmar seguramente que ele postava-se na contracorrente de seu tempo. Definitivamente, o historiador da Basileia não se alinhava à perspectiva comum à maioria de seus contemporâneos segundo a qual o século XIX era tomando como o melhor dos tempos, como o estágio mais avançado da humanidade, como a apoteose da realização de um princípio *a priori*, ou mesmo como um momento positivo na história universal. “O espírito já estava completo há muito!”¹²¹, ironizava o historiador. Para Burckhardt, se fosse o caso de estabelecer momentos

¹¹⁶ John R. HINDE, *Jacob Burckhardt and the Crisis of Modernity*, p.164.

¹¹⁷ BURCKHARDT, *WB*, p. 45 (*RHU*, p.45)

¹¹⁸ “Todas as minhas conclusões são *a posteriori*”, afirmou Ranke em carta datada de 28/12/1823. Apud Leonard KRIEGER, *Ranke: The Meaning of History*, p.6.

¹¹⁹ BURCKHARDT, *WB*, p. 44 (*RHU*, p.43)

¹²⁰ Id., *WB*, p. 45 (*RHU*, p.46)

¹²¹ “*Der Geist war schon früh komplett!*.” Ibid., p.375. (*RHU*. 315).

de apogeu da história universal, certamente ele escolheria entre o Renascimento, ou a Antiguidade, ou mesmo qualquer outro período de florescimento da cultura, mas não o seu próprio tempo.

Portanto, tendo em vista a recusa do progresso e do sentido *a priori* como determinações absolutas para a história, é possível perceber que o que Burckhardt via na Revolução não era seu aspecto enquanto elemento necessário, seja para confirmação do avanço da humanidade em direção ao melhor, seja para a efetivação do espírito na história, e sim, a marca da contingência e da descontinuidade que permeia os eventos históricos. Assim, ao invés de se justificar como necessidade, isto é, como elemento necessário para e no desenvolvimento histórico, a Revolução, na concepção de Burckhardt *impunha um necessidade*: a de restabelecer a relação do presente com o passado. Em outras palavras, Revolução Francesa colocava a necessidade de (re)afirmar a continuidade da história com base em uma outra relação com o conhecimento histórico. Se Kant via na Revolução o símbolo histórico da existência contínua da noção de progresso; se Hegel a saudava como a consolidação dos pressupostos da razão; se Ranke a entendia como um evento, antes de mais nada, peculiar daquele país, tal como ele expressou em sua *História da França*, na mesma medida que a Revolução Industrial fora um fenômeno caracteristicamente inglês; para Burckhardt a Revolução manifestava a contingência percebida na transitoriedade dos fenômenos. Nos termos das categorias epistemológicas de Koselleck, Burckhardt sentira, com toda a força e angústia, o que uma ruptura dessa ordem pode causar: o descompasso entre experiências e expectativas, entre o passado e o presente. E, desta forma, a continuidade histórica se instala no cerne de suas preocupações acerca da história como conhecimento.

Tanto que muito antes do despontar do *Reich* de Bismarck, Burckhardt já fizera da continuidade histórica o eixo de suas preocupações, se posicionando em favor da preservação da tradição e da cultura. Em sua juventude, durante um período de um ano e meio, ele tivera a oportunidade de experimentar uma forma mais ativa de participação política. Burckhardt atuara neste tempo como editor de um importante jornal conservador local, o *Basler Zeitung*, e tinha como obrigação acompanhar de perto os conflitos políticos que então ocorriam na Basileia, cujos desdobramentos cerca de três anos depois resultariam numa guerra civil e, posteriormente, na separação da área rural da área urbana do cantão. A

experiência como editor não lhe estimulava em nada a ingressar no mundo da política. Ao contrário, convencera-o de vez que agir tão perto desta esfera não era para ele. Nesse período, ele havia se tornado também professor honorário da Universidade da Basileia, atividade da qual realmente gostava e motivo pelo qual reclamava que o trabalho jornalístico tomava por demais o tempo que deveria ser reservado ao estudo. Assim, ele trabalhou no jornal tempo apenas tempo suficiente para juntar algum dinheiro e poder viajar para a Itália por alguns meses. Dizia então estar cansado do presente e que ansiava por se ver livre de toda espécie de “-ismos” e “-istas” que o rondavam.¹²² Sabia muito bem que esta atitude não seria bem interpretada por seus concidadãos, mas não se importava. “Liberdade e Estado não perderam nada comigo. Estados não são construídos por homens como eu”, afirmava.¹²³ Julgava que seria mais útil em sua terra natal após passado o momento de conturbação. E estava tão cômico a este respeito que em uma carta escrita em 1846, então com 28 anos, Burckhardt tentava dissuadir seu amigo Hermann Schauenburg de qualquer espécie de militância política. “Livre-se dessas ilusões Hermann!”, insistia Burckhardt, “depois da tempestade uma nova existência surgirá, erguida sobre velhas e novas fundações; este é o seu lugar, e não na linha de frente de ações irresponsáveis. *Nosso destino é ajudar a construir mais uma vez quando a crise tiver passado.*”¹²⁴

Burckhardt posicionava-se, então, não no *front*, mas na retaguarda dos eventos que agitavam a Europa nos Oitocentos. Ele pressentia a mudança e a necessidade de resistir. Assim sendo, mais do que uma mudança de enfoque, a história da cultura representava para historiador da Basileia, como sintetiza Lionel Gossman, “um *kit* de sobrevivência para tempos difíceis”, uma forma de salvaguardar o que fosse da ordem do “essencialmente humano e humanamente essencial” a respeito do passado e da tradição.¹²⁵ E, provavelmente em razão da emergência dos valores que presenciava na modernidade, ele recusava-se a valorizar uma vida acadêmica *stricto sensu*, fato que o fez declinar alguns convites para lecionar em universidades que lhe renderiam muito mais prestígio e

¹²²Em carta de 28 de fevereiro de 1846, lemos: “Sim, eu quero escapar de todos eles, dos radicais, dos comunistas, dos industrialistas, dos intelectuais, dos pretensiosos, dos racionais, dos abstratos, do absoluto, dos filósofos, dos sofistas, dos fanáticos pelo Estado, dos idealistas, dos ‘istas’ e ‘ismos’ de todo tipo.” In BURCKHARDT, *Briefe*, pp.143-4 (*Cartas*, p. 198).

¹²³Idem, p.199

¹²⁴Idem, p.200-1.[grifos nossos]

¹²⁵ Lionel GOSSMAN, “Cultural History and Crisis: Burckhardt’s Civilization of the Renaissance in Italy”, in Michael ROTH (org.) *Rediscovering History*, p.427.

fama. Em nenhum momento, desejou juntar-se àqueles que, ironicamente, chamava de *Viri Eruditissimi*. Regozijava-se com as aulas e, principalmente, com as palestras proferidas para uma audiência diversificada, não necessariamente acadêmica. Burckhardt era, sobretudo, um professor de história e era assim que travaria sua batalha contra o esquecimento do passado.

* * *