

História & Filosofia



Copyright © 2020, Marcelo de M. Rangel & Augusto B. de C. Dias Leite (org.).
Copyright © 2020, Editora Milfontes.
Rua Carijós, 720, lj 01, Ed. Delta Center, Jardim da Penha, Vitória, ES, 29.060-700
Compra direta e fale conosco: <https://editoramilfontes.com.br>
Distribuição nacional em: www.amazon.com.br
editor@editoramilfontes.com.br
Brasil

Editor Chefe
Bruno César Nascimento

Conselho Editorial

Prof. Dr. Alexandre de Sá Avelar (UFU)
Prof. Dr. Arnaldo Pinto Júnior (UNICAMP)
Prof. Dr. Arthur Lima de Ávila (UFRGS)
Prof. Dr. Cristiano P. Alencar Arrais (UFG)
Prof. Dr. Diogo da Silva Roiz (UEMS)
Prof. Dr. Eurico José Gomes Dias (Universidade do Porto)
Prof. Dr. Fábio Franzini (UNIFESP)
Prof. Dr. Hans Urich Gumbrecht (Stanford University)
Prof^ª. Dr^a. Helena Miranda Mollo (UFOP)
Prof. Dr. Josemar Machado de Oliveira (UFES)
Prof. Dr. Júlio Bentivoglio (UFES)
Prof. Dr. Jurandir Malerba (UFRGS)
Prof^ª. Dr^a. Karina Anhezini (UNESP - Franca)
Prof^ª. Dr^a. Maria Beatriz Nader (UFES)
Prof. Dr. Marcelo de Mello Rangel (UFOP)
Prof^ª. Dr^a. Rebeca Gontijo (UFRRJ)
Prof. Dr. Ricardo Marques de Mello (UNESPAR)
Prof. Dr. Thiago Lima Nicodemo (UNICAMP)
Prof. Dr. Valdei Lopes Araujo (UFOP)
Prof^ª. Dr^a Verónica Tozzi (Universidad de Buenos Aires)

MARCELO DE MELLO RANGEL
AUGUSTO BRUNO DE CARVALHO DIAS LEITE
(Organizadores)

História & Filosofia

Problemas ético-políticos



EDITORA MILFONTES
Vitória, 2020

Todos os direitos reservados. Nenhuma parte desta obra poderá ser reproduzida ou transmitida por qualquer forma e/ou quaisquer meios (eletrônico ou mecânico, incluindo fotocópia e gravação digital) sem a permissão prévia da editora.

Revisão

De responsabilidade exclusiva dos organizadores

Capa

Imagem da capa: *Hombres Leyendo*

Autor: Francisco de Goya

Arí Thiersch Souza- Aspectos

Projeto Gráfico e Editoração

Bruno César Nascimento

Impressão e Acabamento

Maxigrafica Gráfica e Editora

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

H673 História e Filosofia: problemas ético-políticos/ Marcelo de Mello Rangel, Augusto Bruno de Carvalho Dias Leite (organizadores).
Vitória: Editora Milfontes, 2020.
232 p.: 23 cm.

ISBN: 978-65-86207-27-9

1. História 2. Filosofia 3. Política 4. Ética I. Rangel, Marcelo de Mello II. Leite, Augusto Bruno de Carvalho Dias III. Título

CDD 901.02

Sumário

Apresentação: História e Filosofia e outros mundos possíveis | 7

Limiares entre a História e a Filosofia

História e filosofia: desafios de uma relação | 19

Renata Torres Schittino

Teoria da História: epistemologia, metodologia, teoria social...? | 35

João Rodolfo Munhoz Ohara

Uma contradição filosófica de natureza heterológica? Ética e escrita da história | 45

Douglas Attila Marcelino

Sobre os desafios transdisciplinares da Teoria da História e da História da Historiografia | 61

André da Silva Ramos

Humanidades em questão

Sobre o presente e o futuro das humanidades: o que aprendi com

Hans Ulrich Gumbrecht | 75

Thamara de Oliveira Rodrigues

O filósofo diante dos espectros | 85

Rafael Haddock-Lobo

Breve ensaio sobre a ideia de *humanidade* | 99

Augusto B. de Carvalho Dias Leite & Erick L. Araujo de Assumpção

Temporalidades e evento histórico

Sobre história, filosofia e bens | 113

Imaculada Kangussu

Da tempestividade política da dialética afirmativa de Badiou | 129

Bruno Guimarães

A fenomenologia e o problema do sentido da história em Paul Ricoeur | 141

Breno Mendes

A urgência do tempo histórico | 155

Walderez Ramalho

Mitologias e poéticas da verdade

A força produtiva do falso: das mentiras cretenses de Odisseu às sertanejas de Riobaldo | 177

Lorena Lopes da Costa

Cartas da Peste... um ensaio em tempos de vírus | 189

Georgia Amitrano

Mitografia como análise do 'inconsciente histórico': algumas reflexões sobre a relação entre a história e o imponderável em Mircea Eliade e Jean-Pierre Vernant | 199

Tomaz Pedrosa de Tassis

Giro ético-político, Verdade e Felicidade | 213

Marcelo Rangel

Sobre os autores | 229

APRESENTAÇÃO:

HISTÓRIA E FILOSOFIA E OUTROS MUNDOS POSSÍVEIS

A mudança histórica se alimenta dos vencidos. Na medida em que sobrevivem fizeram a experiência originária de todas as histórias: que estas costumam desenvolver-se de maneira distinta da planejada.

Koselleck

Vamos aproveitar toda a nossa capacidade crítica e criativa para construir paraquedas coloridos... Suspende o céu é ampliar o nosso horizonte.

Ailton Krenak

... qualquer pessoa pode seguir os caminhos da reflexão à sua maneira e dentro dos seus limites. Porquê? Porque o Homem é o ser (Wesen) que pensa, ou seja, que medita (sinnende). Não precisamos portanto, de modo algum, de nos elevarmos às 'regiões superiores' quando refletimos. Basta demorarmo-nos (verweilen) junto do que está perto e meditarmos sobre o que está mais próximo...

Heidegger

História & Filosofia. Questões ético-políticas nasce a partir de uma comunidade de estudantes, pesquisadoras(es) e professoras(es) que estão preocupados, há algum tempo, com a relação ou relações possíveis entre história e filosofia. Trata-se de alunas(os) e colegas que têm se encontrado em eventos os mais variados e, claro, mais especificamente nos congressos dedicados à teoria da história e à história da historiografia. O que vinha sendo recorrentemente conversado e pensado era (é) a necessidade de construirmos, tendo em vista exatamente este interesse significativo, um encontro brasileiro no qual pudéssemos tematizar as relações entre história e filosofia de maneira ainda mais detida e cuidadosa.

Nesse sentido, trabalhamos a partir do Grupo de Pesquisa em História, Ética e Política (GHEP), do Núcleo Interdisciplinar de Estudos Teóricos (NIET) e do Núcleo de Estudos em História da Historiografia e Modernidade (NEHM), e construímos o “I Encontro Brasileiro de História e Filosofia”, realizado em Mariana, em Agosto de 2019, na Universidade Federal de Ouro Preto (UFOP), com o apoio dos Programas de Pós-Graduação em História e Filosofia da UFOP.

Trata-se, portanto, de um livro que reúne os colegas que participaram do I Encontro Brasileiro de História e Filosofia, mas, também, outras professoras e professores, pesquisadoras e pesquisadores que já vinham conversando e mesmo trabalhando juntos. Temos, além desta apresentação, quinze textos. Imaculada Kangussu, Thamara Rodrigues, Lorena da Costa, João Ohara, André Ramos, Rafael Haddock Lobo e Bruno Guimarães apresentaram seus textos no Encontro, de modo que os artigos que publicamos são uma versão de suas comunicações. Renata Schittino, Georgia Amitrano, Douglas Attila, Marcelo Rangel, Augusto de Carvalho e Erick Araujo, Breno Mendes, Walderez Ramalho e Tomaz de Tassis participaram de alguma forma do Encontro, mas não apresentaram papers.

*

Retomando de maneira mais cuidadosa o que tematizamos na abertura do congresso, gostaríamos de explicitar ao menos parte dos motivos que nos estimularam a organizar o “I Encontro Brasileiro de História e Filosofia”. A primeira razão é mais simples na medida em que se trata de criar um espaço no qual continuássemos pensando relações possíveis entre a história e a filosofia, e isto porque, e como poderão acompanhar ao longo do livro, a história e a filosofia, de uma forma ou de outra, às vezes de maneira mais clara às vezes com mais timidez, sempre estiveram em diálogo, se questionando, criticando, lendo e relendo, repercutindo posições e compreensões de modo a tornar tão necessário quanto complexo, por exemplo, a reconstituição e tematização de diálogos tão significativos como os de Koselleck, Karl Löwith, Gadamer, Heidegger e Gumbrecht; a relação entre Heidegger, Husserl e Dilthey; Certeau, Paul Veyne, Ricoeur e Foucault; Ethan Kleinberg, Lévinas e Derrida; Hayden White, Ewa Domanska e Verónica Tozzi; Elías Palti, Koselleck, Foucault e a Escola de Cambridge; Achille Mbembe, Foucault e Deleuze; Berber Bevernage, Jankélévitch e Derrida; Enzo Traverso, Marx e Walter Benjamin; Peter Gay e Freud; Dominick LaCapra, Foucault, os pós-estruturalismos e a psicanálise; José Carlos Reis, os Annales, Dilthey, Nietzsche e Ricoeur; Manoel Salgado, Nietzsche, Arendt, Koselleck e Hartog; Valdei Araujo, Hegel, Gadamer, Heidegger e Gumbrecht; Marcelo Jasmin, Gadamer, Koselleck, Austin e a

Escola de Cambridge; Ricardo Benzaquen, Agostinho, Simmel, Benjamin, Lukács e Auerbach... Enfim, poderíamos continuar esta lista quase indefinidamente.

Aliás, e isto não pode ser esquecido, a delimitação desses campos ou espaços é tardia, própria ao século XIX, de modo que o que temos, antes dela, é justamente um tratamento mais íntegro da realidade.

De maneira que o nosso primeiro objetivo é justamente o de termos, a partir do Encontro Brasileiro de História e Filosofia, justamente um espaço no qual possamos continuar pensando cuidadosamente esta (e nesta) relação.

Um segundo objetivo, e que também é mais simples, é a própria necessidade de continuarmos dialogando entre a história e a filosofia a fim de tratarmos de temas que constituem ambos os campos, problemas como o tempo, temporalidade, historicidade, espacialidade, verdade, objetividade, linguagem, narrativa, memória, ética e política, anticolonialismos, gênero, sexualidade, raça, estética, revolução, crítica, determinados contextos... E, claro, a partir desse movimento (dessa intimidade) também ficamos mais atentos a outras questões e autoras(es) que estejam sendo mais trabalhados num ou noutro campo. Assim, não apenas melhoramos e tornamos ainda mais complexas as nossas tematizações e compreensões no que diz respeito ao que já trabalhamos de alguma maneira em comum, mas também podemos ampliar as nossas agendas e leituras, enriquecendo ambas as disciplinas, a história e a filosofia.

Uma outra razão fundamental para a construção desse espaço entre a história e a filosofia é justamente a possibilidade de um pensamento multidisciplinar que se constitui exatamente neste entre, de modo que se tornaria possível e mesmo necessária a tematização de problemas e autoras(es) que nos ajudem em algo que não se confunde, ao menos não exatamente, com a investigação e descrição de contextos históricos em geral (história), e com a abordagem de determinados filósofos e problemas tradicionalmente compreendidos como filosóficos (filosofia). Um espaço – que não se confunde com, que não é uma disciplina - no qual também possamos nos dedicar mais detidamente a algumas tarefas determinadas, a de:

- 1) pensar o mundo contemporâneo;
- 2) a partir de uma preocupação cuidadosa com o que podemos chamar de diferença ou alteridade(s), e;
- 3) a partir de posições ético-políticas e com base na compreensão de que tais posições são fundamentais à própria complexificação de epistemologias, investigações e descrições.

De modo que, dessa forma, as posições ético-políticas sejam sempre reconhecidas, assumidas (acolhidas) e (re)elaboradas, que elas sejam, portanto, o que podemos chamar de uma tarefa e, assim, nesse movimento, que as epistemologias e ciências também se tornem exercícios e espaços a partir dos quais possamos ocupar e participar da constituição de outros mundos comuns (abertos, transitivos) e democratizantes.

**

O que temos aqui, neste sentido, é justamente a constituição de um espaço que gostaríamos de chamar de multidisciplinar, ou seja, que se constitui exatamente com base na reunião de colegas da história e da filosofia, e também de outras disciplinas e áreas como a literatura, educação, sociologia, antropologia, comunicação, arquitetura, economia, direito, física, química, biologia, ecologia etc., também preocupados exatamente com a:

- a) tematização do mundo contemporâneo;
- b) a partir do cuidado com isto que estamos chamando de diferença e alteridade(s), e;
- c) com base numa espécie de trabalho (elaboração) ou de tratamento ético-político.

A constituição desse espaço não significa e nem pretende uma espécie de supressão das atividades e protocolos mais disciplinares próprios à história, à filosofia, à literatura, educação, sociologia, antropologia, comunicação, arquitetura, economia, direito etc. Trata-se, sim, da construção coletiva de mais um âmbito possível no qual possamos nos reunir para além de nossas áreas – trabalhando também junto e a partir delas – buscando pensar problemas que sejam de algum modo mais gerais, e que precisam, ao menos por enquanto, desse espaço exatamente para mostrar, lembrar, apontar para o caráter geral que é próprio à: tematização do presente, a partir da diferença ou da alteridade(s),

e isto a partir da assunção e (re)elaboração de posições ético-políticas as mais variadas. Do ético-político como condição de possibilidade para a própria complexificação de epistemologias, investigações e descrições.

Um quarto objetivo que de alguma forma está na base da organização do Encontro Brasileiro de História e Filosofia – e complementar aos que descrevemos mais acima – está relacionado a certo compromisso com o que podemos chamar de um pensamento de risco, com certa disponibilidade para tematizar exatamente o que ainda não se constituiu ou apareceu mais claramente, tendo em vista que em geral ou na maior parte do tempo temos a necessidade de pensar problemas que têm sido demandados ou bem pelas nossas disciplinas mais específicas e ou bem pelo mercado.

Nesse sentido constituímos um espaço no qual também seja possível pensar o impensado ou o que, numa linguagem mais simples, também constitui a nossa realidade (efetiva, *Wirklichkeit*), mas que ocupa posições mais periféricas. Trata-se, então, da própria possibilidade de epistemologias, de um pensamento que possa, que pretenda, de alguma forma, se relacionar com o que não é ou não tem sido tão tematizado ou descrito, mas que também constitui – ainda de maneira menos protagonista – a realidade efetiva na qual nos mobilizamos contemporaneamente.

É claro que gostaríamos e precisaríamos de um espaço maior que não é exatamente próprio a um texto como este mais introdutório, no entanto, ainda podemos e precisamos tratar do que talvez esteja na base de uma atividade como esta dedicada a pensar exatamente aquilo que tem estado mais obscurecido, periférico, e ou que tem (ou poderá) despontado (despontar). E nos referimos aqui ao que seria a própria condição de possibilidade para um pensamento como este, certa preocupação (e cuidado) afetiva.

A compreensão de base aqui é a de que tendemos a repercutir o mundo (mais imediato) que é o nosso, no qual nos mobilizamos, seus sentidos, significados e afetos mais gerais. São eles, aliás – a partir de sua condição mais transcendental – que tornam possível os comportamentos teóricos e práticos.

Nesse sentido, se tendemos – ao menos na maior parte das vezes – a repercutir o mundo (mais imediato) no qual nos mobilizamos, uma pergunta razoável aqui seria: como é possível,

então, um pensamento, uma atividade epistemológico-científica preocupada e dedicada a pensar outras possibilidades de sentido, significados e afetos obscurecidos, periferizados e ou que estejam despontando? Como é possível estar atento a outras possibilidades – especialmente essas menos visíveis – se somos, na maior parte das vezes, determinados pelo nosso próprio mundo (mais imediatamente)? Uma questão que também poderia ser colocada de outra forma: Como estar à procura do que ainda não é mais propriamente visível?

Bem, como dissemos acima, não temos espaço suficiente nesse texto, mas podemos ao menos fazer alguns comentários finais. Trabalhamos com a compreensão de que o que tornaria possível essa aproximação em relação ao que não está mais propriamente aí – ao menos não tão visível – é certo cuidado afetivo ou sentimental. Trata-se da preocupação (tarefa, esforço) de se mobilizar mais lentamente e demoradamente (*Gelassenheit*), de forma mais atenciosa (cuidado), duvidando, criticando (se contrapondo de alguma maneira, *Auseinandersetzung*) parte do que está estabelecido (certo “ceticismo”), com paciência, tendo em vista que se trata de um ritmo e postura que se constitui de algum modo contra (*Auseinandersetzung*) seu próprio mundo (especialmente em se tratando do ritmo da técnica). Nesse sentido, também se trata do que podemos chamar de amor (e também de uma “justa ira”, claro), que é um afeto próprio a todos nós e que torna possível justamente esta saída de si, ou seja, essa abertura para outros que não têm aparecido ou que estão despontando.

Mas aquelas perguntas persistem, e isto porque se bem vivemos e somos determinados, a maior parte das vezes, pelo nosso mundo (ao menos mais imediatamente), e esse mundo é o da técnica e do capitalismo tardio, como trabalhar estes afetos que também podem ser chamados de virtudes epistêmicas: afetos como certa lentidão, demora, atenção, cuidado, ceticismo ou desconfiança, paciência e amor (e também a “justa ira”)? Como, se o mundo da técnica é determinado pelo ritmo frenético, pela necessidade da fruição ou da ocupação sem tempo para questões mais intensas e estruturais, para a dúvida, para outros ritmos, para uma relação possível com o que não está exatamente mais visível?

Nesse sentido se, por um lado, estamos percebendo que a constituição desse espaço multidisciplinar precisa ser sustentado

(e mesmo aberto) por afetos específicos, por outro, ainda temos um problema, como constituir e cuidar desse horizonte e dessa atmosfera (*Stimmung* ou *mood*)? Um encaminhamento possível, aqui, precisa ser circular, pois se posições teórico-volitivas não são suficientes para um questionamento efetivo do mundo no qual nos mobilizamos – tendo em vista que também tendem a levar adiante parte significativa dos sentidos, significados e afetos mais sedimentados –, seria necessário algo que não se restrinja a isto que é teórico-volitivo. É necessário que já estejamos envolvidos por diferenças, mais expostos a elas, pois são exatamente elas que vão nos forçando a idas e vindas (à negação, à contraposição - *Auseinandersetzung*), a reorganizarmos nossos ritmos, a termos mais paciência, cuidado, modéstia, atenção para isto que em geral está mais obscurecido, periférico e ou despontando.

Esse cuidado (e tarefa ou trabalho) afetivo que tornaria possível a constituição deste espaço multidisciplinar que estamos tematizando só seria factível se já nos encontrássemos abertos (em meio) à diferença, a outros. O que, para acontecer, também requisita que já estejamos, de algum modo, determinados pelo tom ou pelos afetos que explicitamos acima: atenção, cuidado, paciência, lentidão, certa desconfiança em relação ao que está constituído, amor.

Propomos, assim, um espaço multidisciplinar, aquele do entre, dedicado à tematização do mundo contemporâneo a partir (em meio à) da diferença e com base num trabalho epistemológico-científico aberto por posições ético-políticas as mais diversas. O qual está comprometido, de alguma forma, com o que (ainda) não é tão visível (obscurecido, periférico, despontando), mas que, para isso, também precisa se constituir, a um só tempo (circularmente): a partir do cuidado com certa atmosfera afetiva e também de um posicionamento já entre diferenças (outros).

Finalmente, também gostaríamos de sublinhar a dificuldade em lidar com essa relação específica entre história e filosofia, de modo que a história da filosofia e a história da própria história são nossas testemunhas. Relacionar história e filosofia apresenta-se como um desafio do ponto de vista teórico desde que pela constituição básica de seus fundamentos, ambas as ciências (leia-

se: formas de pensar) dedicam-se a elaborar a experiência em geral e sob pontos de vista inicialmente diversos.

A partir do cenário moderno, para não nos alongarmos muito em nosso diagnóstico, desde os princípios do que podemos chamar de constituição da ideia de história hodierna, também encontramos alusões negativas quanto à presença da filosofia na história. Alfred Dove, por exemplo, não deixa dúvidas quanto a isso em um de seus manuscritos dos anos 1830, quando registra que o historiador:

não terá ideias preconcebidas como o filósofo, mas antes, enquanto ele observa o particular, o curso que o desenvolvimento do mundo em geral tomou será revelado a ele.¹

A noção de que a filosofia pré-concebe o mundo de maneira abstrata e distante do real, enquanto o historiador descreve o mundo de forma concreta e em contato imediato com a realidade é uma marca deste debate que encontramos reelaborada em pensadores importantes como Ernst Troeltsch. Em seu conhecido texto - O historicismo e seu problema, lemos que:

o seu conhecimento do humano e do mundo [o da história científica], o seu tato para crises e possibilidades, a sua distância em relação ao passado e ao estranhamento, as suas forças que renovam as descobertas, em relação ao moderno espírito particular dos povos, são mais importantes do que qualquer trabalho abstrato de toda a ética científica junta.²

Por outro lado, entre os filósofos, podemos citar rapidamente o representante mais notório dessa querela, Friedrich Nietzsche, que em sua Segunda consideração inatual, sobre as vantagens e desvantagens da história para a vida (1874), afirma que o trabalho historiográfico abate a modernidade como uma doença, que compromete o sentido da e a própria vida. Nietzsche tem como alvo a fenomenologia de G. W. F. Hegel, que inicia, por sua vez, a historicização radical da filosofia ao assumir a verdade do ethos historicista, a qual compreende fundamentalmente a matriz da rememoração, sem a qual o espírito seria a solidão em vida.

1 DOVE, Alfred. *Vorwort*. In: RANKE, Leopold von. *Weltgeschichte* [IX-2]. Leipzig: Verlag von Duncker & Humblot, 1888, p. X.

2 TROELTSCH, Ernst. *Der Historismus und seine Probleme*. In: TROELTSCH, Ernst. *Gesammelte Schriften* (band 3). Tübingen: Verlag von J. C. Mohr, 1922, p. 170. [Paul Siebeck].

O que está em jogo, reiteramos, diz respeito à força com que o histórico penetra a modernidade. A chamada “revolução historicista”, dentre os seus vários argumentos, proclama a história, não mais a filosofia, como o conhecimento que promove o verdadeiro questionamento sobre as preocupações humanas e seus condicionantes, pois somente o caráter histórico faria justiça à transitoriedade do mundo físico e metafísico ao penetrar na individualidade dos fenômenos em sua atualidade autêntica. E esse pressuposto fundamental ainda permanece inabalado, bastando a observação dos usos do histórico (não exatamente da historiografia, mas da noção de histórico) como legitimação determinante nas ciências em geral, sobretudo nas ciências humanas.

Contudo, indiferente a esse diagnóstico – mas também a partir dele –, reiteramos que o espaço entre que buscamos construir procura demonstrar que o histórico é profundamente filosófico ao questionar a natureza dos seus pressupostos colocados em cena pela historiografia, bem como o filosófico é profundamente histórico na medida em que compreende sua historicidade como um limite inultrapassável do pensamento.

Augusto de Carvalho & Marcelo Rangel



LIMIARES ENTRE A HISTÓRIA E A FILOSOFIA



História e filosofia: desafios de uma relação

Renata Torres Schittino¹

A forma de abordar a relação entre história e filosofia já diz muito acerca do tema. Para considerar a questão, pode-se estabelecer tanto um traçado histórico, capaz de vislumbrar, por exemplo: o nascimento da escrita da história, o aparecimento do filósofo ou as conexões travadas ao longo do tempo entre tais saberes. Pode-se ainda fazer uma leitura filosófica, cujo cerne seja a pergunta pelo caráter do histórico ou pela essência do filosófico. Ou seja, é possível escrever tanto uma história da história (historiografia) quanto filosofar acerca do histórico - indagando-se sobre a historicidade da história – ou do saber filosófico. Dependendo da abordagem, o produto final pode variar entre uma história da filosofia; uma história da história; uma filosofia da história; uma filosofia da historicidade e assim por diante.

Mas será possível separar tão claramente essas instâncias? Será mesmo que essas formas de conhecimento não estão já de alguma maneira implicadas entre si? Não temos em vista uma história da filosofia e/ou uma história do mundo quando fazemos história ou filosofia? Quando “historiamos”, ou seja, quando pensamos historicamente, já não estamos também filosofando de uma forma específica? Não são história e filosofia modos de pensar singulares, mas que se conectam de modo inevitável?

Lembro isso num primeiro momento porque são essas as indagações que movimentam a presente reflexão sobre história e filosofia. O importante me parece ser que, apesar da especificidade de cada uma dessas formas de saber (de cada uma dessas disciplinas) elas aparecem de alguma maneira entrelaçadas e estão cada vez mais próximas desde pelo menos o último quartel do século XX. Talvez mais do que queiram admitir os filósofos e historiadores profissionais.

¹ Professora de História Contemporânea da Universidade Federal Fluminense (UFF). Texto produzido no âmbito do Pós-doutorado junto ao Programa de Pós-Graduação em História da UFOP.

Ao simplificar a história da relação entre história e filosofia é possível encontrar um traçado comum, que se inicia nos gregos, passa pela diferenciação aristotélica entre história e filosofia (a primeira ligada ao particular e a segunda ligada ao geral),² retoma a ideia de história universal entre os Romanos e a influência cristã, sobretudo, a indagação sobre o tempo em Agostinho. Chega à modernidade, observando a edificação da autonomia da ciência histórica e a construção do método histórico, calcados muito mais numa proximidade com o antiquariado do que com as artes da memória, da poesia e da filosofia.

A historiografia, na sua versão moderna, e, mais ainda, na sua afirmação contemporânea, se fez num embate com a filosofia. Não com a filosofia em geral, pois os historiadores também tiveram seus filósofos queridos em vários momentos, mas com a filosofia da história mais especificamente. Na modernidade, a História se tornou um processo autônomo dotado de sentido, como indicou Koselleck em sua análise do conceito de história. Os historiadores estiveram, desde então, em disputa pela interpretação dos rumos desse processo. A filosofia ou, mais propriamente, a filosofia da história, também se voltou para o reconhecimento do sentido da História. Também se interessou em desvendar o motor da história. A *Filosofia da História*, de Hegel, nesse sentido, aparece como uma espécie de ápice das filosofias da história.

Na formulação hegeliana, a história é a grande estrela, mas não exatamente a história na forma como concebida pelos historiadores. Para o autor, o real tem em si mesmo uma racionalidade, cujo desenvolvimento é o processo histórico. De modo que se trata de um sentido que está para além dos desejos e ações dos homens. A racionalidade tem um sentido próprio que não pode ser visualizado ou instrumentalizado pelos simples mortais em sua individualidade. Não há uma negação das particularidades, mas, ao contrário, a racionalidade é encontrada na totalidade, considerando-

2 “O poeta conta em sua obra, não o que aconteceu e sim as coisas que poderiam vir a acontecer, e que sejam possíveis tanto da perspectiva da verossimilhança como da necessidade. O historiador e o poeta não se distinguem por escrever em verso ou prosa; caso as obras de Heródoto fossem postas em metros, não deixaria de ser história; a diferença é que um relatou os acontecimentos de fato, enquanto o outro fala das coisas que poderiam suceder. E é por esse motivo que a poesia contém mais filosofia e circunspeção que a história, a primeira trata das coisas universais, enquanto a segunda cuida do particular”. ARISTÓTELES. *Poética*. São Paulo: Abril, 1999, p. 47. [Coleção os Pensadores].

se o processo de contradição aí implícito (tese-antítese e síntese). Como mostra Luc Ferry, num ensaio sobre Filosofias da história, o modelo hegeliano, entendido como metafísico, tem em seu cerne a ideia segundo a qual “*lo real está en sí sometido de principio a fin a esta estructura ontológica, que en este sentido por conseguinte és integralmente identificable y explicable*”.³

Os historiadores, por sua vez, mesmo entendendo o caráter processual da História, ainda acreditavam que era possível identificar seus atores - aqueles que sabem para onde a História está indo; aqueles que têm a intenção e o poder para fazer História. Assim, a historiografia do século XIX mantém seu enfoque na história dos grandes homens; dos homens de estado e nas figuras públicas de renome. Diferentemente das filosofias da história, não focava, então, no encontro de qualquer “ardil da natureza” ou “astúcia da razão” para explicar o processo.

A disputa com a filosofia, mais exatamente, com as filosofias da história, atinge seu ápice no mundo contemporâneo quando há um impulso para pluralizar os sujeitos da História. A historiografia dos anos 1930, no caso francês, marcadamente o movimento da Escola dos *Annales*, - que uma vez Peter Burke classificou como a Revolução francesa da historiografia - volta-se diretamente para esse ponto. Trata-se de revisar a concepção de história da chamada história metódica, desfazendo a ênfase na história política, na história dos homens ilustres e no caráter acontecimental do processo histórico. Em seu lugar, os *annalistes* propunham trazer vida aos anônimos e aos diferentes ritmos temporais, de modo que a História, enquanto disciplina, se integrasse verdadeiramente no rol das demais ciências sociais - economia, psicologia, sociologia. Jacques Rancière destaca os contornos do que entende como os meios de trazer cientificidade à historiografia.

Face à velha escola que se vangloriava de trazer para a história toda a certeza de que ela fosse suscetível, sustentavam-se, inclinados sobre o berço da história nova, os bons e os maus apóstolos da ciência. E estes a encorajavam a completar o passo decisivo que a colocaria no terreno da certeza científica: abandonar os acontecimentos, suas sucessões insignificantes ou suas causalidades ao acaso; substituí-los os fatos: aqueles que não se atribuem mais a qualquer sujeito

3 FERRY, L. *Filosofia política II - el sistema de las filosofias de la historia*. México: Fondo de cultura Económica, 1999, p. 20.

particular mas se observam na sua repetição, se deixam classificar segundo suas propriedades e colocar em correlação com outros fatos. E se eles indicam todos os meios para encontrar as fontes e utilizar os métodos apropriados a seus novos objetos.⁴

O interesse aqui não é esmiuçar a trajetória dos *Annales*, já muito tratada pela historiografia, mas sublinhar, nesse panorama geral das relações entre história e filosofia que, no quadro moderno de formação da ciência Histórica, seja no século XIX, seja no XX, a História apresenta um discurso de afastamento do saber filosófico. Ainda que a filosofia se torne histórica, como num Hegel. Mesmo quando a filosofia, como a de Dilthey, inspira a produção historiográfica, creio que se pode dizer que o saber filosófico, de fato, não foi reivindicado como parte do projeto de cientificização da História. Ao menos não foi "convidado" como foram as ciências sociais; como foi um Durkheim, por exemplo. Assim, tanto a filosofia parece ter carregado a velha noção de que a história é coisa do particular (mesmo quando se aproxima do histórico na modernidade, esse histórico não é mais um histórico, digamos, do historiador, mas um histórico geral – uma totalidade histórica cujo sentido cabe ao filósofo distinguir); quanto a História, apesar de se tornar uma ciência que analisa o processo histórico (quer dizer, embora deixe de ser relato do particular (*histoire*) para falar da História em si (*Geschichte*), qual seja, de uma totalidade de sentido), busca, diferentemente da filosofia, ora as intenções dos sujeitos particulares (dos sujeitos ilustres que fazem a história) no XIX, ora - já no século XX - um caráter geral que está relacionado não a qualquer sentido absoluto ou universal, mas à noção de geral como experimento científico; um geral que significa história das massas, das estruturas mentais, do quantitativo, do quase imóvel ou lento.

Nessa perspectiva, pode realmente parecer que Aristóteles tinha razão ao estabelecer a diferenciação entre história e filosofia através do enfoque no particular e no universal. Não teriam mesmo os historiadores, ao longo do tempo, evitado a questão do sentido - o âmbito das possibilidades - e preferido a ênfase no acontecido? Naquilo que pode ser comprovado, explicado cientificamente? Não será por essa razão que a historiografia - talvez como todo método científico, tal como entende Heidegger

4 RANCIÉRE, J. *Os nomes da história*. Belo Horizonte: Pontes, 1994, p. 11.

– tenha dado pouca atenção ao seu lado reflexivo; ao pensamento do sentido? A própria escassez no âmbito da produção de teoria da história não revela esse afastamento?⁵

Se pararmos para observar não são poucas as afirmações sobre uma história que deve se aproximar do empírico e se afastar das abstrações filosóficas. Vidal Naquet, num livro sobre a relação entre história e democracia, conta que na sua formação como historiador francês em meados do século XX, até mesmo a história da profissão era tema de poucos mestres. Antoine Prost lembrou recentemente uma das máximas de Lucien Febvre sobre o filosofar como “crime capital” para os historiadores. Carl Schorske chegou a referir-se ao historiador como dependente conceitual.⁶

Mas se podemos encontrar facilmente uma série de declarações e memórias negativas acerca da filosofia na historiografia; também é perceptível que, mais recentemente, essa lacuna vem sendo questionada e preenchida. Acredita-se como importante pensar o caráter histórico da própria história e não apenas discutir a propósito de diferentes metodologias. François Dosse mostra-se entusiasmado com essa mudança a ponto de supor que a operação historiográfica alcança um momento de reflexão no mundo contemporâneo.

A perda de um bom número de certezas e a renúncia a desmedidas ambições hegemônicas modificaram, profundamente, a situação historiográfica para dar lugar a novas interrogações sobre as noções utilizadas pelos historiadores, que se voltam para o passado de sua disciplina e para os filósofos que pensaram as categorias de historicidade. O objeto dessa obra não visa a preconizar um sistema de história nem pretende esgotar o assunto. Modestamente ele se quer como um convite à leitura dos historiadores pelos filósofos, e da filosofia da história pelos historiadores.

5 “A ciência histórica pode tratar de si mesma, tomar a si mesma para tema a ser investigado com o método historiográfico. Certamente que isto é possível. Neste tratamento, a historiografia apreende até o acontecimento da ciência que ela mesma é. Todavia, com isto, a historiografia nunca poderá apreender sua própria essência de historiografia, isto é, sua essência de ciência histórica. [...] Fica sempre de pé, portanto, o fato de as ciências não terem a possibilidade de apresentar a si mesmas, como ciência, só com os recursos, os métodos e os procedimentos da teoria”. HEIDEGGER, M. *Ciência e pensamento do sentido*. In: HEIDEGGER, M. *Ensaio e conferências*. Petrópolis: Vozes, 2012, p. 55 *et seq.*

6 “Quando eu era estudante, no fim dos anos 40, apenas dois de nossos mestres, Georges Lefebvre e Henri Marrou, se interessavam pela história da nossa profissão.” VIDAL-NAQUET, Pierre. *Os gregos, os historiadores, a democracia*. São Paulo: Cia das Letras, 2002, p. 12.

A conjuntura parece favorável a essa nova configuração ou nova aliança entre esses dois domínios conexos porque o historiador de hoje, consciente da singularidade de seu ato de escritura, tende a fazer Clio passar para o outro lado do espelho, numa perspectiva essencialmente reflexiva.⁷

Provavelmente esse reencontro entre história e filosofia, se é que podemos chamar assim (afinal, quando situaríamos o encontro?), parece que vem sendo delineado em meio às críticas comuns - de historiadores e filósofos - às concepções metafísicas das filosofias da história.

Para efeitos deste texto, gostaria de retomar brevemente a obra de uma autora que, embora proveniente da filosofia, sempre foi muito próxima da indagação histórica, tal como da ciência política. Na verdade, focar em um autor específico nos permite perceber como novos arranjos e conexões estão sendo estabelecidos, sobretudo, no último quartel do século XX. Falo de Hannah Arendt, mas creio que igualmente poderíamos tomar Jacques Derrida, Giorgio Agamben, Walter Benjamin, Michel Foucault e tantos outros filósofos e/ou historiadores que reinventaram a reflexão da história e, nesse sentido, reformularam a conexão entre história e filosofia.⁸ Autores que, na crítica de um conceito moderno de história puderam repensar a experiência do tempo histórico, a vivência da coletividade histórica, a maneira como fazemos e contamos história. Importa-nos que, ao reconsiderar a questão da história - do mundo histórico (talvez possamos dizer)-, as fronteiras entre história e filosofia foram também sendo refeitas. Claro que cada autor faz isso ao seu estilo e com uma filosofia própria, mas o que se pode perceber é que, no questionamento das filosofias da história, sobretudo, na revisão da noção hegeliana de história, foi necessário reformular a interpretação da experiência do tempo histórico. Talvez possamos resumir, indicando que a pergunta pelo histórico perpassou de modo decisivo todas essas filosofias, tornando-as, não filosofias da história, mas verdadeiras filosofias históricas, que representam um rearranjo tanto na forma de pensar o filosófico quanto na forma de pensar o histórico. Com intuito de destacar algumas dessas mudanças de modo mais pontual, volto-me agora para o pensamento de Hannah Arendt acerca da história.

7 DOSSE, François. **A História**. Santa Catarina: Edusc, 2003, p. 8.

8 Aliás, Foucault já foi relido em parte por Paul Veyne, no seu texto famoso *Como Foucault revoluciona a história*. Cf. VEYNE, Paul. **Como se escreve a história**. Brasília: UnB, 1992.

Pode-se dizer que a obra arendtiana é perpassada por questões históricas. Histórico, leia-se aqui, primeiramente, como acontecimentos históricos ou horizonte histórico. Nesse sentido, muito já se sublinhou a importância da experiência do totalitarismo na vida e no trabalho da autora. Se há algo que ela visa mesmo confrontar e rebater com seu pensamento é certamente a concepção totalitária de mundo. Arendt, como judia alemã, vivenciou de perto a perseguição e o anti-semitismo. Teve sua trajetória pessoal e profissional afetada pelo levante do nazismo na Alemanha. Fugiu para a França e, posteriormente, fixou residência nos Estados Unidos. Como tantos intelectuais de sua geração, passou por uma série de necessidades e privações, sobretudo, a privação da cidadania, que foi seriamente analisada em seus escritos.

O histórico em Arendt é fundamentalmente, essa inevitável realidade histórica do totalitarismo, mas é possível perceber que a autora também tem grande interesse em outro sentido do histórico - o histórico do próprio fazer historiográfico. Qual seja, no histórico como escrita da história; como narrativa de eventos e acontecimentos. Pode-se dizer ainda que o pensamento arendtiano é uma interlocução continuada com o histórico específico das filosofias da história. Essa última relação com o histórico é tão forte na obra arendtiana que houve quem interpretasse o trabalho da autora como uma refutação da história ou um elogio do político em detrimento do histórico.⁹

As diversas concepções do histórico se espalham pela obra da autora, mas há um texto importante de Arendt que visa considerar a questão da história de modo específico. Trata-se do artigo *O conceito de história - antigo e moderno*, publicado na coletânea *Entre o passado e o futuro*.

Lembro o lugar da publicação, pois, nessa coletânea, Arendt busca compreender a especificidade do nosso tempo histórico - tempo marcado pelo surgimento do totalitarismo. No Prefácio, há uma retomada muito sugestiva da parábola de Kafka sobre Ele; personagem, que, acossado pelo passado de um lado e pelo futuro

9 No artigo *Not history, but politics*, R. Berstein defende a tese segundo a qual Arendt rejeita a história em favor da política. Tal interpretação só tem sentido entendendo-se que história, na concepção arendtina, é o mesmo que filosofia da história. Retomo esse ponto adiante. Cf. BERSTEIN, R. *The origins of totalitarianism: not History but politics*. **Social Research: an international quarterly**, Baltimore, v. 69, n. 2, 2002.

de outro, sonha em pular para fora da História. Nesse sonho, a autora identifica o desejo metafísico de sair da linha do tempo, de alcançar as coisas eternas e fugir do fugaz e volátil.

Muitas pistas sobre o questionamento da metafísica e da filosofia da história, que aparecem já no Prefácio da coletânea, serão mais profundamente perseguidas no texto específico sobre o conceito de história. Nos é muito sugestivo esse trabalho em especial, pois, apesar de ter seu esforço centrado no exame do conceito de história, pode-se dizer que Arendt faz um verdadeiro inventário das relações entre história e filosofia na tradição da história do pensamento ocidental – relações que são o tema desse nosso ensaio. Creio que podemos dizer que a chave interpretativa para a autora tratar dessa relação é a conexão entre história e natureza. É através do inventário da relação entre História e natureza no mundo antigo e entre História e natureza no mundo moderno que ela busca uma explicação sobre o conceito de História através dos tempos.

Arendt indica que, na Antiguidade grega, a história estava conectada com a questão da imortalidade. Heródoto, que ela designa como pai da escrita da história, escreve para dar durabilidade aos acontecimentos humanos, que, naturalmente, sem escrita, se perderiam. Para os gregos, um ponto central era o problema da mortalidade do humano num universo de coisas que duram, de deuses imortais. A realidade grega girava, então, em torno da questão da eternidade. Alcançar a eternidade era a maior ambição grega. A eternidade valorizada não era a eternidade do ciclo biológico; uma eternidade mantida pela reprodução da espécie. A diferenciação aristotélica entre *bíos* e *dzoé*, infere exatamente sobre tal ponto. A vida qualificada estava relacionada com política e era superior à existência meramente biológica.

Arendt destaca que a história preocupa-se com a imortalização dos feitos humanos, enquanto a filosofia volta-se mais para uma busca da eternidade; imagina alcançar as verdades eternas do universo. Podem parecer a mesma coisa - imortalidade e eternidade-, mas é justamente na sutil diferença entre elas que nossa autora vislumbra um distanciamento crucial entre história – escrita da história – e filosofia gregas.

No início da História ocidental, a distinção entre a mortalidade dos homens e a imortalidade da natureza, entre as coisas feitas pelo homem e as coisas que existem por si mesmas, era o propósito tácito da Historiografia. Todas as coisas que devem sua existência aos homens, tais como obras, feitos e palavras, são perecíveis, como que contaminada com a mortalidade de seus autores. Contudo, se os mortais conseguissem dotar suas obras, feitos e palavras de alguma permanência, e impedir sua perecibilidade, então essas coisas, ao menos em certa medida entrariam no mundo da eternidade e aí estariam em casa, e os próprios mortais encontrariam seu lugar no cosmo, onde todas as coisas são mortais, exceto os homens.¹⁰

Arendt concede destaque aos historiadores e poetas por sua capacidade de ver que a eternidade especificamente humana era a imortalidade, a ser atingida pela possibilidade de salvar os feitos, obras e palavras, concedendo-lhes durabilidade. Diferentemente da filosofia, preocupada em coabitar as coisas que existem para sempre, numa espécie de “contemplação inativa e muda”, a escrita da história poderia conceder aos humanos uma “eternidade”, ou melhor, uma imortalidade propriamente humana, que priorizava a ação. Priorizava conceder durabilidade aos feitos humanos, salvaguardando sua particularidade. De modo que a história tornava possível aos homens também durar para sempre – também “escapar” à mortalidade. É nessa chave de leitura que a autora relaciona História e natureza, portanto, que compreende a importância e o lugar da escrita da história no mundo antigo.

Do mesmo modo, no mundo moderno, história e natureza aparecem intimamente conectadas. Arendt acredita que a mudança na concepção moderna da história se relaciona diretamente à transformação da noção moderna de ciência. Nesse sentido, ela indica que, se no mundo antigo o que atravessava tanto a ideia de natureza como a ideia de história era o problema da mortalidade, no mundo moderno, um ponto central que perpassa natureza e história é a questão da dúvida, quer dizer, o problema da perda da experiência.

Na concepção arendtiana, o elemento fundamental da ciência no alvorecer da época moderna é a noção de dúvida. A dúvida sobre a existência da realidade exterior à consciência. “a consequência mais importante dessa dúvida foi a ênfase na sensação *qua* sensação

10 ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*. São Paulo: Perspectiva, 1997, p. 72.

como mais ‘real’ que o objeto ‘sentido’ e, de qualquer modo, o único fundamento seguro da experiência”.¹¹

A versão moderna da ciência acarreta uma subjetivação, que envolve a valorização da dúvida sobre a realidade exterior e a certeza do aparato racional do eu - uma certeza do eu categorizada por Descartes na formulação de que podemos duvidar de tudo exceto do ato de duvidar. Essa centralidade da dúvida aparece em Arendt como uma verdadeira perda do mundo. Na *Condição humana*, esse será um tema crucial. É nesse livro que de fato a autora sofisticada e aprofunda esse *insight* da perda do mundo, que surge mesmo como alienação do mundo na era moderna. Deve-se notar que, diferentemente do que se pode supor pelo discurso científico, o que a filosofia arendtiana está a dizer é que a ciência moderna consiste, em seu fundamento, não numa maior retomada do real, da experiência do mundo, mas ao contrário, confirma-se como uma verdadeira perda do mundo, numa valorização de critérios metodológicos; numa valorização do aparato científico racional que se torna crucial para enxergar o mundo, que, por sua vez, não pode ser mais vislumbrado através dos sentidos. Na *Condição humana*, Arendt traz o exemplo da invenção do telescópio, que, de forma eminentemente moderna, consegue ver o que os olhos não podem. Na verdade, a invenção do telescópio revela esse espírito moderno por excelência, pois mostra como um aparato técnico (criado a partir de certa racionalidade humana) pode visualizar melhor o real, a realidade exterior, que os sentidos propriamente humanos – que os olhos humanos.

Parece se tratar de toda uma perda da experiência em prol da vitória do experimento. A descoberta dos instrumentos, do aparato instrumental, que vai desde o telescópio até o aparato metodológico das ciências modernas, torna-se o passo decisivo para o conhecimento do real. O que escutamos, tocamos. Toda experiência corporal e cotidiana resulta inferior aos dados encontrados pela ciência através de seus métodos e aparatos.

Note-se que nessa passagem da valorização da experiência para a ênfase no experimento - passagem propiciada pela dúvida -, o que Arendt observa é uma verdadeira perda da experiência. A experiência de um mundo comum, que nos aparece pelos sentidos

11 ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro... Op. cit.*, p. 84.

e na convivência com outrem, é suplantada pelo experimento, que se configura como uma “realidade” reproduzível, controlável, mensurável. À medida que o mundo cabe na fórmula; cabe no método, algo da realidade do mundo já se perdeu. O homem está a encontrar apenas a si mesmo.

A significatividade do sensivelmente dado é dissolvida nos dados da percepção sensível, desvelando seu significado somente através do hábito e de repetidas experiências, de tal modo que, em um subjetivismo extremo, o homem é em última instância prisioneiro em um não-mundo de sensações sem significado, que nenhuma realidade e nenhuma verdade podem penetrar.¹²

A outra transformação radical da era moderna, que se avulta na esteira da dúvida, é a proeminência da noção de processo. Torna-se mais importante não o que uma coisa é, mas como ela veio a ser. Tudo passa a ser conhecido pelo processo de formação, tal qual a duração do próprio experimento.

A chave interpretativa arendtiana, através da qual ela pensa o conceito de história, se faz aqui mais uma vez presente. Tal como na análise do conceito antigo, ficam conectadas as noções de natureza e de história. Se, na Antiguidade, a questão central para ambas era o problema da eternidade/imortalidade, qual seja, ser mortal num universo de coisas que duram para sempre; na concepção moderna, natureza e história vão estar perpassadas pela noção de processo. A História torna-se em si mesma um processo. Tudo o que é individual e particular encontra significado através do processo. Cada fato singular pode ser explicado pelo significado do processo geral.

Por um lado, a modernidade destaca a capacidade humana de iniciar processos, o que Arendt vê como positivo, pois significa reconhecer que o homem é um ser de ação. Por outro, o que Arendt entende como uma verdadeira “monstruosidade”, o processo aparece como único definidor de sentido, engolfando toda particularidade – engolfando a própria ação. O processo, com sua infinita duplicidade, para o passado e para o futuro, passa a funcionar como uma espécie de imortalidade terrena, muito bem definida por Droysen, a quem Arendt recorre, do seguinte modo: “Aquilo que é a espécie para os animais e plantas... é a

12 ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro... Op. cit.*, p. 87.

história para os seres humanos”.¹³ Na verdade, a própria realidade passa a ser pensada em termos históricos. É Hegel quem melhor representa, para a autora, essa forma moderna de conceber o mundo histórico. “Pensar, com Hegel, que a verdade reside e se revela no próprio processo temporal é característico de toda a consciência moderna”.¹⁴

A crítica arendtiana da visão moderna se inicia quando ela nota a tendência do processo a se tornar auto-referente e auto-evidente. Tomar tudo pelo significado geral do processo pode produzir uma leitura da realidade cuja definição se dá mais por seus próprios termos lógicos, metódicos, instrumentais, que, de fato, por um abarcamento do real. A ideia segundo a qual natureza e história podem ser explicadas pela totalidade de sentido do processo relaciona-se ao caráter proeminente dos termos lógicos e causais, que, na maioria das vezes, não corresponde à realidade de fato. Assim, a história, por exemplo, seria explicada pelo seu significado ‘objetivo’ e não pela consciência ou movimentação dos atores.

Em ambos os casos, a perplexidade está em que o incidente particular o fato observável ou a ocorrência isolada na natureza, ou o feito ou evento registrados na história, deixaram de fazer sentido sem um processo universal em que supostamente se embasem; não obstante no momento em que o homem se acerca desse processo visando escapar ao caráter acidental do particular, visando sentido, ordem e necessidade-, seus esforços são rechaçados de todos os lados; qualquer ordem, qualquer necessidade, qualquer sentido que se queira impor fará sentido.¹⁵

O questionamento do conceito moderno de processo – que perpassa natureza e história – se mostrará muito acentuado na crítica às filosofias da história. O que Arendt está a censurar é a perda da realidade comum, perda da ação humana, que para ela é também uma perda do político. A partir do princípio segundo o qual padrões, tecnologias, métodos, teorias explicam a totalidade do real, rejeita-se a singularidade das ações humanas. Rejeita-se a própria liberdade, quando se retira o histórico do plano do possível, transferindo-o para o âmbito da causalidade. A própria realidade transforma-se, nesse caso, em um princípio lógico e abstrato.

13 ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro... Op. cit.*, p. 110.

14 *Ibidem*, p. 101.

15 *Ibidem*, p. 125.

A modernidade destacou a capacidade humana de iniciar processos, mas também inventou uma leitura interpretativa através da qual a ação em sua casualidade pode acabar sendo negada. A concepção moderna de história, em sua proximidade ao conceito moderno de natureza, é concebida a partir da categoria de ação. Qual seja, a ação humana (a capacidade humana de iniciar, fazer, construir) será o mote central do processo, mas aquilo que a ação deixa atrás de si – feitos e eventos – são como que engolidos pelo processo. Não têm significação em si. Onde tudo pode ter sentido apenas pelo significado do processo, os homens e suas ações - a particularidade dos feitos e eventos - pode sucumbir a uma lógica ou a uma teoria pré-definida.

Vê-se que a crítica à filosofia da história acarretar uma reformulação das relações entre história e filosofia. Arendt, embora filósofa, faz uma defesa da história, do particular, do singular, da ação. Indica que, pelo menos desde Platão e Aristóteles, os assuntos humanos – a esfera das relações dos homens – foi, de certo modo, preterida, em prol de uma supremacia do eterno. A modernidade, na versão das filosofias da história, por seu turno, também acaba por perder a perspectiva dos assuntos humanos quando privilegia a totalidade lógica de sentido. Na leitura da autora, tanto os antigos filósofos (como Platão e Aristóteles), quanto os modernos (como Hegel), acabam por diminuir a importância daquilo que é especificamente humano – o fugaz, o mortal, o contingente – privilegiando abstrações teóricas a sujeitos reais.

A crítica às filosofias da história foi entendida por alguns comentadores de Arendt como uma rejeição da história e uma defesa da política. A perda do político constitui-se, na leitura arendtiana, como uma perda da ação política. Perda do significado da ação política, que está, no moderno, subordinado ao todo, à História. “Em Kant, em contraste com Hegel, o motivo para a fuga moderna da Política para a História ainda é absolutamente claro. É ela a fuga para o ‘todo’, e a fuga é incitada pela ausência de sentido do particular”.¹⁶ Para Arendt, a historiografia moderna também sucumbiu à noção confusa de objetividade histórica. Teria perdido de vista aquilo que Tucídides descobrira como possibilidade de compreender o mundo a partir de aspectos diferentes e opostos; através da sobreposição de falas diversas.

¹⁶ ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro... Op. cit.*, p. 118.

No entanto, com tais questionamentos, Arendt não pretende livrar-se do histórico em prol do político, ao contrário, como se pode visualizar no seu elogio dos historiadores antigos e na sua defesa da ação; o que ela faz é defender os assuntos humanos, na sua singularidade, particularidade, casualidade, ou seja, defender aquilo que mais propriamente podemos chamar de histórico – a ideia de que nós, humanos diversos, estamos a interagir e a fazer história.

Deixar uma filosofia que acredite em verdades eternas ou em totalidades de sentido significa acenar para o histórico em seu caráter mais fundamental; aquele que preserva a pluralidade e a contingência. Significa reencontrar não apenas a ação, mas os sujeitos históricos – em sua diversidade – como agentes; qual seja, como aqueles que podem iniciar coisas novas no mundo. Aqueles que podem, com seus feitos, instaurar sentido.

Desse modo, a crítica da filosofia da história, que não está apenas em Arendt como foi dito, contribui não para uma rejeição da história, mas, na verdade, para uma reformulação ou para um encontro entre história e filosofia. Agora é possível à filosofia pensar o histórico para além da noção de fugaz como pejorativo ou para além do anseio de uma suplantação do histórico, quer dizer, para além daquele ‘sonho’, que, assim como na parábola de Kafka, vislumbrava pular para fora da história. Agora parece possível à historiografia contar com as contribuições de uma filosofia que se tornou de uma vez por todas histórica.

Referências bibliográficas:

- ARENDR, Hannah. **Entre o passado e o futuro**. São Paulo: Perspectiva, 1997.
- ARENDR, Hannah. **A condição humana**. Rio de Janeiro: Forense, 2000.
- ARISTÓTELES. **Poética**. São Paulo: Abril, 1999. [Coleção os Pensadores].
- BERSTEIN, R. *The origins of totalitarianism: not history but politics*. **Social Research: an international quarterly**, Baltimore, v. 69, n. 2, p. 381-401, 2002.
- DOSSE, F. **A História**. Santa Catarina: Edusc, 2003.
- FERRY, L. **Filosofia política II - El sistema de las Filosofias de La historia**. México: Fondo de cultura Economica, 1999.
- HEIDEGGER, M. Ciência e pensamento do sentido. In: *Idem. Ensaios e conferências*. Petrópolis: Vozes, 2012.
- RANCIÈRE, J. **Os nomes da história**. Belo Horizonte: Pontes, 1994.

VEYNE, P. Como Foucault revoluciona a história. *In: Idem. Como se escreve a história.* Brasília: UnB, 1992.

VIDAL-NAQUET, Pierre. **Os gregos, os historiadores, a democracia.** São Paulo: Cia das Letras, 2002.



Teoria da História: epistemologia, metodologia, teoria social...?

João Rodolfo Munhoz Ohara¹

Que tipos de atividades desenvolvemos sob a rubrica de “teoria da história”? No Brasil, ela surge institucionalmente sob a égide da disciplina de “Introdução aos Estudos Históricos”, cujo intuito era familiarizar os alunos com os aspectos conceituais e metodológicos subjacentes à pesquisa histórica.² Em 1962, Maria Clara Constantino, então professora na Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Marília, já notara a dificuldade de estabelecer um consenso em torno do conteúdo de tal disciplina, sublinhando a necessidade de levantar problemas de natureza epistemológica ao lado da iniciação nos métodos da pesquisa empírica.³ Mais de meio século depois, a “área de teoria” cresceu quantitativa e qualitativamente, ganhou contornos institucionais mais robustos (as rubricas subdisciplinares nas agências de fomento, por exemplo) e vem construindo um circuito acadêmico relevante, com revistas, associações e eventos próprios. Apesar disso, as atividades que se desenvolvem “na área” permanecem em estado de dispersão, e as tentativas de estabelecer uma agenda coletiva mais ou menos coesa me parecem propostas que já nascem fadadas ao fracasso.⁴ Neste

1 João Rodolfo Munhoz Ohara, professor de Teoria da História da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ).

2 Ver, por exemplo, o trabalho de José van den Besselaar, dividido em 10 partes e publicado na Revista de História entre 1954 e 1958 e depois publicado sob a forma de livro. A tradução do manual homônimo de Langlois e Seignobos é de 1946; o manual *Iniciação aos Estudos Históricos*, de Jean Glénisson, é de 1961. Em 1968 foi realizado o I Encontro Brasileiro sobre Introdução ao Estudo da História.

3 CONSTANTINO, Maria Clara R. T. Teoria da História ou Teorias da História...: a propósito do I Simpósio de Professores de História do Ensino Superior. *Revista de História*, São Paulo, v. 24, n. 50, p. 420, 1962.

4 ANHEZINI, Karina. Arautos da História da Historiografia: as disputas por um conceito de historiografia nas cartas de Amaral Lapa enviadas a Nilo Odália. *Patrimônio e Memória*, São Paulo, v. 11, n. 1, 2015. No Brasil, mas também no exterior. Ver, por exemplo, o debate entre Ian Hunter e Chris Lorenz, sobre a (im)possibilidade de escrever uma “história da teoria”, Cf. HUNTER, Ian. *The History of Theory. Critical Inquiry*, Chicago, v. 33, n. 1, 2006; LORENZ, Chris. *History and Theory*. In: SCHNEIDER, Axel; WOLF, Daniel (ed.). *The Oxford History of Historical Writing: Historical Writing Since 1945*.

ensaio, quero me dedicar ao esboço de um perfil da área no Brasil, partindo de um levantamento inicial das principais referências bibliográficas dos autores que aqui produzem e seguindo para uma reflexão ainda muito inicial sobre as afinidades disciplinares da teoria, assim como as consequências dessas afinidades para a circulação internacional da nossa produção, com o objetivo de provocar uma reflexão coletiva a respeito da solidariedade que precisaremos construir para sobreviver aos nossos tempos. E já adianto que não tenho sequer um esboço de resposta sobre como a podemos construir.

Há três revistas brasileiras cujo foco temático é explicitamente o da teoria da história, acompanhada ou não da história da historiografia. Entre 2008 e 2015, foram publicados 645 artigos, que continham referências a 5652 autores diferentes.⁵ A lista dos 20 mais citados (Tabela 1) pode não surpreender, mas traz elementos importantes para pensarmos o que se tem discutido sob a rubrica de “teoria da história” e as afinidades disciplinares que daí decorrem. Em termos de formação, 12 entre os 20 são historiadores, enquanto 8 são filósofos. Destes, 2 estão mais ligados ao campo da sociologia que à filosofia em sentido estrito – Bourdieu e Marx. Somente 3 dos autores mais citados são brasileiros, sendo que Sérgio Buarque provavelmente aparece mais como um objeto do que como referência. São 8 autores franceses, 4 alemães, 2 ingleses, 1 americano, 1 italiano e 1 holandês. O peso simbólico da hegemonia intelectual francesa no meio historiográfico brasileiro se faz sentir com força: se o autor mais citado é alemão, Reinhart Koselleck, os três próximos da lista são franceses – Michel de Certeau, Michel Foucault e Roger Chartier. Seguem-se Hayden White, Paul Ricoeur, François Hartog e Jörn Rüsen, todos referenciados em mais de 50 artigos.

Oxford: *Oxford University Press*, 2011; mais recentemente, o texto de Zoltán Simon é bastante sintomático dessa ausência de uma agenda para a “especialidade”. Cf. SIMON, Zoltán Boldizsár. *Do Theorists of History Have a Theory of History? Reflections of a Non-Discipline*. **História da Historiografia**, Ouro Preto, v. 12, n. 29, 2019.

5 Nota metodológica: para fins de cômputo, cada autor foi contado apenas uma vez em cada artigo, independentemente do número de referências a ele feitas ao longo do texto. Assim, ainda que um texto citasse, por exemplo, todas as obras de Reinhart Koselleck, a contagem só levaria em conta 1 – isso é, “este artigo menciona Reinhart Koselleck”. Isso porque o interesse central é identificar a prevalência desses autores através do conjunto de textos analisados – ou seja, sua presença ou não em cada item do corpus.

Tabela 1: os 20 autores mais citados (total de 5652 autores em 645 artigos)

Autor	Ref.
KOSELLECK, Reinhart	84
CERTEAU, Michel de	76
FOUCAULT, Michel	65
CHARTIER, Roger	63
WHITE, Hayden	61
RICOEUR, Paul	59
HARTOG, François	55
RÜSEN, Jörn	53
HOBBSAWM, Eric	44
GINZBURG, Carlo	43
BOURDIEU, Pierre	41
DOSSE, François	40
REIS, José Carlos	39
NIETZSCHE, Friedrich	37
ANKERSMIT, Frank Rudolf	33
GUIMARÃES, Manoel Luiz Salgado	32
BURKE, Peter	32
HOLANDA, Sérgio Buarque de	30
LE GOFF, Jacques	28
MARX, Karl	26

Essa hegemonia francesa também se reflete no tipo de agenda que esses artigos perseguem. Pesa, em particular, uma determinada cepa da historiografia francesa cuja antipatia às “abstrações dos filósofos” criou raízes profundas entre os historiadores brasileiros. É na esteira de um Pierre Chaunu ou de um Jacques Le Goff que os neófitos aprendem desde cedo, nos seus cursos de Introdução aos Estudos Históricos, que a história se aprende “na prática”, longe das “especulações tentadoras” dos epistemólogos.⁶ Mesmo Michel de Certeau, um historiador pouco ortodoxo, reconhecia que o gesto que define o historiador é o de “colocar as coisas nos seus lugares”. Se alertou contra um torpor epistemológico, do qual Michel Foucault e Paul Veyne vinham despertar os historiadores, ao mesmo tempo

⁶ HARTOG, François. *Histoire: latention de l'épistémologie?* *Le Débat*, Paris, v. 112, n. 5, p. 80 et seq., 2000.

era cauteloso em não perder de vista a tal prática da oficina. Nessa linha de pensamento, ainda é comum vermos afirmações de que a história não é uma “ciência teórica”, que ela se apropria das “teorias sociológicas, antropológicas, econômicas” etc. Assim, os principais tipos de trabalhos “teóricos” desenvolvidos aqui são trabalhos que costumam chamar de “teoria-metodologia”: discussões de conceitos operacionais para as análises de problemas históricos – representação social, de Roger Chartier, experiência, de Edward Palmer Thompson, apropriação, de Michel de Certeau, campo e *habitus*, de Pierre Bourdieu etc. A história da historiografia também ocupa lugar importante, na medida em que oferece uma oportunidade reflexiva e crítica que opera em larga medida com os instrumentos próprios dos historiadores (nas palavras de Certeau, novamente, “coloca as coisas em seus lugares”).

Lenta, mas seguramente, outras linhas vêm se inserindo e ganhando espaço. Paul Ricoeur e Jörn Rüsen, por exemplo, indicam a vivacidade de problemas referentes às tradições da hermenêutica e do historicismo, problemas que transbordam as idiosincrasias locais e se articulam bem com debates travados também em outros países. Outra linha: o problema do tempo e da temporalidade, na esteira de Koselleck e Hartog, cuja ressonância internacional também é notável. Finalmente, White e Ankersmit representando o conjunto de problemas que poderíamos agrupar sob as rubricas de “filosofia analítica da história” e “narrativismo” – ainda que venham quase sempre enviesados pela leitura de um Chartier, de um Ginzburg ou de seus avatares locais. A presença de Hobsbawm e Marx ainda dá sinais da importância de uma dada leitura do marxismo em certas pesquisas. E aqui, cada uma dessas linhas elege suas próprias afinidades disciplinares – a filosofia (continental ou, em menor grau, analítica), a teoria literária etc.

Munido desse levantamento bastante inicial e provisório (afinal, poderíamos protestar que essas três revistas não resumem adequadamente a produção brasileira em teoria da história, ou que muita coisa se passou desde 2015), passo ao problema central: como navegar pela variedade de coisas que se fazem sob o nome de “teoria da história”? Como organizar minimamente o horizonte para facilitar a compreensão dos alunos e, mais ainda, desembaraçar recepções problemáticas (como as de White) na medida em que foram transplantadas sem maiores cuidados de leitura? Antes, é

evidente que tenho, eu mesmo, uma leitura normativa sobre o que deva ser “teoria da história”. Não me parece possível avançar sem abrir mão de colocar esta fala acima das disputas internas ao campo. Assim, mais do que um “retrato”, trata-se aqui de uma intervenção: pensar a teoria da história e as suas afinidades disciplinares para avaliar suas potencialidades e seus limites.

Levando a sério a objeção dos franceses com relação à filosofia na/da história, parece-me, no entanto, que é nos diferentes campos da filosofia (epistemologia, filosofia moral, ou mesmo a metafísica) que poderemos encontrar ferramentas úteis de serem exploradas em relação aos problemas muito específicos da teoria da história. Pelo menos desde que White demonstrou a impossibilidade de pensar historicamente sem mobilizar uma filosofia da história (justamente naquele sentido explicitamente rejeitado pela historiografia profissionalizada do fim do século XIX), a interdição a pensar filosoficamente a *res gestae* se viu fragilizada.⁷ Isso porque, ainda que não sejamos capazes de aferir a existência de um sentido próprio da história, toda imaginação histórica presume, da parte do analista, um sentido que ajuda a enredar seu relato. Toda história é escrita *como se* tivesse um sentido, e não há historiografia possível sem esse fundamento metafísico. É aqui que todo o esforço anglo-saxão de diferenciar “filosofia crítica” de “filosofia substantiva” da história se vê minado pela reparaçãõ de uma “nova metafísica do tempo” (como notaram os editores de *History & Theory*), mas também pelo revigoramento das discussões sobre experiência histórica, memória e testemunho.

É também nessa levada que os problemas da filosofia moral se impõem aos historiadores: o que significa considerar o historiador não apenas como sujeito epistêmico, mas também como sujeito moral? Ele tem obrigações enquanto tal? Quais seriam e para quem? Edith Wyschogrod, em *An Ethics of Remembering*,⁸ nos provoca a pensar sobre esses temas, mostrando o peso da história na sua dimensão moral (mais do que moralizante) para os agentes históricos e para os historiadores. A longa literatura sobre narrativas do Holocausto encampada por Dominick LaCapra, Wulf

7 Cf. WHITE, Hayden. *The Practical Past*. Evanston: Northwestern University Press, 2014.

8 Cf. WYSCHOGROD, Edith. *An Ethics of Remembering: history, heterology, and the nameless others*. Chicago: University of Chicago Press, 1998.

Kansteiner e Saul Friedländer (os três, historiadores), por exemplo, ou a retomada por Tzvetan Todorov e Christophe Bouton (crítico literário e filósofo, respectivamente) do problema do aprendizado pela história e dos exemplos, tudo isso traz para o primeiro plano não apenas o plano moral da empreitada histórica, isso é, suas estruturas morais internas, mas também e principalmente o papel dessa história no mundo da moral.

A epistemologia, por sua vez, goza de um estatuto menos marginal na teoria da história, na medida em que os problemas do conhecimento histórico se tornaram a dimensão mais evidente da nossa especialidade. Apesar disso, a insistência por parte dos historiadores no caráter singular da história enquanto atividade cognitiva e a rejeição *prima facie* das análises dos “outsiders” foi, aos poucos, produzindo um fosso que isolou a epistemologia dos historiadores daquilo que se desenvolvia alhures. Paul Ricoeur permanece uma exceção bastante significativa, sendo tratado com frequência como “o filósofo que leu os historiadores” – como se “ler os historiadores” fosse condição prévia para sua tarefa, e como se os historiadores que Ricoeur leu fossem representativos desse todo chamado “os historiadores”. A tradição analítica, por sua vez, permanece praticamente intocada e desconhecida.⁹

No Brasil, a filosofia com a qual dialogamos na teoria da história permanece uma filosofia europeia, continental e masculina. Retomando a lista, vemos, por exemplo, que Michel Foucault, Paul Ricoeur e Friedrich Nietzsche gozam de grande número de referências. Apesar disso, o apelo das teorias feministas, pós-coloniais e decoloniais se faz sentir às margens – na revista História da Historiografia, o artigo de Sanjay Seth sobre os limites do código ocidental de produção historiográfica permanece um dos mais (se não o mais) acessado entre todos os artigos da revista, e a recente intervenção de Maria da Glória de Oliveira sobre o perfil branco, eurofílico e masculino da área dá testemunho de uma tomada de conhecimento do problema que é irreversível, ainda que seus resultados ainda sejam imprevisíveis. Mais ao lado ortodoxo do espectro, no sentido de “ciência normal”, contamos com as reflexões de Estevão Martins, Arthur Assis, José Carlos Reis, Hélio Rebello Cardoso Jr., cujos trabalhos demonstram a vitalidade desse diálogo, ainda que a recepção por parte dos “historiadores de ofício” possa

9 Nesse sentido, vale se perguntar “qual epistemologia” fazemos.

ser limitada. Mais ao lado heterodoxo do espectro, Rodrigo Turin tem buscado intervir no problema da aceleração neoliberal do nosso ofício, enquanto a já citada Maria da Glória de Oliveira tem alertado para os fundamentos androcêntricos e eurocêntricos não somente da historiografia *tout court*, mas também da própria reflexão crítica da teoria da história e da história da historiografia.

Enquanto isso, as ciências sociais permanecem interlocutoras privilegiadas de uma historiografia que se considera mais “empirista”. Christophe Charle, em livro recentemente traduzido no Brasil,¹⁰ declarou suas suspeitas em relação às reflexões teóricas que não partem nem levam em conta uma pesquisa empírica a respeito da disciplina sobre a qual se quer teorizar. Essa atitude, também ela legítima na disputa, parece informar não apenas aqueles historiadores horrorizados com o espectro da filosofia, mas mesmo aqueles dispostos a pensar teoricamente, mas desconfortáveis com o que enxergam como especulação excessiva e desconhecimento da produção efetiva dos historiadores. Um longo caminho desde a sociologia do conhecimento (de um Robert Merton, mas também de um Pierre Bourdieu e de um Steve Woolgar) e da história da ciência (cujas próprias relações com a filosofia da ciência são em si mesmas problemáticas, vide o legado de Thomas Kuhn, Gaston Bachelard e outros) informa uma cepa de reflexões teóricas que me parece encontrar menor resistência entre os historiadores, ainda que isso não se reflita em termos de citações nos artigos que coligi aqui.

É nessa linha que localizo, por exemplo, as pesquisas de Miguel Soares Palmeira (que tem desenvolvido uma análise excelente e perspicaz sobre os filtros da produção escrita dos historiadores), Rafael Benthien (que se debruçou sobre os critérios avaliativos do Qualis) e Lidiane Soares Rodrigues (que traçou o perfil sociológico das primeiras gerações de historiadores uspianos). Menos sociológicos, mas, talvez, mais antropológicos, temos as pesquisas de Valdeci de Araujo e Matheus Pereira, com seus trabalhos sobre o atualismo. Valdeci que, em particular, tem sido agente central no processo de consolidação institucional da área.

¹⁰ CHARLE, Christophe. *Homo Historicus*: reflexões sobre a história, os historiadores e as ciências sociais. Porto Alegre/Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio Grande do Sul/Editora FGV, 2018.

O caráter heterogêneo da área de teoria da história, cuja complexidade tentei delimitar em uma tipologia tripartite (*teoria-metodologia, teoria-filosofia e teoria-teoria social*), coloca questões que se tornam tão mais evidentes quando começamos a extrapolar as fronteiras nacionais. Quando da reunião do INTH em Ouro Preto, não era difícil observar as dissonâncias de agendas, materializadas em sessões quase exclusivamente brasileiras e sessões quase exclusivamente estrangeiras. A própria rubrica “teoria da história” não existe em todos os lugares, e, onde existe, adquiriu sentidos diversos dos que se desenvolveram aqui. Brasil e Holanda são comumente citados como dois dos únicos países em que há cadeiras de “teoria da história” nos departamentos de história. Nos Estados Unidos, por exemplo, Hayden White e Hans Ulrich Gumbrecht desenvolveram boa parte de suas carreiras em departamentos de literatura comparada. Algumas décadas antes, a geração de Walsh, Gallie e Mink estava em departamentos de filosofia. Na França, abordagens mais históricas estão em cadeiras de história (François Hartog e Sabina Loriga na EHESS, por exemplo); abordagens mais filosóficas estão em cadeiras de filosofia (Christophe Bouton na Universidade de Bordeaux). Essa situação institucional tem seu peso a ser avaliado nessa dispersão temática, no enraizamento mais fácil ou mais difícil de determinados temas e abordagens, no Brasil e alhures – Herman Paul comentou que nota claramente o desinteresse de seus colegas historiadores a respeito de trabalhos mais teóricos, comparado ao interesse pelos trabalhos mais históricos, o que parece explicar pelo menos parcialmente que recentemente tenha se dedicado mais aos últimos.

Nem sempre é possível tirar um mínimo denominador comum dessa variedade, e talvez isso não seja necessariamente negativo. No Brasil, como fora, o descentramento da disciplina histórica no rol de interesses de quem se debruça sobre o que chamamos aqui de teoria da história vem tornando a tarefa ainda mais difícil. Já não cabe mais dizer que o interesse da teoria da história é refletir criticamente sobre o que os historiadores fazem (seja por vias da epistemologia, da metodologia ou da história do seu próprio ofício), uma vez que prestamos cada vez mais atenção às maneiras pelas quais outros sujeitos sociais mobilizam suas categorias e experiências do tempo – Valdei Araujo falava de

uma história da historiografia como analítica da historicidade;¹¹ Herman Paul de uma teoria da história como o estudo de nossas relações com o passado;¹² Hayden White declarou seu interesse pelo passado prático frente aos limites do passado histórico, dos historiadores. Mesmo sem sair do espaço acadêmico, a profusão de simpósios temáticos paralelos nos últimos SNHHs evidencia que o crescimento quantitativo e qualitativo da área vem esgarçando ainda mais esses limites, e a nossa configuração institucional (de postos universitários e de distribuição de recursos) torna improvável uma reversão desse quadro. Apesar disso, o contexto mais amplo da sociedade brasileira impõe uma urgência a pensarmos a *natureza* de nossa tarefa (enquanto estudiosos de “teoria da história”) e a *justificativa* de sua existência. Sem saber muito bem como, é através dessas diferenças e graças a elas, mais do que apesar delas, que precisaremos encontrar uma solidariedade essencial à sobrevivência em tempos difíceis.

Referências bibliográficas:

- ANHEZINI, Karina. Arautos da História da Historiografia: as disputas por um conceito de historiografia nas cartas de Amaral Lapa enviadas a Nilo Odália. **Patrimônio e Memória**, São Paulo, v. 11, n. 1, p. 4–21, 2015.
- ARAUJO, Valdei Lopes de. História da Historiografia como Analítica da Historicidade. **História da Historiografia**, Mariana, n. 12, p. 34-44, 2013.
- CHARLE, Christophe. **Homo Historicus**: reflexões sobre a história, os historiadores e as ciências sociais. Porto Alegre/Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio Grande do Sul/Editora FGV, 2018.
- CONSTANTINO, Maria Clara R. T. Teoria da História ou Teorias da História...: a propósito do I Simpósio de Professores de História do Ensino Superior. **Revista de História**, São Paulo, v. 24, n. 50, p. 417–422, 1962.
- HARTOG, François. *Histoire: latention de l'épistémologie?* **Le Débat**, Paris, v. 112, n. 5, p. 80-83, 2000.
- HUNTER, Ian. *The History of Theory*. **Critical Inquiry**, Chicago, v. 33, n. 1, p. 78–112, 2006.
- LORENZ, Chris. *History and Theory*. In: SCHNEIDER, Axel; WOOLF, Daniel (eds). **The Oxford History of Historical Writing: Historical Writing Since 1945**. Oxford: Oxford University Press, 2011, p. 13-35. [*The Oxford History of Historical Writing*, v. 5].

11 Cf. ARAUJO, Valdei Lopes de. História da Historiografia como Analítica da Historicidade. **História da Historiografia**, Mariana, n. 12, 2013.

12 Cf. PAUL, Herman. *Relations to the Past: a research agenda for historical theorists*. **Rethinking History**, Abingdon, v. 19, n. 3, 2015.

PAUL, Herman. *Relations to the Past: a research agenda for historical theorists*. **Rethinking History**, Abingdon, v. 19, n. 3, p. 450-458, 2015.

SIMON, ZoltánBoldizsár. *Do Theorists of History Have a Theory of History? Reflectionsof a Non-Discipline*. **História da Historiografia**, Mariana, v. 12, n. 29, p. 53-68, 2019.

WHITE, Hayden. **The Practical Past**. Evanston: Northwestern University Press, 2014.

WYSCHOGROD, Edith. **An Ethics of Remembering: history, heterology, and the nameless others**. Chicago: The University of Chicago Press, 1998.

Uma contradição filosófica de natureza heterológica? Ética e escrita da história

Douglas Attila Marcelino¹

Em *Os historiadores e o estudo da cultura*, conferência realizada em fins dos anos 1980 e cujo texto foi reproduzido em *Pensando com a história*, Carl Schorske estabeleceu alguns apontamentos acerca do que entendia como especificidades da historiografia.² O historiador norte-americano, na ocasião, se referiu às mudanças que teriam atravessado os estudos históricos, sobretudo depois de duas guerras mundiais e o conseqüente descrédito das concepções teleológicas de teor emancipatório que, a partir da segunda metade do século XVIII, colocaram a história no lugar central de desveladora da Razão e libertadora da Humanidade. Segundo Schorske, a reação anti-historicista iniciada nas universidades favoreceu a recomposição do espaço acadêmico, com a historiografia passando a ocupar um lugar mais modesto no campo das ciências humanas e sociais. O passo seguinte, portanto, teria sido a adoção de uma perspectiva mais dialógica, reivindicada como mais afinada às peculiaridades de uma forma de conhecimento caracterizada pela capacidade de pedir emprestado a outras ciências seus objetos, temas e conceitos. Diferentemente de outras disciplinas, a história seria marcada pela falta de um objeto de estudos específico, assim como por prescindir da formulação de princípios explicativos próprios, que permitiriam criar um mundo de sentido—como ocorreria, por exemplo, com a antropologia, a crítica literária e a biologia, no primeiro caso, e a filosofia e a matemática, no segundo.³

Assim definida, como uma espécie de “dependente conceitual”, a história não perderia, no entanto, sua singularidade, demarcada pelo modo como trataria dos conceitos e objetos tomados de empréstimo nessas outras áreas. A marca da ordenação no tempo, da prevalência

1 Douglas Attila Marcelino, professor de Teoria da História e História da Historiografia da Universidade Federal de Minas Gerais

2 Cf. SCHORSKE, Carl. *Pensando com a história*: indagações na passagem para o modernismo. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

3 *Ibidem*, p. 242.

da abordagem diacrônica sobre o corte sincrônico, da busca das especificidades das experiências passadas em suas mudanças contínuas, por exemplo, seriam elementos dos quais a historiografia não poderia prescindir. Nessa perspectiva, haveria peculiaridade não apenas na construção do objeto de estudos pelos historiadores, tendo em vista o caráter dialógico da disciplina, mas na forma de emprego dos conceitos, buscados junto aos antropólogos, sociólogos, críticos literários, entre outros. Ao invés de formular conceitos ou se esforçar por demonstrar sua verdade por meio de uma sofisticada argumentação, os historiadores os pediriam emprestados para “dar autoridade, força explicativa e sentido às convergências que estão traçando num processo ou numa configuração temporal”.⁴ Utilizando a metáfora da tapeçaria, Schorske assim caracterizaria a historiografia:

na tapeçaria que o historiador tece, as dinâmicas diacrônicas são a urdidura, as relações sincrônicas, o tecido. Em suma, Clio faz parte do ramo feminino da família. Ela tece seu fio, em parte, com materiais que escolheu e cardou, mas não plantou, e, em parte, com conceitos que adotou, mas não criou. Sua habilidade especial é trançá-los num relato significativo no tear do tempo – um tear que é realmente seu.⁵

O entendimento da historiografia a partir da recusa de princípios gerais não é exatamente novo, bastando lembrar das críticas às filosofias especulativas da história que tensionaram sua constituição como campo disciplinar no Oitocentos. Restringindo o problema ao plano da história da cultura, no qual Schorske inseriu sua abordagem, podemos remeter às reflexões de Jacob Burckhardt, que caracterizou a história como não filosófica, por não subordinar os eventos a ideias gerais preconcebidas, conforme a interpretação hegeliana da marcha da Razão como fundamento da história universal.⁶ É claro que, ao postular esse tipo de perspectiva, em um momento bastante distinto, o historiador de Basiléia terminava privilegiando o estudo do passado a partir de um quadro sincrônico, ao mesmo tempo em que a compreensão da história pelo critério coordenativo (e não subordinativo, como seria o da filosofia) acabava expressando uma concepção holística de cultura, aspectos problematizados por Carl Schorske. Hegel, renegado, acabava

4 SCHORSKE, Carl. *Pensando com a história...* *Op. cit.*, p. 243.

5 *Ibidem.*

6 BURCKHARDT, Jacob. *Reflections on history*. Londres: George Allen & Unwin, 1950, p. 15.

retornando, portanto (como, de resto, aconteceria com vários outros historiadores do Oitocentos). Essa concepção holística do conceito de cultura, como apontou Jacques Revel, poderia ser percebida no próprio livro clássico de Burckhardt, *A cultura do Renascimento na Itália*, permanecendo, como indicou Ernst Gombrich, em muitos estudos culturais.⁷

De fato, a perspectiva de Schorske, que, como ele mesmo argumentou, não é incomum a outros historiadores da época mais recente, se diferencia por dotar a historiografia de potencialidades “mais modestas” em relação às pretensões holísticas que, durante muito tempo, a marcaram. Seja pela tentativa de apreensão do sentido da experiência humana no tempo, como na filosofia especulativa de enraizamento teleológico, seja pela postulação de uma história da cultura ou de uma história social definidas, em momentos e a partir de perspectivas diferentes, por sua capacidade de integrar, em um todo complexo, as dimensões em que se decomporia a experiência humana (desde as relações materiais de produção até as crenças e as mentalidades coletivas), o que sobressaía era uma perspectiva totalizante, de teor hegeliano. O que torna mais polêmicas as reflexões de Schorske, por outro lado, é a vinculação entre as reformulações por ele indicadas no conhecimento histórico e sua suposta natureza como um saber “não teórico e associativo”.⁸ Não porque tal leitura pressupunha, na perspectiva de Schorske, uma desvalorização da historiografia, pois não me parece ser esse o caso, conforme se pode notar pela vitalidade de suas pesquisas. Mas sim porque essa chave de compreensão talvez deixe de lado aspectos dessas reformulações historiográficas que apontam justamente a vocação crítica, e potencialmente epistemológica, da escrita da história, quando não o redirecionamento de questões epistemológicas para o plano da ética.⁹ Nesse último caso, ultrapassando o campo historiográfico, as mudanças diagnosticadas podem ser aproximadas daquilo que já foi identificado como uma “contratradução filosófica”, de natureza

7 Cf. REVEL, Jacques. *Cultura, culturas: uma perspectiva historiográfica*. In: REVEL, Jacques. **Proposições**: ensaios de história e historiografia. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2009, p. 104; GOMBRICH, Ernst. *In search of cultural history*. In: GOMBRICH, Ernst. **Ideals & idols - essays on values in history and in art**. Oxford: Phaidon, 1979.

8 SCHORSKE, Carl. **Pensando com a história...** *Op. cit.*, p. 28.

9 Ou mesmo, da poética, já que esses planos não devem, necessariamente, ser distanciados, embora esse seja um tema impossível de desenvolver aqui.

“heterológica”, tendo em vista o papel central conferido ao outro em determinadas perspectivas dentro das ciências humanas.¹⁰

Abordarei o primeiro aspecto, sobre o potencial epistemológico da historiografia, retomando um texto clássico nos debates sobre o ofício do historiador, do qual realizarei uma leitura muito pontual e assumidamente limitada, por considerar apenas sua primeira versão e deixar de lado, provavelmente, sua parte mais importante: trata-se de “A operação histórica”, de Michel de Certeau. O segundo aspecto, indicativo de como esse tipo de problema ultrapassa a historiografia, será analisado por meio de outro texto clássico, e igualmente publicado em meados dos anos 1970: trata-se de *Descrição densa: por uma teoria interpretativa da cultura*, do antropólogo Clifford Geertz. Por fim, com base nesses dois textos, voltarei à tese de que essas reformulações apontadas por Schorske remetem para deslocamentos importantes do debate epistemológico em direção à ética, deixando, no final, um questionamento de sua afirmação sobre um suposto caráter “não teórico” da historiografia: não seria preciso primeiro definir o que se entende por teoria, já que esse tipo de afirmação pode sugerir a realização de uma prática historiográfica desprovida de pressupostos (o que, certamente, estaria distante das leituras de autores como Michel de Certeau e Clifford Geertz)?

A “operação histórica” ou a historiografia como crítica epistemológica

Publicado originalmente em 1974, como abertura da obra coletiva *Faire de l'histoire, A operação histórica*, de Michel de Certeau, é um texto bastante referenciado, mas pode ser proveitoso retomá-lo para pensar as questões colocadas por Carl Schorske.¹¹

10 Refiro-me ao uso mais largo do termo “heterologia” realizado por Wlad Godzich, já que Michel de Certeau o empregava para se referir a saberes como a historiografia, a psicanálise, a etnologia, a pedagogia, a psiquiatria e as “ciências religiosas”. Cf. GODZICH, Wlad. *The further possibility of knowledge*. In: CERTEAU, Michel de. **Heterologies: discourse on the Other**. Minneapolis/Londres: University of Minnesota Press, 2000.

11 O texto de Michel de Certeau foi publicado, de forma ampliada, no ano seguinte, sob o título “A operação historiográfica”, na coletânea de ensaios *L'écriture de l'histoire*. Como destaquei anteriormente, a parte acrescentada ao texto, da qual não se sabe ao certo porque não figurou na coleção organizada por Pierre Nora e Jacques Le Goff, é fundamental, sobretudo pela maior referência à literatura e à psicanálise. Pelos limites deste texto, utilizaremos aqui, no entanto, CERTEAU, Michel de. *A operação histórica*. In: LE GOFF, Jacques; NORA, Pierre (org.). **História: novos problemas**. Rio de Janeiro: Francisco Alves,

Igualmente conhecida, a obra coletiva dirigida por Jacques Le Goff e Pierre Nora veio à luz no momento em que Fernand Braudel se aposentava, demarcando, em certa medida, a transição da chamada segunda para a terceira geração dos *Annales* e contendo sinais de crise das compreensões totalizantes da história. Apesar desses sinais, apontados por alguns analistas,¹² certa confiança cientificista parecia igualmente reforçada, ao passo que Certeau evidenciava uma interpretação bastante crítica da euforia advinda dos métodos quantitativos e seriais que acompanhavam o uso da informática nos estudos históricos (tal como expressa no artigo de François Furet publicado na revista *Annales. Économies, sociétés, civilisations*, em 1971, e inserido na coleção).¹³

As remissões ao texto de Michel de Certeau frequentemente se restringem à sua análise do “lugar social”, indicativa de uma perspectiva mais sociológica de compreensão das condições de possibilidade do conhecimento histórico que, dificilmente, poderia ser vista como fortemente inovadora. As interlocuções com Karl Marx ou Jürgen Habermas para estabelecer o condicionamento social da produção intelectual (compreendida não de forma determinista, mas em chave de mão dupla) e a necessidade de repolitização das ciências humanas são ilustrativas nesse sentido. Assim como a publicação do texto na versão de 1974 corre o risco de encobrir a maior originalidade da terceira parte, mais dedicada à psicanálise e à literatura (tipo de reflexão que era ainda incipiente na historiografia francesa), a recepção do problema do “lugar social” pode ter obscurecido outro elemento importante, voltado para a vocação da história como crítica epistemológica.

A leitura sobre o uso intensivo de computadores e a maior possibilidade de construir modelos de análise é bastante sugestiva nesse sentido: ao tratar da passagem do “modelo ao desvio”, Certeau empreendeu uma reflexão mais profunda sobre mudanças pouco perceptíveis que atravessariam o campo historiográfico,

1995. Os trechos mencionados do texto do Michel de Certeau foram confrontados com a versão francesa e foram realizadas pequenas alterações na tradução, que serão indicadas em nota. A versão francesa utilizada foi CERTEAU, Michel de. *L'écriture de l'histoire*. Paris: Gallimard, 1975.

12 Cf. PELLETIER, Denis. *Histoire, littérature et psychanalyse. Michel de Certeau et l'école des Annales (1974-1975)*. *Les Dossiers du Grihl*, Paris, 2018. Disponível em: <<http://journals.openedition.org/dossiersgrihl/6840>>.

13 Cf. FURET, François. O quantitativo em história. In: LE GOFF, Jacques; NORA, Pierre (org.). *História: novos problemas*. Rio de Janeiro/Francisco Alves, 1995.

relacionadas, sem dúvida, com reformulações de concepções filosóficas geralmente não consideradas pelos historiadores. Na verdade, o problema, segundo Certeau, seria anterior ao uso frequente de computadores, o qual acabou apenas por evidenciar a mudança em curso, conforme se poderia notar pelo paradoxo que se estabelecia entre a enorme capacidade de produção de modelos a partir da quantificação e da seriação e a busca, cada vez mais intensa, do desviante, daquilo que não se encaixa em formalizações pré-estabelecidas, enfim, do passado como representativo de uma ausência, diferença ou incompletude.

Utilizando-se de temas discutidos entre os historiadores franceses no período, como a importância conferida ao “fato histórico”, a valorização de aspectos antes considerados marginais ou a existência de “zonas até então silenciosas” da experiência passada, Certeau, na verdade, parecia indicar alterações que apontavam o fim das pretensões totalizantes que permeavam a história desde, pelo menos, a constituição dos sistemas explicativos teleológicos da segunda metade do século XVIII. Resquícios desses sistemas explicativos teriam permanecido nas pretensões holísticas de uma historiografia que, partindo de uma leitura ingênua do “realismo histórico”, dividia o que supunha ser o real em diversas dimensões, visando abarcar todas as suas facetas— o que pode ser interpretado, conforme anteriormente destacado, como a permanência de traços totalizantes da filosofia hegeliana em certas concepções paradigmáticas da história social ou da história das mentalidades.

As metáforas utilizadas por Michel de Certeau para se referir a essas alterações são diversas, como, por exemplo, sua menção a um “frequentemente monstruoso” desenvolvimento quantitativo da “caça” aos documentos, visando a produção de sínteses históricas que logo perdiam credibilidade, tendo em vista a fragilidade dessa concepção acumulativa, com sua busca de completude no passado. Por outro lado, na contramão dessas perspectivas totalizantes, a historiografia, para Certeau, também parecia inverter seus procedimentos, não mais apagando a diversidade em favor de uma compreensão coerente. Ao invés de se apresentar como um “homem a construir um império”, o historiador passava a mover-se nos limites, partindo não de “raridades” (restos do passado) para chegar a uma síntese”, mas de formalizações para “dar lugar

a ‘vestígios’ (índices de limites e, por isso, de um ‘passado’ que é fruto de um trabalho)”.¹⁴

Essas mudanças apontadas por Certeau eram compreendidas a partir de uma recomposição das relações entre a história e a filosofia:

a história não ocupa mais, como no século XIX, esse lugar *central* organizado por uma epistemologia que, perdendo a realidade como substância ontológica, procurava reencontrá-la como força histórica, *Zeitgeist* e devir oculto na interioridade do corpo social. Não possui mais a função totalizante que consistia em revezar com a filosofia em seu papel de dizer o sentido.¹⁵

Temas caros àquilo que, nos anos 1980, se difundiria como uma “crise da história” já apareciam nesse texto de Michel de Certeau. Sua retomada na década seguinte, entretanto, tenderia a ser realizada a partir daquilo que sempre caracterizou a historiografia dos *Annales*, conforme criticado pelo próprio Certeau: problemas de natureza filosófica tenderiam a ser transformados em discussões metodológicas, versando sobre aspectos específicos das reconfigurações ou do abandono de certas formas de abordagem. O mais interessante, por outro lado, é como a reflexão de Certeau era permeada pela dotação de um caráter eminentemente epistemológico para a história, o qual, assim como no texto de Carl Schorske, estava relacionado com o modo como os historiadores construíam seus objetos e mantinham diálogo com outros campos disciplinares. Também para o historiador francês, uma mudança poderia ser diagnosticada, já que a historiografia estaria assumindo, cada vez mais, uma perspectiva crítica em relação aos modelos elaborados no campo das ciências sociais.

Assim, segundo Certeau, modelos elaborados por economistas contemporâneos, quando aplicados às especificidades do Antigo Regime, indicariam as fragilidades das formalizações e arranjos lógicos que demarcam aquele campo científico, da mesma forma como ocorreria com a crítica histórica em relação às formalizações de outras áreas das ciências sociais. Desprivilegiada no estabelecimento de arranjos formais e quadros conceituais, a historiografia, portanto, não deixaria de se constituir como um conhecimento cujo vetor é eminentemente teórico, com uma vocação crítica de forte potencial

14 CERTEAU, Michel de. A operação histórica... *Op. cit.*, p. 34.

15 *Ibidem*, p. 36. [Grifos no original].

epistemológico. Ou seja, diferentemente de Schorske, em Michel de Certeau tal aspecto não parecia indicativo de falta de propensão teórica, pois faria com que a história assumisse um papel crítico em relação às certezas de outros campos, conformando verdadeiros “laboratórios de experimentação epistemológica”:

um interesse científico 'exterior' à história define os objetos que ela própria se dá e as regiões onde ela se coloca sucessivamente, segundo os campos alternativamente mais decisivos (sociológico, econômico, demográfico, cultural, psicanalítico etc.) e conforme as problemáticas que os organizam. Mas o historiador toma por sua conta esse *interesse* como uma tarefa própria no conjunto mais vasto da pesquisa. Cria, dessa forma, laboratórios de experimentação epistemológica. Certamente o historiador não pode dar uma forma objetiva a esses exames senão combinando os modelos de outros setores de sua documentação sobre a sociedade. Daí seu paradoxo: emprega as formalizações científicas por ele adotadas a fim de prová-las, com os objetos *não-científicos* sobre os quais pratica essa prova. A história não deixa de manter aí a função que exerceu através dos séculos com relação a ‘razões’ bem diferentes e que interessa a cada uma das ciências constituídas: a de ser uma crítica.¹⁶

Como se pode notar, para Certeau, a especificidade mencionada não diz respeito a uma natureza “não teórica”, mas a uma característica que dotaria a historiografia de um potencial crítico específico, de conotação epistemológica. Seria pertinente, por outro lado, aprofundar a interrogação sobre o que Certeau compreendia por teoria, o que somente poderia ser realizado de modo mais proveitoso considerando suas reflexões sobre as práticas sociais e sobre as interseções entre história e literatura: as duas outras dimensões da “operação historiográfica”, entendida esta última em sua acepção ampliada, conforme o texto de 1975. Sem dúvida, compreender a história como uma prática é, também, repensar a tendência a constituir a filosofia como lugar externo às operações da vida ordinária, as quais, inclusive, pressupõem o uso da palavra, “maneiras de dizer”, enfim, certa configuração do que Certeau entendia por literário. Mas, enveredar por essa análise ultrapassaria os limites deste texto, tornando mais proveitoso terminar este subtópico no ponto antes delimitado, qual seja, da história como laboratório de experimentação epistemológica:

16 CERTEAU, Michel de. A operação histórica... *Op. cit.*, p. 38. Foi realizada pequena alteração na tradução considerando a versão em francês.

difícilmente essa caracterização poderia referendar a ideia de um saber “associativo e não teórico”, nos moldes traçados por Carl Schorske, apesar das semelhanças na indicação das formas de estabelecimento do objeto e do uso de modelos pela historiografia.

Um problema da história? A antropologia interpretativa de Clifford Geertz

Se algumas das características apontadas por Carl Schorske para definir a especificidade da história como campo de conhecimento não devem ser tomadas como fragilidade teórica, por outro lado, talvez seja interessante perceber que muitas delas também não parecem exclusivas da historiografia. Torna-se pertinente, então, analisar certas definições de Clifford Geertz para a antropologia interpretativa em um texto igualmente conhecido, no qual caracterizou o trabalho do antropólogo como uma “descrição densa”. O enfoque do texto introdutório de “A interpretação das culturas”, tal como dos diversos ensaios que compõem a coletânea, é na noção de cultura, cuja definição serve de base para uma reflexão mais geral sobre a prática antropológica.¹⁷

Não é necessário entrar em pormenores das definições de Geertz sobre o conceito semiótico de cultura, bastando destacar a ênfase na busca do significado das ações humanas como parte de uma proposta de forte componente histórico, que apontava a indissociabilidade entre as práticas sociais e seu conteúdo simbólico. A compreensão das ações humanas como textos, ao mesmo tempo em que remetia para o caráter público do significado dessas práticas, ressaltava que seu conteúdo semântico não deveria ser afastado dos contextos de referência específicos, revalorizando a historicidade e a “lógica informal da vida real”.¹⁸ Tal como em vários textos de Michel de Certeau, torna-se visível, na perspectiva de Geertz, uma persistência dos estudos sobre os usos da linguagem, entendida esta última por meio dos “atos de fala”, de uma pragmática, o que

17 GEERTZ, Clifford. Uma descrição densa: por uma teoria interpretativa da cultura. In: GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 2008, p. 3 *et seq.* A noção de prática, tanto em Certeau como em Geertz, é importante: em ambos, a ênfase é na pergunta sobre aquilo que os historiadores e os antropólogos *fazem* (uma “operação”, uma “descrição densa”), e não no que dizem que fazem (como na pergunta: o que Freud *fez* da história?). Os trechos mencionados do texto do Clifford Geertz foram confrontados com a seguinte versão em língua inglesa: GEERTZ, Clifford. **The interpretation of cultures**. New York: Basic Books, 2000.

18 GEERTZ, Clifford. Uma descrição densa... *Op. cit.*, p. 12.

explica a presença, em ambos os autores, de críticas aos excessos da abordagem estrutural e a valorização de obras como as de Ludwig Wittgenstein.¹⁹

É importante destacar o forte entrelaçamento que Geertz propunha entre descrição e interpretação, indicando como aspecto central do trabalho antropológico um aprofundamento na estrutura conceitual e no universo imaginativo dos sujeitos de uma determinada cultura. Seria justamente esse aprofundamento que permitiria elaborar uma descrição cujo teor interpretativo apresentaria maior densidade. Entre a descrição superficial (em última instância, impossível de existir, já que, segundo Geertz, “não existe a rocha dura”) e a descrição densa estaria estabelecido o espaço de trabalho do antropólogo e, o que é mais importante, um tipo de saber que, em muitos pontos, parece se aproximar daquilo que Schorske identificou como característico do ofício do historiador.

Várias formulações de Geertz poderiam corroborar essa afirmação, inclusive no que diz respeito ao uso dos conceitos: se, para Schorske, os historiadores tomam emprestados os conceitos de outros campos disciplinares não para demonstrar sua verdade, mas como “um meio de dar plausibilidade e poder de convicção às *Gestalten* [formas] em expansão nas quais reconstituem o passado”,²⁰ para Geertz, os antropólogos utilizam os “megaconceitos com os quais se aflige a ciência social contemporânea” não apenas para pensar “realística e concretamente *sobre* eles, mas, o que é mais importante, criativa e imaginativamente, *com* eles”.²¹ Assim,

um repertório de conceitos muito gerais, feitos-na-academia e sistemas de conceitos [...] se entrelaçam no corpo da etnografia de descrição minuciosa na esperança de tornar cientificamente eloquentes as simples ocorrências.²²

Indicando que o etnógrafo não tem por função generalizar a partir dos casos e, assim, compor um saber comparativo, Geertz

19 Principal interlocutor do livro *A invenção do cotidiano: artes de fazer*, de Michel de Certeau, Wittgenstein aparece tanto no ensaio aqui estudado como em vários outros textos de Geertz. Cf. CERTEAU, Michel de. *A invenção do cotidiano - artes de fazer*. Rio de Janeiro: Vozes, 2014.

20 SCHORSKE, Carl. *Pensando com a história... Op. cit.*, p. 243.

21 Cf. GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas... Op. cit.*, p. 17 *et seq.* [Grifos no original].

22 *Ibidem*, p. 19.

destacaria a necessidade de generalizar “dentro” dos casos, ou seja, mostrar as especificidades culturais. Tal como poderia destacar Certeau, trata-se de uma forma de saber que não é cumulativo, aproximando-se mais da inferência clínica, da produção de um diagnóstico a partir de sintomas, sinais que se apresentam sempre de modo particular (já que os organismos são irredutíveis a um padrão único de manifestação das doenças).

Sem dúvida, várias definições de Geertz, que também delimitam um lugar “mais modesto” para a antropologia, se aproximam das formulações de Schorske para a historiografia. Entretanto, seria um equívoco identificar tais concepções com pouca importância conferida às reflexões teóricas: assim como nas formulações de Michel de Certeau para a história, elas são colocadas no cerne do trabalho antropológico. O problema é que a linguagem metafórica, irônica e fortemente provocativa que torna tão estilisticamente peculiares os textos de Geertz é, muitas vezes, compreendida de forma literal por alguns historiadores.²³ Nesse sentido, certas passagens mais polêmicas talvez devessem ser lidas por seu potencial metafórico e por aquilo que, indiretamente, sugerem acerca do trabalho antropológico. É o caso de suas afirmativas sobre a pouca serventia de tratados sistemáticos no campo da interpretação cultural, de que voos mais longos de caráter teórico “tendem a se perder em sonhos lógicos, em embrutecimentos acadêmicos com simetria formal”, de que se trata de uma disciplina mais capacitada para “insinuar” do que para explicitar teorias, ou ainda de que, em antropologia, “qualquer generalidade que [o etnógrafo] consegue alcançar surge da delicadeza de suas distinções, não da ampliação de suas abstrações”.²⁴

Quando indicou que, na antropologia, “as formulações teóricas pairam tão baixo sobre as interpretações que governam que não fazem sentido ou têm interesse fora delas”, Geertz não parecia estar afirmando que o trabalho antropológico prescinde da teoria ou de

23 É o que, por vezes, se pode notar em análises como as de Giovanni Levi e Aletta Biersack. Cf. LEVI, Giovanni. Sobre a micro-história. In: BURKE, Peter (org.). **A escrita da história: novas perspectivas**. São Paulo: UNESP, 1992; BIRSACK, Aletta. Saber local, história local: Geertz e além. In: HUNT, Lynn. **A nova história cultural**. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

24 GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas...** *Op. cit.*, p. 17 *et seq.*

reflexões congêneres.²⁵ Alguns autores têm destacado que, com essas posições, generalizações ficariam inviabilizadas, quando é justamente um outro tipo de generalização, não permeada por formalizações aplicáveis a todos os casos, o que ele parece ter defendido. Segundo Geertz, se não tratassem de temas gerais da vida humana, as formulações antropológicas não seriam teóricas, ou seja, justamente o que ele não propunha que sejam. O problema é que o tipo de generalidade a que elas se referem está mais relacionada ao modo como, em lugares diferentes, respostas distintas são formuladas para problemas que atravessam a vida humana seja lá onde for. Torna-se difícil não pensar, portanto, no alcance filosófico dessas reflexões, que tocam em aspectos existenciais da vida humana, ainda que se possa, é claro, discordar delas.²⁶

Na verdade, se a proposta antropológica de Geertz se apresenta como “modesta” no plano epistemológico, gostaria de argumentar que, do ponto de vista filosófico, ela não o é: não parece pouco afirmar que o fundamento da antropologia é tratar do papel das culturas na vida humana, aumentar o universo de compreensão humano a partir do diálogo com o outro em sua radical diferença, enfim, fazer pensar sobre os aspectos fundamentais da existência que permitem, por meio de uma perspectiva dialógica, uma autorreflexão e historicização do nosso próprio modo de vida. Tal reflexão, por outro lado, não permite elaborar respostas conclusivas, pois não se trata de um saber normativo, mas de fomentar uma ampliação de horizontes e perspectivas a partir de uma recomposição da identidade e, portanto, das formas de compreensão do outro.

Contradição filosófica e heterologia: sobre ética e escrita da história

Olhar as dimensões simbólicas da ação social – arte, religião, ideologia, ciência, lei, moralidade, senso comum – não é afastar-se dos dilemas existenciais da vida em favor de algum domínio empírico de formas não-emocionalizadas; é mergulhar no meio

25 GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas...* *Op. cit.*, p. 18.

26 Seria possível perguntar acerca da existência desses problemas que atravessam as culturas humanas, tendo em vista que uma radicalização da diferença cultural, tal como na valorização do “perspectivismo ameríndio” (como nos trabalhos de Eduardo Viveiros de Castro, por exemplo), permite apontar a natureza incomensuravelmente distinta das interrogações centrais para cada cultura. Por outro lado, com a frequente ênfase de Geertz na diferença cultural (o que lhe custou, muitas vezes, a pecha de “relativista”), talvez seja injusto tomar suas ideias como incompatíveis com essa outra chave de leitura.

delas. A vocação essencial da antropologia interpretativa não é responder às nossas questões mais profundas, mas colocar à nossa disposição as respostas que outros deram [...] e assim incluí-las no registro de consultas sobre o que o homem falou.²⁷

Geertz não explicita as concepções filosóficas que teriam amparado propostas como a acima indicada, mas seria equívoco caracterizá-lo como um autor epistemologicamente ingênuo. Não foi por menos que Wlad Godzich, no texto introdutório de *Heterologies: discourse on the Other*, apontou Michel de Certeau e Clifford Geertz como centrais na constituição do que chamou de “tradição heterológica”, uma espécie de “contratradução filosófica” cujos pressupostos mais fundamentais resvalariam para preocupações de natureza ética, o que lhe permitiu aproximar ambos os autores das formulações de Emmanuel Levinas.²⁸ Como se sabe, Levinas colocou a responsabilidade pelo outro como anterior às preocupações com o “ser”, a “verdade”, a “autenticidade”, refutando as pretensões de totalização do sujeito implícitas em diferentes correntes filosóficas. Se o conhecimento e suas operações estão subordinados a um momento ético inicial, que Levinas tematizou por meio da figura (a “epifania”) do rosto do outro, pelo qual teríamos uma responsabilidade infinita, há um deslocamento da epistemologia em direção a uma ética primeira. Nesse caso, trata-se também de uma contraposição às filosofias da totalidade, que colocavam a liberdade antes da justiça, como nas perspectivas de matriz hegeliana, certamente também recusadas por autores como Michel de Certeau e Clifford Geertz.²⁹

Essa busca de Wlad Godzich das bases conceituais das perspectivas de Certeau e Geertz, é claro, deve ser matizada, tendo em vista o extenso campo de interlocuções que podemos encontrar nos textos desses autores, que estabeleceram diálogos com perspectivas, em muitos pontos, bastantes distintas das de Levinas, por exemplo. De todo modo, parece interessante se interrogar sobre o que seria essa “tradição heterológica”, atenta ao primado da ética em relação à epistemologia. Certeau e Geertz, inclusive, são autores que, caso considerados dentro dessa “contratradução”, partiram menos para

27 GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas...* Op. cit., p. 21.

28 GODZICH, Wlad. *The further possibility of knowledge...* Op. cit., p. 21.

29 Conferir, por exemplo, LEVINAS, Emmanuel. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Paris: Kluwer Academic, 1978; *Idem. Ética e infinito*. Lisboa: Edições 70, 2010; *Idem. Totalidade e infinito*. Lisboa: Edições 70, 2014.

o debate ontológico do que para o problema da “materialidade da linguagem”, aspecto que, embora tenha sido claramente uma opção, talvez possa ter gerado a interpretação equivocada sobre uma desvalorização do debate teórico (como afirmá-lo em relação a dois autores com densas reflexões sobre o trabalho do historiador ou do antropólogo?). Justamente nesse ponto, por outro lado, surge uma questão fundamental, que centralizou cada vez mais as preocupações de Certeau e Geertz a partir dos anos 1970: as relações da história e da antropologia com a literatura. Afinal, como afirmou o primeiro, a estética não corresponderia à expressão da ética no campo da linguagem? Esse seria, entretanto, assunto para outra ocasião, tendo em vista os limites deste texto.

Referências bibliográficas:

- BIERSACK, Aletta. Saber local, história local: Geertz e além. In: HUNT, Lynn. **A nova história cultural**. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano - artes de fazer**. Rio de Janeiro: Vozes, 2014.
- CERTEAU, Michel de. A operação histórica. In: LE GOFF, Jacques; NORA, Pierre (org.). **História: novos problemas**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1995.
- CERTEAU, Michel de. **L'écriture de l'histoire**. Paris: Gallimard, 1975.
- FURET, François. O quantitativo em história. In: LE GOFF, Jacques; NORA, Pierre (org.). **História: novos problemas**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1995.
- GEERTZ, Clifford. Uma descrição densa: por uma teoria interpretativa da cultura. In: GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 2008.
- GEERTZ, Clifford. **The interpretation of cultures**. New York: Basic Books, 2000.
- GODZICH, Wlad. *The further possibility of knowledge*. In: CERTEAU, Michel de. **Heterologies: discourse on the Other**. Minneapolis/Londres: University of Minnesota Press, 2000.
- GOMBRICH, Ernst. *In search of cultural history*. In: GOMBRICH, Ernst. **Ideals & idols - essays on values in history and in art**. Oxford: Phaidon, 1979.
- LEVI, Giovanni. Sobre a micro-história. In: BURKE, Peter (org.). **A escrita da história: novas perspectivas**. São Paulo: UNESP, 1992.
- LEVINAS, Emmanuel. **Autrement qu'être ou au-delà de l'essence**. Paris: Kluwer Academic, 1978.
- LEVINAS, Emmanuel. **Ética e infinito**. Lisboa: Edições 70, 2010.

- LEVINAS, Emmanuel. **Totalidade e infinito**. Lisboa: Edições 70, 2014.
- LEVINAS, Emmanuel. **Autrement qu'être ou au-delà de l'essence**. Paris: Kluwer Academic, 1978.
- LEVINAS, Emmanuel. **Ética e infinito**. Lisboa: Edições 70, 2010.
- LEVINAS, Emmanuel. **Totalidade e infinito**. Lisboa: Edições 70, 2014.
- PELLETIER, Denis. *Histoire, littérature et psychanalyse. Michel de Certeau et l'école des Annales (1974-1975)*. **Les Dossiers du Grihl**, Paris, 2018. Disponível em: <<http://journals.openedition.org/dossiersgrihl/6840>>.
- REVEL, Jacques. Cultura, culturas: uma perspectiva historiográfica. In: *Idem. Proposições: ensaios de história e historiografia*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2009.
- SCHORSKE, Carl. **Pensando com a história** - indagações na passagem para o modernismo. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.



Sobre os desafios transdisciplinares da Teoria da História e da História da Historiografia

André da Silva Ramos (USP)¹

Dedico o texto aos alunos para os quais tive a oportunidade de lecionar na UFVJM

Mas quem pretenderá ser justo poupando-se da angústia?
(Jacques Derrida)

Assumir uma postura aberta ao diálogo franco com outras disciplinas sempre foi um grande desafio para os historiadores. Para alguns é certamente uma fascinação. No entanto, o medo daquilo que é estranho e à primeira vista sobremaneira complexo é facilmente constatável. Talvez vocês estejam me ouvindo aqui neste momento porque recebi – juntamente com outros colegas do curso de História da UFOP – no aparentemente longínquo ano de 2008, o apoio e a motivação de professores dos departamentos de História e de Filosofia para organizar a primeira e única edição do evento intitulado *Colóquio Filósofos e Historiadores: o Tempo Moderno em Questão*, realizado em consonância com um ciclo de debates interno do Núcleo de Estudos em História da Historiografia e Modernidade (NEHM-UFOP). Apesar do evento não ter se repetido, o interesse do auditório repleto de estudantes que assistiram às quatro mesas constituídas por professores do ICHS e do IFAC atesta o quanto aquele momento foi frutuoso. Não é possível que eu conceba a minha presença aqui sem remontar àquela oportunidade, ou aos lapsos de memória que tenho da comunicação que apresentei sobre o pensamento de Hannah Arendt em torno das elaborações da experiência histórica e política características da modernidade. Mesmo tendo perdido o texto em algum backup descuidado, creio que guardo o que de mais importante foi discutido no *Colóquio* e no

¹ André da Silva Ramos é pós-doutorando em História Social pela Universidade de São Paulo (FFLCH-USP). Graduado, Mestre e Doutor em História pela Universidade Federal de Ouro Preto (UFOP).

seminário interno do NEHM, ou seja, a necessidade de habitar as fronteiras disciplinares.²

Não posso desvincular o acontecimento desse *Colóquio* de 2008 do meu afastamento da aversão à teoria rotinizada em meio a muitos historiadores, caracterizada por Eelco Runia pelo medo de “pensar”. “Pensar”, e aqui a reflexão em questão pressupõe aspas não cartesianas, implica em riscos, como Runia escreve: “é virar as coisas do avesso, acordar cachorros adormecidos, é desmontar as coisas, é, resumidamente, fazer uma bagunça deliberada”.³ Segundo a abordagem de Runia, a experiência historiográfica pressupõe a imersão nas dinâmicas e porosidades próprias das continuidades e descontinuidades históricas, que muitas vezes evidenciam que os historiadores são mais afetados pelo passado do que o controlam.⁴

Ora, é de fato inescapável que a emergência e a consolidação do conceito moderno de História se processaram em interação ao impulso dado pelas filosofias da história, como analisa Reinhart Koselleck.⁵ Entretanto, a institucionalização do saber historiográfico disciplinar privilegiou as discussões metódicas em detrimento das filosóficas. Desse modo, a possibilidade da tessitura de reflexões mais gerais sempre esteve submetida à demanda pela

2 O *Colóquio Filósofos e Historiadores: o pensamento moderno em questão & Seminário Interno do NEHM* aconteceu entre os dias 8 e 9 de abril de 2008. As mesas foram constituídas por um historiador e um filósofo. Desse modo, contamos no primeiro dia com uma mesa formada pela professora Helena Mollo e o professor Olímpio Pimenta, e outra pelo professor Valdeí Araujo e o professor Romero Freitas. No segundo dia contamos com a mesa composta pelos professores Marco Antonio Silveira e o professor José Luiz Furtado, seguida da mesa que reuniu o professor Sérgio da Mata e a professora Imaculada Kangussu. O evento ganhou forma a partir de uma iniciativa discente, sendo os organizadores, para além de mim, os então discentes Rodrigo Machado, Piero Detoni e José Luiz Junior.

3 RUNIA, Eelco. *Moved by the Past: discontinuity and historical mutation*. New York: Columbia University Press, 2014. [Posição 53].

4 Runia argumenta que a plena descontinuidade histórica e a objetividade historiográfica enquanto distanciamento do passado poderia ser reivindicada se os historiadores habitassem um tempo a-histórico. Todavia, como historicamente não pode haver uma ruptura como a produzida pela morte, os indivíduos sempre se encontram enredados em jogos de continuidade e descontinuidade histórica: *because in history there is no equivalent for what for the individual is the absolute discontinuity of death, historical discontinuity is always, I wouldn't say relative, but irremediably bound up with continuity. As soon as you try to solve the riddle of discontinuity by studying it in isolation, the phenomenon either vanishes or turns into the inedible gold of continuity*. RUNIA, Eelco. *Moved by the Past... Op. cit.* [Posição 1202].

5 Cf. RAMOS, André da Silva. Reinhart Koselleck e a análise das metáforas: sobre as possibilidades para além do conceitual. *Tempo e Argumento*, Florianópolis, v. 11, p. 431-455, 2019.

contextualização das particularidades verificáveis empiricamente, o que foi decisivo para a submissão da imaginação e da reflexão filosófica ao discurso historiográfico disciplinar.

O distanciamento entre a prática historiográfica disciplinar e os debates relativos à filosofia e à literatura foram colocados em segundo plano, inclusive pelas primeiras gerações dos *Annales*, que se afirmaram institucionalmente a partir de uma retórica interdisciplinar, responsável por privilegiar as trocas com a sociologia, a antropologia, a geografia e a psicanálise. Por isso, hoje não é possível que eu fale em intercâmbios interdisciplinares e sim transdisciplinares, tendo em vista a demanda pela experiência de habitar os poros e as fronteiras.

Ainda hoje não faltam historiadores para celebrar a divisão aristotélica de que a história diz respeito àquilo que é particular e a poesia às abstrações gerais. Por mais que no século XVIII essa separação estanque tenha sido confrontada – considero as circularidades entre os gêneros literários, como os relatos de viagem, as biografias, os romances burgueses e as histórias filosóficas,⁶ – o processo de disciplinarização da História não deixou de exercer ao longo dos séculos XIX e XX suas funções de veto. A crescente disponibilização de acervos documentais na internet nas últimas décadas, por mais que em algum nível provoque reflexões sobre as fronteiras da disciplina, também é instrumentalizada no sentido de reforçar a crença de que a contribuição fundamental dos historiadores se limita à realização de amplas cartografias do passado. Mais do que o encontro com o inesperado e o que desestabiliza as nossas certezas, espera-se que os historiadores sejam capazes de controlar o tempo histórico. Tal expectativa de controle se fundamenta nas ideias solares de subjetividade autocentrada, da representação enquanto especularidade neutra do real e do tempo histórico como sucessão e linearidade, elementos sustentadores de toda uma identidade disciplinar.

Por mais que no âmbito disciplinar dos estudos historiográficos emergjam possibilidades potentes de inovação a partir de debates transdisciplinares, como os realizados pelos estudos de gênero, estudos pós-coloniais e decoloniais, história

6 Cf. RAMOS, André da Silva. *Robert Southey e a experiência da história: conceitos, linguagens, narrativas e metáforas cosmopolitas*. Vitória/Mariana: Milfontes/SBTHH, 2019.

digital, história global e cruzada, pesquisas acerca do pós-humano e da era do antropoceno,⁷ é evidente que o surgimento de novidades esbarra em toda uma estrutura disciplinar, na qual há o entendimento sedimentado de que a pesquisa histórica se limita ao controle de contextos passados. Passados que pretensamente se encerram em si mesmos. O grande paradoxo em questão é que a própria experiência histórica contemporânea nos dá evidências a todo o momento de que o tempo histórico não é passível de controle e exorcização.⁸ Contudo, não negociar com essa demanda disciplinar implica assumir empecilhos reais no que diz respeito a possibilidades de conseguir emprego, bolsas de pesquisa, publicar artigos, etc.

Em grande medida, a crise global das democracias, intensificada sobremaneira no Brasil, torna, por um lado, ainda mais difícil o exercício do cultivo de saberes de fronteiras, rejeitados de forma violenta pelas identidades disciplinares. Ousar em tempos de escassez é ainda mais proibitivo, pois a lógica é que os recursos sejam disponibilizados para as propostas mais domesticadas e controláveis. A lógica disciplinar e o capitalismo acadêmico estão rotineiramente à espera daquilo que seja capaz de se prometer como futuro de forma coerente e inabalável.

Em tempos de *Fake News* tem se tornado comum críticas rasas por parte de historiadores que responsabilizam os debates impulsionados em torno do giro linguístico pela emergência dos negacionismos, que, por sua vez, vão ao encontro da celebração das violências praticadas pelo Estado e pelas elites econômicas contra os direitos humanos e as legislações ambientais. Entretanto, a possibilidade premente da extinção até do que é mais convencional em meio às humanidades, nos confronta radicalmente com a demanda imediata por assumirmos riscos.

7 Cf. BURKE, Peter; TAMM, Marek. *Debating New Approaches to History*. London: Bloomsbury Academic, 2018.

8 Cf. KLEINBERG, Ethan; RAMOS, André da Silva. *Ethan Kleinberg: Theory of History as Hauntology*. *História da Historiografia*, Mariana, n. 25, p. 212-228, dez. 2017; *Idem*. Ethan Kleinberg: Teoria da História como Fantologia. *História da Historiografia*, Mariana, n. 25, p. 193-211, dez. 2017; *Idem*. *Ethan Kleinberg: Teoría de la Historia como Fantología, Historiografías*. *Historiografías*, Zaragoza, n. 16, p. 108-126, jul.-dez. 2018; KLEINBERG, Ethan. *Haunting History: for a deconstructive approach to the past*. Stanford: Stanford University Press, 2017; BEVERNAGE, Berber. *História, memória e violência de Estado: tempo e justiça*. Trad. André Ramos e Guilherme Bianchi. Serra/Mariana: Editora Milfontes/SBTHH, 2018; MBEMBE, Achille. *Critique of Black Reason*. Durham: Duke University Press, 2017.

Impulso de renovação que, a meu ver, especialmente no Brasil, pode se inspirar na performance dos corpos e nos afetos daqueles que nas últimas décadas estavam praticamente vetados de participar das instituições de ensino e que recentemente com as políticas de inclusão passaram a ter algum protagonismo. Falo dessa possibilidade de inspiração especialmente a partir da minha experiência docente nos últimos quatro semestres no Bacharelado em Humanidades e no curso de História da Universidade Federal dos Vales do Jequitinhonha e Mucuri (UFVJM), instituição cuja expansão radical foi impulsionada pelo REUNI (Programa de Apoio a Planos de Reestruturação e Expansão das Universidades Federais).

Afinal, como ministrar disciplinas que abordam o pensamento social brasileiro e da área de teoria e história da historiografia com salas repletas de estudantes negros e LGBTQ+, provenientes de classes desfavorecidas, sem tematizar o caráter excludente dos cânones, que em grande medida projetaram quais corpos, afetos e comportamentos deveriam ou não ocupar determinados espaços? Ora, a lógica de reprodução acrítica de matrizes disciplinares e cânones tensiona diretamente com as diferenças que habitam os espaços universitários contemporaneamente e clamam por participação na esfera pública. Ademais, a conformação dos protocolos da história disciplinar se deu em contextos nos quais a ideia de sujeito como uma unidade fechada em si mesmo, temporalidade enquanto sucessão e linearidade e representação como uma especularidade do real se prestaram à hegemonização de ideais de nação e de progresso com baixíssima capacidade de assimilação das diferenças.⁹

Assim sendo, possibilitar a abertura para a emergência e a rearticulação de saberes que sejam capazes de acolher e empoderar os vulneráveis, é coetânea à oportunidade para a experiência da porosidade e do risco intrínseca aos intercâmbios transdisciplinares. A hospitalidade incondicional com relação ao outro implica, no âmbito das humanidades, no reconhecimento de como os saberes gestados em outras áreas desestabilizam a possibilidade da reprodução acrítica de conhecimento científico

⁹ Cf. RAMOS, André da Silva. *Machado de Assis e a experiência da história: climas e espectralidade*. Tese (Doutorado em História). Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal de Ouro Preto, Mariana, 2018; MBEMBE, Achille. *Critique of Black Reason...* *Op. cit.*

baseada na lógica da violência inerente à separação estanque entre sujeito e objeto.

Afinal, como nos rendermos incondicionalmente ainda hoje ao monopólio do sujeito do conhecimento moderno, que pretensamente não pode ser dono do seu próprio corpo, obrigatoriamente domesticado para a contemplação científica desencarnada, mas que é tradicionalmente supostamente hétero, branco e abastado? Sujeito do conhecimento que deve ser obrigatoriamente racional, ascético e esconder as suas hesitações e ambivalências.

Sujeitos do conhecimento invulneráveis só podem existir devido à crença em uma concepção de tempo histórico linear e evolutiva, capaz de ser operacionalizada de forma instrumental pelo homem mônoda, pragmático, deslocado do coletivo, sem corpo e emoções. Homem invulnerável capaz de se situar inequivocamente no fluxo acelerado dos acontecimentos, que se encadeiam ordenadamente a partir da perspectiva do observador digno de credibilidade e, portanto, autorizado a orientar a coletividade constituída por homens igualmente mônodas.

Tempo histórico linear e evolutivo que se torna passível de instrumentalização através da sua representação, responsável por separar o sujeito do conhecimento desencarnado do objeto, o passado, objetificável devido à ilusão da distância histórica.¹⁰ Representação como expressão discursiva da vontade de controle supostamente neutra do sujeito desencarnado. Representação que possibilita a ilusão do controle da realidade pelos sujeitos domesticados, que retiram da pretensa estabilidade do passado a expectativa do controle do presente e do futuro a partir dos seus valores ditos universais.

A questão que inevitavelmente se coloca é: se ensinamos história ou humanidades e produzimos pesquisa para que de fato sejamos surpreendidos pela emergência daquilo que desestabiliza as nossas certezas, tendo em vista a possibilidade da hospitalidade incondicional da alteridade; ou apenas temos a intenção de reproduzir estruturas de poder que se prestam a consolidar a miséria existencial do capitalismo e as estruturas segregadoras

10 Cf. ANKERSMIT, Frank. *Sublime Historical Experience*. Palo Alto: Stanford University Press, 2005; PHILIPS, Mark. *Society and Sentiment: genres of historical writing in Britain, 1740 – 1820*. Princeton: Princeton University Press, 1997.

da modernidade, que se reatualizam em um presente incapaz de produzir a abertura para outras articulações temporais.¹¹

Talvez mais do que das perspectivas teóricas, as possibilidades de renovação pulsam com mais intensidade das salas de aula. Das inquietações dos vulneráveis que tensionam o pacto de transmissão de saberes ao reatualizarem e complexificarem as demandas de questionamentos da realidade. Estamos aqui hoje, em grande medida, contrariando os projetos de nação e modernidade de autores canônicos, cujas percepções normativas sobre a experiência histórica vigem em nossa contemporaneidade e constituem a dinâmica das nossas instituições. Isso não quer dizer que não temos mais nada a aprender com os cânones. Entretanto, para além de qualquer pulsão autocongratatória, torna-se incontornável o questionamento sobre até que ponto ainda esses cânones determinam a nossa experiência de mundo, condicionam a presença e a ausência de corpos, comportamentos e afetos, dentro e fora dos espaços acadêmicos.¹²

Inescapavelmente, a demanda ética relativa à abertura para o que está em constante devir não se dá a despeito da responsabilidade perante o diálogo desafiador com os passados que nos atormentam. Esse desafio de mediação de forma alguma pressupõe a harmonia. Torna indispensável a performance desconstrutiva em seu potencial de articular e desarticular estratos temporais.¹³ Nesse sentido, é instrutivo evocarmos Jacques Derrida a partir do livro *Força de Lei*, especialmente quando o autor compara a desconstrução com a greve geral e enfatiza a constante tensão que implica a possibilidade de habitar eticamente uma tradição:

É isso a desconstrução? É uma greve geral, uma estratégia de ruptura? Sim e não. Sim, na medida em que ela assume o direito

11 Cf. ARAUJO, Valdei Lopes de. História da Historiografia como analítica da historicidade. *História da Historiografia*, Mariana, n. 12, p. 34-44, 2013; ARAUJO, Valdei; PEREIRA, Mateus. *Atualismo 1.0*: como a ideia de atualização mudou o século XXI. Mariana: Editora SBTHH, 2018.

12 Cf. OLIVEIRA, Maria da Glória de. Os sons do silêncio: interpelações feministas decoloniais à história da historiografia. *História da Historiografia*, Mariana, v. 11, p. 104, 2018; RAMOS, André da Silva. *Machado de Assis e a experiência da história...* *Op. cit.*

13 Para o aprofundamento, confira: RANGEL, Marcelo. *Modernidade e História a partir de Walter Benjamin e Derrida*. Tese (Doutorado em Filosofia). Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2015; *Idem*. *Da ternura com o passado: História e pensamento histórico na filosofia contemporânea*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2019.

de contestar, e de modo não apenas teórico, os protocolos constitucionais, a própria carta que rege a leitura em nossa cultura e, sobretudo, em nossa academia. Não, pelo menos na medida em que ela se desenvolve ainda na academia (e não esqueçamos, se não quisermos cair no ridículo ou na indecência, que estamos aqui confortavelmente instalados na Quinta Avenida – a alguns blocks daqui, já é o inferno da injustiça).¹⁴

Derrida expõe que a condição humana contemporânea impõe uma relação de assombramento com o passado e com o futuro, pois o presente, enquanto uma presença encerrada em si mesma, não é uma possibilidade. Para o autor, a desconstrução é fundamentalmente política, pois possibilita o engajamento com a evidência de que presença e ausência se constituem mutuamente. O caráter ético-político da reflexão de Derrida parte do entendimento de que a justiça não é uma possibilidade em um mundo estruturado pelo direito privado. Esse reconhecimento divorciado de uma compreensão essencialista de justiça é o que impulsiona a aspiração de uma hospitalidade incondicional para com os outros em contínuo processo de diferenciação, que evocam passados e futuros subversivos a uma lógica de um presente igual a si mesmo.

Para Derrida, a presença/ausência do outro no tempo e no espaço em constante processo de diferenciação impossibilita a estabilização do presente. Dessa forma, um engajamento ético-político com a história torna imprescindível a compreensão de que vivemos em uma condição assombrada. A concepção moderna de temporalidade histórica entendida como uma sequência de “agoras”, organizada em uma lógica linear e sucessiva, não é capaz de comportar os impactos provocados por passados e futuros. A impossibilidade do isolamento de um presente igual a si mesmo impõe a demanda ética pelo reconhecimento das violências produzidas por uma compreensão de temporalidade histórica linear e evolutiva, que pressupõe a existência de sujeitos solares, capazes de mobilizarem a linguagem como um instrumento de representação neutro com o intuito de controlar o real. Para o filósofo, temos que aprender a conviver com espectros que vem do passado e do futuro, pois os mesmos não podem ser reduzidos às compreensões modernas

14 DERRIDA, Jacques. **Força de Lei**: o fundamento místico da autoridade. 3 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2018, p. 88 *et seq.*

de temporalidade histórica, subjetividade e representação. As tentativas do controle da realidade a partir dessa lógica não impossibilita a constante reaparição dos fantasmas. Com efeito, Derrida coloca a demanda ética da hospitalidade incondicional do outro, ou seja, o acolhimento dos fantasmas.¹⁵

O nosso desafio não se encerra no narcisismo autocongratatório e nem no exorcismo do passado. Exorcizar os exorcistas precedentes foi o projeto levado a cabo pelas diversas vanguardas modernistas, hábeis em reiterar a violência praticada para com aqueles que legaram uma herança. Mais do que exorcizar o passado, é necessário estar aberto para reconhecer os passados que vigoram em nós, passados que possibilitam e condicionam as nossas performances, afetos, enunciações e que em muitas ocasiões não são agradáveis. Desse modo, a abertura para a experiência arriscada de habitar as fronteiras, as porosidades, as ambivalências é uma forma de não se render à retórica fácil da simples superação, controle e redenção. Trata-se da abertura para a percepção de que não é possível compartilharmos o mundo com os outros sem que sejamos confrontados por múltiplas experiências disruptivas provenientes de temporalidades e espacialidades em tensão, que apontam para a nossa condição assombrada.

Para tanto, as pesquisas e o ensino em Teoria da História e em História da Historiografia torna imprescindível o diálogo franco com as diversas tradições da filosofia e dos estudos literários, tendo em vista a demanda premente pelo impacto de certezas

15 A partir dessa perspectiva, que visa a abertura da hospitalidade incondicional através do reconhecimento da condição de disjunção e caráter vingativo do direito, Derrida afirma: “A disjunção não consiste na possibilidade mesma do outro? Como distinguir entre dois desajustes, entre a disjunção do injusto e aquela que abre a dissimetria infinita da relação com o outro, isto é, o lugar para a justiça? Não para a justiça calculável e distributiva. Não para o direito, para o cálculo da restituição, a economia da vingança ou do castigo (pois, se Hamlet é uma tragédia da vingança e do castigo no triângulo ou no círculo de Édipo que tivesse dado um passo a mais no recalque [Freud, Jones etc.], é preciso pensar ainda na possibilidade de um passo além do recalque; há um para além da economia do recalque cuja lei o impele a *transpor a si mesmo*, no curso de uma história, seja ela a história do teatro ou da política entre *Édipo Rei* e *Hamlet*). Não para a igualdade calculável, portanto para a contabilidade ou a imputabilidade simetrizante e sincrônica dos sujeitos ou dos objetos, não para *fazer justiça* que se limitaria a sancionar, a restituir e a *fazer direito*, mas para a justiça como incalculabilidade do dom e singularidade da ex-posição a-econômica a outrem. ‘A relação com outrem – ou seja, a justiça’, escreve Levinas. Sabia-o ou não, *Hamlet* fala, na abertura dessa questão – o apelo do dom, da singularidade, da vinda do acontecimento, da relação excessiva ou excedida para com o outro – quando ele declara ‘*The time is out of joint*’.” DERRIDA, Jacques. **Espectros de Marx**: o Estado da dívida, o trabalho do luto e a nova Internacional. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994, p. 40.

disciplinares inabaláveis. A abertura social para a experiência da vulnerabilidade do outro, da hospitalidade incondicional, exige a reflexão detida acerca das ideias normativas de subjetividade, temporalidade histórica e representação herdadas da modernidade. Nesse sentido, a abertura para as porosidades que cercam o historiográfico, o filosófico e o literário vão ao encontro da necessidade de se incorporar o que os historicismos deixaram de fora. A questão aqui não se trata de possibilitar a constituição de objetos híbridos e sim de confrontar a própria ideia de objeto, que coloca a ética e a alteridade em segundo plano em prol da presunção do controle prescritivo da realidade e da definição de fronteiras identitárias.

Referências bibliográficas:

ANKERSMIT, Frank. **Sublime Historical Experience**. Palo Alto: Stanford University Press, 2005.

ARAUJO, Valdeí Lopes de. História da Historiografia como analítica da historicidade. **História da Historiografia**, Mariana, n. 12, p. 34-44, 2013.

ARAUJO, Valdeí; PEREIRA, Mateus. **Atualismo 1.0**: como a ideia de atualização mudou o século XXI. Serra/Mariana: Milfontes/SBTHH, 2018.

BEVERNAGE, Berber. **História, memória e violência de Estado: tempo e justiça**. Trad. André Ramos; Guilherme Bianchi. Serra: Editora Milfontes/Mariana: SBTHH, 2018.

BURKE, Peter; TAMM, Marek. **Debating New Approaches to History**. London: Bloomsbury Academic, 2018.

DERRIDA, Jacques. **Espectros de Marx**: o Estado da dívida, o trabalho do luto e a nova Internacional. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

DERRIDA, Jacques. **Força de Lei**: o fundamento místico da autoridade. 3 Ed. São Paulo: Martins Fontes, 2018.

KLEINBERG, Ethan. **Haunting History: for a deconstructive approach to the past**. Stanford: Stanford University Press, 2017.

KLEINBERG, Ethan; RAMOS, André da Silva. *Ethan Kleinberg: Theory of History as Hauntology*. **História da Historiografia**, Ouro Preto, n. 25, p. 212-228, dez. 2017.

KLEINBERG, Ethan; RAMOS, André da Silva. Ethan Kleinberg: Teoria da História como Fantologia. **História da Historiografia**, Ouro Preto, n. 25, p. 193-211, dez. 2017.

KLEINBERG, Ethan; RAMOS, André da Silva. *Ethan Kleinberg: Teoría de la Historia como Fantología*. **Historiografías**, Zaragoza, n. 16, p. 108-126, jul.-dec. 2018.

MBEMBE, Achille. **Critique of Black Reason**. Durham: Duke University Press, 2017.

OLIVEIRA, Maria da Glória de. Os sons do silêncio: interpelações feministas decoloniais à história da historiografia. **História da Historiografia**, Mariana, v. 11, p. 104-140, 2018.

PHILIPS, Mark. **Society and Sentiment: genres of historical writing in Britain, 1740 – 1820**. Princeton: Princeton University Press, 1997.

RAMOS, André da Silva. **Machado de Assis e a experiência da história: climas e espectralidade**. Tese (Doutorado em História). Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal de Ouro Preto, Mariana, 2018.

RAMOS, André da Silva. Reinhart Koselleck e a análise das metáforas: sobre as possibilidades para além do conceitual. **Tempo e Argumento**, Florianópolis, v. 11, p. 431-455, 2019.

RAMOS, André da Silva. **Robert Southey e a experiência da história: conceitos, linguagens, narrativas e metáforas cosmopolitas**. Vitória/Mariana: Milfontes/SBTHH, 2019.

RANGEL, Marcelo. **Da ternura com o passado: História e pensamento histórico na filosofia contemporânea**. Rio de Janeiro: Via Verita, 2019.

RUNIA, Eelco. **Moved by the Past: discontinuity and historical mutation**. New York: Columbia University Press, 2014.



HUMANIDADES EM QUESTÃO



Sobre o presente e o futuro das humanidades: o que aprendi com Hans Ulrich Gumbrecht

Thamara de Oliveira Rodrigues¹

Este evento ao tematizar a relação entre História e Filosofia, a contribuição mútua que ambas as áreas podem se oferecer, expressa uma demanda, que acredito, irá se tornar cada vez mais necessária em nossa conjuntura: a diminuição das fronteiras entre as áreas das Humanidades. Contudo, confesso, tive grande dificuldade em sistematizar minha compreensão sobre essa relação. Embora toda a minha trajetória tenha sido voltada para uma atuação como historiadora e professora de História, a função precisa e bem delimitada disto que seria uma responsabilidade do historiador não me faz sentido – a não ser, talvez, no que diz respeito a um acolhimento dos passados sem objetivar seu controle e domesticação. Acredito que também não me faça sentido a resposta à pergunta “o que faz um filósofo?”. Por isso, a dificuldade com a questão: como ambos podem se aproximar.

A dificuldade de delimitar essas áreas e aproximá-las está relacionada, creio, à minha formação no departamento de História aqui na Universidade Federal de Ouro Preto (UFOP), onde pude circunscrever meus interesses de pesquisa no âmbito da Teoria da História. Esse espaço me permitiu com certa naturalidade o contato com autores da filosofia ocidental, entre os quais se destacam Nietzsche, Hegel, Walter Benjamin, Heidegger, Koselleck, Hannah Arendt... que, embora jamais tivessem se tornado um objeto imediato de minhas pesquisas, atravessaram a forma a partir da qual minha relação com a História foi construída. As discussões sobre temporalidade e os debates que envolvem os desafios contemporâneos, estando entre os principais direcionamentos de meus estudos, tornou menos ortodoxa a relação entre a História e a Filosofia e também a proximidade com a Literatura.

Junto e para além da UFOP, a presença de Hans Ulrich Gumbrecht ao longo de minha formação é também uma das

¹ Professora da Universidade do Estado de Minas Gerais (UEMG).

razões fundamentais para a dificuldade que tenho em precisar o encontro entre História e Filosofia. Em 2009, ainda no segundo período da graduação, pude acompanhar sua primeira palestra aqui. A presença de Gumbrecht nas atividades do nosso departamento foi contínua por anos seguidos. Seus livros tornaram-se parte de minhas principais leituras até que pude estar mais próximo dele em uma rápida estadia na Universidade de Stanford em 2014 e, posteriormente, no doutorado sanduíche ao longo de 2017 e começo de 2018.

A primeira palestra de Gumbrecht na UFOP foi intitulada “Depois de ‘Depois de aprender com a História’: o que fazer com o passado agora?”.² Nesta fala, ele dava sequência ao seu diagnóstico publicado no livro *Em 1926: vivendo no limite do tempo*, no qual explicitava que teria chegado o momento dos historiadores profissionais enfrentarem o fato de que “ninguém mais confia no conhecimento histórico em situações práticas”.³ A preponderância institucional que a disciplina alcançara em sua manifestação nas culturas ocidentais a partir do século XIX foi amplamente problematizada e “substituída” por outras formas menos acadêmicas e institucionais de acesso ao passado. Embora ainda presente nos currículos do Ocidente, aqueles que lidam com o ensino da disciplina sentem que os discursos legitimadores próprios a ela estariam perdendo força.⁴ Gumbrecht dizia, naquela ocasião, em um evento direcionado a historiadores profissionais, que era necessário o enfrentamento do “fracasso” da disciplina História enquanto um espaço capaz de assegurar sua sobrevivência através apenas da produção de conhecimento protoprofissional. Ele nos alertava para o processo de corrosão do valor pedagógico da disciplina, pois “perdemos aquela convicção de que ela pode nos preparar para o futuro”,⁵ e discutia o que fazer com a sua legitimação nesse cenário.

Esse desgaste da disciplina História estaria relacionado a uma mudança paradigmática do tempo histórico moderno. A reação à

2 Cf. GUMBRECHT, Hans Ulrich. Depois de “Depois de aprender com a História”: o que fazer com o passado agora? In: ARAUJO, Valdei; MOLLO, Helena; NICOLAZZI, Fernando (org.). *Aprender com a História? O passado e o futuro de uma questão*. Rio de Janeiro: FGV, 2011.

3 GUMBRECHT, Hans Ulrich. “Depois de aprender com a História”. In: GUMBRECHT, Hans Ulrich. *Em 1926: vivendo no limite do tempo*. Rio de Janeiro: Record, 1999, p. 459.

4 Cf. *Idem*. *Em 1926: vivendo no limite do tempo*. Rio de Janeiro: Record, 1999.

5 *Idem*. Depois de “Depois de aprender com a História”... *Op. cit.* p. 27.

descoberta do tempo como um agente absoluto de mudanças a partir do século XVIII produziu uma abertura entre os “espaços de experiências” e os “horizontes de expectativas”, acreditando-se, ainda, que o domínio do passado ofereceria algum controle sobre as supostas “leis” da história na orientação dos futuros possíveis.⁶ A partir das experiências totalitárias do século XX, contudo, o chamado tempo histórico foi se enfraquecendo e uma nova temporalidade – uma relação distinta entre passados e futuros – começava a se estruturar. O chamado “presente amplo” na reflexão de Gumbrecht descreve uma realidade na qual a abertura para futuros antes inimagináveis reduziu-se expressivamente, havendo maior dificuldade na projeção de horizontes mais distantes da tradição.⁷ Nesse cenário, a disciplina História vê seu valor pedagógico (tal como estruturado no século XIX) enfraquecer: se conhecer o passado não nos leva a prognósticos de futuro, por que e como aprendê-lo?

Mais tarde compreendi como o desgaste da temporalidade moderna impactava não apenas à História, mas as funções pré-estabelecidas para as Humanidades em geral. A hiperespecialização que herdamos do processo de constituição das ciências modernas esteve associada à definição do conhecimento como aquilo que é capaz de produzir ou preencher alguma demanda pragmática. Para as ciências biológicas e para as engenharias, por exemplo, essa forma de conhecimento não representa um significativo prejuízo nos que diz respeito à justificação da sua “relevância” para a sociedade contemporânea, uma vez que não há contradição entre um mundo determinado pela técnica e a produção de um conhecimento hiperpragmático e de aplicação imediata. Para as Humanidades, contudo, essa forma de conhecimento tornou-se um desafio continuado ao longo dos séculos XX e XXI, razão pela qual as abordagens sobre as Humanidades estiveram com frequência próximas à palavra “crise”.

Na medida em que as ciências humanas se desvincularam (ou tentaram se desvincular) de uma prática epistêmica comprometida com a produção (autoritária) de versões universais para a realidade,

6 Cf. KOSELLECK, Reinhart. **Futuro Passado**: contribuição à semântica dos tempos históricos. Rio de Janeiro. Editora PUC-Rio, 2006.

7 Cf. GUMBRECHT, Hans Ulrich. **Nosso amplo presente**: o tempo e a cultura contemporânea. São Paulo: Unesp, 2015.

as Humanidades perderam o *status* de imprescindíveis ao *corpus* cientificista contemporâneo. Num mundo no qual as perguntas fundamentais frente ao conhecimento são “para que isso serve?” ou “como isso me ajuda nos meus problemas do cotidiano?”, as Humanidades possuem a difícil missão de justificar sua existência. Isso porque teríamos nos relacionado com o pensamento ao longo da modernidade a partir de uma tradição epistemológica que “nos mantivera à margem de tudo que não podia ser descrito como, nem transformado numa, configuração de sentido”.⁸

Gumbrecht lança mão da categoria “sentido” para expressar os desdobramentos dos mundos cartesianos que pressupõem explicações lógico-causais, que se julgam capazes de explicar, narrativizar e, no limite, esgotar hermeneuticamente as experiências humanas. Trata-se, ao fim, dos mundos nos quais a “consciência”, o conhecimento das alternativas, como define o autor, compõe o núcleo da autorreferência humana. A crítica de Gumbrecht direcionada aos protocolos convencionais das ciências humanas tem, no centro do debate, portanto, a reivindicação por uma relação distinta com as coisas, com os seres, com o corpo, com o passado que ultrapassa e contesta uma antropologia na qual a razão seria superior aos elementos corporais e materiais. Essa crítica é também ontológica e nos trabalhos do autor ela se destaca a partir de suas considerações sobre a “presença”. A “presença” seria uma forma não hermenêutica de se relacionar com o mundo, a partir da qual haveria uma atenção às coisas-mesmas, o retorno às experiências e às suas formas de apreensão por meio do corpo. Trata-se também de um desejo, o “desejo-de-presença”, uma reação a um mundo “cotidiano amplamente cartesiano e historicamente específico que, pelo menos às vezes, queremos ultrapassar”.⁹

As reflexões de Gumbrecht pode nos ajudar a compreender porque o uso da autoridade do conhecimento histórico acadêmico tem tido pouco efeito na resposta a alguns fenômenos do Brasil contemporâneo. Nas redes sociais e na vida cotidiana, é comum vermos como reação àqueles sujeitos que defendem o retorno da ditadura civil-militar, por exemplo, a resposta: “estude História!”.

8 GUMBRECHT, Hans Ulrich. **Produção de Presença**: o que o sentido não consegue transmitir. Rio de Janeiro: Contraponto/PUC-RJ, 2010, p. 120.

9 *Ibidem*, p. 140.

Há, nesse argumento, o pressuposto de que o resultado das pesquisas sobre o período civil-militar no Brasil ao revelar as práticas de tortura, de corrupção e outros desdobramentos terríveis seria capaz de nos convencer que aquele momento autoritário não valeria à pena ser revivido. Essa estratégia, contudo, tem um efeito pouco efetivo, o qual, na verdade, tem aumentado exponencialmente no Brasil o ódio às Humanidades, e não só, mas às universidades e ao conhecimento como um todo.

Ao tentar “resolver” um problema como o que mencionei acima através da constituição de objetos bem delimitados e vias metodologias controladas, lançando mão *exclusivamente* do potencial pragmático das pesquisas, os profissionais das Humanidades estariam, segundo Gumbrecht, realizando uma concessão através da qual buscam “uma fuga fácil de seu complexo de inferioridade tradicional em relação aos cientistas”.¹⁰ Gumbrecht parte, portanto, do pressuposto de que os cientistas e os profissionais das Humanidades não compartilhariam as mesmas preocupações no que tange ao conhecimento, e quanto mais rápido os intelectuais se convencessem disso, melhor seria o desempenho das Humanidades no contexto acadêmico e social mais amplo.

Os humanistas têm a obrigação e o privilégio de praticar o ‘pensamento de risco’. [...] Em vez de nos subordinarmos a esquemas racionais de prova e aos constrangimentos do sistema, nós, ‘cientistas do espírito’, deveríamos tentar confrontar e imaginar o que poderia provir de uma perturbação do cotidiano e dos pressupostos subjacentes às suas funções.¹¹

Confrontando a compreensão de Gumbrecht expressa na citação acima com o exemplo que mencionei anteriormente, não seria necessariamente responsabilidade do humanista convencer os saudosistas da ditadura de que seu desejo é histórico ou eticamente equivocado através de um comportamento acadêmico normativo. Insistir exclusivamente na autoridade do discurso histórico quando este perdera (junto ao enfraquecimento do tempo histórico) seu poder de veto não se apresenta como uma estratégia que possa resultar em efeitos considerados por nós satisfatórios. Mais fundamental, seria o enfrentamento e a tematização das condições de possibilidade desse desejo. Seremos capazes de questionar as

10 GUMBRECHT, Hans Ulrich. “Depois de aprender com a História”... *Op. cit.*, p. 474.

11 *Idem*. *Nosso amplo presente...* *Op. cit.*, p. 12.

razões pelas quais essa nostalgia se dá e, a partir de então, identificar os incômodos físicos, corpóreos, estéticos que estão na base desse desejo, pode (sem garantias) desvelar a potência verdadeiramente incômoda das Humanidades. Isso porque Gumbrecht acredita que as Humanidades têm a potência de desencadear tensões e desconfortos que se acumulam fisicamente na contramão das demandas tecnicistas. Percebe-se, portanto, que há, no pensamento de Gumbrecht, um esforço da conquista de um mundo pós-metafísica e pós-hermenêutico que exigiria desses profissionais “imaginação e vigor” ao buscarem futuros ainda não conquistados pelas “disciplinas acadêmicas que reunimos sob a designação geral de Artes e Humanidades”.¹² O autor nos convida a participar do pensamento de risco e este...

produz mais novos problemas e novas questões que respostas, um pensamento que faz o mundo parecer complexo e ainda mais complicado, um pensamento que não poderíamos bancar na vida prática [...]. Enquanto os Humanistas tentarem convencer que eles podem fornecer 'conhecimento protoprofissional' (exceto para futuros professores das Humanidades), eles estão condenados a se tornarem crescentemente marginalizados – de uma forma que poderia (e irá) levar logicamente à sua extinção e exclusão e das disciplinas acadêmicas.¹³

Prestando atenção a um detalhe na citação anterior, há um lugar onde as Humanidades se encontram com o conhecimento profissionalizante. Trata-se da formação de professores. O direcionamento para a docência poderia ser um lugar que assegurasse a relevância e, diante de cenários mais pessimistas, a sobrevivência das Humanidades no espaço acadêmico. Não esqueçamos, porém, que no Brasil, após a reforma do Ensino Médio, essas disciplinas, sobretudo, a de Filosofia, estão sob alto risco de desaparecerem da formação básica; daí a importância desse debate. Talvez, entre as complexas razões para o fenômeno da perda de espaço escolar dessas disciplinas, esteja o esquecimento dentro do âmbito acadêmico de que antes da existência do historiador ou do filósofo, está o professor. Quero argumentar que a constituição de perfis intelectuais, seja do historiador e do filósofo, não existe sem, primeiramente, a experiência da sala de aula. É a partir do lugar

12 GUMBRECHT, Hans Ulrich. *Produção de presença...* *Op. cit.*, p. 119.

13 *Idem*. *Serenidade, presença e poesia*. Belo Horizonte: Relicário, 2016, p. 172.

primordial do ensino que o valor pedagógico dessas disciplinas se apresenta.

Gumbrecht nos explica isso a partir do conceito de “dêixis” a partir do qual tenta reunir suas intuições e desejos sobre o futuro das Humanidades e das Artes associado a outros dois conceitos: “epifania” e “presentificação”. A epifania estaria associada à experiência estética, correspondendo a momentos específicos de intensidade. Ela pressupõe um empenho corpóreo e não estaria subordinada a conteúdos prévios, mas associada a um empenho da saída da cotidianidade dos mundos históricos nos quais vivemos. Já o conceito de “presentificação” está diretamente relacionado ao modo pelo qual nos relacionamos com o passado atualmente. A forma da temporalidade contemporânea que o autor denomina “presente amplo”, como já mencionado, pressupõe que não deixamos o passado para trás, ao contrário, ele avançaria sobre o presente.

Nesse cenário, diferentes mundos históricos e seus objetos são presentificados simultaneamente, desdobrando-se em uma cultura histórica na qual o passado exerce um fascínio aprisionador sobre nós ao passo que o futuro estaria “bloqueado”; imaginações possíveis e distintas da tradição seriam mais raras. O terceiro conceito, que me interessa mais aqui, é o de dêixis e está diretamente relacionado ao ensino das Humanidades.

Gumbrecht pergunta quais consequências as epifanias e o diagnóstico da presentificação histórica poderiam exercer no ensino universitário das Humanidades. Vale dizer que as epifanias e a presentificação estariam associadas, no pensamento do autor, ao “desejo-de-presença”. Está em questão, portanto, uma resistência à domesticação do corpo pelo mundo da técnica, uma crítica realizada à fundamentação “transcendental na estrutura e das funções da consciência humana” que resultou no desgaste do corpo como dimensão importante à vida e no triunfo da racionalidade cartesiana.

Trata-se, assim, de inspirar a possibilidade de pensar e de enfrentar aquilo que não pode ser pensado ou domado hermeneuticamente em nossos mundos cotidianos. As Humanidades deveriam colocar em cena a complexidade do mundo vivido, não soluções e encaminhamentos pragmáticos que

as mantêm ligadas ao seu histórico metafísico e violento. Não se trata de,

prescrever modos de compreender certos problemas e, em última análise, de lidar com eles. Em outras palavras, o bom ensino acadêmico deveria ser *dêitico*, mais do que interpretativo e orientado para soluções.¹⁴

Existe, contudo, o risco dessa prática dêitica terminar em silêncio e em contemplação (excessiva) diante da complexidade do mundo vivido. O modo de evitar essa prostração diz respeito à incorporação de um movimento interminável que valoriza a perda e o ganho do controle intelectual, a alegria e a dor de correr riscos junto ao pensamento: não esperar soluções ou respostas, não se pressupor redentor de nenhuma realidade. “Esse movimento é exatamente aquilo a que nos referimos quando dizemos que uma aula ou um seminário ‘ampliou’ o nosso pensamento”.¹⁵

Quando eu me recordo daquela primeira palestra de Gumbrecht na UFOP, eu não me esqueço da sensação de ter ficado impressionada com a alegria de ter aprendido sobre coisas que eu não entendia. Grifo: fascinava-me a sensação de ter aprendido, não necessariamente o que aprendi. A forma simples com a qual ele apresentava suas hipóteses foram fundamentais para isso. O pensamento de risco com o qual Gumbrecht desconstruía o meu mundo começava não pela explicação das categorias caras ao seu trabalho como “presença” ou “sentido”. Antes disso, fascinava-me a preocupação cuidadosa em compartilhar o que pensava, de levar à frente suas reflexões nos mantendo em uma tensão entre as referências básicas do nosso cotidiano e o impulso para nos afastar delas.

O que quero dizer é o seguinte: em sua aula na UFOP em 2009, Gumbrecht ensinou-me, também através de sua performance, que nós Humanistas nos tornávamos indispensáveis na medida em que somos capazes de ensinar não um conhecimento objetivo e pragmático propriamente, mas quando somos capazes de produzir o prazer da experiência do aprendizado a despeito de seu conteúdo – o que não significa dizer que nossos conteúdos devam estar isentos de responsabilidade sobre o que podem

14 GUMBRECHT, Hans Ulrich. *Produção de presença...* *Op. cit.*, p. 158 *et seq.*

15 *Ibidem*, p. 159.

desencadear na realidade. Isso é o que faz um bom humanista, um bom historiador, um bom filósofo, mas antes de tudo um bom professor. Defendo que o mais básico e primário compromisso do Humanista: aquilo que se pensa, a simplicidade daquilo que se pensa, só tem potência na medida em que ele é capaz de compartilhar, de levar à frente as questões que propõe, sem pressupor verdades e juízos apriorísticos. Gumbrecht define essa atividade como uma dádiva – “permanecer alerta e absolutamente aberto aos outros, sem cair na armadilha de ficar absorvido por instituições e posições”. Essa abertura define o professor “como catalisador de eventos intelectuais”: possui a capacidade de despertar nossa atenção para os desconfortos e dúvidas que o assentamento do nosso cotidiano faz evitar.

É nesse aspecto que considero profundamente secundário delimitar os espaços entre a História, a Filosofia e suas possíveis potentes trocas. Vejam bem, não estou dizendo que as especificidades dessas disciplinas não existam ou que precisem deixar de existir. Eu apenas compartilho o princípio de que antes do historiador e do filósofo está o humanista. Antes do humanista, o professor: o responsável pela produção da alegria de pensar coletivamente, valorizando também as dimensões epifânicas e corpóreas desse exercício. Outro motivo para evitarmos essa distinção diz respeito ao que a História e a Filosofia precisam enfrentar hoje: ambas precisam lutar para continuar existindo nos espaços acadêmicos atuais e, ambas, a despeito dos caminhos particulares que escolherem, precisarão fazer isso a partir do gesto de assumir o risco do qual Gumbrecht nos fala. O historiador e o filósofo também precisam abrir mão da segurança de sua formação e do diálogo com seus pares e se arranjar na coragem para retematizar (sem certezas absolutas ou apriorísticas) os desafios que nos rodeiam. Precisamos aprender a enfrentar a perda mais geral da capacidade de imaginar e tecer outras realidades e isso a partir de nossas salas de aula, lugar onde nós e nossos alunos somos necessários e imprescindíveis mediante nossa *presença*, na contramão de um mundo que aprendeu a (des)imaginar a técnica e o pragmatismo como únicas realidades possíveis.

Referências bibliográficas:

GUMBRECHT, Hans Ulrich. “Depois de aprender com a História”. *In: Em 1926: vivendo no limite do tempo*. Rio de Janeiro: Record, 1999.

GUMBRECHT, Hans Ulrich. Depois de “Depois de aprender com a História”: o que fazer com o passado agora? *In: ARAUJO, Valdei; MOLLO, Helena; NICOLAZZI, Fernando (org.). Aprender com a História? O passado e o futuro de uma questão*. Rio de Janeiro: FGV, 2011.

GUMBRECHT, Hans Ulrich. **Produção de Presença**: o que o sentido não consegue transmitir. Rio de Janeiro: Contraponto/Puc-RJ, 2010.

GUMBRECHT, Hans Ulrich. **Nosso amplo presente**: o tempo e a cultura contemporânea. São Paulo: Unesp, 2015.

GUMBRECHT, Hans Ulrich. **Serenidade, presença e poesia**. Belo Horizonte: Relicário, 2016.

KOSELLECK, Reinhart. **Futuro Passado**: contribuição à semântica dos tempos históricos. Rio de Janeiro: Contraponto, 2006.

O filósofo diante dos espectros

Rafael Haddock-Lobo¹

Para Thamara, filha de Iansã, rainha dos espectros!

Há pouco mais de 15 anos, mais especificamente em 16 de agosto de 2004, Derrida pisava no Brasil e nos brindava com sua última conferência. Naquele momento, o filósofo nos provocava, a partir do pensamento da desconstrução, a não nos atermos tão-somente às controvérsias filosóficas do ocidente, mas, mais do que isso, a tentar compreender nossos próprios problemas a partir da singularidade de nossa situação colonial.² Três dias depois, o jornal francês *Le Monde* publicava uma entrevista com Derrida na qual ele afirmava, em alguns momentos, que toda a sua obra, ou seja, *a tarefa mesma da desconstrução*, desde seu início na década de sessenta, seria uma profunda *crítica da colonialidade*. Derrida diz:

desde o início do meu trabalho, e isso seria a própria ‘desconstrução’, eu permaneci extremamente crítico com relação ao europeísmo, ou ao eurocentrismo [...]. A desconstrução é um empreendimento em geral que muitos consideraram, com toda razão, como um gesto de desconfiança com relação a qualquer eurocentrismo.³

Hoje, ainda impactado pela experiência que tive, naquele momento, de ter assistido sua última conferência e, logo em seguida, ter lido suas últimas palavras, busco a todo custo, uma década e meia depois, ainda *fazer justiça* a esta *tarefa* à qual o filósofo nos convidou.

Tendo morrido menos de dois meses depois, em 09 de outubro do mesmo ano, Derrida passa a figurar entre os espectros do panteão filosófico e, talvez, e sempre o *talvez* como ele ensina, possa ser ele quem mais nos ajude a compreender tal tarefa de

1 Professor do Departamento de Filosofia da UFRJ, do PPGBIOS-UFRJ e do PPGFIL-UERJ.

2 Sobre isso, ver: NASCIMENTO, Evando. O perdão, a verdade, a reconciliação: qual gênero? In: NASCIMENTO, Evando. **Pensar a desconstrução**. São Paulo: Estação Liberdade, 2005.

3 DERRIDA, Jacques. **Aprender finalmente a viver** - entrevista com Jean Birnbaum. Trad. Fernanda Bernardo. Coimbra: Ariadne Editora, 2005, p. 41 *et seq.*

estar diante dos espectros. E, para compreender tal tarefa, espectral e espectrada, é preciso, em primeiro lugar, estar diante do que significa “estar diante” para Derrida, para, em seguida, pensar o que seria *o lugar do filósofo diante dos espectros*.

Em uma homenagem a Lyotard no colóquio de Cerisy de 1982,⁴ Derrida apresenta uma leitura do conto “Diante da lei”, de Kafka, inserido postumamente em *O processo*. Na edição atual do livro, no capítulo “A catedral”, Derrida encontra algo próximo a uma estrutura ou lógica do vivente que transpareceria na escrita kafkiana.

“Diante da lei está um porteiro”, escreve Kafka, que relata em seguida a estória de um homem do campo que rumo à cidade em busca da lei. Barrado pelo porteiro, que lhe diz a cada vez “é possível, mas agora não”, a promessa da porta sempre aberta mantém a esperança de que algum dia, enfim, chegará sua vez. Diante do anseio de que a lei deveria ser acessível a todas e todos e a qualquer hora, permanece ele sentado no banquinho que o porteiro lhe dera por dias, meses e anos. A postura do homem do campo oscila entre o infantil praguejar e o ranzinza murmurar da velhice, até que, perto da morte, ele toma, enfim, a coragem para fazer a pergunta fatal ao porteiro, no exato momento em que “finalmente, sua vista enfraquece e ele não sabe se de fato está escurecendo em volta ou se apenas os olhos o enganam. Contudo, agora reconhece no escuro *um brilho que irrompe inextinguível* da porta da lei”. Questiona ele então: “Todos aspiram à lei. Como se explica que, em tantos anos, ninguém além de mim pediu para entrar?”. Aos berros, a resposta do porteiro é taxativa: “Aqui ninguém mais podia ser admitido, pois esta entrada estava destinada só a você. Agora [com sua morte] eu vou embora e fecho-a”.⁵

4 *Comment juger?* (A partir *Du travail* de Jean-François Lyotard). Publicado como, DERRIDA, Jacques; DESCOMBES, Vicent; KORTIAN, Parbis; LYOTARD, Jean-François. *La faculté de juger*. Paris: Minuit, 1985.

5 KAFKA, Franz. *O processo*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1992, p. 230 *et seq.* Cito o trecho integral: “Diante da lei está um porteiro. Um homem do campo dirige-se a este porteiro e pede para entrar na lei. Mas o porteiro diz que agora não pode permitir-lhe a entrada. O homem do campo reflete e depois pergunta se então não pode entrar mais tarde. ‘É possível’, diz o porteiro, ‘mas agora não’. Uma vez que a porta da lei continua como sempre aberta, e o porteiro se posta ao lado, o homem se inclina para olhar o interior através da porta. Quando nota isso, o porteiro ri e diz: ‘Se o atraí tanto, tente entrar apesar da minha

No livro de Kafka, o enxerto feito por Max Brod na obra do amigo, Josef K., o protagonista caluniado e processado, ouve tal relato da boca de um sacerdote, em visita a uma catedral. Ao terminar de ouvir atentamente o relato do sacerdote, tal como em Cerisy, Derrida relatara à platéia e que, aqui, humildemente resumo a vocês, K. diz de súbito: “o porteiro enganou o homem”. E é assim que, todos e todas, de imediato nos colocamos: ao lado do homem do campo, em busca da lei sempre acessível e das portas sempre abertas. Estar “diante da lei”, para nós, deveria ser “estar diante” de uma porta aberta, convidativa, acessível e universal, para qualquer um e a qualquer momento. Pensar o estar “diante de” como algo sem fim, como estar diante da aporia mesma de um caminho barrado, causa-nos desde a revolta infantil até o resmungo, como também causou no homem do campo, sentado por toda sua vida no banquinho gentilmente cedido pelo porteiro.

Mas o próprio sacerdote adverte K. de que este é um julgamento precipitado. O porteiro, também “diante do homem

proibição. Mas veja bem: eu sou poderoso. E sou apenas o último dos porteiros. De sala para sala, porém, existem porteiros cada um mais poderoso que o outro. Nem mesmo eu posso suportar a visão do terceiro’. O homem do campo não esperava tais dificuldades: a lei deve ser acessível a todos e a qualquer hora, pensa ele; agora, no entanto, ao examinar mais de perto o porteiro, com o seu casaco de pele, o grande nariz pontudo e a barba tártara, rala e preta, ele decide que é melhor aguardar até receber a permissão de entrada. O porteiro lhe dá um banquinho e deixa-o sentar-se ao lado da porta. Ali fica sentado dias e anos. Ele faz muitas tentativas para ser admitido, e cansa o porteiro com os seus pedidos. Muitas vezes o porteiro submete o homem a pequenos interrogatórios, pergunta-lhe a respeito da sua terra e de muitas outras coisas, mas são perguntas indiferentes, como as que costumam fazer os grandes senhores, e no final repete-lhe sempre que ainda não pode deixá-lo entrar. O homem, que se havia equipadado bem para a viagem, lança mão de tudo, por mais valioso que seja, para subornar o porteiro. Este aceita tudo, mas sempre dizendo: ‘Eu só aceito para você não achar que deixou de fazer alguma coisa’. Durante todos esses anos, o homem observa o porteiro quase sem interrupção. Esquece os outros porteiros e este primeiro parece-lhe o único obstáculo para a entrada na lei. Nos primeiros anos, amaldiçoa em voz alta o acaso infeliz; mais tarde, quando envelhece, apenas resmunga consigo mesmo. Torna-se infantil, e uma vez que, por estudar o porteiro anos a fio, ficou conhecendo até as pulgas da sua gola de pele, pede a estas que o ajudem a fazê-lo mudar de opinião. Finalmente, sua vista enfraquece e ele não sabe se de fato está escurecendo em volta ou se apenas os olhos o enganam. Contudo, agora reconhece no escuro um brilho que irrompe inextinguível da porta da lei. Mas já não tem mais muito tempo de vida. Antes de morrer, todas as experiências daquele tempo convergem na sua cabeça para uma pergunta que até então não havia feito ao porteiro. Faz-lhe um aceno para que se aproxime, pois não pode mais endireitar o corpo enrijecido. O porteiro precisa curvar-se profundamente até ele, já que a diferença de altura mudou muito em detrimento do homem. ‘O que é que você ainda quer saber?’, pergunta o porteiro, ‘você é insaciável’. ‘Todos aspiram à lei’, diz o homem, ‘como se explica que, em tantos anos, ninguém além de mim pediu para entrar?’ O porteiro percebe que o homem já está no fim, e para ainda alcançar sua audição em declínio, ele berra: ‘Aqui ninguém mais podia ser admitido, pois esta entrada estava destinada só a você. Agora eu vou embora e fecho-a’”.

do campo”, sempre teria cumprido zelosamente seu trabalho. No início do relato, diz-se ao homem do campo que ele “agora” não pode entrar e, no fim do relato, que a entrada era apenas destinada a ele, o que não configuraria, nas palavras do sacerdote, de Kafka e de Derrida, *nenhuma contradição*. Ao contrário, dizem os sacerdotes,

a história não dá a ninguém o direito de julgar o porteiro. Não importa como ele nos apareça, é sem dúvida um *servidor da lei*, ou seja, pertencente à lei e, portanto, *fora do alcance do julgamento humano* [e completa:] ficar preso por ofício, mesmo que seja só à entrada da lei, é incomparavelmente mais do que viver livre no mundo. O homem do campo apenas chega à lei, o porteiro já está lá.⁶

Diante dessa enigmática defesa da lei e do porteiro, daquele que guarda a lei, que lição podemos tomar? – parece perguntar Derrida. Se pensarmos, nos meus termos, que tal lei à qual Kafka se refere, é *a lei do real*,⁷ mas de um real pensado para alguém e além de todo realismo, mais próximo às veredas de Riobaldo, podemos pensar toda a tradição que nos é legada como *tal porta aberta diante da qual nos prostramos*: ela sempre nos promete um acesso, algum dia, “é possível”, uma leitura por vir, um sentido a se alcançar, uma interpretação perfeita, mas deixam essa promessa guardada, como um “agora não” sempre lançado em nossa cara. Contudo, como diz o porteiro, *essa porta é apenas nossa*, singularmente nos convoca a uma tentativa de entrada, de leitura, de interpretação, até que, ao fim e ao cabo, consigamos *ver algum brilho* inextinguível que se abre ao fundo, à distância, diante de nós.

Esta “estrutura” à qual Derrida parece nos conduzir lentamente tem como pressuposto certo “ainda não”, como aquele que o homem do campo encontra diante da porta, diante do porteiro, *diante da lei*. Esta estrutura de promessa e adiamento é o que faz com que escrevamos, que compareçamos singularmente diante dos textos, e sua lei consiste apenas em nos mostrar o que é estar “diante da lei”. Tal lei, portanto, traz consigo uma tensão inevitável e vital ao pensamento: o imperativo de cada texto para que permaneçamos diante dele, mesmo sabendo que sua entrada

6 KAFKA, Franz. *O processo...* *Op. cit.*, p. 237. [Grifos meus].

7 Sobre a relação entre o real e a ficção, remeto ao capítulo *A oscilação do real*. Cf. LOBO, Rafael Haddock. *Experiências abissais ou sobre as condições de impossibilidade do real*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2019.

vai estar, para nós e para qualquer um, desde sempre barrada. É um comando para que nos confrontemos com esta *impossibilidade* absoluta e, *ainda assim*, não deixemos de agir, de transformar a impossibilidade em ato. Cada livro, cada texto, cada discurso, bem como nossa própria compreensão das coisas, é uma porta fortemente guardada, à qual devemos insistentemente querer entrar, mesmo que saibamos que isso é a tarefa de uma vida.

[O sacerdote diz:] o homem do campo é efetivamente livre, pode ir aonde quer [...]. Quando ele se senta no banquinho do lado da porta e ali permanece durante toda a sua vida, isso ocorre voluntariamente, a história não fala de coação alguma.⁸

Para Derrida, isso configurara a *fidelidade à lei* que se expressa no estar “diante da lei”, ou seja, a expressão máxima do *desejo do impossível*, do desejo de compreensão da realidade. *Compreender o real* não significa, como quer o homem do campo, atravessar a porta, pois lá, atrás da porta, não há lei, não há realidade, aliás, não há nada, apenas outras tantas portas guardadas por outros tantos porteiros.⁹ Ou, como canta Chico Buarque: “Luz, quero luz, Sei que além das cortinas São palcos azuis. E infinitas cortinas. Com palcos atrás”.¹⁰

Em um duplo gesto, portanto, sendo, ao mesmo tempo porteiro e homem do campo, desejando entrar na lei e guardando a lei, “diante da lei”, o filósofo deve suportar sua *indecidibilidade*, mantendo-se, apenas assim, fiel à singularidade das convocações espectrais que lhe são endereçadas, pois sabe que uma porta nunca será atravessada: pois esta lei é, ela mesma, a lei dos espectros.¹¹

Pouco mais de uma década depois, em abril de 1993, as conferências reunidas no livro *Espectros de Marx* parecem completar

8 KAFKA, Franz. *O processo...* *Op. cit.*, p. 236.

9 Sobre a noção de aporia, remeto ao capítulo *Aporias da experiência*, em LOBO, Rafael Haddock. *Experiências abissais ou sobre as condições de impossibilidade do real...* *Op. cit.*

10 Cf. Chico Buarque, Vida. Ver mais em: HG ERIK. Vídeo (3:23 min.) Vida (Chico Buarque). **YouTube**. 21 out. 2016. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=Xglcx9-l65E>>.

11 Indico aqui a leitura do artigo de minha querida amiga, RODRIGUES, Clara. Kafka, Benjamin e Derrida: diante da lei. *Revista Terceira Margem*, Rio de Janeiro, 2013. Disponível em: <<https://revistas.ufrj.br/index.php/tm/article/view/10761/7932>>.

o filosofema sobre o qual aqui me debruço: como seria esta tarefa do filósofo se quem “está diante” dele ou de quem ele “está diante” são os espectros.

Visto que “os espectros” são uma noção à qual me debruço desde meus estudos iniciais na desconstrução,¹² e ainda que sabendo que, segundo os espectros, a diferença aparece na repetição, buscarei ao máximo não soar repetitivo. No entanto, não posso deixar de falar dos espectros senão lendo Jacques Derrida, que, para mim, é o *mestre da spectralidade*. Sentado, em seu banquinho, ao lado de sua porta, como o homem do campo, e ao mesmo tempo, guardando-os, Derrida nos ensina que, ao contrário da posição filosófica tradicional, que se assemelha mais ao exorcismo, a tarefa do filósofo precisa consistir em uma espécie de invocação, aceitação e acolhimento de todo outro que aparecer, pois a lógica da aparição é a do *acontecimento*, já que nunca, de fato, saberemos o que ou quem virá.

Uma das possibilidades de compreendermos a atitude típica da tradição filosófica, da qual Derrida pretende se afastar, começa por pensarmos nas múltiplas significações que *Espectros de Marx* apresenta para o termo “conjuração”: em primeiro lugar, conjuração é uma *conspiração*, através de um *juramento*, contra um poder superior; conjuração é também uma evocação, invocação ou convocação de um feitiço ou de um espírito; e, por fim, conjuração seria o exorcismo propriamente dito.

Assim, nesta tríplice significação, no juramento conspirador, no feitiço e na invocação para o exorcismo, a filosofia permaneceria, não obstante sua *obsessão por desobsediar*, assombrada “diante” deste real de múltiplos sentidos e múltiplas possibilidades que escapam à racionalidade objetiva. Não suportando aquilo de que não dá conta, ao passo que acredita que deve dar conta de tudo que há, nesse misto de arrogância e ingenuidade, a filosofia não suporta o que lhe é outro, travando uma louca batalha a fim de exorcizar a spectralidade dos espectros para que estes lhe soem

12 A noção de “espectro” é fundamental para se compreender o jogo do pensamento da desconstrução, como uma espécie de ampliação e disseminação das noções de “rastros” e “brisura”, presentes desde Gramatologia, de 1967. Para isso, remeto ao capítulo *Conjurar - o úmido*, de minha obra LOBO-HADDOCK, Rafael. **Para um pensamento úmido - a filosofia a partir de Jacques Derrida**. Rio de Janeiro: NAU, 2011 e também, em *Idem. Experiências abissais ou sobre as condições de impossibilidade do real*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2019. Aos capítulos As aporias da experiência e Não aprendi dizer adeus.

familiares. Chamando isso de análise, interpretação, classificação, demonstração, dedução, descrição ou síntese, a filosofia tem medo de assumir o termo que melhor apresenta a tarefa do filósofo: *especulação* ou *reflexão*.

Surgida *do* e *no* espanto, ela não pode se tornar a instância desespantadora por excelência; deveria, antes, ser ela o espelhamento do mundo, do real que, espectralmente, se nos mostra como uma aparição sem forma definida, sem precisão alguma, em algum espelho velho e sem moldura. É nesse sentido que Derrida escreve, e eu o repito sem cansar, que:

ele [o filósofo] deveria aprender a viver aprendendo a não conversar com o fantasma, mas a ocupar-se dele, dela, a deixar-lhe ou restituí-lhe a fala, seja em si, no outro, no outro em si: eles estão sempre aí, os espectros, mesmo se eles não existem, mesmo se eles não são mais, mesmo se eles não são ainda.¹³

Não há mais como negar que nosso conhecimento não dá conta do real; não há mais como supor, como pretendia a racionalidade moderna, que temos o real abaixo de nós – e afirmando isso para apenas certificar-se de sua superioridade como razão universal, como forma de pensamento que paira sobre todas as outras, para, por fim, colocar a Europa acima de todas as outras regiões do planeta, gnosiológica, ética e politicamente. A filosofia não pode mais se restringir a esse epistemicídio revestido de metodologia *Deve ser*, portanto, uma abertura ao outro, a todo e qualquer outro, o que advém da lição que se toma dos espectros, não apenas uma abertura ao outro esperado, o previsível, o calculado, mas ao próprio porvir como *acontecimento* de futuridade indizível, como sempre o é, por exemplo, a aparição de um fantasma. Relembrando o fantasma do pai, que assombra Hamlet, que assombra Shakespeare, que assombra Marx e que é invocado por Derrida, o *estar diante do fantasma* parece ser a tarefa fundamental que se aprende *do* e *no* assombramento. Aprendemos *do assombro*, na medida em que se trata de uma hetero-didática, para a qual não há nenhum estudo prévio possível, não há cartilha nem tabuada que nos auxiliem; e aprendemos *no assombro*, pois não há nenhuma experiência presente que seja posteriormente compreendida e formulada em teoremas, não há resultado nem

13 DERRIDA, Jacques. *Espectros de Marx: o Estado da dívida, o trabalho de luto e a nova Internacional*. Trad. Anamaria Skinner. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994, p. 234.

solução, o que se aprende é o que se dá nesse encontro com aquilo de que nada sabemos e do qual nada nunca saberemos.

Contudo, tal aprendizado nunca será unicamente teórico, pois o próprio ato do aprender já configurará certa postura ética e política – aliás, como o é toda posição teórica, que, ainda que vestida sob a forma da neutralidade e da universalidade, como faz a “mitologia branca”, nos termos de Derrida, finja em sua cientificidade não apresentar nada de ético nem de político, muito menos, é claro, de colonialista. Uma outra ética e uma outra política são estas que emergem de um tempo assumidamente assombrado pelos espectros, ética e política estas que, apenas elas, nos auxiliarão a pensar uma outra justiça e uma outra possibilidade de comunidade, sem que estas sejam pensadas à luz do direito e do comum, do cálculo ou da previsão. Tempo este que, entrelaçando passado, presente e futuro, recusando-se a pensar o passado como um presente que passou e o futuro como um presente que virá, despresentificando a temporalidade e espectralizando-a, num passado que virá ou num futuro que já passou, pode, apenas ele, nos abrir à experiência do “*estar-com*” os fantasmas, o assombramento do *Mitsein*, que o abre também, nas palavras de Derrida a “certos *outros* que não estão presentes, nem presentemente vivos, nem para nós, nem em nós, nem fora de nós”.¹⁴

Esta outra filosofia, que na verdade marca o “próprio” da filosofia, de toda e qualquer filosofia, mesmo e inclusive a europeia, ainda que esta busque sempre seu conjuro, é, ela mesma, ou é ela o mesmo que a outra ética e a outra política da qual Derrida fala: nesta economia espectral, ética, política, teoria do conhecimento, lógica e todas as chamadas “áreas” do saber (incluindo os não filosóficos, como a arte, a religião, a psicanálise, a história etc.) se assombram mutuamente, não mais podendo determinar onde cada uma começa e onde a outra termina, mostrando, sobretudo, que estes limites são parte do conjuro filosófico tradicional que pretende apenas exorcizar as contaminações em nome da pureza. E, para não cair no feitiço conjurado pela tradição, Derrida nos diz:

é preciso falar *do* fantasma, até mesmo *ao* fantasma e *com* ele, uma vez que nenhuma ética, nenhuma política, revolucionária ou não,

14 DERRIDA, Jacques. *Espectros de Marx... Op. cit.*, p. 11.

parece possível, pensável e justa, sem reconhecer em seu princípio o respeito por esses outros que não estão mais ou por esses outros que ainda não estão aí, *presentemente vivos*, quer já estejam mortos, quer ainda não tenham nascido. Justiça alguma [...] parece possível ou pensável sem o princípio de alguma *responsabilidade*, para além de todo *presente vivo*, nisto que desajunta o presente vivo, diante dos fantasmas daqueles que já estão mortos ou ainda não nasceram.¹⁵

E estes são os outros, portanto, os quais o filósofo precisa estar “diante de”, com seu desejo de adentrar ao mistério deste real fantasmático que assombra e que convida, querendo a todo custo saborear o gosto do segredo, mas, *ao mesmo tempo*, sendo aquele que, a todo custo, defende este segredo, o segredo de que deverá sempre *haver segredo* e de que o real sempre escapará a todas as nossas *especulações*. É por essa razão, então, que a especulação mais justa com o mundo nunca será aquela que apenas se vê no espelho, que acredita que o mundo é apenas o que aparece ali em sua reflexão, mas sim aquela que, na distorção, nos cacos de vidro espalhados pelo chão, nos metais retorcidos pelo tempo ou nos olhos de qualquer ente vivo, humano ou animal, vê não apenas a unidade e a identidade, mas a multiplicidade e a diferença que são, elas mesmas, sem nenhuma totalidade possível, o *real*.

Como o pai fantasma de Hamlet, o real nos assombra através de pessoas, livros, animais, paisagens e pensamentos que nos convocam e aos quais só podemos responder enfrentando-os e apresentando-nos *diante deles*, ainda que todo nosso corpo trema frente ao assombro, percebendo que certo espelhamento estranho, dissimétrico, cria-se de modo único nesse estar-diante desses outros outros. “Espíritos. É preciso contar com eles. Não se pode não dever, não se pode não poder contar com eles, que são mais de um: o *mais de um*”, diz Derrida.¹⁶ Estranha fórmula essa: os espectros são sempre *mais de um* (nunca se apresentam só, sempre vêm acompanhados, como bem o sabe qualquer fã de filme de terror); ao mesmo tempo, são sempre *menos que um* (nunca formarão uma unidade, nunca se fecharão numa comunidade bem delineada, nunca caberão em um conceito). Eles são a própria multiplicidade e a absoluta singularidade *ao mesmo tempo*, em um só golpe, e é *diante desta* dupla apresentação dos espectros que, também de modo duplo, somos ao mesmo tempo homem do campo e porteiro.

15 DERRIDA, Jacques. *Espectros de Marx... Op. cit.*, p. 11 *et seq.*

16 *Ibidem*, p. 12.

Tentando concluir estas páginas, gostaria de apresentar um pouco de minhas atuais preocupações que se dão *a partir* das provocações de Jacques Derrida. Cronologicamente, ponho a provocação da seguinte maneira: há trinta e cinco anos, Derrida nos convocava a empreender o duplo papel de *estar diante da lei*; há vinte e cinco anos, Derrida nos convocava a nos ocuparmos com esses outros outros; e há quinze anos, nos dizia, a nós, brasileiros, para pensarmos isso de acordo com nossas singularidades. Por isso, termino ensaiando uma resposta para a questão sobre que tarefa seria a do filósofo diante dos espectros no Brasil.¹⁷

Para começar a responder – já antecipando que respondo sem responder, que meu duplo gesto aqui é o de, ao mesmo tempo querer responder mas, também, o de dizer a vocês aquele “agora não” – retomo um texto de quase cinquenta anos atrás: *A mitologia branca*. Nesse texto, publicado em 1971, Derrida denuncia a metafísica como uma forma específica de mitologia. “A metafísica”, define o filósofo franco-magrebino,

mitologia branca que reúne e reflete a cultura do Ocidente: o homem branco toma a sua própria mitologia, indo-européia, o seu *logos*, isto é, o *mythos* do seu idioma, pela forma universal do que ainda deve querer designar por Razão.¹⁸

Em outras palavras, a metafísica ergue-se como antípoda ao mito, tendo seu estatuto mitológico justamente escamoteado pela guerra que a ele declara. Derrida, com isso, indica, em primeiro lugar, que é preciso pensar a metafísica de acordo com sua restrição geográfica e histórica: trata-se de um saber que nasce em uma certa região do planeta e em um determinado momento. Em segundo

17 Uma breve pausa para homenagear a mestra dos espectros em nossas terras, a professora e amiga Dirce Solis. Para tanto, recomendo fortemente a leitura dos seguintes artigos: SOLIS, Dirce Eleonora Nigro. Espectros de Marx ou a filosofia do desvio. **Revista de Filosofia SEAF**, Paraná, v. 10, 2011; JACQUES Derrida e a frequentação dos espectros. In: LOBO-HADDOCK, Rafael; RODRIGUES, Carla; SERRA, Alice; AMITRANO, Georgia; RODRIGUES, Fernando (org.). **Heranças de Derrida** - da Ética à Política. Rio de Janeiro: NAU Editora, 2014; BULCÃO, Marly. Espectros: Derrida e o Cinema. In: BULCÃO, Marly (org.). **Luz, Câmera, Filosofia** - Mergulho na Imagética do Cinema. São Paulo: Ideias & Letras, 2013; e DERRIDA e a demarcação de espectros. In: CUNHA, Maria Helena Lisboa da; BARRENECHEA, Miguel Angel; OLIVEIRA, Luis Cesar Fernandes de (org.). **Filosofia e Saúde**. Rio de Janeiro: 7Letras, 2013.

18 DERRIDA, Jacques. *Mitologia branca*. In: DERRIDA, Jacques. **Margens da Filosofia**. Trad. Joaquim Torres Costa e Antônio M. Magalhães. Campinas: Papirus, 1991, p. 253.

lugar, precisamos nos lembrar que o mesmo fundamento místico autoriza tanto o mito como a metafísica a se apresentarem como verdades, pois a autoridade autoproclamada, de um e de outro, remetem sempre às suas próprias mitologias.

Contudo, diferente de outros mitos, a mitologia branca precisa rebaixar e denunciar todos os saberes que a antecedem ou dos quais ela não tem conhecimento ou controle, fazendo da filosofia, como diz Renato Nogueira,¹⁹ o ursinho de pelúcia do ocidente, do qual ele não consegue abrir mão e que o leva às mais infantis reivindicações e à conseqüente detração de qualquer filosofia que não teve seu nobre berço no ocidente. Ou seja, essa mitologia europeia se reveste com a roupagem mítica de “razão”, e, travestida de não-mito, num movimento absurdamente ficcional, afirma seu mito como o avesso do mito, como seu rival e superior.

Isso é muito triste. Não apenas por seu caráter obviamente epistemicida, alérgico à alteridade, mas também por talvez se auto-destituir daquilo que o ocidente teria de mais belo, caso afirmasse sua própria mitologia como *mythos*. Cito Derrida novamente:

mitologia branca – a metafísica apagou em si própria a cena fabulosa que a produziu e que permanece todavia ativa, inquieta, inscrita a tinta branca, desenho invisível e recoberto no palimpsesto.²⁰

O gesto autoritário e violento do ocidente consiste na afirmação de sua branquitude como transparência, como universalidade e neutralidade, portanto, como ausência de cor. A tinta branca, com a qual escreve a história da filosofia, possui vários aspectos que, como viventes do hemisfério sul, precisamos evitar: *sua brancura que significa a pureza*, ainda que revestida de altivez, nada mais é que sua maior fragilidade – por ser muito sensível, evita o contato com o outro, para não se promiscuir e, perde, com isso, toda possibilidade de jogo, de novidade, de

¹⁹ A fala de Nogueira é uma irônica paráfrase de Kwame Appiah. Enquanto Appiah diz: “a ‘Filosofia’ é o rótulo de maior status no humanismo ocidental. Pretender-se com direito à Filosofia é reivindicar o que há de mais importante, mais difícil e mais fundamental na tradição do ocidente”. APPIAH, Kwame Anthony. **Na casa de meu pai: a África na filosofia da cultura**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2007, p. 131. Nogueira, seriamente, brinca (porque sabe brincar): “Um filósofo ganense diz que a filosofia é o suprassumo da cultura ocidental. Eu diria que a filosofia é o bichinho de pelúcia do Ocidente. O Ocidente adora brincar, mas não gosta de dividir o brinquedo.” Cf. BLOCH, Arnaldo. Renato Nogueira, professor e pensador. **Biblioo** - cultura informativa. 23 fev. 2016. Disponível em: <<https://biblioo.cartacapital.com.br/renato-nogueira-professor-e-pensador/>>.

²⁰ Cf. DERRIDA, Jacques. Mitologia branca... *Op. cit.*, p. 254.

invenção; sua pretensa ausência de cor, necessária à neutralidade e universalidade, precisa, para se autoassegurar de seu pressuposto, denunciar toda filosofia de cor, todo saber impuro, mestiço, negro, amarelo, pardo, marrom ou vermelho; sua tinta branca, que compõe a escrita do sêmen e do sema, além de branca é viril, máscula, e pretende inseminar toda e qualquer superfície sobre a qual se ejacula, pois carrega em si, na aversão ao outro, o imperativo da conquista, da catequese, senão dos estupros e dos assassinatos coloniais.

Tendo apagado sua fabulosidade (branca também, por conseguinte, no sentido de pálida, sem graça, ressentida e invejosa das mitologias que conseguem ser coloridas e alegres), a mitologia europeia se proclama a destinação global, com seu monoteísmo, sua monogamia e sua monotonia. Contudo, ao chegar em nossas terras, tão coloridas já pelos habitantes originais disso que chamariam ainda Brasil, trazida pelas caravelas, também brancas e pálidas, essa mitologia continuou tentando preservar aqui sua brancura e sua pretensa pureza, em meio à sua notória viralaticice. Não se deixou seduzir pelas tantas cores das praias e das matas que lhe apresentavam as pessoas, pássaros, frutas, pedras e peixes que aqui habitavam; muito menos por aqueles que, de pele mais escura ainda, os mesmos navios desbravadores e heroicos sequestravam de suas terras. Em meio a uma multiplicidade única de cores, raças, etnias, culturas, imagens, sexos, gêneros, gestos, paisagens, deuses, animais e plantas, dos quais poderia retirar uma potência mito-filosófica única, ela preferiu, nas academias e nas instituições de ensino, preservar sua pretensa pureza.

É nesse sentido que a tarefa de uma desconstrução da falsa originariedade da filosofia europeia se une, em um mesmo gesto, à crítica descolonial, e que o filósofo, em solo brasileiro, precisa, em nome dessa multidão de espectros que são exorcizados pelo saber universitário e acadêmico, deixar-se por eles assombrar e, mais ainda, ser aquele que aprende inclusive a invocá-los.

Estar diante dos espectros no Brasil, portanto, não é, de modo algum, virar de costas para a tradição europeia, pois esta, certamente, também nos constitui e está diante de nós, a nos assombrar. Mas devemos, devido ao seu gigantesco ego e sua dificuldade em compartilhar os espaços com outras manifestações espectrais, amiudá-las, como nos indica o boiadeiro Luiz Simas, e obrigá-las a

conviver com as diferenças das quais ela tanto foge. Somente assim, nessas matas daqui, que Heidegger poderá se encontrar com Oxóssi e com os caboclos de umbanda; que o *flanêur* de Benjamin e de Baudelaire, em suas vadiagens, poderá se encontrar com Zé Pilintra e Maria Navalha; que os mares de Ulisses e de Deleuze poderão abrigar sereias africanas e indígenas; e que, à porta dos cemitérios de Bachofen, poderão estar de prontidão, como o sentinela do tribunal de Kafka, Exus Caveiras sob a ordem do senhor da terra.

Talvez cantados, e não lidos, como gostaria Nietzsche e como faz Maria Bethania; talvez ritmados por atabaques e chocalhos; ou coloridos por urucum ou por nossos carnavalescos – uma *outra mitologia*, mais nossa, possa surgir e, apenas ela, sem nacionalismo, sem identidade própria, sem propriedade nenhuma, aliás, por sua precariedade bela e necessária, poderia, ao lado de Derrida, e tantos outros, acolher as vozes profundamente filosóficas de Estamira, Luisa Mahin, Nego Bispo, Leci Brandão, Mãe Beata de Iemanjá, Davi Kopenawa, Lirinha, Professor Agenor, Ailton Krenak, Dona Ivone Lara e tantos outros espectros, elas e eles, que pudermos, aqui e agora, e daqui em diante, invocar.

Referências bibliográficas:

APPIAH, Kwame Anthony. **Na casa de meu pai: a África na filosofia da cultura**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2007.

BLOCH, Arnaldo. Renato Nogueira, professor e pensador. **Biblioo** - cultura informativa. 23 fev. 2016. Disponível em: <<https://biblioo.cartacapital.com.br/renato-nogueira-professor-e-pensador/>>.

BULCÃO, Marly (org.). **Luz, Câmera, Filosofia** - mergulho na Imagética do Cinema. São Paulo: Ideias & Letras, 2013.

CUNHA, Maria Helena Lisboa da; BARRENECHEA, Miguel Angel; OLIVEIRA, Luis Cesar Fernandes de (org.). **Filosofia e Saúde**. Rio de Janeiro: 7Letras, 2013.

DERRIDA, Jacques; DESCOMBES, Vicent; KORTIAN, Garbis; LYOTARD, Jean-François. **La faculté de juger**. Paris: Minuit, 1985.

DERRIDA, Jacques. **Espectros de Marx: o Estado da dívida, o trabalho de luto e a nova Internacional**. Trad. Anamaria Skinner. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

HG ERIK. Vídeo (3:23 min.) Vida (Chico Buarque). **YouTube**. 21 out. 2016. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=Xglcx9-l65E>>.

- KAFKA, F. **O processo**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1992.
- LOBO-HADDOCK, Rafael. **Experiências abissais ou sobre as condições de impossibilidade do real**. Rio de Janeiro: Via Verita, 2019.
- LOBO-HADDOCK, Rafael. **Para um pensamento úmido: a filosofia a partir de Jacques Derrida**. Rio de Janeiro: NAU, 2011.
- LOBO-HADDOCK, Rafael; RODRIGUES, Carla; SERRA, Alice; AMITRANO, Georgia; RODRIGUES, Fernando (org.). **Heranças de Derrida - da Ética à Política**. Rio de Janeiro: NAU Editora, 2014.
- NASCIMENTO, Evando. **Pensar a desconstrução**. São Paulo: Estação Liberdade, 2005.
- RODRIGUES, Clara. Kafka, Benjamin e Derrida: diante da lei. **Revista Terceira Margem**, Rio de Janeiro, 2013. Disponível em: <<https://revistas.ufrj.br/index.php/tm/article/view/10761/7932>>.
- SOLIS, Dirce Eleonora Nigro. Espectros de Marx ou a filosofia do desvio. **Revista de Filosofia SEAF**, Paraná, v. 10, 2011.

Breve ensaio sobre a ideia de *humanidade*

Augusto B. de Carvalho Dias Leite¹

Erick L. Araujo de Assumpção²

Estamos fazendo os ensaios do que será a humanidade”. A frase de Milton Santos resume e antecipa de algum modo a ideia de *humanidade* com a qual gostaríamos de lidar.³ Quando dizemos “lidar”, tratamos, ao mesmo tempo, de um exercício de precisão, algo como uma crítica, pois criticar é circunscrever um problema e apresentar a sua medida, estabelecer os limites teóricos de certa questão de modo a ampliar a sua compreensão; e também de um ensaio, denominação que busca menos o enquadramento em um gênero literário e mais a afirmação de uma forma tateante, uma tentativa que sempre se encontra no meio, não sendo nem um ponto de partida e nem de chegada. Mas como afirmar, concomitantemente, que se busca precisar e tatear? Nada mais coerente se o que se pretende examinar é a ideia de *humanidade*; já que conforme este breve texto, *humanidade* é o nome que se dá precisamente à potência de constituição de um campo comum em um universo que vai além e aquém do ser humano. E se buscamos analisar tal ideia é porque ainda a consideramos útil.

Humanidade como ideia e conceito

Partimos da apreciação técnica da palavra *humanidade*, a fim de começar a iluminar as características do conceito e da ideia que gostaríamos de sublinhar. Do ponto de vista linguístico, o termo *humanidade* é basicamente uma abstração; quer dizer, não se refere concretamente a nenhum sujeito ou objeto. “Humano” designa a existência de uma espécie a partir da taxonomia biológica; e o sufixo “idade” é relativo a “caráter” ou “potência”, “possibilidade”. Os afixos, quando adicionados a alguma palavra, criam linguisticamente um derivado de determinada raiz, no caso, o derivado da espécie

1 Augusto Bruno de Carvalho Dias Leite é Doutor em História pela UFMG. Professor e pesquisador (pós-doc) no PPGHIS-UFES. Agradeço à FAPES/CAPES.

2 Erick Araujo - Doutor em Bioética pela UFF.

3 Cf. TENDLER, Silvio. *Encontro com Milton Santos ou O mundo global visto do lado de cá*. Rio de Janeiro: Caliban Produções Cinematográficas, 2006.

humana, a *humanidade*, ou a propriedade do humano em ser ou possuir potências ou possibilidades caracteristicamente humanas. Nesses termos, se a observação biológica determinaria a existência dos humanos como espécie particular, diferenciando-a de outras espécies, outros modos de observação – como o filosófico, o antropológico, o histórico, etc. – apontariam como característica fundamental do humano a existência de uma variedade existencial que é própria ao seu ser; ou seja, o humano é tudo que possui *humanidade*, isto é, uma possibilidade ou potência de ser aquilo a que o sufixo se refere, humano. *Humanidade* é, enfim, um limite e uma abertura, pois os limites são por definição necessariamente possibilidades.

Essas questões foram colocadas nesses mesmos termos por Martin Heidegger em um de seus textos mais conhecidos, a *Carta sobre o humanismo* (1946). “O que significa a humanidade do humano?”,⁴ pergunta-se, então, Heidegger. A resposta do filósofo, grosso modo, aponta para o que ele chamou de “essência” do humano, isto é, sua existência que se manifesta em diferentes modos de ser, que são muitos, diversos e necessariamente históricos, no sentido que são modos de ser sujeitos ao *porvir* ou à *proveniência*. Heidegger nos lembra, ao retomar a tese central do tratado *Ser e Tempo* (1927),⁵ que os modos de ser do humano ou a existência humana se configuram de acordo com a temporalidade.⁶ Para Heidegger, nem o biologismo nem o vitalismo produzem uma resposta à pergunta sobre o significado da *humanidade*. Seria preciso, na verdade, assumir que os aspectos do humano revelados pelas diferentes ciências e perspectivas investigativas se submetem a uma ontologia anterior ou fundamental, um pressuposto necessário para que se desenhe tantas respostas sobre a essência da *humanidade*: *a essência da existência é sua existência*.⁷ A frase que aparenta uma tautologia quer dizer que a existência não é uma, mas múltipla, pois a existência é o *pôr-*

4 GA I.9, 319. “GA” refere-se a tradução do autor acerca do texto *Gesamtausgabe*, seguida dos números de seção (em numeral romano), tomo (em numeral arábico) e da página, separados por vírgula, conforme usualmente se faz em relação aos trabalhos completos de Heidegger. HEIDEGGER, Martin. *Gesamtausgabe*. [102 Bänden]. Frankfurt am main: Vittorio Klostermann, 1977.

5 GA. I.9, 323.

6 GA I.9, 323.

7 GA I.2, 57.

se para fora de si mesmo e o encontro com tudo aquilo que me é estranho, o “outro”, um processo de simultâneo descentramento e aprimoramento existencial. A essência da existência é ser outra existência, multiplicar-se em vez de se unificar. A *humanidade* do humano, portanto, esconde-se sempre na possibilidade constante de se desencontrar para encontrar o “outro”, ou até mesmo se tornar outro; pois a *humanidade* se encontra na existência.

Heidegger, enfim, estrutura um conceito para a ideia de *humanidade* em claro confronto com o humanismo antropocentrista, que encontrava na limitada subjetividade humana sua realização; pois *humanidade* não se confundiria com apenas um momento de sua realização, mas significaria todos esses momentos.

A *humanitas* do [humano] manifesta-se, portanto, como um dom, como uma ocorrência que transcende o [humano] e que ao mesmo tempo o investe de seu significado essencial.⁸

Não por acaso esses questionamentos heideggerianos atravessam toda sorte de literatura que de algum modo – direta ou indiretamente, consciente ou inconscientemente – assume a tarefa de investigar o significado da ideia de *humanidade*, seja para concordar com o filósofo de Freiburg ou para se rebelar contra ele; continuando, de toda forma, o seu pensamento. Martin Heidegger, assim, auxilia-nos no difícil dever que é dado à nossa época: questionar os próprios fundamentos do que seria nossa existência ou nossa *humanidade*.

Humanidade, cultura e ciência moderna

Vasta bibliografia se ocupa em evidenciar os perigos do funcionamento da palavra *humanidade*, apontando para o fato de que, por muitas vezes, o termo *humanidade* ignora seu aspecto potencial e se confunde com certo grupo e determinado modo de viver. Na modernidade, a humanidade tornou-se, aos poucos, sinônimo de “Ocidente”, em um longo processo histórico amplamente estudado sob a perspectiva do domínio e do exercício do poder ocidental. Sob essa *humanidade*, sabemos que agem muitos mecanismos de expulsão do campo do que seria propriamente humano – mecanismos minuciosamente

⁸ SILVA, Vicente Ferreira da. *A Dialética das Consciências*. São Paulo: É Realizações, 2009, p. 309.

descritos pela literatura marxista e foucaultiana. No caso particular brasileiro, um dos mecanismos mais notórios atua na instauração e manutenção da escravização de pessoas negras, cuja marca é, não por acaso, sua desumanização. E merece nossa atenção a existência desses processos de diferenciação e hierarquização entre aqueles que poderiam ser ditos humanos, cujas bases nem sempre são as mesmas – fenótipo, origem geográfica, pertencimento étnico, valores, religião, língua, organização social, economia e práticas culturais diversas. Em suma, se, por fim, pode-se expulsar do campo da humanidade até mesmo humanos, não é sempre pelo mesmo motivo. E talvez seja a esse campo de motivos e legitimações que nossa atenção deva ser voltada; porque se a mera expulsão acabou se tornando menos presente devido ao trabalho reflexivo – sobretudo ético-político –,⁹ a diferenciação e hierarquização mantêm-se em plena atividade. Podemos agrupar duas grandes ordens discursivas que organizam atualmente a diferenciação e hierarquização: a cultura e a ciência moderna.

Humanidade e etnocentrismo

Pode-se dizer, de modo breve e adequado, que cultura se refere aos modos pelos quais os humanos vivem e, por meio deles, diferenciam-se, na sincronia e na diacronia. É possível afirmar, ainda, que esses modos instituem – ou fazem algo que está entre uma determinação e uma oferta –, desde si mesmos, um olhar simultaneamente avaliativo e compreensivo sobre outros modos de vida. O que chamaremos adiante de etnocentrismo seria a instituição de somente uma perspectiva compreensiva e avaliativa a partir de apenas um modo específico de vida; ou seja, o etnocentrismo seria o estabelecimento da identidade entre a *humanidade* em seu mais alto grau e determinada cultura. A partir dessa definição, faz-se ver que o etnocentrismo não é algo próprio ou originário exclusivamente dos modos de vida ditos ocidentais, pois “um grande número de populações ditas primitivas se autodesignam com um nome que significa ‘os homens’”, dizendo, assim, que outros grupos “não participam das virtudes ou mesmo

9 O trabalho de Marcelo Rangel evidencia a centralidade do que ele chama de “giro ético-político”. Cf. RANGEL, Marcelo de Mello. *The urgency of the ethical: the ethical-political turn in the theory of history and in the history of historiography*. **Ponta de Lança** - revista eletrônica de História, Memória & Cultura, São Paulo, v. 13, n. 25, 2019.

da natureza humana”.¹⁰ “Toda cultura”, pode-se então afirmar, “opera assim uma divisão entre ela mesma, que se afirma como representação por excelência do humano, e os outros, que participam da humanidade apenas em um grau menor”.¹¹

A autodesignação de humanos por excelência, o etnocentrismo, não implica a constituição de uma fronteira intransponível; como poderia dizer um yudjá, povo tupi do rio Xingu: “o que vocês consideram como características humanas (definindo-as tanto natural quanto metafisicamente) não pertencem de direito ao ser humano. Temos de produzi-las em nós mesmos, no corpo”; e concluiria que cada um, “animal ou humano, pode produzir as características que melhor lhe agrade”.¹² Lida-se, nessa perspectiva, imediatamente com “outros”, inimigos e/ou não-humanos, que são, desde já, afins potenciais (o que acarreta perigos, pois pode-se, também, passar da condição de humano àquela de “outro”).¹³ A *humanidade*, nesses termos, constitui-se de práticas e relações. E tal conteúdo não seria exclusividade dos seres humanos. As fronteiras entre humanos e não-humanos mudam constantemente; a produção de diferença é permanente, “estamos fazendo os ensaios do que será a humanidade”. Portanto, poderíamos afirmar que se há etnocentrismo, limite, fechamento, há, ao mesmo tempo, uma abertura radical. Não há uma “humanidade petrificada”.¹⁴

Humanidade, cultura e ontologia

Não é o etnocentrismo que caracteriza o Ocidente enquanto empreendimento, mas, sim, o etnocídio,¹⁵ a prática de extermínio das diferenças julgadas não apenas como perversas em relação à normalidade da *humanidade*, mas também inferiores

10 LÉVI-STRAUSS, Claude. Raça e História. In: LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia Estrutural Dois*. Rio de Janeiro: Edições Tempo Brasileiro, 1996, p. 334.

11 CLASTRES, Pierre. Do etnocídio. In: CLASTRES, Pierre. *Arqueologia da violência: pesquisas de antropologia política*. São Paulo: Cosac & Naify, 2004, p. 85.

12 LIMA, Tânia Stolze. O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia Tupi. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, p. 27, 1996.

13 Para uma reflexão teórica acerca dos “perigos” próprios à relação com o outro, recomendamos o trabalho de Lorena Lopes da Costa sobre o tema. Cf. COSTA, Lorena Lopes da. Sobre narrar a experiência e o outro: os riscos da xenia em ‘Meu Tio o Iauaretê’. *Tempo & Argumento*, Florianópolis, v. 10, n. 24, 2018.

14 Cf. LÉVI-STRAUSS, Claude. Raça e História... *Op. cit.*, 365.

15 Cf. CLASTRES, Pierre. *Arqueologia da violência...* *Op. cit.*

na hierarquia em jogo, cuja referência soberana seria sempre o centro da *humanidade* unidimensional do ego moderno. Como diz Clastres, trata-se de reduzir o “outro” ao “mesmo”, pois o progresso do espírito humano estaria ao lado do ego ensimesmado. Assim, enquanto o genocídio é o extermínio dos corpos, o etnocídio eliminaria os espíritos – ideias; empreendimentos distintos, mas tecnicamente inseparáveis. Humanizar passa a significar a formação de um mundo histórico unidimensional; humanização prenhe de desumanização, motor da morte espiritual de culturas diversas ao Ocidente. Contudo, se os modos de vida informam a perspectiva e a avaliação sobre os outros, isto é, se cultura nada mais seria que a instituição de focos múltiplos de humanidades “por excelência”, isso não impede um processo permanente de contato e de comunhão a partir da diferenciação, tornando a *humanidade* um processo em aberto. Em alguns casos, por exemplo, em culturas ameríndias, averigua-se existências tipicamente não-humanas compondo a *humanidade*, como animais e seres sobrenaturais. Há, portanto, concomitantemente, fechamento e abertura. O que caracteriza o que se chama de empreendimento ocidental é a multiplicação dos fechamentos até a sua unidade determinada por uma única *humanidade*. O empreendimento ocidental moderno não apenas reduziu de forma mais ou menos drástica o campo da *humanidade*, mas estabeleceu graus de *humanidade*, instituiu uma hierarquia que legitima o etnocídio e o genocídio.

Humanidade, racismo e ciência moderna

Podemos resumir a hierarquia e os consequentes processos de etnocídio e genocídio no termo racismo. Racismo, em princípio, diz respeito à cisão na massa biológica da *humanidade*, cisão justificada por atributos variados, fenotípicos ou genéticos, que determinariam capacidades físicas e potencialidades intelectuais ou morais de diferentes grupos e subgrupos.¹⁶ Ou seja, as diferenças aparentes gerais passam a figurar como os elementos imediatos da organização hierárquica que marca a inferioridade ou superioridade das raças. A cisão específica a hierarquização, cuja manifestação racial se encontra legitimada em mais alto grau pela

¹⁶ Ver a síntese de Lévi-Strauss. LÉVI-STRAUSS, Claude. *De perto e de longe*. São Paulo: Cosac & Naify, 2005. p. 212.

ciência moderna. E, nesse sentido, apesar da ciência moderna – entendendo-a, brevemente, como meio racional de fazer emergir a verdade e a propagar através de um discurso e método de vocação *a-cultural* e universal – ter tido um papel na difusão do racismo,¹⁷ o desenvolvimento mais recente no campo genético, levando à “constatação” da existência de *uma* espécie humana (do gênero *Homo*) ou de uma *humanidade* (e dentro desse *um*, a existência de uma quase infinidade de variações genéticas possíveis) apontava para o fim de tal hierarquia. Ou seja, a universalidade que serviu à segregação serve igualmente à revelação da unidade da *humanidade* que permite suas múltiplas manifestações culturais. Mas as estruturas espirituais originadas do discurso racista persistem, negando à *humanidade* o cumprimento de seu compromisso ético, conforme nos diz Frantz Fanon.

Através dos tempos, vimos a religião católica justificar e depois condenar a escravidão e as discriminações. Mas, ao reduzir tudo à noção de dignidade humana, eliminava-se o problema do preconceito. Os cientistas, após muitas reticências, admitiram que o preto era um ser humano; *in vivo* e *in vitro* o preto tinha-se revelado análogo ao branco; mesma morfologia, mesma histologia. A razão assegurava a vitória em todas as frentes. Eu era readmitido nas assembleias. Mas tive de perder as ilusões.¹⁸

Mesmo sem sua base biológica e científica, o racismo persiste culturalmente, espiritualmente. O termo passa, portanto, a denotar uma estrutura de hierarquização, exploração e humilhação no seio da *humanidade*, cuja legitimidade é polimorfa – biologia, religião, cultura, economia –, e cujo ranqueamento, no âmbito ocidental moderno, mantém-se relativamente constante – uma associação entre cor, território e modo de vida que estabelece no topo da hierarquia o modelo do homem, branco, europeu (modelo, cabe dizer, pois sempre vazio e, por isso, apto a ligeiras transformações; ou seja, trata-se de algo mais referencial do que efetivamente real, apesar de suas consequências serem sentidas material e imaterialmente).

17 O trabalho de Nina Rodrigues acerca da raça e da mestiçagem é um exemplo local. Cf. RODRIGUES, Nina. Mestiçagem, degenerescência e crime. *História Ciência e Saúde*, Mangueiras, n. 15, v. 4, 2008. [1899].

18 FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: EDUFBA, 2008, p. 111.

Humanidade, gênero e cultura científica

Não se deve ignorar o golpe que atinge o racismo através da reafirmação da ideia de *humanidade*, proveniente da mesma ciência que antes o legitimou como expressão *a-cultural* e universal, um paradoxo que gostaríamos de explorar. Esse contrassenso não se explica unicamente pelo “desenvolvimento” histórico e ético – razões que certamente possuem um papel fundamental –, mas demonstra de que modo a cultura está implicada no discurso científico, conforme sabemos ao menos desde os trabalhos de Ludwik Fleck.¹⁹ Descrições, por exemplo, da passividade do óvulo e da atividade do espermatozoide,²⁰ do papel preponderante da *competição* entre machos na chamada seleção sexual, e, assim, de seu *acesso* às fêmeas,²¹ são compreendidas como ratificação discursiva do papel de gênero a ser desempenhado por homens e mulheres de acordo com sua fisiologia, vinculação que faz aderir uma perspectiva sociológica a uma biológica – necessariamente instituindo fechamentos no horizonte de possibilidades da *humanidade*. Emily Martin torna essa dinâmica evidente ao expor as afinidades entre o discurso científico acerca da biologia reprodutiva e os estereótipos sobre o masculino e o feminino. Segundo Martin, “um desafio visível do feminismo é trazer à luz metáforas adormecidas na ciência”, e “se tornar consciente do momento no qual se está projetando um imaginário cultural naquilo que estudamos”; ou seja, fazer ver que se trata de “aprimorar nossa habilidade de investigar e compreender a natureza”.²² A questão é, na verdade, fazer uma ciência melhor. Ainda, a questão é esclarecer as estruturas espirituais às quais estamos sujeitos para o devido desenvolvimento da chamada objetividade da ciência moderna como descobridora da *humanidade*. Mas como, a partir do feminismo – uma proposta necessariamente política –, pode-se fazer com que as práticas científicas ganhem em objetividade? A “questão aqui não é tanto aquela acerca do direito de reivindicar um rótulo”, como seria ao se nomear um método

19 Cf. FLECK, Ludwik. *Gênese e desenvolvimento de um fato científico*. Belo Horizonte: Fabrefactum, 2010.

20 Cf. MARTIN, Emily. *A mulher no corpo* - uma análise cultural da reprodução. Rio de Janeiro: Garamond, 2006.

21 Cf. KELLER, Evelyn Fox. Qual foi o impacto do feminismo na ciência? *Cadernos Pagu*, São Paulo, n. 27, 2006.

22 MARTIN, Emily. *The Egg and the Sperm: How Science Has Constructed a Romance Based on Stereotypical Male Female Roles*. *Chicago journals*, Chicago, v. 16, n. 3, p. 501, 1991.

científico como feminista, mas “é aquela dos pré-requisitos para a produção de descrições, explanações e entendimentos menos parciais e distorcidos”.²³

Humanidade é estar entre, escutar, traduzir e compreender o outro que também existe

Para as práticas científicas ganharem mais objetividade, seria preciso, portanto, pressupor a ciência como saber igualmente cultural e universal. Universal talvez não seja o melhor termo, pois não se trata daquilo que deveria reger o todo ou daquilo ao que se deveria integrar, mas de práticas que, por conhecerem seus próprios limites, estão abertas ao todo. Assim, quando se diz universal, deve-se entender em-comum, pois tratam-se de práticas que se colocam em um mundo já habitado por quase uma infinidade de modos de existir e práticas de saber-fazer associadas. O em-comum, portanto, pressupõe “uma relação de co-pertença e de partilha” de mundo,²⁴ constituído, exatamente, por essa relação.

É exemplar, nesse termos, o trabalho da etnologia,²⁵ que, justamente, leva a sério o que falam aquelas pessoas a partir das quais se escreve; não se tratando simplesmente de uma empresa de tolerância ou adaptação, mas de convivência, aprendizado, compreensão, tradução e conhecimento junto ao “outro”, a partir, precisamente, de sua heterogeneidade. Daí, torna-se possível aprender como tais pessoas modificam, também, seus modos de pensar graças a esses encontros entre heterogêneos, quando novos elementos são incluídos em seu campo referencial. Trata-se, assim, do que Hans-Georg Gadamer chamou de *escuta*, “fazendo os ensaios do que será a humanidade”.²⁶

Quando afirmamos a escuta como a lógica ou o *logos* da *humanidade*, ou quando simplesmente lembramos que *humanidade* são todos os humanos, estaríamos, enfim, no campo da tautologia ou da obviedade. No entanto, vale lembrar, a *humanidade* é potência,

23 HARDING, Sandra. *Is there a feminist method?* In: HARDING, Sandra (org.). *Feminism and Methodology*. Bloomington: Indiana University Press, 1987, p. 12.

24 MBEMBE, Achille. *Políticas da inimizade*. Tradução Marta Lança. Lisboa: Antígona, 2017, p. 68 *et. seq.*

25 Cf. CLASTRES, Pierre. Entre o silêncio e o diálogo. In: BELLOUR, Raymond; CLÉMENT, Cathérine (org.). *Lévi-Strauss*. São Paulo: L’Arc documentos, 1968.

26 Cf. GADAMER, Hans-Georg. *Hermeneutik I. Wahrheit und Methode*. In: GADAMER, Hans-Georg. *Gesammelte Werke*. Tübingen: J. C. B. Mohr Siebeck, 1990.

limites e possibilidades, ou melhor, fechamento e abertura. Ou seja, é um campo relacional, e como tentamos demonstrar, pleno de tensões. Se, através dela, os elementos mais graves da racionalidade humana serviram à destruição do outro, ela se constitui, ao mesmo tempo, como o princípio necessário à abertura ao “outro”. A *humanidade* é um *estar entre* e, no limite, é um estar entre dois polos daquilo que inicialmente não se conhece, mas *talvez* se possa conhecer. A *humanidade* é, por definição, o campo do *comum* em seu processo de *se fazer*, o intercurso da constituição ou instauração do campo comum ao humano. Menos do que uma antropomorfização generalizada do mundo, ou uma tentativa de humanizar tudo, há a busca por traduzir de modo mais efetivo a multiplicidade de relações traçadas pelos seres, partindo do princípio da *humanidade*, o qual diz, entre outras coisas, que é impossível escapar de nosso ponto de vista; o que não nos impede, entretanto, de nos relacionar com outros pontos de vista, conhecê-los. Para isso, atributos compreendidos como “propriamente” humanos, ou seja, exclusivamente humanos, passam a poder circular dando inteligibilidade, mesmo objetividade, às relações. Trata-se de se abrir, radicalmente, para novas relações. O que se propõe, aqui, portanto, é algo diferente da “abstração que nos permitimos constituir como *uma* humanidade, que exclui todas as outras e todos os outros seres”,²⁷ pois “quando um ser humano se relaciona com um indivíduo não humano como objeto anônimo, mais do que como um ser com sua própria subjetividade, é o humano, e não o outro animal, que renuncia à pessoalidade”,²⁸ renuncia não apenas à capacidade de compreender, mas a de constituir uma relação em contato com o outro concreto, conforme a ética de Emmanuel Levinas.²⁹ Ailton Krenak nos lembra que o “rio Doce, que nós, os Krenak, chamamos de Watu, nosso avô, é uma pessoa, não um recurso, como dizem os economistas”.³⁰ A humanidade é, portanto, rascunho permanente, cujos traçados extrapolam necessariamente o humano. Obra aberta.

27 Cf. KRENAK, Ailton. *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019, p. 47.

28 SMUTS, Barbara. Reflexões. In: COETZEE, J. M. *A vida dos animais*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002, p. 142.

29 LÉVINAS, Emmanuel. *Humanisme de l'autre homme*. Montpellier: Fata Morgana, 1978, p. 60.

30 KRENAK, Ailton. *Ideias para adiar o fim do mundo... Op. cit.*, p. 47.

Referências bibliográficas:

- CLASTRES, Pierre. Do etnocídio. In: CLASTRES, Pierre. **Arqueologia da violência**: pesquisas de antropologia política. São Paulo: Cosac & Naify, 2004.
- CLASTRES, Pierre. Entre o silêncio e o diálogo. In: BELLOUR, Raymond; CLÉMENT, Cathérine (org.). **Lévi-Strauss**. São Paulo: L'Arc documentos, 1968.
- COSTA, Lorena Lopes da. Sobre narrar a experiência e o outro: os riscos da xenia em 'Meu Tio o Iauaretê'. **Tempo & Argumento**, Florianópolis, v. 10, n. 24, 2018.
- FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador: EDUFBA, 2008.
- FLECK, Ludwik. **Gênese e desenvolvimento de um fato científico**. Belo Horizonte: Fabrefactum, 2010.
- GADAMER, Hans-Georg. *Hermeneutik I. Wahrheit und Methode*. In: GADAMER, Hans-Georg. **Gesammelte Werke**. Tübingen: J. C. B. Mohr Siebeck, 1990.
- HARDING, Sandra. *Is there a feminist method?* In: HARDING, Sandra (org.). **Feminism and Methodology**. Bloomington: Indiana University Press, 1987.
- HEIDEGGER, Martin. **Gesamtausgabe**. [102 Bänden]. Frankfurt am main: Vittorio Klostermann, 1977- . [GA].
- HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo**. São Paulo: Editora da Unicamp/ Vozes, 2012.
- KELLER, Evelyn Fox. Qual foi o impacto do feminismo na ciência? **Cadernos Pagu**, São Paulo, n. 27, p. 13-34, 2006.
- KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. Raça e História. In: LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia Estrutural Dois**. Rio de Janeiro: Edições Tempo Brasileiro, 1996.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. **De perto e de longe**. São Paulo: Cosac & Naify, 2005.
- LÉVINAS, Emmanuel. **Humanisme de l'autre homme**. Montpellier: Fata Morgana, 1978.
- LIMA, Tânia Stolze. O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia Tupi. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, p. 21-47, 1996.

MARTINS, Emily. **A mulher no corpo** - uma análise cultural da reprodução. Rio de Janeiro: Garamond, 2006.

MARTINS, Emily. *The egg and the sperm: how science has constructed a romance based on stereotypical male-female roles*. **Chicago journals**, Chicago, v. 16, n. 3, p. 485-501, 1991.

MBEMBE, ACHILLE. **Políticas da inimizade**. Tradução Marta Lança. Lisboa: antígona, 2017.

RANGEL, Marcelo de Mello. *The urgency of the ethical: the ethical-political turn in the theory of history and in the history of historiography*. **Ponta de Lança** - revista eletrônica de História, Memória & Cultura, São Paulo, v. 13, n. 25, 2019.

RODRIGUES, Nina. Mestiçagem, degenerescência e crime. *História Ciência e Saúde*, **Manguinhos**, n. 15, v. 4, p. 1151-1182, 2008. [1899].

SILVA, Vicente Ferreira da. **A Dialética das Consciências**. São Paulo: É Realizações, 2009.

SMUTS, Barbara. Reflexões. In: COETZEE, J. M. **A vida dos animais**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

TENDLER, Silvio. **Encontro com Milton Santos ou O mundo global visto do lado de cá**. Rio de Janeiro: Caliban Produções Cinematográficas, 2006.

TEMPORALIDADES E EVENTO HISTÓRICO



Sobre história, filosofia e bens

Imaculada Kangussu¹

Este texto começa salientando a existência de fatos mantidos fora da história oficial, com pouquíssima informação transmitida sobre eles, e que, mesmo assim, são capazes de atravessar a peneira do tempo, sobreviver nas memórias compartilhadas e brilhar nos instantes de perigo, como eterno retorno do reprimido – juntando numa frase Nietzsche, Freud e Benjamin. Este breve ensaio é sobre um destes fatos.

Entre os heróis culturais, necessários espelhos espetaculares, Spartacus aparece de modo potente e instigante como emblema mítico da luta do ser humano por liberdade. Segundo a história factual, em 73 a.C., em Roma, o gladiador Spartacus – nascido na Trácia – deu início, ao escapar da escola de gladiadores, a impressionante revolta de escravizados conhecida como Guerra Servil. Estima-se que, a partir da fuga de Spartacus, setenta mil escravos se libertaram e permaneceram vivendo em liberdade por mais de um ano. Em 71 a.C., foram capturados em uma batalha depois da qual o exército romano crucificou mais de seis mil pessoas.² Na história contada pelos romanos, a dos vencedores, não está documentada a saga do herói libertário, mas apenas a dos esforços militares para capturá-lo e, claro, sua derrota.

Ainda que autores romanos considerem que os escravos fugitivos formassem um grupo homogêneo liderado por Spartacus, isto pode a projeção, feita a partir da perspectiva hierárquica deles, de uma liderança militar sobre uma organização espontânea, reduzindo os outros escravos a posições subordinadas. Mais do que um líder, é bem possível que Spartacus tenha sido a encarnação de uma ideia – talvez já presente em quem o acompanhou. O primeiro registro da Antiguidade sobre este conhecido e obscuro

¹ Possui mestrado e doutorado em Filosofia na Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais e pós-doutorado na *School of Arts and Science da New York University*, como bolsista da CAPES.

² BURNS, Edward McNall. *História da Civilização Ocidental*. Trad. Lourival Gomes Machado; Lourdes Santos Machado; Leonel Vallandro. v. I. Porto Alegre: Globo, 1959, p. 222.

personagem, que chegou até nós, encontra-se nos parágrafos de XIV a XXII das *Vidas paralelas*, onde Plutarco (46-120) registra que Spartacus era inteligente, mais helênico do que bárbaro, com força e coragem extremas aliadas a uma cultura e doçura superiores àquelas esperadas de um ser humano em suas condições.

A falta de registros históricos não impediu que o ideal de liberdade defendido por Spartacus permanecesse vivo. “O dom de despertar no passado as centelhas de esperança é privilégio”, não exclusivo do historiador e sim de quem está convencido de que nem “os mortos estarão em segurança se o inimigo vencer”.³ Palavras de Benjamin, ligeiramente modificadas.

Esgueirando-se na história dos vencedores, Spartacus tem seu nome citado como inspirador, entre outras, nas lutas conduzidas pelo também escravizado Touissant L’Ouverture, pela libertação do Haiti, na década de 1790, e pelo grupo liderado por Rosa Luxemburg e Karl Liebknecht, na Alemanha, de 1914 a 1919, autodenominado Liga Spartaquista (*Spartakusbund*), cujos panfletos, distribuídos ilegalmente, tinham o título de “Cartas de Spartacus” (*Spartakusbriefen*). Na Alemanha, o nome do condutor da insurreição dos escravos já fora evocado anteriormente, por Adam Weishaupt, que funda a “Ordem dos iluminados” (*Illuminatenorden*) assumindo o nome Spartakus (em Ingolstadt, 1776). E também pelo movimento organizado em torno do poeta Georg Buchner e do reitor Weidig, em Hesse, entre 1830 e 1840.⁴

Em *Spartakus. Simbologia da revolta*, Furio Jesi considera a adoção do nome Spartacus, por parte da ala de oposição dentro do Partido Social-Democrata alemão, como

uma referência ao mito ou, em outros termos, uma cristalização estratégica do presente histórico de modo a evocar a epifania do tempo mítico: dos dias em que o antigo Espártaco guiava a revolta dos escravos.⁵

3 BENJAMIN, Walter. Teses sobre o conceito de história. In: BENJAMIN, Walter. **Magia e Técnica, Arte e Política** - ensaios sobre literatura e história da cultura. Trad. Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1994, p. 244. [Tese VI].

4 JESI, Furio. **Spartakus** - simbologia da revolta. Trad. Vinícius Nicastro Honesko. São Paulo, 2018, p. 54. O reitor Weidig - que, depois de sofrer torturas, suicida-se no cárcere - era parente do pai de Karl Liebknecht. *Ibidem*, p. 115. Furio Jesi começa a escrever Spartakus em 68, depois de voltar de Paris, e termina em dezembro de 1969. O livro foi publicado em 2000, 20 anos após a morte do autor. CAVALLETTI, Andrea. *Ler Spartakus*. In: JESI, Furio. **Spartakus... Op. cit.** [Prefácio].

5 BENJAMIN, Walter. **Magia e Técnica, Arte e Política... Op. cit.**, p. 55.

Ao assim nomear-se, o movimento espartaquista evoca a consciência libertadora deste herói, considera Benjamin. Recorrendo a Marx, o filósofo identifica a classe “combatente e oprimida”, como “a classe vingadora que consuma a tarefa de libertação em nome das gerações de derrotados”.⁶ Essa consciência foi rejeitada pelo Partido Social-Democrata alemão que, ao atribuir à classe operária o papel futuro de redentora,

cortou o nervo das suas melhores forças. A classe operária, nesta escola, desaprendeu tanto o ódio quanto o espírito de sacrifício. Porque ambos se alimentam da imagem dos antepassados escravizados, e não do ideal dos descendentes liberados.⁷

Na estrutura simbólica da realidade, os fatos nunca contam como *factum brutum* e sim depois de narrados e historicizados. “Articular historicamente o passado não significa conhecê-lo ‘como ele de fato foi’. Significa apropriar-se de uma reminiscência, tal como ela relampeja no momento de um perigo”.⁸ O evento criado por *Spartacus* faz dele um mito: a falta de documentação material “verídica” é análoga ao transbordamento de obras ficcionais sobre o gladiador rebelde, excesso bastante eficaz para apresentar tanto a existência do feito quanto a amplitude da potência mítica deste. A quase ininterrupta reapresentação de *Spartacus* – através de ficções – é capaz de, ao mesmo tempo, revelar e recriar o mito encarnado pelo e no escravo rebelde: o mito do ser humano em busca de liberdade.

Dentre as numerosas fontes ficcionais para recordar *Spartacus*, destacam-se, por qualidades estéticas já bastante reconhecidas, o romance *Espártaco*, de Howard Fast,⁹ e o filme *Spartacus* (1960), dirigido por Stanley Kubrick, com roteiro de Dalton Trumbo.¹⁰

6 BENJAMIN, Walter. *Magia e Técnica, Arte e Política... Op. cit.*, p. 248. [Tese XII].

7 *Ibidem*.

8 *Ibidem*, p. 246. [Tese VI].

9 FAST, Howard. *Espártaco*. Trad. Tati de Moraes. Rio de Janeiro: Abril Cultural, 1976.

10 Vale destacar algumas outras ficções capazes de levar adiante a história de *Spartacus* como *mito genuíno*. Essa expressão foi cunhada por Walter Friedrich Otto, utilizada por Karl Kerényi, e retomada por Jesi, em contraposição aos mitos fabricados pela propaganda, ou “mitos fabricados para as massas” conforme expressão de Thomas Mann, em *Doutor Fausto*. São elas: *Tambores na noite (Trommeln in der Nacht)*, peça de Brecht ambientada no momento da revolta espartaquista, tinha o título de *Spartakus*, no manuscrito original. Cf. Lion FEUCHTWANGER. “*Bertold Brecht: Dargestell fur Engländer*”, em Hubert WITT (Ed.), *Erinnerungen an Brecht*. Leipzig: Reclam, 1964. O compositor Aran Khachaturian compôs *Spartacus* para o ballet, em 1954, e, neste mesmo ano, a obra ganhou o prêmio Lenin para

Howard Fast escreveu o livro em 1950, enquanto cumpria pena por ter se recusado a fornecer ao Comitê de Atividades Antiamericanas os nomes dos contribuintes de um hospital destinado a atender refugiados feridos na Guerra Civil Espanhola. Em 1951, ao sair da cadeia, publicou a primeira edição da obra – financiada por ele mesmo.

O trabalho de Fast pode ser descrito com as palavras com as quais ele mesmo descreve a intenção de um personagem de “penetrar um pouco no íntimo de Spartacus, a fim de que o eterno enigma de sua classe, o enigma do homem acorrentado que tenta alcançar as estrelas pudesse ser esclarecido”.¹¹ Spartacus é apresentado como um *koruu*, um escravo filho de filho de escravo, um membro da terceira geração escravizada. Nascido na Trácia, foi comprado na Maurítânia, então colônia romana na África, onde trabalhava nas minas. Mineiros davam ótimos gladiadores, porque eram fortes e porque nada tinham a perder. Na descrição de Fast, os mineiros arrastavam-se nas galerias subterrâneas e,

ao sair, continuavam a se arrastar como animais. Não se banharam desde que ali estão e nunca mais tornarão a se banhar. Sua pele forma um conjunto de poeira preta e imundície parda; seus cabelos são longos e emaranhados e, quando não são crianças, a barba é comprida. Alguns são pretos e outros brancos, mas a diferença agora é tão pequena que mal se pode notá-la. Todos têm enormes calos nos joelhos e cotovelos e seus corpos estão nus, completamente nus. Roupas não os manterão vivos por mais tempo e a mina só tem um objetivo: render lucros aos acionistas romanos, e mesmo farrapos de pano sujo custam alguma coisa.¹²

A situação miserável, a exploração e o horror do trabalho nas minas levou o helenista George Thomson a considerar que a degradante realidade vivida pelos mineiros está na origem mesma das imagens da bem-aventurada vida eterna, do paraíso celeste, sobre

melhor composição. Coreografado por Leonid Yakobson, é parte do repertório do Ballet Bolshoi. Com o nome de *Spartacus* também foram lançados álbuns musicais pelas bandas de rock *Triumvirat* (1975), *The Farm* (1991) e por Jeff Wayne (1992).

11 FAST, Howard. **Espártaco...** *Op. cit.*, p. 77. Neste sentido, pode ser ilustrativa a leitura de Lewis Grassic, GIBBON, Lewis Grassic. **Spartacus**. Pegasus: New York, 2009. [Original de 1933]. E de KOESTLER, Arthur. **The Gladiators**. London: Penguin, 2011. Publicada pela primeira vez em 1939, esta obra é comentada por George Orwell: Cf. KOESTLER, Arthur. **Collected Essays**. Adelaide: University of Adelaide, 2014. Foi traduzida para o português com o título de KOESTLER, Arthur. **Os gladiadores: a saga de Espártaco**. Rio de Janeiro: Editora Vecchi, 1960.

12 FAST, Howard. **Espártaco...** *Op. cit.*, p. 69.

as quais são construídas parábolas acerca da penúria neste mundo e da promessa de uma vida futura paradisíaca. “Foi nas minas que pela primeira vez os homens conceberam a vida como prisão e o corpo como túmulo da alma”.¹³

Spartacus escapa da labuta nas minas quando é vendido a um proprietário de homens treinados para serem gladiadores e lutarem, contra animais e contra seres humanos, até a morte. No romance de Fast, o proprietário de Spartacus parece conhecer a situação dos gladiadores escravizados:

o gladiador não gosta de lutar, luta porque lhe dão uma arma e tiram-lhe as correntes. E quando tem a arma na mão sonha que é livre... e é isso que quer: ter uma arma na mão e sonhar que é livre.¹⁴

Depois de algum tempo na escola de gladiadores, Spartacus rebela-se e decide não mais lutar na arena do espetáculo e sim em busca de liberdade. Spartacus consegue fugir, e é acompanhado por outros companheiros escravizados. Uma vez libertos, crescem em número vertiginosamente e, durante quase dois anos, livres, enfrentam a força e a fúria do exército romano. Conforme a narrativa de Fast, “Spartacus esperava durante séculos, tinha esperado desde que o primeiro escravo fora acorrentado e chicoteado para rachar lenha e carregar água, e nada no mundo o deteria agora”.¹⁵ Esta atitude atravessa a história, transforma Spartacus em emblema de coragem e determinação nas lutas por liberdade, e o romance termina reiterando esta legenda:

e assim, enquanto homens trabalhassem e outros homens se apoderassem do fruto de seu trabalho, o nome de Spartacus seria recordado; num sussurro, às vezes, e noutras vezes, proclamado bem alto e claramente a outros tempos.¹⁶

Dez anos depois de publicado o livro de Fast, Spartacus ganha as telas em grande espetáculo: o filme dirigido por Stanley Kubrick tem mais de três horas de duração. Dalton Trumbo, roteirista do filme, também enfrentou a prisão por ter se recusado

13 THOMSON, George. **Os Primeiros Filósofos**. Lisboa: Estampa, 1974, p. 93. Como fonte desta hipótese, Thomson refere-se aos relatos sobre as miseráveis condições de trabalho escravo nas minas de ouro egípcias do século I, descritas por Diodoro da Sicília, em História (parágrafo 38, livro 5).

14 FAST, Howard. **Espártaco... Op. cit.**, p. 64.

15 *Ibidem*, p. 138.

16 *Ibidem*, p. 300.

a cooperar com o Comitê de Atividades Antiamericanas.¹⁷ Os dois escritores, Fast e Trumbo, fazem o feito de Spartakus – a luta do ser humano pela libertação, a busca de autonomia – “explodir para fora do *continuum* da história” e, continuando com expressões benjaminianas, revelam “um faro para o atual” que estava oculto “na folhagem do antigamente”. Este “salto de tigre em direção ao passado”, quando realizado “sob o céu aberto da história, é o salto dialético da Revolução”.¹⁸ Continuando com as palavras de Benjamin, “explodir uma época determinada para fora do curso homogêneo da história” é “uma oportunidade revolucionária na luta pelo passado oprimido”.¹⁹

Antes desta, diversas adaptações da história do gladiador em luta por liberdade já haviam ganhado as telas e, depois desta, multiplicam-se ainda mais. A versão de Kubrick parece a mais propícia ao propósito deste ensaio não apenas pela qualidade da obra, mas também por uma cena ter se tornado uma espécie de modelo especular para atitudes contemporâneas de resistência. Trata-se da cena anterior ao massacre final dos rebeldes, quando o general da Legião Romana, depois de encurralar os rebelados, anuncia a grande oferta de poupar a vida de quem identificar Spartacus. Nenhuma resposta. Vem então a ameaça de que, se ninguém identificar Spartacus, os rebeldes serão assassinados um por um de modo a garantir o assassinato do líder. Para evitar a carnificina, o próprio então se identifica: “Eu sou Spartacus!” Imediatamente, o companheiro ao seu lado proclama o mesmo, “Eu sou Spartacus!” E o do outro lado também, e o próximo a ele, e assim sucessivamente, num crescendo emocionante, vai se ouvindo “Eu sou Spartacus!”²⁰

Ao apropriar-se da estratégia, comum nas lutas políticas, de ocultar a identidade através da adoção de um nome compartilhado (adotada tanto pela Resistência francesa quanto pela brasileira

17 A história de Dalton Trumbo também mereceu – até agora – dois filmes: O documentário *Trumbo* (2007), dirigido por Peter Askin e o ficcional *Trumbo, lista negra* (2015), dirigido por Jay Roach. Kirk Douglas, ator que encarnou *Spartacus* no filme de Kubrick, lançou um livro autobiográfico com o título, DOUGLAS, Kirk. *I am Spartacus! Making a Film, Breaking the Blacklist*. Open Road Media: New York, 2012.

18 BENJAMIN, Walter. *Magia e Técnica, Arte e Política... Op. cit.*, p. 249. [Tese XIV].

19 *Ibidem*, p. 251. [Tese XVII].

20 Stanley Kubrick gravou a frase, proferida por 8.500 vozes, por ocasião de uma partida de futebol americano no Spartan Stadium, da Universidade de Michigan, nos Estados Unidos.

contra a ditadura), na invenção da cena espetacular, Kubrick e Trumbo colocam-na no repertório público. Vale ressaltar o fato de ser uma cena inventada, fictícia (e também a afirmação lacaniana de que a verdade tem a estrutura de ficção...). Trata-se de uma criação “artística” que se tornou modelo de comportamentos correntes nas manifestações de protestos contemporâneas quando, em simpatia com a causa, tornamo-nos Guarani-Kaiowás, palestinas, Marielle Franco...

A personagem Spartacus atravessa tempos incorporando-se em múltiplos seres anônimos, rapsodos ou ainda menos, capazes de novamente dar vida e levar adiante o desejo de liberdade do herói com o qual se identificam, no qual se reconhecem. Talvez o maior ganho desta criação seja o fato de ela dissolver as identidades através da identificação com o “perdedor”, gesto em direção distinta daquela em curso. Mesmo não sendo parte do cortejo dos vencedores, o espectro de Spartacus o desafia, sobrevive ao e no fracasso, e ressuscita *sempre* em todo desejo de não se deixar escravizar, em cada gesto de não ser escrava. Com sua aparição subverte as fronteiras da realidade existente.

Se, por um lado, buscas nas bibliotecas e nas telas da internet revelam pouco sobre a “verdadeira” existência deste personagem, capaz de ainda assim atravessar o tempo; por outro lado, podem acrescentar bastante ao motivo inspirador deste e ajudar a entender a longa vida e persistência deste herói na memória. Pode-se pensar em uma ideia encarnada, em um personagem portador de um desejo universal, em um mito genuíno.

A narrativa da história tem sido dominada pelo ponto de vista dos vencedores, deste modo não há documento de cultura que não seja, ao mesmo tempo, documento de barbárie, escreveu Benjamin. Assim como a cultura não é isenta de barbárie, tampouco o é o processo de sua transmissão: é então necessário “escovar a história a contrapelo”,²¹ para trazer à tona os momentos obnubilados, nos quais apresentam-se possibilidades de rumos distintos daqueles adotados. Desviar a história da barbárie é uma tarefa que implica mudar seu curso.

21 BENJAMIN, Walter. *Magia e Técnica, Arte e Política...* *Op. cit.*, p. 245.[Tese VII].

Os que num dado momento dominam são herdeiros de todos os que venceram antes [escreve Benjamin] todos os que até agora venceram participam do cortejo triunfal, que os dominadores de hoje conduzem sobre os corpos que estão prostrados no chão. Os despojos são carregados no cortejo triunfal, como de praxe. Eles são chamados de bens culturais.²²

Ao pensar a desejada mudança nos rumos da história, Benjamin ressalta que, no butim dos vencedores, não estão incluídas as, por ele chamadas, “coisas refinadas e espirituais” que sempre, de novo, questionam cada vitória dos dominadores. Em suas palavras,

na luta de classes essas coisas espirituais não podem ser apresentadas como despojos atribuídos ao vencedor. Elas se manifestam nessa luta sob a forma da confiança, da coragem, do humor, da astúcia, da firmeza, e agem de longe, do fundo dos tempos. Elas questionaram sempre cada vitória dos dominadores. Assim como as flores dirigem sua corola para o sol, o passado, graças a um misterioso heliotropismo, tenta dirigir-se para o sol que se levanta no céu da história.²³

Destaca-se aqui a figura de uma insurreição não apenas contra os senhores do poder em uma situação concreta, e sim, sobretudo, contra a inferioridade moral destes, e por eles imposta. Em um fulgurante insight, a visada de Benjamin é capaz de atravessar a superioridade física e simbólica dos dominadores e expô-los, ao contrário, como alguém do humano edo conhecimento. Na analogia entre as flores – que voltam suas corolas para o sol– e o passado – que busca se dirigir à história, o foco de ambas é o sol: tanto as flores como o passado a ele se voltam – aquelas ao sol “real”, este “ao sol que se levanta no céu da história”. Recordando a clássica metáfora do sol como o supremo bem, no momento atual, diante da ameaça de barbárie e de predomínio das trevas, cabe perguntar sobre a base desta afirmação de que o sol “se levantando céu da história”.

Uma pista pode ser encontrada na ideia de que “o passado traz consigo um índice secreto que o impele à redenção” e que “foi-nos concedida uma frágil força messiânica para a qual o passado dirige um apelo”.²⁴ Uma base mais sólida para esta

22 BENJAMIN, Walter. *Magia e Técnica, Arte e Política...* *Op. cit.*, p. 244. [Tese VII].

23 *Ibidem*, p. 243. [Tese IV].

24 *Ibidem...* *Op. cit.*, p. 242. [Tese II].

posição pode ser encontrada na afirmação de Freud de que a história é a história do retorno do reprimido. Nas palavras de Benjamin, “nada do que um dia aconteceu pode ser considerado perdido para a história”.²⁵

Se, na primeira das teses sobre o conceito de história, esta precisa tomar a seu serviço a teologia – pequena e feia que não ousa se mostrar –, sem torturar o texto pode-se interpretar a frágil força não apenas como uma postulação teológica (apesar do termo usado em sua qualificação: “messiânica”), mas também como algo que pulsa, como uma espécie de impulso, de pulsão. Talvez mesmo, indo um pouco além, pode-se considerá-la como movida pela pulsão vital, por Eros.

O apelo do passado à frágil força messiânica “não pode ser rejeitado impunemente”,²⁶ escreve Benjamin. A renúncia em ouvi-lo significa esterilizar-se em relação às coisas refinadas e espirituais, à própria frágil força messiânica. Distintamente, a vitalidade refinada e espiritual implica abrir-se à potência desta força, à valorização da existência humana contra a barbárie, a Eros.

A apresentação de heróis culturais “perdedores”, os ecos de vozes silenciadas no passado, ainda audíveis e portadores de uma verdade incompatível com aquela adotada pela realidade em curso, antagônicos ao modelo da civilização existente, pode levar – inclusive através da necessária diversão – à crítica, à reflexão, ao questionamento da visão de mundo prevalecente e da adesão imediata ao dado, quando pensar já é quase um crime.

O exemplo de Spartacus pode mostrar como o mito evidencia uma realidade coletiva que permite aos indivíduos reconhecerem-se. Pode ainda ser o ponto de intersecção entre o tempo histórico atual e o tempo mítico: o ser humano, que padece no tempo histórico, amplia-se e expande-se ao poder dar forma a seu desejo com recurso ao mito. Por envolver componentes não racionais da psique, componentes sobre os quais não prevalece a consciência racional, o mito circula com mais liberdade do que as ideias que expressa. A sobrevivência de Spartacus pode mostrar a audição da frágil força messiânica aos apelos de fatos do passado. O que transforma um

25 BENJAMIN, Walter. *Magia e Técnica, Arte e Política...* *Op. cit.*, p. 242. [Tese III].

26 *Ibidem*, p. 242. [Tese II].

fato em história, julga Benjamin, são “acontecimentos que podem estar separados dele por milênios”.²⁷

Na tese III, Benjamin salienta que apenas a humanidade redimida pode assumir todo o seu passado, pode tornar o passado “citável”. Por outro lado, tende a desaparecer toda imagem do passado quando o presente não se reconhece como destinatário dela: é no instante da recognoscibilidade que reside a possibilidade de fixar o passado, pode-se ler na tese V. Em outras palavras, o futuro está aberto. Urge a consciência de que a situação sócio-política pode e precisa ser transformada se houver o desejo de impedir a continuidade das degradações às quais têm sido submetida a grande maioria dos seres vivos. E o perigo mais ameaçador é o de sujeitar-se a ser instrumento da classe dominante.

Por outro lado, a relação entre o desejo de liberdade e a liberdade do desejo pode ser considerada fonte criadora de desvios capazes de levar a ver além do dado, à libertação dos espectros mantenedores dos grilhões. “Captar no passado a centelha da esperança” pode ser uma estratégia para lutar no campo simbólico e, quem sabe, contaminar a sociedade, que esconde sua base de exploração e miséria, com histórias e imagens que neguem os princípios que a regem.

A partir de considerações sobre *Antígona*, Lacan salienta como o desejo pode ser um imperativo ético e como o imperativo ético transforma-se em o desejo. Na conhecida tragédia, a heroína, decidida a enfrentar a lei do tirano que proibia o sepultamento de seu irmão Polinice, eleva a própria vontade a imperativo moral. A impressão que essa história provoca aparece forte nas breves palavras da bela apresentação feita pelo tradutor Donaldo Schüler:

antígona é uma peça de fortes contrastes. Onde convocar forças para derrubar o tirano quando cidadãos respeitáveis calam? Sófocles coloca em cena uma mulher sem partidários, sem exército, sem nada. E isso numa sociedade em que a vida pública era de exclusiva competência masculina [...] Antígona morre? Morre! Morre como poucos. Não há tormento maior do que viver como Creonte, o tirano – entre ruínas espalhadas por seus desatinos. Antígona é uma aventura de lealdade, dignidade, linguagem, vida.²⁸

27 BENJAMIN, Walter. *Magia e Técnica, Arte e Política...* *Op. cit.*, p. 252. [Apêndice A].

28 SÓFOCLES. *Antígona*. Trad. Donaldo Schüler. Porto Alegre: L&PM, 2012, p. 5. [Apresentação de Donaldo Schüler].

A potência da protagonista reside em sua assumida autonomia, na livre escolha do próprio nomos, das leis às quais seguir. Posição corajosa, a partir da qual ela desafia o tirano, em uma sequência de negativas:

Nem eu supunha que tuas ordens
Tivessem o poder de superar
As leis não escritas, perenes, dos deuses, visto que és mortal.
Pois elas não são de ontem nem de hoje
São sempre vivas, não se sabe quando surgiram.²⁹

O recurso à superioridade legal das leis ágrafas (*agrapta*) evoca algo que tem efeito de lei, e cujo fundamento não pode ser encontrado em outro lugar salvo em desejos interiores compartilhados – que se objetivam nas escolhas expressas por procedimentos tidos, e algumas vezes repetidos, como exemplares. Antígona apresenta-se, escreve Lacan, como,

pura e simples relação do ser humano com aquilo que ocorre de ele ser miraculosamente o portador, ou seja, do corte significante, que lhe confere o poder intransponível de ser o que é, contra tudo e todos.³⁰

Ela “leva até o limite a efetivação do que se pode chamar de desejo puro [...] ela o encarna”.³¹

No texto sobre “O brilho de Antígona”, onde desde o título fica evidente o entusiasmo que lhe desperta essa personagem, o autor atualiza a heroína ao indagar: “quem não é capaz de evocar Antígona em todo conflito que nos dilacera em nossa relação com uma lei que se apresenta, em nome da comunidade, como uma lei justa?”³² Lacan considera que o *plot* da tragédia não versa sobre um direito que se opõe a outro direito, e sim sobre uma iniquidade à qual se opõe uma outra coisa, de difícil definição, uma fantasia, um desejo, a que Antígona é levada, por paixão, a representar. Em suas palavras:

antígona nos faz ver o ponto de vista que define o desejo. Essa visada se dirige a uma imagem, que detém não sei que mistério,

29 Cf. SÓFOCLES. *Antígona...* *Op. cit.* [Versos 453-7].

30 LACAN, Jacques. *O seminário*. Livro 7: a ética da psicanálise. Trad. Antonio Quinet. Rio de Janeiro: Zahar, 1997, p. 341.

31 *Ibidem*, p. 342.

32 *Ibidem*, p. 295.

até aqui não articulada, já que ele fazia os olhos pestanejarem no momento em que a olhavam. Esta imagem está, no entanto, no centro da tragédia, visto que é a imagem fascinante da própria Antígona. Pois bem, sabemos que para além dos diálogos, para além da família e da pátria, para além dos desenvolvimentos moralizantes, é ela que nos fascina em seu brilho insuportável, naquilo que ela tem que nos retém e, ao mesmo tempo, nos interdita, no sentido em que nos intimida, no que ela tem de desnorante – essa vítima tão terrivelmente voluntária [...] É certamente desse lugar que ela extrai seu brilho – esse brilho que todos aqueles que falaram dignamente da beleza jamais puderam eliminar de sua definição.³³

A imagem, até então inarticulada do mistério, que fazia “os olhos pestanejarem”, fascina e intimida pela intensidade da escolha determinada. Cujo preço, Antígona sabe e isso nos desnorteia, será a morte: “Se ao fazê-lo tiver que morrer, que bela morte será!”.³⁴ O que se mostra, e entusiasmo, e atordoamento, é a encarnação de um desejo para além de todos os limites. Essa é a atitude adequada a um princípio ético autônomo, ligado à fidelidade ao próprio desejo, considera Lacan. “Essa história deixa-nos loucos, largamos tudo, perdemos a cabeça, por essa menina estamos apossados pelo que o texto chama de *ímeros enarges*”.³⁵ *Ímeros enarges* pode ser traduzido como “desejo visível”, e Lacan considera que “nada é mais comovente do que esse *ímeros enarges*, esse desejo visível que se depreende das pálpebras da admirável moça”.³⁶ E entra pelos olhos de quem segue sua ação arrebatada. O conhecimento de si que o coro atribui à heroína, ao designá-la como *autognotos* no verso 875, não deve ser negligenciado, julga Lacan, pois nele ressoa o famoso oráculo de Delfos, o *gnothi seauton*.

Ao refletir a respeito da experiência moral, Lacan distingue-a da legalidade jurídica: enquanto esta última é determinada por leis heterônomas ao sujeito às quais ele encontra-se assujeitado, a gênese da primeira encontra-se enraizada no próprio desejo, julga o pensador francês. A experiência moral,

coloca o homem numa certa relação com sua própria ação que não é simplesmente a de uma lei articulada, mas sim de uma direção, de

33 LACAN, Jacques. *O seminário... Op. cit.*, p. 300 *et seq.*

34 SÓFOCLES. *Antígona... Op. cit.*, p. 10. [verso 72].

35 LACAN, Jacques. *O seminário... Op. cit.*, p. 324.

36 *Ibidem*, p. 331.

uma tendência e, em suma, de um bem que ele clama, engendrando um ideal de conduta. Tudo isso constitui, propriamente falando, a dimensão ética.³⁷

Dimensão situada, portanto, para além das leis escritas, da legalidade jurídica, e dos mandamentos religiosos. A ação voltada para um bem, uma tendência, uma direção desejada capaz de engendrar um ideal de conduta – i.e, a experiência ativa do próprio desejo – realiza-se sempre através da ultrapassagem de algum limite. Do limite existente. E o grande limite é o temor provocado pelo *primum vivere*, aquele que retém o ser humano no – por Lacan denominado, aproveitando o duplo sentido da palavra “bem” (*bien*) – “serviço dos bens”, cuja incidência é exterior, superficial, e assim apresentada:

o movimento no qual o mundo em que vivemos é arrastado promovendo até suas últimas consequências o ordenamento universal dos serviços dos bens implica uma amputação, sacrifícios, ou seja, este estilo de puritanismo na relação com o desejo que se instaurou historicamente. O ordenamento dos serviços dos bens no plano universal não resolve, no entanto, o problema da relação atual de cada homem, neste curto espaço de tempo entre seu nascimento e sua morte, com seu próprio desejo [...] o homem, nessa relação consigo mesmo que é sua própria morte [...] não deve esperar ajuda de ninguém.³⁸

Em suma, no breve espaço de tempo que vai do berço ao túmulo, estamos sozinhas quando na relação com o desejo – e isso “o ordenamento dos serviços dos bens” é incapaz de resolver. Grande parte dos indivíduos orienta-se segundo o serviço dos bens e deixa de lado o que concerne à relação com o desejo: ao organizarem a vida desse modo, considera o psicanalista francês, “só fazem perpetuar a tradição eterna do poder, ou seja – *continuemos trabalhando, e quanto ao desejo, vocês podem ficar esperando sentados*”.³⁹ Há ênfase nesse ponto: “a moral do poder, do serviço dos bens é – *quanto aos desejos, vocês podem ficar esperando sentados*”.⁴⁰ Jogando com a polissemia da palavra “bem”, Lacan salienta a distinção – sobretudo no que diz respeito ao teor de autonomia – entre (1) o bem que o indivíduo reclama engendrando um ideal de conduta

37 LACAN, Jacques. *O seminário... Op. cit.*, p. 11.

38 *Ibidem*, p. 364.

39 *Ibidem*, p. 381. [Grifo do autor].

40 *Ibidem*, p. 378. [Grifo do autor].

próprio e (2) o “ordenamento universal dos serviços dos bens” – com as amputações, sacrifícios, e puritanismo na relação com o desejo – que se instaurou historicamente. A partir daí, define como padrão de eticidade “a relação da ação com o desejo que a habita [...] Agiste conforme o desejo que te habita?”⁴¹ é a medida do teor ético da ação. Assim, “a única coisa da qual se possa ser culpado é de ter cedido de seu desejo”.⁴² Frequentemente cede-se de seu próprio desejo por um bom motivo, frequentemente “pelo melhor”, ironiza o autor, posto que o campo do serviço dos bens existe e “não se trata de negá-los”, mas, ressalta, “não há outro bem senão o que pode servir para pagar o preço ao acesso ao desejo”.⁴³

Em comum, e através de personagens fictícios, mesmo quando de fato existiram, Benjamin e Lacan revelam a importância de interromper a subordinação servil a um aparelho incontrolável e de desmascarar a face totalizante da narrativa histórica que se deseja mas não se mostra como tal.

Referências bibliográficas:

- BENJAMIN, Walter. Teses sobre o conceito de história. In: BENJAMIN, Walter. **Magia e Técnica, Arte e Política** - ensaios sobre literatura e história da cultura. Trad. Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1994. [Obras escolhidas I].
- BURNS, Edward McNall. **História da Civilização Ocidental**. Trad. Lourival Gomes Machado; Lourdes Santos Machado; Leonel Vallandro. v. I. Porto Alegre: Globo, 1959.
- CAVALLETTI, Andrea. *Ler Spartakus*. In: JESI, Furio. **Spartakus**. Simbologia da revolta. Trad. Vinícius Nicastro Honesko. São Paulo: N-1 edições, 2018. [Prefácio].
- FAST, Howard. **Espártaco**. Trad. Tati de Moraes. Rio de Janeiro: Abril Cultural, 1976.
- GIBBON, Lewis Grassic. **Spartacus**. Pegasus: New York, 2009. [Original 1933].
- JESI, Furio. **Spartakus**. **Simbologia da revolta**. Trad. Vinícius Nicastro Honesko. São Paulo: N-1 edições, 2018.
- KOESTLER, Arthur. **Os gladiadores: a saga de Espártaco**. Rio de Janeiro: Vecchi, 1960.
- KOESTLER, Arthur. **The Gladiators**. London: Penguin, 2011.

41 LACAN, Jacques. **O seminário...** *Op. cit.*, p. 375 *et seq.*

42 *Ibidem*, p. 383. [A proposta repete-se na p. 385].

43 *Ibidem*, p. 383.

LACAN, Jacques. **O seminário**. Livro 7: a ética da psicanálise. Trad. Antonio Quinet. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.

ORWELL, George. **Arthur Koestler**. Adelaide: University of Adelaide, 2014. [*Collected Essays*].

SÓFOCLES. Antígona. Trad. Donaldo Schüler. Porto Alegre: L&PM, 2012. [Apresentação de Donaldo Schüler].

THOMSON, George. **Os Primeiros Filósofos**. Lisboa: Estampa, 1974.



Da tempestividade política da dialética afirmativa de Badiou

Bruno Guimarães¹

O título deste texto surgiu das conversas com meu amigo e colega Prof. Marcelo Rangel, a quem desde já parablenizo por esta coletânea, em que comentávamos o interesse e entusiasmo compartilhados pelo questionamento de Nietzsche na sua *Segunda Consideração Intempestiva: Sobre a Utilidade e os Inconvenientes da História para a Vida*.² O que me proponho aqui a fazer é pensar a tempestividade ou intempestividade da proposta de inovação política que Badiou nos apresenta, a partir da ideia de dialética afirmativa. Inicialmente havia pensado no conceito de oportunidade, de “tempo oportuno”, ou o que os Gregos chamavam de *Kairós*, mas, conversando com minha companheira Débora Santos, a propósito de sua pesquisa sobre *As Palavras e as Coisas* de Foucault,³ consegui estabelecer com maior clareza o que estava querendo dizer. Será que a chamada “dialética afirmativa” de Badiou se encaixa como “peixe n’água” no nosso tempo, para usar uma expressão de Foucault, ou é algo que, oportunamente, vem romper com a forma como temos pensado até agora?

Pretendo indicar que a dialética afirmativa de Badiou pode mobilizar as duas perspectivas, ou seja, pode ser oportuna, ou própria ao nosso tempo, mas também atende ao desafio de pensar como se estabelece uma inovação capaz de produzir um evento político transformador, que abriria novos tempos. Veremos que Badiou pode fazer parte do campo epistemológico do seu tempo e dialogar com Foucault, Butler, Nancy Fraser, entre outros, a propósito das lutas identitárias de classe, raça e gênero, mas é

1 Bruno Guimarães, professor Associado de Filosofia da Universidade Federal de Ouro Preto e atua nas áreas de Estética e Filosofia da psicanálise (DEFIL/UFOP).

2 Cf. NIETZSCHE, Friedrich. II Consideração intempestiva sobre a utilidade e os inconvenientes da História para a vida. In: NIETZSCHE, Friedrich. *Escritos sobre história*. Trad. Noeli Correia de Melo Sobrinho. Rio de Janeiro/São Paulo: PUC – Rio/Loyola, 2005.

3 FOUCAULT, Michel. *As Palavras e as Coisas: uma arqueologia das Ciências Humanas*. 5 ed. São Paulo: Martins Fontes. 1990.

alguém que procura instaurar alguma ruptura, ou corte radical, na nossa consciência histórico-política. Assim como, na visão de Foucault, Marx não seria exatamente um corte epistemológico, por não fugir às análises econômicas de Ricardo, mas ainda assim seria um corte político, capaz de abrir um novo campo de atuação.⁴

Antes de avançar propriamente sobre a análise da tempestividade ou intempestividade da dialética afirmativa de Badiou, cumpre apresentar alguns princípios elementares de sua filosofia. Para tanto, vou me servir de alguns comentários de um texto de divulgação, que reúne uma série de conferências realizadas no Brasil em 1993, publicadas sob o título de *Para uma nova teoria do sujeito*.⁵

Gostaria de começar fazendo um apelo à memória. Cumpre reconhecer que nos últimos quarenta ou cinquenta anos, acostumamo-nos a dizer, ou a ouvir dizer, que já não há mais grandes ideais no mundo, que vivemos em uma era de embotamento acomodado e que os próprios intelectuais, à diferença daqueles que existiam nos anos 60, já não se engajam mais em nenhuma grande causa, recolhendo-se ao seu ceticismo confortável e à pesquisa escolástica inócua em seus gabinetes.

Badiou sabe disso e por isso sugere que devemos reconhecer que o pensamento é uma coisa rara, tão rara como as verdades que interrompem a repetição. O pensamento não é qualquer coisa que passa pela cabeça, mas algo que se impõe a quem nunca o pensou. Portanto, que se impõe a quem nunca se deparou com aquilo que alguma vez surgiu no discurso. Nesse sentido, o pensamento já é um acontecimento. Ele traz algo de novo e já não podemos nos furtar a ele. Sempre tomamos uma posição, ou decidimos lhe ser fieis e confirmamos que algo teve lugar, ou o desconsideramos e tentamos recuperar a dinâmica habitual de nossas vidas.

Para Badiou, a fidelidade a um acontecimento novo instaura um processo de verdade, a ser confirmada ou não. O problema é que o acontecimento seria em si incalculável, ou indecível, em relação ao saber prévio. Em outras palavras, um acontecimento verdadeiro seria inicialmente experimentado como um “buraco no

4 FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas...* *Op. cit.*, p. 277.

5 Cf. BADIOU, Alain. *Para uma nova teoria do sujeito*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

saber”,⁶ por isso, caberia ao sujeito uma aposta, a decisão de dizer que um *evento* teve lugar.

Essas ideias já estavam contidas no seu mais conhecido trabalho *O ser e o evento*,⁷ publicado originalmente em 1988, mas nessa ocasião em que esteve no Brasil em 1993, acompanhado pelo psicanalista e professor Emérito de Filosofia, Célio Garcia, ele aproximou o seu conceito de verdade à noção lacaniana de Real.

Em uma das conferências que compõe o livro, ele diz textualmente “uma verdade é uma espécie de buraco no saber”.⁸ Ela não se fundamenta por nenhuma condição *a priori*. Não estabelece nenhuma condição de continuidade com aquilo que já sabíamos antes. Assim como qualquer novidade, ela se apresenta em uma condição topológica incomum, estando *dentro* e ao mesmo tempo *fora* de uma situação. Talvez também por isso, em um pequeno livro mais recente: *Em busca do real perdido* publicado pela Autêntica de 2017,⁹ ele recorra mais uma vez a Lacan para dizer que o real é algo que se relaciona ao “impasse da formalização”.¹⁰

Mas, voltando à coletânea brasileira, Badiou nos diz que este acontecimento que depende de nossa fidelidade, e que só a partir daí pode produzir um sujeito, instaura um processo de verdade que seria em si inacabável. Desse processo, poderíamos apenas fazer uma hipótese antecipante, ou o que ele chamou de *forçamento*, como se pode observar no gráfico abaixo que ilustra o Trajeto de uma verdade.

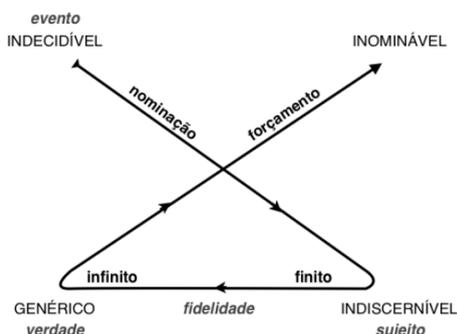
6 BADIOU, Alain. *Para uma nova teoria do sujeito...* *Op. cit.*, p. 9.

7 *Idem*. *O Ser e o Evento*. Rio de Janeiro: Zahar, 2002.

8 *Ibidem*, p. 9.

9 *Idem*. *Em busca do real perdido*. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.

10 Todo o restante do texto refletirá o desconforto topológico em relação a esta ambiguidade ao que ora atribuímos à posição de estar “de dentro”, ora ao estar “de fora” da situação. Observaremos que Badiou parece querer “embaralhar” propositadamente esses lugares, embora seja possível considerar que ele atribui um sentido positivo ao estar “de dentro” de uma situação político-existencial, ainda que formal, teórico ou institucionalmente alguém seja reconhecido como estando “de fora” da mesma. No entanto, não seria desejável estar “de dentro” no sentido de incorporar a normatividade instituída nas demandas por direitos ou por mais liberdade. Talvez a ideia que melhor traduza esta vacilação entre a exterioridade e a interioridade esteja no conceito de “extimidade”, ligando o prefixo “*ext*” à ideia de intimidade, apresentado por Lacan por ocasião de seu *Seminário 11*. Cf. LACAN, Jacques. *O seminário*. Livro 11 - os quatro conceitos fundamentais da psicanálise. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1988. Outro recurso topológico muito usado por Lacan é o da *Banda de Moebius* que demonstra espacialmente como é possível seguir uma superfície exterior em direção à interioridade ou vice-versa. BADIOU, Alain. *Em busca do real perdido...* *Op. cit.*, p. 28.



Alguns exemplos fornecidos pelo autor podem tornar mais claras suas explicações ao mostrar como ocorrem acontecimentos nos encontros amorosos, nas invenções da ciência, nas criações da arte, bem como nas experiências políticas radicais, e como eles podem mudar as nossas vidas.

Imaginemos uma paixão que é repentinamente despertada em relação a uma pessoa que já conhecíamos. De repente, em uma festa ou em uma viagem, acontece. E aí? Sou fiel ao que aconteceu sem que eu tivesse previsto, ou acordo no outro dia dizendo que foi um erro e que nada aconteceu?

Sabemos que algumas descobertas científicas importantes ocorreram ao acaso. Temos o exemplo da descoberta da penicilina por Fleming em 1928. Em agosto daquele ano, Fleming tirou férias e, por esquecimento, deixou algumas placas com culturas de microorganismos sobre a mesa de seu laboratório no Hospital St. Mary em Londres. Quando voltou ao trabalho no mês seguinte percebeu que havia mofo nas placas. Entretanto, em vez de limpá-las e esterilizá-las, decidiu observá-las e percebeu que o fungo havia produzido uma substância bactericida.

Uma objeção poderia ser levantada sobre a singularidade desta descoberta, mas a questão é compreender que qualquer pesquisa extraordinária, que tenha gerado posteriormente uma revolução científica, não pode, em um primeiro momento, ter sua relevância reconhecida imediatamente pelo saber vigente. A própria revolução científica de Einstein só pôde ser relativamente confirmada e reconhecida tempos depois da publicação da Teoria Especial da Relatividade em 1905, a partir de fotografias tiradas na África e no Brasil, especificamente na cidade de Sobral, revelando a curvatura da luz diante de um eclipse solar em 1919.

Em relação a essa clara limitação de nosso saber e à antecipação do pensamento, que Badiou chamou de “forçamento”, poderíamos ainda lembrar que Galileu pôde enunciar a hipótese de que toda a natureza é escrita em linguagem matemática, assim como posso dizer à minha amada que a amarei para sempre, mas que o problema é que sempre podemos forçar esse saber em direção ao totalitarismo e ao que ele, Badiou, chamou de desastre, seja do amor absoluto, da verdade dogmática e do totalitarismo político.

Já no que diz respeito à arte, é comum encontrarmos pessoas de nossa convivência que não gostam de antemão de arte contemporânea e não estão dispostas a reconhecer como arte um *ready made*, como uma lata de sopas Cambel na exposição de Andy Wahrol, ou qualquer outra extravagância extraordinária de Duchamp. Na verdade, sabemos inclusive que, quando Duchamp apresentou sua famosa obra *A fonte*, um mictório em posição invertida, em uma exposição em 1917, o próprio comitê da sociedade de artistas independentes, do qual ele fazia parte, o rejeitou. Mas, para avaliar o significado revolucionário da herança duchampiana, vale lembrar o comentário de Cildo Mereiles, em 1970, ao indicar que o seu legado teria sido libertar o artista do “gradativo entorpecimento provocado pela mecanicidade do artesanato e da técnica”, transformando a arte em um fenômeno do pensamento.¹¹

Restaria chegar finalmente às transformações políticas radicais, mas, é exatamente nesse ponto que uma atualização de sua fundamentação teórica levaria Badiou a formular a necessidade de uma dialética afirmativa.

Em 2012, ele gravou o vídeo de uma conferência em inglês no *European Graduate School* e o texto foi publicado no ano seguinte com o título *Affirmative Dialectics: From Logic to Antropology* pelo *The International Journal of Badiou Studies*.¹² A conferência começa afirmando que o problema fundamental no campo da filosofia hoje seria encontrar algo como uma nova lógica. Não poderíamos mais começar a filosofar por qualquer consideração sobre a política, a vida, a criação, ou a ação. A princípio, não poderíamos encontrar

11 MEIRELES, Cildo. Inserções em circuitos ideológicos. In: FERREIRA, G. (org.). *Escritos de artistas: anos 60/70*. Rio de Janeiro: Zahar, 2006, p. 265. [Nota 11].

12 A Conferência original ainda se encontra acessível no You Tube em: EUROPEAN Graduate School. Vídeo (1:16 hrs.). Alain Badiou. *From Logic to Anthropology, or Affirmative Dialectics*. You Tube, 3 set. 2012. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=wczfhXYbXg>>. Acesso em: 20 mar. 2020.

em tudo isso um verdadeiro começo para a filosofia. Deveríamos antes descrever uma nova maneira de pensar, uma nova lógica ou uma dialética da inovação.

Depois de dois séculos de sucessos e fracassos dramáticos da política revolucionária e, em particular, após o fracasso dramático na forma de Estado, percebemos que há uma crise de confiança em relação à lógica negativa. Tradicionalmente, na dialética hegeliano-marxista clássica, o desenvolvimento da luta política está fundamentalmente na oposição, algo como a '*revolta contra ...*', '*oposição a ...*', '*negação de ...*', ou seja, nesse modelo, qualquer criação do novo seria sempre o resultado da negação da ordem existente.¹³

Contudo, esse antigo modelo marxista negativo de oposição estaria desacreditado, ou seja, tornou-se suspeito e ineficaz. Contudo, para Badiou, há um engajamento de saída capaz de colocar as coisas em movimento. Assim, talvez seja necessária, de tempos em tempos, uma invenção inesperada *de dentro* da situação para que surja uma mobilização política capaz de promover o acontecimento. Faço um parêntese para observar que essa é a novidade da fala de Badiou, é como se ele se debruçasse desta vez sobre a questão do início, como se ele focasse mais exclusivamente o momento de criação de um acontecimento. É aí que pretendo indicar a atualidade de sua fala em relação às questões relacionadas às lutas identitárias de nosso tempo.

O desafio, como observamos, seria o de promover um modo de afirmação, ou uma proposição positiva, que venha antes da negação, e não depois. Em vez de visar à destruição do Estado do inimigo para depois criar o novo Estado, essa dialética afirmativa deveria ganhar força com experimentações locais *de dentro* da situação e se preservar do extremismo destruidor, ou seja, no lugar da destruição, uma invenção para que a própria situação seja transformada em uma nova possibilidade. Tomemos o exemplo trabalhado pelo autor.

Suponha que se queira fazer alguma coisa em relação aos *sans papier*, trabalhadores sem documentos, por exemplo, os imigrantes africanos na França, para que possam viver como os demais habitantes do país. Para isso seria necessário criar uma nova forma

13 BADIOU, Alain. *Affirmative dialectics: from logic to anthropology*. *The International Journal of Badiou Studies*, Leeds, v. 2, n. 1, p. 1 *et seq.*, 2013.

de organização, que ficaria não no interior do Estado, mas cara-a-cara com ele.

Suponha, por exemplo, que eu irei com alguns trabalhadores discutir assuntos com algum ministro ou outro, porque o Estado se recusa a sua regularização, ele se recusa a dar-lhes documentos para viver como todomundo (os outros). Sempre este representante do Estado na repartição pergunta ‘quem é você?’ e sempre respondo, ‘somos uma organização política que é construída por pessoas.’ A resposta é sempre, ‘OK, mas quem são vocês?’¹⁴

O problema é que, para o Estado, e isto é uma lei geral do poder, para ser alguém é preciso estar *dentro do Estado*. Caso contrário, você não pode ser compreendido.

Badiou diz que essa é a grande dificuldade topológica no desenvolvimento da política hoje, ou seja, a relação entre o exterior e o interior, porque o Estado está sempre no interior, convidando e demandando que você formalmente não fique de fora.

Daí vem o motivo para que a afirmação de nossa primeira existência, de nossos princípios, seja entendida como sendo feita *de fora*, ao menos que esteja de fora da normatividade instituída, daquela que só nos reconhece se estivermos formalmente de acordo com a ordem institucional. Finalmente, poderíamos dizer ao homem na repartição: “somos exatamente quem nós somos, para que a criação de algo seja um fato exterior”. Temos que impor essa existência afirmativa à questão do Estado, e isso não seria uma questão da negação possível.

Quanto à objeção de seus críticos de que essa possibilidade de transformação não seja real, Badiou argumenta que esta objeção é tipicamente realista, do tipo, “ok, o que você diz é muito bonito, mas não é real”, ora, mas justamente seria o caso de questionarmos se há uma aceção definitiva do que se entende por real.

Finalmente a partir desse ponto, podemos passar a discutir a tempestividade de Badiou em relação às questões levantadas por outros teóricos de nosso tempo, sobretudo, quando se toma em consideração as lutas identitárias de classe, raça e gênero. Em primeiro lugar, gostaria de chamar a atenção para a ressonância que podemos encontrar entre o inconveniente apontado por Badiou, aquele de se esperar a mera incorporação no Estado para quem é

14 BADIOU, Alain. *Affirmative Dialectics... Op. cit.*, p. 9.

visto como estando de fora, e a crítica de alguns teóricos em relação à redução das políticas de esquerda ao figurino jurídico da luta por apenas “mais direitos” no Estado Liberal.

Talvez a questão possa ser melhor situada a partir de uma geração de intelectuais que vem problematizado a retomada da teoria do reconhecimento na linha de Axel Honneth, a partir dos anos 90, que tem criticado como muitas propostas bem-intencionadas tendem a negligenciar a maneira como subjetividades previamente afirmadas são constituídas por normatividades sociais concretas e por subjetividades colonizadas.

É o caso certamente de Asad Haider, filho de imigrantes paquistaneses, ligado às lutas sociais nos Estados Unidos, que acaba de publicar no Brasil seu livro *Armadilha da identidade: raça e classe nos dias de hoje*.¹⁵ Asad chama atenção, sobretudo, para o erro que seria pensar a identidade como exterior às relações sociais concretas e suas determinações materiais. Apoiado pelas leituras de Nancy Fraser e Judith Butler, mas também indiretamente por Foucault, ele irá mostrar que o reconhecimento produzido pela luta por mais direitos, além de reforçar a plasticidade que o próprio sistema capitalista tem para expandir exponencialmente sua clientela a partir da incorporação de novas identidades, não chega a comprometer a reprodução de um sistema de normatividades disciplinares excludentes, responsáveis pelo prolongamento do sofrimento e a humilhação social.

É verdade que ao abordar o espinhoso tema da política identitária, Asad Haider recusa igualmente o extremo oposto do anti-identitarismo, aquele da suposta esquerda raiz, que acredita dogmaticamente na existência de uma classe trabalhadora, coesa, indivisa e sem contradições. Reconhecendo, portanto, os riscos tanto do identitarismo como do anti-identitarismo de esquerda, Asad observa que o problema é que as políticas identitárias do Estado liberal, e mesmos suas estratégias compensatórias de inclusão de direitos, tendem a pensar as identidades individuais fora das determinações materiais concretas, sem chegar a reivindicar uma mudança efetiva dessa estrutura social. Entretanto, não seria difícil mostrar, a partir de Butler ou Foucault, que no discurso político liberal, as relações de poder, que nunca podem ser

15 HAIDER, Asad. *Armadilha da identidade: raça e classe nos dias de hoje*. São Paulo. Veneta, 2019.

reduzidas à lei, são antes relações produzidas e exercidas em uma gama de práticas sócias, como a divisão do trabalho na fábrica, a organização espacial da sala de aula, os procedimentos disciplinares da prisão etc. Nesse quadro, como teria mais uma vez argumentado Butler, “a afirmação de direitos e a reivindicação de benefícios só podem ser feitas com base numa identidade singular lesada”, para em seguida se perguntar se não seria antes o caso de “recusar o tipo de individualidade correspondente ao aparato disciplinar do Estado moderno”.¹⁶

No fundo a questão diz respeito à maneira como estas identidades já são formadas a partir de certas normatividades preestabelecidas e alienantes, ou como são incorporadas, como dizia Badiou, a partir de algo que é visto como vindo *de fora*, como estrangeiro. Por isso mesmo, mais uma vez Butler,¹⁷ em *Relatar a Si mesmo*, se pergunta se em lugar de reconhecer a identidade, a formulação de uma possível ética do reconhecimento da alteridade, do nosso não-saber e mesmo da instabilidade não seria mais eficaz contra os efeitos da violência ética.

Fazendo coro a Butler, nossa colega Carla Rodrigues, coordenadora do laboratório Escritas, filosofia, gênero e psicanálise da UFRJ, aborda o problema de gênero a partir dos conceitos de precariedade e subalternidade e comenta o paradoxo de se exigir a fixação de sujeitos em paradigmas identitários a fim de libertá-los. Ela observa ainda, lembrando Derrida, como no conceito de tolerância, herdado do cristianismo, o outro nunca é aceito como igual, mas apenas como concessão caridosa. A partir daí conclui: na tolerância haveria um limite que configura, restringe, e condiciona aquele que é tolerado segundo as regras de quem tolera. Ou ainda:

a solidariedade ganha uma indesejável estrutura hierárquica na qual os que se consideram não subalternos podem generosamente estender a mão aos demais.¹⁸

Antes de finalizar, gostaria de dar um último exemplo prático a partir dos seminários que acompanhei do Prof. Célio Garcia, quando

¹⁶ BUTLER, Judith. *The psychic life of power: theories in subjection*. Stanford/California: Stanford University Press, 1997, p. 101.

¹⁷ *Idem*. *Relatar a si mesmo*: crítica da violência ética. Belo Horizontes: Autêntica, 2015.

¹⁸ RODRIGUES, Carla. Contra a tolerância. *Piseagrama*, Belo Horizonte, n. 11, p. 18, 2017.

supervisionava o que chamava de Clínica do social. Quem conhece seu trabalho sabe, por exemplo, que ele recusa a nomenclatura “jovens infratores” preferindo o termo “jovens em conflito com a lei” ao abordar o tema em algumas de suas supervisões. Ele o fazia para chamar a atenção para o fato de como os referenciais teóricos e a própria nomenclatura, muitas vezes usada nas ações dos serviços públicos destinadas ao acolhimento da questão da juventude, acabam por acionar a lógica da punição e do controle como modo de intervenção. Os próprios jovens em questão, por seu turno, tendiam a se identificar a esses nomes dados pelo campo do Outro, o que produzia efeitos de estereotipia, segregação e antagonismos desastrosos.

Voltando uma última vez a Badiou, diria que, mesmo reconhecendo que talvez suas estratégias de ação política não possam nos oferecer soluções imediatas, à altura das urgentes e imprescindíveis políticas afirmativas em defesa de grupos sociais historicamente mais vulneráveis (mulheres, negros, indígenas, imigrantes, homossexuais, travestis etc.), resta-nos avaliar o que chamamos de sua intempestividade para saber se aquilo que ele articula viria a romper de algum modo também com a forma como temos pensado até agora.

Como disse antes, o desafio que Badiou apresenta seria o de nos engajarmos em uma nova invenção *de dentro da situação* para se produzir um evento. Na verdade, ele sugere que o evento aconteceria em uma situação que permanece a mesma, mas a mesma situação poderia ser transformada no interior da nova possibilidade. No exemplo fornecido por ele, percebemos que em Maio de 1968 em Paris, não houve nenhuma mudança real na situação geral do Estado: De Gaulle permaneceu no poder e o seu Governo ainda era funcional, mas certamente houve um evento que produziu uma abertura para novas formas de ação política.¹⁹ Outro exemplo ainda mais provocador é tirado da evangelização de São Paulo. No momento em que Paulo trazia as boas novas sobre a Ressurreição de Cristo, o evento diretamente não mudava em nada a situação no Império Romano. Entretanto, sabemos o que aconteceu trezentos anos depois.

19 BADIOU, Alain. *Affirmative Dialectics... Op. cit.*, p. 4.

Referências bibliográficas:

- BADIOU, Alain. **Em busca do real perdido**. Belo Horizonte: autêntica, 2017.
- BADIOU, Alain. *Affirmative Dialectics: from logic to anthropology*. **The International Journal of Badiou Studies**, Leeds, v. 2, n. 1 p. 1–13, 2013.
- BADIOU, Alain. **O Ser e o Evento**. Rio de Janeiro: Zahar, 2002.
- BADIOU, Alain. **Para uma nova teoria do sujeito**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.
- BADIOU, Alain. **Em busca do real perdido**. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.
- BUTLER, Judith. **Relatar a Si mesmo: crítica da violência ética**. Belo Horizontes: Editora Autêntica, 2015.
- BUTLER, Judith. **The psychic life of power: theories in subjection**. Stanford/California: *Stanford University Press*, 1997.
- FOUCAULT, Michel. **As palavras e as coisas: uma arqueologia das Ciências Humanas**. 5-ed. São Paulo: Martins Fontes. 1990.
- HAIDER, Asad. **Armadilha da identidade: raça e classe nos dias de hoje**. São Paulo. Veneta, 2019.
- LACAN, Jacques. **O seminário**. Livro 11 - os quatro conceitos fundamentais da psicanálise. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1988.
- MEIRELES, Cildo. Inserções em circuitos ideológicos. In: FERREIRA, G. (org.). **Escritos de artistas: anos 60/70**. Rio de Janeiro: Zahar, 2006.
- NIETZSCHE, Friedrich. II Consideração intempestiva sobre a utilidade e os inconvenientes da História para a vida. In: NIETZSCHE, Friedrich. **Escritos sobre história**. Trad. Noeli Correia de Melo Sobrinho. Rio de Janeiro/São Paulo: PUC – Rio/Loyola, 2005.
- RODRIGUES, Carla. Contra a tolerância. **Pisograma**, Belo Horizonte, n. 11, p. 12-19, 2017.



A fenomenologia e o problema do sentido da história em Paul Ricoeur

Breno Mendes¹

O império do sentido na fenomenologia²

O estilo de pensamento inaugurado por Husserl foi uma das principais referências da filosofia ricoeuriana. Em *Da interpretação*, artigo publicado em 1983, o intelectual francês busca caracterizar a tradição filosófica a qual pertence e destaca três traços: ele se insere na linha de uma *filosofia reflexiva*, que está na esfera de influência da *fenomenologia husserliana* e deseja ser uma variante hermenêutica dessa fenomenologia. Um pouco mais adiante, encontramos uma afirmativa preciosa para nossos propósitos. Nela a fenomenologia é apontada por Ricoeur como o espaço de um *império do sentido*, onde a atitude natural em relação ao mundo é suspensa em favor de uma reflexão que busca compreender as articulações fundamentais da experiência: “é este império do sentido, assim liberto de toda a questão factual, que constitui o campo privilegiado da experiência fenomenológica, o lugar por excelência da intuitividade”.³ Ora, se estamos nesse território do *império do sentido*, cabe-nos perguntar: qual a concepção fenomenológica do problema do *sentido da história*?

Vejamos, então, em primeiro lugar, o que distancia Ricoeur da fenomenologia de Husserl. Quanto a isso, cabe ressaltar que o filósofo francês não compartilha da ambição husserliana de encontrar uma fundamentação última para o conhecimento científico nem tampouco com a busca de uma filosofia rigorosamente científica como podemos ver no trecho abaixo do artigo publicado na *Enciclopédia britânica* em 1925:

[O termo] Fenomenologia designa um novo método descritivo que fez sua aparição na filosofia de princípios do século XX e uma ciência apriorística que se depreende deste método, a qual está destinada

1 Breno Mendes, professor Adjunto na Faculdade de História da Universidade Federal de Goiás.

2 Abreviaturas das obras de Paul Ricoeur citadas nesse capítulo. As referências completas encontram-se ao fim do texto: EF, *Na escola da fenomenologia*; TA, *Do texto à ação*.

3 TA: 26.

a prover o *órganon* fundamental para uma filosofia rigorosamente científica e a possibilitar o conseqüente desenvolvimento de uma reforma metódica de todas as ciências.⁴

Ricoeur observa, ainda, que seja nos estudos lógicos, seja na filosofia das essências, Husserl excluía as considerações sobre o sentido da história. Por conseguinte, o sentido do fenômeno se tornava independente da história da consciência individual ou de uma história da humanidade. Uma vez que a história foi colocada entre parênteses o que resta é uma intemporalidade do sentido, uma vitória sobre a intromissão da história na filosofia. “O sentido se revela como sentido à intuição que lhe vê as articulações. A história do conceito, enquanto expressão do sentido, não tem importância para a verdade do sentido”.⁵ Em suas reflexões, Ricoeur não se contentou em apenas se despojar da carga idealista da filosofia fenomenológica, mas também evidenciou o problema da obsessão husserliana pela abordagem das essências e idealidades a-históricas. Ele salienta que a preocupação com a lógica das essências excluía a historicidade. Trocando em miúdos, da mesma maneira que Bégout, defendemos que o crescente interesse ricoeuriano pela dimensão histórica dos fenômenos, apreendidos em sua contingência e finitude, deriva de sua recusa em acantonar a fenomenologia ao nível estrito das essências. As regiões ontológicas que o filósofo veio explorar ao longo de sua carreira filosófica tais como a simbólica do mal, o conflito das interpretações, a temporalidade, a narrativa, a subjetividade e a memória o impediram de crer que o *sentido* dessas experiências poderia ser reduzido apenas ao plano das essências. Em suma, para Ricoeur o sujeito transcendental não é a única ou mesmo a fundamental instância de *doação de sentido*, já que existem outros âmbitos formadores de sentido como a tradição, a linguagem, o mito, a ideologia, entre outros;

Não é apenas a *instituição do sentido* que se modifica quando passamos da *doação do sentido transcendental* para a formação do *sentido linguístico e histórico*, mas é o *sentido do próprio sentido*.⁶

4 HUSSERL, Edmund. *Invitación a la fenomenología*. Barcelona: Paidós, 1992, p. 35. [1925].

5 EF: 24.

6 Cf. BÉGOUT, Bruce. *L'héritier herétique. Ricoeur et la phénoménologie*. *Esprit*, Paris, n. 326, v. 3-4, p. 196, 2006. [Grifos nossos].

Tudo isso está relacionado à tensão entre as categorias de *essência* e *existência*. Aliás, o próprio pensador francês não se furtou a refletir sobre a relação entre a fenomenologia e a filosofia da existência. No texto *Fenomenologia existencial*, incluído em sua coletânea estadunidense: *Husserl. An analysis of his phenomenology*,⁷ Ricoeur mapeou três matrizes que evidenciariam uma “fenomenologia implícita” presente na filosofia da existência. A primeira delas remonta a Husserl e a virada em seu pensamento rumo a investigação sobre os aspectos da existência humana no mundo. A segunda fonte se refere a correntes filosóficas originadas com Kierkegaard e Nietzsche. No caso do filósofo da Dinamarca o principal aporte é a categoria filosófica de existência, que remete àquilo que é individual, ao que não é incluído pelo sistema e escapa às pretensões objetificadoras do método. Do estilo do “filósofo do martelo” a fenomenologia existencial herdou a rejeição aos sistemas filosóficos. Além disso, mesmo antes de Husserl sistematizar a redução eidética, Nietzsche, segundo Ricoeur, teria adotado uma atitude redutiva e genética perante os sistemas morais, em sua célebre *Genealogia da moral*, indo do derivado ao originário. A terceira fonte da *fenomenologia existencial* diz respeito aos pensadores franceses situados na confluência da herança do método fenomenológico de Husserl com os problemas existenciais da filosofia pós-hegeliana.⁸

Paralelamente ao ambicioso projeto da *Filosofia da Vontade*,⁹ Ricoeur publicou vários artigos sobre o método fenomenológico entre os anos 1950 e 1980. Dentre estes, o texto *Husserl e o sentido da história*,¹⁰ (veiculado inicialmente em 1949 na *Revista de Metafísica e Moral*) é aquele sobre o qual nos deteremos mais profundamente. A questão de fundo desse ensaio é uma reflexão sobre os motivos que levaram o fundador da fenomenologia a considerar a história em suas últimas obras, já que boa parte de sua carreira fora marcada por uma abordagem eidética transcendental na qual se colocava a realidade factual entre parênteses para descrever suas essências. Em uma nota de rodapé inserida nas *Ideias* Husserl afirma, textualmente:

7 Cf. RICOEUR, Paul. *Existential phenomenology*. In: RICOEUR, Paul. *Husserl - an analysis of his phenomenology*. Evanston: Northwestern University Press, 1967.

8 Cf. RICOEUR, Paul. *Husserl... Op. cit.*

9 *Ibidem.*

10 EF: 19-60

“aqui não se narram histórias. Ao falar do caráter originário não é preciso nem se deve pensar em uma gênese psicológico-social ou histórico-evolutiva”.¹¹

A principal razão apontada por Ricoeur para essa mudança é bastante clara: o fundador da fenomenologia passou a refletir sobre o sentido da História após a ascensão do regime nazista na Alemanha, “a própria tragédia da história inclinou Husserl a pensar historicamente”.¹² Antes desse período, ele era considerado como um pensador apolítico, porém, na última fase de seu pensamento deixou de falar apenas do *ego transcendental*, para abordar a “consciência de uma crise coletiva da humanidade”, especificamente do homem europeu. Vale lembrar que em 1933 ele havia sido aposentado compulsoriamente da Universidade de Freiburg por causa de sua ascendência judaica. Entretanto, Ricoeur alerta que a transformação na problemática filosófica husserliana excede suas motivações psicológicas ou contextuais, na medida em que, há uma unidade em sua obra; as ideias, no sentido fenomenológico, buscariam fazer uma mediação entre a consciência e a história.

Nesse sentido, David Carr sublinha que a perspectiva histórica não simboliza uma ruptura em relação a tradição transcendental com a qual Husserl se identificava.¹³ Isto é, a filosofia da história contida em *Krisis* seria uma nova tentativa de fundamentar a mesma filosofia fenomenológica apresentada em princípios do século vinte. Tal clivagem estrita não se sustenta, em virtude da própria concepção fenomenológica de *consciência* e do problema da *intersubjetividade*. Husserl reteve de Brentano o lema “a consciência é sempre consciência de alguma coisa”, ou seja, a consciência é *intencionalidade*. Donde, todo objeto, e sua própria essência (*eidos*) é objeto para uma consciência que o percebe. Entretanto, não estamos diante de um mero psicologismo, mas de uma *correlação* entre o pensamento e seu objeto da qual emerge a subjetividade. A questão é que no ato de percepção o objeto é apreendido como um fluxo de vivências em incessantes modificações, ou seja, sempre percebemos apenas uma face das coisas por vez, de modo que o

11 HUSSERL, Edmund. *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica*: introdução geral à fenomenologia pura. São Paulo: Ideias e Letras, 2006, p. 33. [Nota 4].

12 EF: 22.

13 Cf. CARR, David. *Phenomenology and the problem of history: a study of Husserl's transcendental philosophy*. Evanston: Northwestern University Press, 1974.

objeto está sempre aberto a horizontes de indeterminação, jamais é dado como um absoluto. Em virtude da inextinguível *correlação* entre a coisa e a percepção da coisa é possível que no decorrer da percepção novos aspectos sejam apreendidos, corrigindo os precedentes, sem qualquer contradição.¹⁴ Conforme Ricoeur, isso implica que a consciência seja temporal, posto que é sempre numa multiplicidade de sucessivos esboços que se constitui o sentido como uma unidade. Essas observações serão importantes para a relação que a consciência mantém com o *sentido da história*.

A *intencionalidade* implica que a consciência não pode ser pensada sem aquilo *de que* ela é consciência. A relação da consciência com o mundo dos objetos não é a de duas realidades exteriores e independentes. O objeto é um face-a-face, um fenômeno que remete à consciência a qual aparece, assim como, a consciência é consciência desse fenômeno. O corolário da análise intencional é que “o sentido do mundo é assim decifrado como sentido que eu dou ao mundo; mas tal sentido é vivido como objetivo, descubro-o, de outra forma não seria o sentido que o mundo tem para mim”.¹⁵ Todo sentido se funda na consciência, a intenção é uma doação de sentido.

Então, estamos diante de um idealismo que reduz a realidade aos sentidos que a consciência atribui a ele? Não. Certamente, o caráter idealista da fenomenologia não equivale a fazer do mundo um mero produto ou projeção da consciência. Como nos lembra David Carr, a filosofia fenomenológica de Husserl não reivindica o estatuto de uma ontologia fundamental. Em relação a esse procedimento, Ricoeur afirma se tratar de um idealismo metodológico e não doutrinal. Além do mais, não esqueçamos que a intencionalidade é uma *correlação*, portanto, o sentido das coisas não é uma reles construção subjetiva, mas também é constitutiva da consciência do sujeito. A relação é de mão-dupla.

Qualquer historiador ou cientista social poderia objetar contra a aplicação dessa reflexão filosófica às ciências humanas, rotulando-a de um *solipsismo*, visto que, só parecem existir o *eu* e suas sensações percebidas na consciência. Segundo Lyotard, na verdade, o próprio Husserl buscava fugir dessa espécie de idealismo monádico, pois os outros eus,

14 LYOTARD, Jean-François. **A fenomenologia**. Lisboa: Edições 70 s/d.

15 *Ibidem*, p. 39.

não são, por certo, simples representações e objetos representados em mim das unidades sintáticas de um processo de verificação que se desenvolve ‘em mim’, mas efetivamente, nos ‘outros’.¹⁶

O problema da *intersubjetividade* é que o outro não é passível de explicação, mediante uma *redução eidética*, como as coisas do mundo.

Crise das ciências, crise da existência: o sentido da história Na escola da fenomenologia

Tanto Ricoeur quanto Lyotard concordam que será na *Krisis (A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental)* que o fundador da fenomenologia irá estreitar seus vínculos com o problema da história e da intersubjetividade. Nesse sentido, é preciso compreender como uma filosofia do cogito – que falava do retorno radical ao ego fundador de todo ser, se tornou capaz de uma filosofia da história. Um texto de destaque nessa última fase do pensamento husserliano é a conferência *A filosofia e a crise da humanidade europeia*.¹⁷ No início da *Krisis*, Husserl afirmava que tentava converter a filosofia à fenomenologia transcendental, por meio de uma tomada de consciência teleológico-histórica aplicada às origens da situação crítica em que se encontrava. Ali o autor de *Meditações cartesianas* desenvolve o núcleo de sua filosofia da história, segundo a qual existe uma íntima ligação entre a crise da cultura ocidental e a crise epistemológica das ciências. Ambas são uma *crise de sentido* e expressam uma perda de *télos*. Portanto, a crise europeia vivida na década de 1930 não era uma mera turbulência das ciências particulares, mas uma crise cultural do próprio projeto de conhecimento, da ideia diretora que faz a cientificidade. A primeira pergunta da filosofia da história é uma questão sobre o sentido.

A discussão em torno da crise da ciência não chegava a ser uma novidade na Alemanha, como nos lembra Sérgio da Mata. Nas primeiras décadas do século XX outros pensadores de grande envergadura como Troeltsch, Rickert e Lukács alertavam para o ambiente intelectual de desencanto para com a ciência e a razão modernas. Sem dúvida, este ceticismo está ligado a uma espécie

16 HUSSERL, Edmund. *Meditações cartesianas*: introdução à fenomenologia. Trad. Frank de Oliveira. São Paulo: Madras, 2001, p. 105.

17 *Idem*. *A crise da humanidade europeia e a filosofia*. Trad de Urbano Zilles. 3 ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2008. [Introdução de Urbano Zilles].

de “crise intersubjetiva de sentido” que se fez sentir no país após a derrota na primeira guerra mundial.¹⁸ Como se não bastasse, Mata reporta, ainda, uma espécie de isolamento internacional ao qual a comunidade científica germânica foi submetida no contexto histórico pós-1918. Lembremos, também, que nos idos de 1927, Martin Heidegger dedicava ao seu mestre Edmund Husserl o estudo de *Ser e tempo* no qual alude para um movimento de revisão radical dos fundamentos em curso nas ciências da época, a saber, a matemática, a física, a história e a teologia. O que o leva a afirmar que “o nível de uma ciência é determinado pela medida em que é capaz de uma crise de seus conceitos fundamentais”.¹⁹

A argumentação desenvolvida por Herman Paul parece nos ajudar a entender o giro histórico na fenomenologia de Husserl.²⁰ Para este historiador de Leiden, a filosofia da história é um fenômeno de crise, isto é, ela floresce quando, - para parafrasear Droysen - tudo está estremecido, as coisas velhas se mostram gastas e o novo ainda não tem forma, parece caótico. Logo, naqueles dias em que a história se desenvolve de acordo com as expectativas humanas a filosofia da história atrai pouca atenção. Todavia, como alertara Hegel, “os períodos felizes são as páginas em branco” do livro da história.²¹ Por isso, as experiências de crise e os sentimentos de perda de sentido parecem ser molas propulsoras para a edificação de filosofias da história. Em uma palavra, acreditamos que Edmund Husserl vivia em um desses momentos em que estava na ordem do dia repensar a relação entre o presente e o passado juntamente com as formas herdadas de dar sentido à história. Como dizia Troeltsch, a filosofia da história não é apenas um problema de acadêmicos, antes, é um problema da vida prática.²²

Segundo Husserl, no plano epistemológico a crise ocorreu por causa da adoção do modelo galileano que matematizou

18 MATA, Sérgio da. *Heinrich Rickert*. In: MALERBA, Jurandir. (org.). *Lições de História II: da história científica à crítica da razão metódica no limiar do século XX*. v. II. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2013, p. 83.

19 HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Trad. Fausto Castilho. Unicamp/Vozes: São Paulo, 2012, p. 53. [1927].

20 Cf. PAUL, Herman. Tudo está estremecido: por que a filosofia da história floresce em tempos de crise? *Faces da história*, São Paulo, v. 1, n. 2, 2014.

21 HEGEL, Georg Wilhelm. *Filosofia da história*. 2 ed. Brasília: Editora da UnB, 2008, p. 30.

22 Cf. PAUL, Herman. Tudo está estremecido... *Op. cit.*

a realidade e teve como implicação a perda do *mundo da vida*. Seguindo a máxima galileana – o mundo está escrito em caracteres matemáticos – o conhecimento científico concentrou-se nos aspectos matematizáveis e quantificáveis da experiência, deixando de lado todas as outras dimensões do mundo da vida. É como se a tematização do objeto tivesse como efeito colateral a negligência para com os sujeitos e suas experiências. “Na angústia de nossa vida essa ciência nada significa para nós”.²³ Acima de tudo, em crise, o conhecimento científico não pode dizer uma palavra sequer sobre os problemas do sentido ou do não sentido da existência humana. Ao fim e ao cabo, a crise da ciência não deixa de ser uma crise da existência, porque compromete a capacidade humana de dar sentido à vida. “Crise de razão que significa crise de existência”.²⁴

Para Husserl, a objetividade das ciências decaiu em um objetivismo. Trocando em miúdos, essa é causa do problema. O discurso científico objetivista fracassou na tentativa de desvelar o “mistério da realidade”. O mundo objetivado da ciência foi colocado no lugar do *mundo da vida*, o solo de onde ele emerge, e foi apresentado como única apreensão possível da realidade. Numa palavra, a metodologia engoliu a ontologia:

a ciência objetivista toma o que ela chama o mundo objetivo como sendo o universo de todo o existente, sem considerar que a subjetividade criadora da ciência não pode ter lugar legítimo em nenhuma ciência objetiva. Mas o investigador da natureza não se dá conta de que o fundamento permanente de seu trabalho mental, subjetivo, é o mundo circuncidante vital (*Lebenswelt*), que constantemente é pressuposto como base, como terreno da atividade, sobre o qual suas perguntas e métodos de pensar adquirem um *sentido*.²⁵

Assim, o paradigma objetivista da ciência e da técnica ofereceu um mundo sem vida e sem sentido, concentrando-se nos *meios* e se esquecendo dos fins. O *télos* subjacente ao *mundo da vida* – que deveria ser recuperado, para Husserl – era a ideia de humanidade global, o projeto de racionalidade universal. Fica claro,

23 Husserl *apud* DARTIGUES, André. **O que é a fenomenologia?** Trad. Maria José Almeida. 10 ed. São Paulo: Centauro, 2008, p. 67

24 EF: 42.

25 HUSSERL, Edmund. **A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental: uma introdução à filosofia fenomenológica.** Trad. Diogo Falcão Ferrer. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012, p. 82. [Grifo nosso].

portanto, que o intuito é menos atacar a ciência, em si mesma, do que a filosofia que lhe é subjacente. Não se trata de renunciar à objetividade científica, mas de reintegrar o mundo da ciência ao mundo da vida.²⁶ Portanto, altera-se a direção do raciocínio: em vez de buscar a essência da cientificidade nos recantos epistemológicos apartados da experiência vivida, o mais importante é o sentido da ciência para a vida:

essa inversão não diz respeito à sua cientificidade, mas ao que a cientificidade, ao que a ciência em geral tinha significado e pode significar para a existência humana.²⁷

Os últimos escritos husserlianos tem um viés genético, pois visam evidenciar os limites do objetivismo, preocupando-se com a gênese da vivência que oferece fundamentação para a consciência doar sentido aos objetos. Trata-se de um passo atrás, um movimento de desobjetivação em direção ao *mundo da vida* (*Lebenswelt*). A remissão a esse chão originário se deve à necessidade vital de reenraizar as abstrações da ciência moderna em seu ambiente mais imediato e prático. Assim, lança-se luz sobre a perda da experiência do mundo vital, um dos perigos ontológicos implícitos na objetivação lógica.

Em sua *Fenomenologia da percepção* (1945) (vista por Ricoeur como um prolongamento da última fenomenologia husserliana,²⁸ diga-se de passagem) Merleau-Ponty observa que fenomenologia genética repõe as essências na existência, mostrando que o universo da ciência é construído sobre o mundo vivido. Este movimento, para ele, está inserido no espírito do retorno às coisas elas mesmas, reenviando o saber científico para este mundo anterior ao conhecimento e sem o qual a ciência não seria mais do que uma abstração vazia de significado. Afinal de contas, “o mundo não é aquilo que eu penso, mas aquilo que eu vivo; eu estou aberto ao mundo, comunico-me indubitavelmente com ele, mas não o possuo, ele é inesgotável”. O mundo da vida está no mesmo campo conceitual da categoria de *experiência*. A fenomenologia visa ampliar os horizontes da experiência para além da compreensão puramente empirista ou epistemológica.

26 Cf. DARTIGUES, André. *O que é a fenomenologia...* *Op. cit.*

27 HUSSERL, Edmund. *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental...* *Op. cit.*, p. 3.

28 MERLEAU PONTY, Maurice. *Fenomenologia da percepção*. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 2011, p. 14. [1945].

Dessa maneira, a experiência seria algo mais do que a nossa percepção sobre o mundo ou o terreno para verificação ou não de enunciados científicos. Mais do que isso, a experiência não é algo que o sujeito possua daquilo que está fora dele, uma instância que só pode ser acessada pela via da racionalidade científica.²⁹ No que tange mais diretamente ao nosso interesse, podemos dizer, em termos fenomenológicos, que a experiência da história não é fruto de uma objetivação metodicamente conduzida pela historiografia, mas uma experiência existencial própria do mundo humano. Existimos historicamente antes de refletirmos sobre isso. O projeto de Husserl foi impulsionado pelo anseio de “retornar à experiência”.³⁰

Na nossa interpretação da fenomenologia husserliana, *o mundo da vida* é uma experiência vivida pré-categorial, pré-conceitual, que constitui a condição filosófica de possibilidade da ciência. Ou poderia se sustentar uma ciência que não acreditasse na existência de uma realidade cujas estruturas e meandros pretende explicar? No chão deste *mundo vital* o sujeito *recebe os objetos* como sínteses passivas que sua consciência irá perceber mesmo antes de qualquer saber conceitual. Este mundo não é o mundo matematizado das ciências naturais, uma vez que inclui tudo aquilo do que há ou pode haver consciência.³¹ Dizendo de outra forma, *o mundo originário* é o terreno da experiência vivida onde os valores e os sentidos são tão reais para a consciência quanto os objetos mais sólidos. Para Ricoeur, na perspectiva genética da filosofia, “a verdade da ciência se edifica como superestrutura em cima de um primeiro alicerce de presença e de existência, o do mundo vivido perceptivamente”.³²

Como estamos vendo, a história passou a ocupar o centro das atenções da fenomenologia pela *consciência de crise*. Isto é, a consciência percebe a crise no *interior da história* e se questiona: para onde estamos indo? Qual o sentido da humanidade? Dessa forma, surge uma *filosofia da história* cuja primeira pergunta vai da percepção da crise à reflexão sobre uma *ideia*, da dúvida ao questionamento

29 Cf. JAY, Martin. O mundo da vida e a experiência vivida. In: DREYFUS, Hubert L; WHRATHALL, Mark A. *Fenomenologia e existencialismo*. Trad. Cecília Camargo Bartaloti; Luciana Pudenz. São Paulo: Edições Loyola, 2012.

30 CARR, David. *Experience and history - phenomenological perspectives on the historical world*. New York: Oxford University Press, 2014.

31 LYOTARD, Jean-François. *A fenomenologia... Op. cit.*

32 EF: 14.

sobre o sentido. A palavra *Krisis* significa, originalmente, escolha ou decisão. Naquele momento histórico, então, a tarefa seria decidir sobre o destino da Europa e da humanidade. Entretanto, antes de qualquer decisão, é preciso uma autocompreensão radical da situação circundante.

Só assim se decide se o *telos* que, com o nascimento da filosofia grega, se tornou inato à humanidade europeia, o *telos* de [...] querer ser a humanidade a partir de uma razão filosófica e de só poder ser como tal, é um mero delírio histórico-fático, uma aquisição acidental de uma humanidade acidental, no meio de muitas outras humanidades e historicidades.³³

Por conseguinte, Ricoeur conclui que para Husserl a filosofia da história é sinônimo de *teleologia*. Na compreensão husserliana somente a Europa teria essa *teleologia imanente*, o sentido da história. Porém, para ele, a Europa é mais do que um lugar geográfico ou um continente, ela é um vínculo espiritual. A Europa não se separou culturalmente do resto da humanidade a não ser descobrindo o sentido do homem, por meio da filosofia, portanto, toda a humanidade em seu conjunto tem um sentido. Bem entendido, aqui, filosofia não quer dizer um sistema ou escola de pensamento, antes, ela é uma *ideia*, no sentido kantiano, um espírito, uma tarefa.

A ideia da filosofia, eis a teleologia da história. Por isso, a filosofia da história é em última instância a história da filosofia, indiscernível, ela mesma da tomada de consciência da filosofia.³⁴

A tribulação pela qual a cultura europeia passava era um sinal da crise de um projeto de *humanidade*.

O aporte fenomenológico ao problema do sentido da história

Tomando como base os elementos que destacamos até o momento temos subsídios para sintetizar algumas implicações da fenomenologia para a filosofia da história: 1) Em última instância, é a consciência que confere sentido à realidade factual ao se dirigir a ela por meio da *intencionalidade*. No entanto, esta consciência *doadora de sentido* não é uma mônada atemporal, encerrada em si

33 HUSSERL, Edmund. *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental...* *Op. cit.*, p. 11.

34 EF: 32.

mesma e, tampouco, se reduz a operações lógicas e intelectuais, porém inclui também a experiência vivenciada pelo sujeito no mundo da vida (*Lebenswelt*). Não seria exagero sintetizar essa dinâmica com o par *atividade-passividade*, pois, ao mesmo tempo que a consciência constitui o sentido ela é constituída pela história e pelo mundo da vida. 2) O sentido não é exterior ao ser. Em outras palavras, não há produção de significado para a realidade histórica sem apelo a uma subjetividade, sendo que, essa subjetividade é *intencional*, aberta para o outro e a história. Desse modo, refletir sobre a teleologia da história é inseparável da criação de sentido sobre si mesmo. “A história é um momento de compreensão de nós mesmos enquanto cooperamos com esta história”.³⁵ 3) O sentido que atribuímos à história tem sua origem (*sinngebung*) no mundo da vida, na medida em que, este é um campo aberto e preñado de significados, valores e possibilidades; 4) Tomar a história como fenômeno é entender que seu sentido vem dela mesma e não de um princípio transcendente.

Dizendo de forma mais incisiva, a compreensão fenomenológica sobre o sentido não está no mesmo plano do *construtivismo*. O historiador alemão Jörn Rüsen ressalta que na concepção construtivista há uma ênfase nas faculdades do espírito humano de atribuição de sentido ao mundo.³⁶ Contudo, tal operação, indispensável para a vida humana, consistiria em uma interpretação a *posteriori*. Isto é, em sua pura facticidade a experiência humana no tempo seria desprovida de sentido. Se esta premissa pode ser aceita por um Sartre ou por um Camus ela certamente não é subscrita por Husserl. Ainda menos por Ricoeur. Ambos apontam para uma direção similar à de Rüsen para quem “a facticidade do passado só pode inspirar a constituição de sentido pela consciência histórica se já possuir certos traços significativos (mesmo se talvez só contraditórios).³⁷ Traduzindo para o vocabulário fenomenológico: existe sentido prévio no mundo da vida, a experiência humana não é desprovida de significado.

35 EF: 34.

36 RÜSEN, Jörn. *Teoria da história: uma teoria da história como ciência*. Trad. Estevão Rezende Martins. Curitiba: Universidade Federal do Paraná, 2015.

37 *Ibidem*, p. 91.

Referências bibliográficas:

- BÉGOUT, Bruce. *L'heritier heretique - Ricoeur et la phenomenologie*. **Esprit**. Paris, n. 326 v. 3-4, mar./avr., p. 191-205, 2006.
- CARR, David. *Phenomenology and the problem of history: a study of Husserl's transcendental philosophy*. Evanston: Northwestern University Press, 1974.
- CARR, David. **Experience and history - phenomenological perspectives on the historical world**. New York: Oxford University Press, 2014.
- DARTIGUES, André. **O que é a fenomenologia?** Trad. Maria José de Almeida. 10 ed. São Paulo: Centauro, 2008.
- HEGEL, Georg Wilhelm. **Filosofia da história**. 2 ed. Brasília: Editora da UnB, 2008.
- HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo**. Trad. Fausto Castilho. Unicamp/Vozes: São Paulo, 2012. [1927].
- HUSSERL, Edmund. **Invitación a la fenomenologia**. Barcelona: Paidós, 1992.
- HUSSERL, Edmund. **Meditações cartesianas: introdução à fenomenologia**. Trad. Frank de Oliveira. São Paulo: Madras, 2001.
- HUSSERL, Edmund. **Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica: introdução geral à fenomenologia pura**. São Paulo: Ideias e Letras, 2006. [Prefácio de Carlos Alberto Ribeiro de Moura].
- HUSSERL, Edmund. **A crise da humanidade europeia e a filosofia**. Trad. Urbano Zilles. 3 ed. Porto Alegre: EDiPUCRS, 2008. [Introdução de Urbano Zilles].
- HUSSERL, Edmund. **A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental: uma introdução à filosofia fenomenológica**. Trad. Diogo Falcão Ferrer. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.
- JAY, Martin. O mundo da vida e a experiência vivida. In: DREYFUS, Hubert L; WHRATHALL, Mark A. **Fenomenologia e existencialismo**. Trad. Cecília Camargo Bartaloti; Luciana Pudenzi. São Paulo: Edições Loyola, 2012.
- LYOTARD, Jean-François. **A fenomenologia**. Lisboa: Edições 70 s/d.
- MATA, Sérgio da . *Heinrich Rickert*. In: MALERBA, Jurandir (org.). **Lições de História II: da história científica à crítica da razão metódica no limiar do século XX**. v. II. Porto Alegre: EDiPUCRS, 2013.
- MERLEAU PONTY, Maurice. **Fenomenologia da percepção**. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 2011. [1945].
- PAUL, Herman. Tudo está estremeado: por que a filosofia da história floresce em tempos de crise? **Faces da história**, São Paulo, v. 1, n. 2, p. 73-80, 2014.
- RICOEUR, Paul. *Existential phenomenology*. In: RICOEUR, Paul. **Husserl -**

an analysis of his phenomenology. Evanston: Northwestern University Press, 1967.

RICOEUR, Paul. Da Interpretação. *In*: RICOEUR, Paul. **Do texto à acção** - ensaios de hermenêutica II. Porto: Rés-Editora, 1989.

RICOEUR, Paul. **Na escola da fenomenologia**. Trad. Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis: Vozes, 2009.

RÜSEN, Jörn. **Teoria da história**: uma teoria da história como ciência. Trad. Estevão Rezende Martins. Curitiba: UFPR, 2015.

A urgência do tempo histórico¹

Walderez Ramalho²

Que é, pois, o tempo? Se ninguém me pergunta, eu o sei; mas se me perguntam, e quero explicar, não sei mais nada.

Santo Agostinho, Confissões, 1964, XI, 14:17.

Introdução

Toda concepção sobre a história está sustentada em uma compreensão sobre o tempo. No entanto, não existe uma definição clara sobre o que vem a ser isso que chamamos “tempo”, de modo que a célebre perplexidade de Santo Agostinho continua bastante atual.³ A ausência de um conceito claramente definido não impede, porém, que se possa empregar a palavra “tempo” com algum conhecimento de causa. Digo: “há quanto tempo não o vejo!”, e meu interlocutor certamente compreenderá o que quero dizer com essa palavra, mesmo que eu ou meu interlocutor não possamos articular esse entendimento ao nível de um conceito. Há, portanto, *pré-conceitos* sobre o tempo, isto é, traços de sentido que são compartilhados entre os sujeitos e que estruturam hermeneuticamente o mundo da experiência.⁴

Os *pré-conceitos* que estruturam a compreensão cotidiana sobre o tempo não são fruto de uma decisão de sentido arbitrária feita por uma consciência autocentrada – caso assim fosse, meu interlocutor não poderia entender o que quero dizer quando emprego a palavra. Os *pré-conceitos* tampouco são um reflexo neutro de uma suposta “ordem natural do tempo”, como se o fenômeno temporal fosse algo auto-evidente – caso assim fosse, seria impossível explicar a enorme variedade de concepções de

1 Agradeço a Aryanne Araújo, Valdei Araujo, Berber Bevernage, Augusto de Carvalho, Eline Mestdagh, Rafael Verbuyst, Marie-Gabrielle Verbergt e Egon Bauwelinck pela leitura atenta e pelos apontamentos críticos à primeira versão deste texto.

2 Walderez Ramalho é doutorando em História na Universidade Federal de Ouro Preto (UFOP).

3 AGOSTINHO, Santo. *As confissões*. São Paulo: Edameris, 1964.

4 GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e Método*. Rio de Janeiro/São Paulo: Vozes/Editora Universitária São Francisco, 2015. [1960].

tempo entre as culturas humanas.⁵ Cabe pensar, em vez disso, que os pré-conceitos são constituídos de historicidade, isto é, eles são resultado de um conjunto complexo de construções intelectuais herdadas da tradição cultural e que tendem à sedimentação, confluindo assim em uma *pré-compreensão dominante de tempo*. Os pré-conceitos sobre o tempo são, portanto, provenientes da tradição que, por um lado, possibilita aos sujeitos falarem sobre o tempo, e por outro, tendem a se sedimentarem de modo a privilegiar determinados sentidos sobre o fenômeno em detrimento de outros. Essa situação exige, do ponto de vista da Teoria e História da Historiografia, recolocar a questão sobre o tempo por meio de uma crítica histórica da tradição.⁶

Essa crítica supõe dois exercícios reflexivos, que podem ser realizados em conjunto: identificar os traços de sentido fundamentais que estruturam a pré-compreensão dominante de tempo (a tradição sedimentada); e buscar na própria tradição outras concepções não-hegemônicas sobre o fenômeno, as quais “jazem dispersas nas dobras e sombras da tradição cultural do Ocidente”.⁷ Se, de acordo com a célebre definição de Marc Bloch, a história é a “ciência dos homens no tempo”, questionar as noções sedimentadas sobre o fenômeno temporal constitui um problema teórico de primeira importância para a historiografia, pois esse questionamento permite lançar luz sobre determinados aspectos e dimensões da experiência da história que, de outro modo, permaneceriam encobertos para a pesquisa histórica.

5 Cf. BIANCHI, Guilherme. Passados que persistem na Amazônia peruana: disputas temporais e justiça entre os Ashaninka do rio Ene (1980-2017). *História da Historiografia*, Mariana, v. 11, n. 28, 2018; BIRTH, Kevin. *Time Blind: problems in perceiving other temporalities*. New York: Palgrave Macmillan, 2017.

6 Esse método é diretamente inspirado na proposta heideggeriana de uma “destruição” da história da metafísica ocidental, que o filósofo apresentou na introdução do tratado *Ser e tempo*, e que seria mais tarde apropriado por Gadamer. Esse método também inspirou a crítica da “tradição ontológica do tempo” que o historiador Augusto de Carvalho desenvolveu em sua tese de doutoramento (2017). Cf. HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Rio de Janeiro/São Paulo: Vozes/Editora Universitária São Francisco, 2012. [1927]; GADAMER Hans-Georg. *Verdade e Método*. Rio de Janeiro/São Paulo: Vozes/Editora Universitária São Francisco, 2015. [1960]; CARVALHO, Augusto de. *História do passado: da conceitualização tradicional à reconfiguração em Walter Benjamin, Martin Heidegger e Sigmund Freud*. Tese (Doutorado em História). Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2017.

7 AGAMBEN, Giorgio. *Infância e história: destruição da experiência e origem da história*. Belo Horizonte: Universidade Federal de Minas Gerais, 2005, p. 122.

Esse é o princípio meta-teórico que inspira as reflexões que se seguem. Neste texto, apresento uma interpretação sobre o tempo histórico a partir da diferença entre dois conceitos de tempo, a saber, *cronos* e *kairós*. Essas duas palavras gregas designam experiências temporais distintas que não são inteiramente opostas, mas, não obstante, são irreduzíveis uma à outra.⁸ Argumento que a pré-compreensão dominante de tempo no pensamento histórico ocidental está fortemente associada à ideia de *cronos*; no entanto, existem certas dimensões da experiência temporal que só podem ser analisadas apropriadamente a partir da ideia de *kairós*. Meu argumento está dividido em duas partes. Primeiro, introduzo brevemente o significado desses dois conceitos e a relação entre eles. Em seguida, respondo à questão de saber por que, e em que medida, a ideia de *kairós* é relevante para refletir teoricamente sobre o tempo histórico. Concluo este texto afirmando que repensar a nossa compreensão sobre tempo histórico é uma tarefa teórica “urgente” no mundo contemporâneo.

Cronos e kairós: uma diferença assimétrica

Para introduzir os significados e a relação entre *cronos* e *kairós*, cito um versículo do livro de *Eclesiastes* (3:1). Comparo duas traduções da passagem: a primeira é a versão da Septuaginta (o velho testamento em grego), e a segunda é uma tradução para o português moderno (de João Ferreira de Almeida). Destaco em negrito as palavras usadas para “tempo”:

τοῖς πᾶσιν **χρόνος** καὶ **καιρὸς** τῷ παντὶ πράγματι ὑπὸ τὸν οὐρανόν

Tudo tem seu **tempo** determinado, e há **tempo** para todo propósito debaixo do céu.⁹

8 Cronos e Kairós são dois deuses da mitologia grega. Hahn sintetizou a diferença entre os dois deuses: “a presença desses dois grupos etimológicos, associados respectivamente com *cronos* e *kairós* para o conceito de tempo, sugere que os gregos distinguiam os períodos ou pontos individuais do tempo que efetuados por decisões humanas (*kairós*), do fluxo de tempo, cuja progressão é independente de qualquer influência possível (*cronos*). A vontade de aproveitar o momento, que naturalmente pode também apreender a coisa errada (pensamento-*kairós*) contrasta com o perigo do fatalismo que pode resultar do pensamento-*cronos*”. HAHN, H. C. “Hora”. In: BROWN, Colin (org.). *The New International Dictionary of New Testament Theology*. Exter: Paternoster Press, 1976, p. 834.

9 BÍBLIA. *Septuaginta*. Stuttgart: Deutsche Biblegesellschaft, 1979; BÍBLIA SAGRADA. Antigo e Novo Testamento. Trad. João Ferreira de Almeida (revista e atualizada). Salvador: Nostrum Editora, 2014.

A mesma palavra “tempo” foi usada para traduzir os termos gregos *cronos* [χρόνος] e *kairós* [καιρός]. No entanto, os seus respectivos sentidos comportam uma diferença sensível, fundamental para entender a forma como o versículo expressa a experiência do tempo. Por um lado, é verdade que todo acontecimento ocorre *em um certo instante do tempo* (*cronos*); por outro lado, é também verdade que todo acontecimento *tem seu tempo apropriado*, isto é, a *ocasião oportuna para realizar-se* (*kairós*). Nesse segundo sentido, o tempo não é concebido como uma forma neutra e independente da experiência vivida; ao contrário, nessa acepção o tempo se revela em seu aspecto qualitativo e, precisamente por essa razão, ele se apresenta de forma heterogênea. Assim, a passagem continua, há tempo (*kairós*) para nascer e para morrer, para chorar e para rir, e assim por diante.

Essa passagem mostra que *cronos* e *kairós* indicam duas experiências de tempo que não são redutíveis uma à outra. Em termos sucintos, *cronos* nomeia o tempo como um *continuum* homogêneo de instantes sucessivos que fluem uniformemente. Esse conceito expressa o tempo enquanto uma cadeia na qual os eventos podem ser situados e localizados através da determinação de sua “data”. Assim, *cronos* aponta para o aspecto quantitativo, mensurável e numerável do tempo, tal como se apresenta nos instrumentos que medem a extensão da duração, tais como o relógio e o calendário. A mensurabilidade do tempo-*cronos* implica também a sua homogeneidade, como já foi demonstrado por Martin Heidegger:

o que é que o relógio nos ensina acerca do tempo? O tempo é algo em que se pode fixar um agora pontual, que é sempre diferente de dois pontos temporais, um dos quais é anterior e o outro posterior. Nada nisto distingue um agora pontual de outro [...]. Este tempo é continuamente igual, homogêneo. Só porque está constituído enquanto homogêneo é que o tempo é mensurável.¹⁰

A presença constante desses instrumentos cronométricos na vida cotidiana é um dos fatores essenciais para a tendência em se identificar todo o fenômeno temporal, com toda a sua complexidade, exclusivamente a essa noção específica que se apresenta nesses instrumentos (*cronos*). Porém, a experiência temporal não pode ser totalmente compreendida em uma

10 HEIDEGGER, Martin. *O conceito de tempo*. Lisboa: Fim de Século, 2003, p. 29.

perspectiva puramente cronológica. Outra possibilidade revela-se com a ideia de *kairós*, que faz referência ao “tempo certo” para fazer isto ou aquilo, o “*timing*” que é preciso levar em conta para alcançar o resultado desejado, o “momento oportuno” para agir.¹¹ *Kairós* expressa a experiência de um momento singular que marca a “ocasião” para a tomada de uma decisão crítica ou para a realização de uma ação que produzirá efeitos que não seriam possíveis em um instante anterior ou posterior do tempo-cronos. Assim, *kairós* aponta para a excepcionalidade do tempo oportuno, cuja emergência anuncia a *possibilidade* para transformações radicais no mundo. De acordo com Felix Ó Murchadha, enquanto cronos enfatiza o tempo enquanto *passagem*, *kairós* enfatiza o tempo enquanto *emergência*. Nesse sentido, *kairós* designa a experiência de uma descontinuidade e de uma ruptura no interior da ordem existente, de tal maneira que

uma nova ordem se torna possível, na qual novas possibilidades para a vida, o conhecimento, e a conduta humana como um todo se abrem, mas é também um tempo no qual os infortúnios também se tornam possíveis.¹²

Em suma, enquanto cronos é o tempo em que se pode *contar*, *kairós* é o tempo em que se pode *aproveitar*. Contudo, a relação entre esses dois conceitos não deve ser entendida como uma oposição fechada, mas antes como uma *diferença assimétrica*. O aforismo que abre o livro dos *Preceitos*, de Hipócrates, ilustra esse ponto (reproduzo abaixo o original grego e a tradução inglesa feita por W. H. S. Jones):

χρόνος ἐστὶν ἐν ᾧ καιρός, καὶ καιρὸς ἐν ᾧ χρόνος οὐ πολὺς.

*Time is that wherein there is opportunity, and opportunity is that wherein there is no great time.*¹³

Contrariamente à passagem citada do livro de *Eclesiastes*, o tradutor inglês utilizou a palavra “*time*” [tempo] apenas para cronos, enquanto *kairós* foi traduzido como “*opportunity*”

11 Cf. SIPIORA, Phillip; BAUMLIN, James S. (org.). *Rhetoric and Kairos: essays in History, Theory and Praxis*. Albany: State University of New York Press, 2002; SMITH, John E. *Time, Times and the ‘Right Time’ - ‘Chronos’ and ‘Kairos’*. *The Monist*, Oxônia, v. 53, n. 1, 1969.

12 Cf. MURCHADHA, Felix Ó. *The Time of Revolution: Kairos and Chronos in Heidegger*. London: Bloomsbury, 2013, p. 7.

13 HIPPOCRATES. *Precepts*. In: JONES, William Henry Samuel (org.). *Hippocrates*. v. I. Translated by William Henry Samuel Jones. Cambridge: Harvard University Press, 1923.

[oportunidade]. Essa escolha do tradutor não apenas reflete o ponto de vista tradicional que associa o tempo exclusivamente a cronos; sobretudo, ela esconde um ponto crucial que Hipócrates tinha em mente quando escreveu esse aforismo, a saber, que um tempo está literalmente *dentro* do outro. Esses conceitos não indicam duas temporalidades completamente opostas e separadas entre si, porque o *kairós*,

não possui outro tempo à sua disposição; em outras palavras, o que nós apreendemos quando aproveitamos o *kairós* não é um outro tempo, mas um cronos contraído e abreviado.¹⁴

Em vez de serem conceitos antitéticos, eles estão intimamente interligados, embora não de forma simétrica.

Essa assimetria indica que o momento kairológico não é um instante qualquer do tempo cronológico. Essa diferença não pode ser determinada pela quantidade exata de tempo-cronos que o momento-*kairós* possa eventualmente conter, e tampouco pela posição que este último ocupa no interior da série cronológica. Em vez disso, *kairós* faz referência a um momento incalculável do tempo que demarca a emergência de uma oportunidade para a mudança. É por essa razão que *kairós* é associado às experiências de crises e rupturas.¹⁵ A relação entre *kairós* e crise é demonstrado mais uma vez por Hipócrates, cuja filosofia da medicina considerava que as doenças evoluem no corpo humano até atingirem a *krisis*, ou seja, o “momento crítico” no qual será decidido se a doença será curada ou não. O bom médico seria aquele capaz de identificar e agir nesse momento crítico, isto é, ele ou ela deve saber aproveitar o *kairós* que aí se anuncia: a ocasião oportuna para a sua intervenção, o momento favorável para a ação certa.¹⁶ Assim, crise e oportunidade caminham juntas, na medida em que a combinação de ambas reflete uma estrutura temporal específica: um momento breve e passageiro que, uma vez aproveitado, pode interromper a progressão “normal” de uma doença.

14 AGAMBEN, Giorgio. *The Time that Remains: a Commentary on the Letter to the Romans*. Translated by Patricia Dailey. Stanford: Stanford University Press, 2005, p. 69.

15 Cf. FRIESE, Heidrun (org.). *The Moment: time and rupture in Modern Thought*. Liverpool: Liverpool University Press, 2001; MURCHADHA, Felix Ó. *The Time of Revolution...* *Op. cit.*

16 ESKIN, Catherine. *Hippocrates, Kairos, and Writing in the Sciences*. In: SIPIORA, Phillip; BAUMLIN, James (org.). *Rhetoric and Kairos: essays in History, Theory, and Praxis*. New York: State University of New York Press, 2002.

Todavia, não pode haver nenhuma garantia prévia que o kairós será devidamente aproveitado. O momento-kairós anuncia a *possibilidade* de mudar um determinado estado de coisas, muito embora ele não pode assegurar *per se* se essa mudança virá para melhor ou para pior. Portanto, kairós expressa um tempo de incertezas, na medida em que esse conceito expressa que a “normalidade” da vida cotidiana parece ter se rompido por um jogo das circunstâncias e destinos. Com efeito, pode-se afirmar que o tempo-kairós interrompe a progressão regular do tempo-cronos de tal maneira que se torna impossível entender o tempo de forma homogênea. De acordo com Heidrun Friese, o momento-kairós tornou-se “um conceito central em todas as tentativas de questionar a ideia de tempo vazio, homogêneo e contínuo”.¹⁷ Assim, kairós é o modo de temporalidade no qual uma ruptura radical torna-se *possível*, em contraste tanto com as representações do tempo enquanto uma repetição cíclica e como uma progressão contínua. “O tempo kairológico acontece desde dentro e rompe com o tempo cronológico”.¹⁸

Kairós e sua relevância para as teorias do tempo histórico

Nesta seção, argumento que existem três ganhos principais que o conceito de kairós oferece para a reflexão teórica sobre o tempo histórico. Primeiro, demonstro que esse conceito permite explicitar e criticar a hegemonia da ideia cronológica de tempo no pensamento histórico moderno. Em seguida, mostro que a ideia de kairós expressa a experiência de tempo associada a situações críticas que exigem decisões urgentes. Por fim, apresento uma discussão sobre o tema do kairós à luz de algumas transformações recentes no âmbito das historicidades contemporâneas.

Questionar a hegemonia de cronos

Na seção anterior, indiquei que na tradição filosófica e cultural do Ocidente existe uma forte tendência em identificar o fenômeno temporal exclusivamente à ideia de cronos. Essa tendência também ocorre no pensamento histórico moderno. Chris Lorenz e Berber

17 FRIESE, Heidrun (org.). *The Moment... Op. cit.*, p. 2.

18 DELAHAYE, Ezra. *About Chronos and Kairos: On Agamben's Interpretation of Pauline Temporality through Heidegger*. *International Journal of Philosophy and Theology*, v. 77, n. 3, p. 91, 2016.

Bevermage descreveram as características gerais da concepção dominante de tempo na historiografia, que aponta claramente para uma ideia cronológica:

a maioria dos historiadores parece ter assumido que o tempo é aquilo que os calendários e relógios sugerem: 1. o tempo é homogêneo – o que significa que todo segundo, todo minuto e todo dia é idêntico; 2. o tempo é discreto – todo momento no tempo pode ser concebido como um ponto em uma linha reta; 3. o tempo é, portanto, linear; e 4. o tempo é direcional – ele flui ininterruptamente do futuro para o passado através do presente; 5. o tempo é absoluto – o tempo não é relativo ao espaço ou à pessoa que está medindo-o.¹⁹

Além dessas cinco características elencadas pelos autores, deve ser acrescentado a tendência de conceber o tempo histórico em termos de uma cronologia universal, isto é, o tempo como um fluxo singular no interior do qual todos os eventos em todas as culturas podem ser inseridos. Contudo, a ideia de um cronos universal é uma invenção da modernidade, o que já foi demonstrado por Donald Wilcox.²⁰ Com efeito, a incorporação de um tempo cronológico universal no pensamento histórico moderno está na base de muitos conceitos temporais da modernidade:

sob o influxo das ciências da natureza, ‘desenvolvimento’ e ‘progresso’, que traduzem simplesmente a ideia de um processo orientado cronologicamente, tornam-se as categorias-guia do conhecimento histórico.²¹

Siegfried Kracauer, por sua vez, assinalou que a introdução do tempo cronológico universal na historiografia moderna foi uma resposta às demandas para se estabelecer um critério objetivo para

19 LORENZ, Chris; BEVERNAGE, Berber. *Introduction*. In: LORENZ, Chris; BEVERNAGE, Berber (org.). **Breaking up time: negotiating the Borders between Present, Past and Future**. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2013, p. 17.

20 De acordo com Wilcox, a ideia de um cronos absoluto e universal foi estabelecida durante a revolução científica do século XVII, notadamente na obra de Isaac Newton. “As qualidades contínuas e universais do tempo e espaço newtoniano tornaram possível aos historiadores – bem como os cientistas naturais – enxergar os componentes básicos da realidade não como processos ou totalidades orgânicas, mas como uma série de eventos discretos que podem ser localizados em uma única linha temporal e em um ponto singular no espaço”, e o autor acrescenta na sequência que “os historiadores profissionais raramente tiveram a ocasião de pensar em tais problemas metafísicos como as implicações do tempo absoluto e, na maior parte das vezes, tendem a descartá-las como irrelevantes para a prática dos historiadores”. WILCOX, Donald J. **The Measure of Times Past: Pre-Newtonian Chronologies and the Rhetoric of Relative Time**. Chicago: University of Chicago Press, 1987, p. 4.

21 AGAMBEN, Giorgio. **Infância e história...** *Op. cit.*, p. 118.

o tempo histórico e, dessa forma, embasar as pretensões científicas da historiografia:

o tempo cronológico é um meio homogêneo que comprime indiscriminadamente todos os eventos imagináveis. E, é claro, cada evento possui seu lugar definido nesse meio. Isso traz implicações importantes para a moderna abordagem da história.²²

Recentemente, muitos autores têm questionado a ideia de um cronos universal e absoluto como paradigma do tempo histórico. Marlon Salomon,²³ por exemplo, fala em termos de “heterocronias” e “multiplicidade dos tempos históricos”, enquanto Marek Tamm e Laurent Olivier preferem usar a expressão “politemporalidade”.²⁴ Contudo, esses trabalhos raramente discutem noções alternativas de tempo para além do paradigma cronológico. Nesse sentido, uma reflexão teórica que incorpora outros enquadramentos conceituais, tal como o kairós, pode oferecer contribuições relevantes para esses debates sobre a pluralidade ou multiplicidade dos tempos históricos.

É importante esclarecer que não estou sugerindo que os historiadores devem abandonar por completo a ideia cronológica de tempo. Sem dúvida, não pode haver nenhuma historiografia que não esteja embasada em alguma cronologia. Contudo, isso não significa que se deve admitir a ideia de cronos como a forma única e absoluta do tempo histórico. Ao fazer referência a conceitos alternativos de tempo, tal como o kairós, torna-se possível explicitar a hegemonia do paradigma cronológico, e isso é a primeira condição para elaborar uma crítica a essa hegemonia. Isso é importante porque pluralizar o modo como se compreende o tempo é um passo decisivo para complexificar as formas como se compreende a história:

toda concepção de história é sempre acompanhada de uma certa experiência do tempo que lhe está implícita, que a condiciona e que é preciso, portanto, trazer à luz.²⁵

22 KRACAUER, Siegfried. *Time and History*. **History and Theory**, Middletown, v. 6, p. 66, 1966.

23 SALOMON, Marlon (org.). **Heterocronias**: estudos sobre a multiplicidade dos tempos históricos. Goiânia: Edições Ricochete, 2018.

24 Cf. TAMM, Marek; OLIVIER, Laurent. *Introduction - Rethinking Historical Time*. In: TAMM, Marek; OLIVIER, Laurent. **Rethinking Historical Time: new approaches to presentism**. London: Bloomsbury, 2019.

25 AGAMBEN, Giorgio. **Infância e história...** *Op. cit.*, p. 111.

Ao considerar o tempo enquanto *kairós*, abre-se uma possibilidade de analisar como os agentes históricos experimentam o tempo para além do sentido estritamente cronológico. Isso é particularmente relevante quando se trata de pensar sobre as experiências de crise.

Kairós e crise

Na primeira seção, afirmei que *kairós* e crise são conceitos intimamente relacionados. Por um lado, uma experiência *kairológica* se dá quando os sujeitos percebem e aproveitam a ocasião nas fraturas de *cronos*, o que é geralmente associado a momentos de crise e ruptura. Por outro lado, o próprio conceito de crise indica um sentido eminentemente *kairológico* de tempo. Para aprofundar esse último ponto, é importante retomar as pesquisas de Reinhart Koselleck sobre a história do conceito de crise.²⁶

Koselleck inicia a sua exposição retrazendo a etimologia do conceito: a palavra grega *krisis* é uma derivação do verbo *krino*, o qual poderia significar “cortar, selecionar, decidir, julgar”.²⁷ Os usos antigos de *krisis* implicavam uma decisão definitiva e irrevogável, apontando para alternativas estritas que não permitem revisões futuras: sucesso ou fracasso, certo ou errado, vida ou morte, salvação ou condenação. Contudo, mais do que o ato de julgar em si, *krisis* referia-se ao momento no qual tal decisão se faz necessária; portanto, o conceito denotava que “o ponto certo no tempo deve ser encontrado para a ação bem-sucedida”.²⁸ *Krisis* designava, assim, um ponto de virada no tempo no qual a ação decisiva deve ser realizada, mesmo se seus resultados não possam ser totalmente previstos. Por isso, Koselleck afirma que *krisis* “era um conceito que sempre postulou uma dimensão temporal, que, colocado em termos modernos, implicava na verdade uma teoria do

26 Koselleck discutiu esse conceito desde o seu livro *Crítica e crise*. Cf. KOSELLECK, Reinhart. *Crítica e crise: contribuições à patogênese do mundo burguês*. Rio de Janeiro: EDUERJ/ContraPonto, 1999. Mais tarde, ele escreveu um verbete para o “Dicionário dos Conceitos Fundamentais” dedicado à história desse conceito, o qual foi recentemente traduzido para o inglês. *Idem*. *Crisis*. *Journal of the History of Ideas*, Philadelphia, v. 67, n. 2, 2006. Ele também publicou um ensaio sobre esse mesmo tema, que resume as ideias principais contidas no verbete, KOSELLECK, Reinhart. *Some Questions Regarding the Conceptual History of 'Crisis'*. In: KOSELLECK, Reinhart. *The Practice of Conceptual History: Timing History, Spacing Concepts*. Stanford: Stanford University Press, 2002.

27 KOSELLECK, Reinhart. *The Practice of Conceptual History... Op. cit.*, p. 237.

28 *Ibidem*, p. 237.

tempo”.²⁹ Claramente, essa “teoria do tempo” só pode ser exposta caso se tenha em mente a ideia kairológica de tempo, muito embora Koselleck nunca tenha empregado esse termo de forma explícita.

Ao discutir sobre essa teoria do tempo, Koselleck afirma que o conceito de crise “apontava para uma pressão do tempo, por assim dizer, que constituía a compreensão do sentido do conceito”.³⁰ O autor associa essa “pressão do tempo” com o fenômeno da aceleração temporal; porém, o que gostaria de destacar é que esse tempo acelerado pode ser interpretado em termos de cronos contraído e abreviado – o que, como apontei antes, denota a própria ideia de kairós. Em outras palavras, a “pressão do tempo” expressa não apenas que o fluxo de cronos parece se mover mais rapidamente, mas também e sobretudo, ela faz referência a uma situação na qual indivíduos e grupos se deparam com a urgência de uma decisão que não pode demorar muito tempo (cronos) para ser tomada, pois assim há o risco de se perder o momento (kairós) para realizar essa decisão.

A esse respeito, é possível afirmar que o momento crítico (kairós) representa um “corte” no tempo, no sentido de que ele separa o que vem antes e depois dele. Isso não significa, porém, que o conceito de crise separa o presente do passado e do futuro como se eles fossem entidades discretas e mutualmente excludentes. Isso se dá porque, ainda segundo Koselleck, o conceito de crise implica uma dialética entre diagnóstico e prognóstico do tempo. Enquanto um conceito histórico-filosófico, uma função que o termo assumiu durante o século XVIII, “crise” passou a ser utilizado para afirmar que “o curso inteiro da história pode ser interpretado a partir de seu diagnóstico do tempo” e, portanto,

é sempre o tempo particular de uma pessoa que se experimenta como uma crise. E a reflexão sobre a situação temporal particular dispõe tanto a um conhecimento do passado inteiro, quanto a um prognóstico do futuro.³¹

Portanto, o conceito é usado para descrever e para performar uma espécie de contração da história: o passado é reavaliado e o futuro é antecipado no momento da decisão crítica que deve ser feita no

29 KOSELLECK, Reinhart. *The Practice of Conceptual History... Op. cit.*, p. 237.

30 *Ibidem*, p. 238.

31 *Ibidem*, p. 239.

presente. O “corte” no tempo aqui em questão refere-se não à separação entre as modalidades temporais,³² mas antes a uma ação que converge essas modalidades de modo a dar sentido (e a produzir) uma descontinuidade no tempo, apontando para a possibilidade (e até mesmo a necessidade) de mudar um determinado estado de coisas.

É preciso esclarecer que existem certos usos do conceito de crise que fazem referência a um sentido tipicamente cronológico de tempo, especialmente quando ele é empregado como um conceito de periodização – isto é, quando ele descreve um evento histórico que tem um começo e um fim localizado em uma cronologia histórica. Além disso, um momento crítico sempre pode ser cronologicamente datado. Contudo, o índice temporal específico do conceito de crise reside em uma compreensão kairológica de temporalidade: um ponto de virada no tempo que transformará o curso ulterior dos eventos, muito embora não se possa determinar de antemão qual será a direção dessa mudança. De fato, quando se deparam com tais situações críticas, os agentes históricos buscam reorientar suas ações de acordo com o horizonte de *possibilidades* que se apresentam em cada circunstância particular. Como Andrew Gilbert argumenta, “uma crise implica que o que é presentemente o caso poderia ser possivelmente diferente”, e essa é a razão pela qual esse conceito está relacionado à ideia de kairós, pois a crise denota “as possibilidades qualitativas de cada momento particular, em vez de um tempo enquanto um processo ou quantidade mensurável”.³³

Kairós e historicidade

O comentário sobre os estudos de Koselleck sobre a história do conceito de crise tornou possível explicitar o elemento kairológico inerente a esse conceito. No entanto, esse elemento kairológico ficou encoberto durante a modernidade, quando o conceito de crise

32 Essa separação das modalidades temporais (mas especificamente entre passado e presente) é, no entanto, o núcleo fundamental do pensamento histórico moderno, como Constantin Fasolt e Zachary Schiffman já demonstraram. Cf. FASOLT, Constantin. **The Limits of History**. Chicago: University of Chicago Press, 2004; SCHIFFMAN, Zachary. **The Birth of the Past**. Baltimore: John Hopkins University Press, 2011. Ainda assim, o fato de o *kairós* não postular uma tal separação não implica que essa ideia de tempo deva ser entendida como “a-histórica”; em vez disso, cabe perguntar se não é essa ideia de história que pode ser reformulada a partir de uma compreensão de tempo enquanto *kairós*.

33 GILBERT, Andrew Simon. **The Crisis Paradigm: description and prescription in social and political theory**. Cham: Palgrave Macmillan, 2019, p. 10; 71.

passou a aglutinar sentidos originados em diferentes discursos (medicina, teologia, direito) para se transformar em um conceito histórico-filosófico.³⁴ Para entender esse processo, dois pontos precisam ser destacados. Primeiro, essa mudança conceitual permitiu que o conceito pudesse ser aplicado para âmbitos cada vez mais amplos da vida social – por exemplo, na economia, na teoria política, nas artes, e também na historiografia. Contudo, essa expansão dos usos de “crise” foi acompanhada por uma perda de seus contornos e definições: “A partir do século XIX, ocorreu uma enorme expansão quantitativa na variedade dos sentidos atribuídos ao conceito de crise, mas poucos ganhos correspondentes em clareza e em precisão”.³⁵

Em segundo lugar, essa transformação semântica do conceito de crise ocorreu no mesmo período (1750-1850) em que emergiu o conceito histórico-filosófico central da modernidade, a saber, o “progresso”. Com efeito, Koselleck assinala que a “crise”, embora seja um conceito central para a autocompreensão moderna, jamais alcançou a mesma centralidade e tampouco recebeu o mesmo investimento teórico que o conceito de progresso: “O século da crítica e do progresso moral não conheceu a ‘crise’ como um conceito central”.³⁶ Além disso, é possível depreender a partir dos estudos de Koselleck que a expansão da “crise” ocorreu juntamente com a subordinação desse conceito ao de “progresso”, fazendo com que o moderno conceito de crise passasse a indicar uma das maneiras pelas quais a história se movimenta para frente, através de saltos abruptos ou por mudanças graduais, mas sempre subsumidas a um tempo processual e contínuo cujo sentido e direção é ditado pelo ideal do progresso. Foi também a partir dessa subordinação que “crise” passou a funcionar como um conceito de periodização, uma inovação semântica ocorrida somente na modernidade e que tornou o conceito “totalmente enredado com o conceito de progresso”.³⁷

Assim, o encobrimento do elemento kairológico da “crise” foi o resultado de transformações semânticas ocorridas durante

34 Cf. KOSELLECK, Reinhart. *The Practice of Conceptual History... Op. cit.; Idem. Crisis... Op. cit.*

35 *Idem. Crisis... Op. cit.*, p. 397.

36 *Idem. Crítica e crise... Op. cit.*, p. 137.

37 JORDHEIM, Helge; WIGEN, Einar. *Conceptual Synchronisation: from Progress to Crisis. Journal of International Studies, Millennium*, v. 46, n. 3, p. 434, 2018.

a modernidade, especialmente porque a “crise” foi subsumida ao “progresso” – que, como já apontei anteriormente, traduz no plano histórico uma lógica temporal cronologicamente orientada. Encobrimento, porém, não significa um total apagamento. Os dois conceitos aqui em questão indicam duas concepções de temporalidade e mudança histórica que, em última instância, são incompatíveis entre si. Por um lado, o conceito de progresso implica a ideia de um tempo cronológico linear e contínuo, no interior do qual os eventos se desenrolam, configurando uma ideia de história enquanto um processo que segue um sentido e direção predetermined (progressiva). Nesse sentido, o “progresso” abrange as mudanças históricas, mas isso na medida em que essas mudanças são subsumidas a um *continuum* temporal mais amplo que lhes conferem sentido. Por outro lado, a “crise” enfatiza a experiência de descontinuidade e ruptura temporal que, no limite, coloca em questão a própria ideia de história como um *continuum*. Além disso, a “crise” aponta para a noção de uma mudança que *está para se realizar*, ou seja, a mudança como algo *iminente* e, nessa condição, exige dos sujeitos históricos uma reavaliação da situação e uma tomada de decisão. Mas, quando se diz que a mudança é “iminente”, está-se querendo dizer que ela ainda não foi cumprida ou concluída; em outras palavras, o conceito de crise refere-se à mudança histórica como algo que se apresenta como *possível* – o que não significa que essa experiência seja “irreal”.

Ora, como muitos autores já assinalaram, o mundo contemporâneo assiste a uma descrença cada vez maior na meta-narrativa do progresso; ao mesmo tempo, porém, o conceito de crise não parece estar em retração, mas, ao contrário, continua a ser aplicado de forma cada vez mais frequente e extensiva. Essa questão foi recentemente discutida por Helge Jordheim e Einar Wigen em um artigo cuja tese central afirma que “o conceito de crise está [atualmente] prestes a substituir o conceito de progresso como o principal instrumento de historicização no mundo ocidental e além”.³⁸ Os autores observam que essa inversão indica a emergência de um novo regime temporal, na qual a relação entre passado, presente e futuro é organizada de uma forma fundamentalmente diferente. Uma das evidências desse fenômeno, de acordo com os

38 JORDHEIM, Helge; WIGEN, Einar. *Conceptual Synchronisation...* Op. cit., p. 425.

autores, é o fato de o conceito de crise estar sendo aplicado em dimensões tão variadas da vida contemporânea que tem se tornado cada vez mais frequente empregar o conceito não apenas para este ou aquele campo particular, mas para designar uma “era” histórica como um todo:

Nós vivemos em um *tempo de crise*, conceitualmente falando, onde conceitos de ‘crise’ estão se proliferando e cada vez mais áreas da sociedade ou da vida humana entre em um suposto estágio de crise, não apenas a economia ou o clima, mas também as identidades e a cultura. Mais ainda, essas diferentes crises estão sendo reunidas em um coletivo singular, indicando uma crise de escopo globo e mesmo universal.³⁹

A partir da hipótese de Jordheim e Wigen, creio ser legítimo propor a seguinte linha de raciocínio: a subsunção da “crise” ao “progresso” resultou no encobrimento do elemento kairológico próprio do primeiro conceito. Porém, se é verdade que o conceito de progresso está cada vez mais perdendo espaço para o conceito de crise nos processos de historicização, então parece ser plausível concluir que para compreender as atuais mudanças ocorridas no âmbito das historicidades contemporâneas, é a própria lógica temporal que sustenta o conceito de progresso que deve ser colocada em questão, e isso pode ser feito através de uma retomada ou “desencobrimento” do elemento kairológico próprio do conceito de crise.

Esse raciocínio encontra apoio em outros trabalhos recentes que discutem as mudanças mais recentes no campo das historicidades contemporâneas. Valdei Araujo e Mateus Pereira interpretam essas transformações ao identificarem que a perda de energia do conceito de progresso vem ocorrendo concomitantemente com a expansão da carga semântica da palavra “atualização” e suas derivações. Para compreender os impactos desse deslocamento conceitual nas formas de significar o tempo histórico, Araujo e Pereira se fundamentam em uma densa reflexão sobre o fenômeno temporal (inspirando-se largamente nas análises desenvolvidas por Heidegger), o que permitiu aos autores elaborar uma chave de leitura sobre os fenômenos da historicidade que não se apoia na concepção linear e processual do tempo. Araujo e Pereira compreendem a atualização como um modo específico de temporalização, isto é, como

39 JORDHEIM, Helge; WIGEN, Einar. *Conceptual Synchronisation... Op. cit.*, p. 437.

passado, presente e futuro são arrançados em novas configurações (atualistas), em vez de tratar essas dimensões como se fossem entidades separadas e hierarquizadas.

Por mais que as novidades se apresentem, seja mesmo vindas do passado ou do futuro, elas não são capazes de refazer vínculos conjunturais e estruturais, pois ‘nossa atualidade’ se atualiza (quase) exclusivamente em função da própria atualidade.⁴⁰

Outra referência importante nesse debate é a proposta de Zoltán Simon segundo a qual as transformações recentes nas historicidades contemporâneas devem ser entendidas como a,

crescente percepção da mudança temporal nas sociedades ocidentais em termos de uma temporalidade eventual, acompanhada pela simultânea diminuição da expectativa que a mudança ocorra em um cenário processual.⁴¹

Se a mudança histórica foi concebida ao longo da modernidade como algo que se desdobra no interior de um tempo contínuo (uma concepção que o autor chama de temporalidade “processual”), o que tem ocorrido atualmente nessas sociedades é um crescente senso de mudança como algo “sem precedentes”, assumindo assim um sentido mais disruptivo e que, em última instância, coloca em questão a própria noção de tempo histórico herdada da tradição moderna (expressando assim uma temporalidade “eventual”). Essa transformação na percepção da mudança histórica está associada principalmente aos debates em torno do pós-humanismo, a crise ambiental e o Antropoceno, e os mais recentes desenvolvimentos no domínio da tecnologia. Com efeito, esses fenômenos caracterizam uma noção de mudança que, além de não encontrar precedentes no passado, também não estão completamente realizadas ou concluídas, mas, não obstante, elas são percebidas e experimentadas enquanto mudanças *iminentes*, como *possibilidades* que se apresentam no momento histórico presente. Além disso, essas possibilidades constituem elas próprias uma *crise* profunda na maneira como a existência humana foi concebida ao longo da história – de fato, o autor fala de “riscos existenciais” para caracterizar essas mudanças

40 ARAUJO, Valdei; PEREIRA, Mateus. **Atualismo 1.0** – como a ideia de atualização mudou o século XXI. Mariana/Serra: Editora SBTHH/Milfontes, 2018, p. 223.

41 SIMON, Zoltán Boldizsár. *The Transformation of Historical Time: Processual and Eventual Temporalities*. In: TAMM, Marek; OLIVIER, Laurent (org.). **Rethinking Historical Time: new approaches to presentism**. London: Bloomsbury, 2019, p. 80.

sem precedentes. Embora Simon não chegue a mencionar o termo “kairós” em suas análises, a escolha do termo “eventual” aponta claramente para uma compreensão de tempo histórico mais próxima da ideia de kairós – uma temporalidade disruptiva e descontínua, e uma ideia de mudança como algo iminente e possível.

Em suma, diante de tais transformações atualmente em curso no âmbito das historicidades contemporâneas, torna-se ainda mais necessário colocar em questão a própria maneira como historiadores e teóricos da história concebem o fenômeno temporal. Nesse contexto, portanto, retomar a diferença assimétrica entre cronos e kairós pode oferecer contribuições importantes para esse dar prosseguimento a esse debate.

Considerações finais

Neste ensaio, procurei desenvolver uma crítica histórica da tradição cultural e filosófica a respeito da ideia de tempo, com particular interesse nas implicações dessa crítica para a reflexão teórica sobre a temporalidade histórica. Ao retomar a diferença assimétrica entre cronos e kairós, tornou-se possível explicitar e criticar a ideia dominante de tempo no pensamento histórico moderno. Esse exercício teórico, longe de ser uma mera erudição vazia, pode oferecer respostas a questões urgentes que a situação contemporânea coloca para o pensamento histórico.

Eu diria que uma dessas questões urgentes consiste em pensar mais seriamente sobre a própria temporalidade da urgência (kairós), especialmente em um mundo que parece ter se acostumado à ideia de viver “em tempos de crise”. Do ponto de vista da teoria da história, isso não significa “historicizar” a urgência no sentido de localizar diferentes situações urgenciais em um passado distante e dentro de uma temporalidade processual – para usar uma vez mais a expressão de Zoltán Simon. Em vez disso, trata-se de incorporar no pensamento histórico a dimensão temporal expressa em tais momentos de urgência e de crise, isto é, um tempo que é vivido sob a pressão de uma decisão a ser tomada diante de uma mudança iminente e que escapa ao planejamento racional e à lógica do progresso.

Essa temporalidade da urgência (kairós) não é totalmente compatível com, e tampouco pode ser reduzida às categorias

temporais dominantes no pensamento histórico moderno. Isso não significa, porém, que o tempo-kairós seja “a-histórico”, porque tal visão implicaria uma vez mais a identificação absoluta entre historicidade e tempo-cronos. Pensar o tempo histórico a partir da diferença assimétrica entre cronos e kairós significa abrir o pensamento histórico para outras possibilidades analíticas – uma abertura que, em um mundo cada vez mais percebido como estando em “tempos de crise”, é ela mesma uma tarefa teórica urgente.

Referências bibliográficas:

AGAMBEN, Giorgio. **Infância e história: destruição da experiência e origem da história**. Belo Horizonte: Universidade Federal de Minas Gerais, 2005.

AGAMBEN, Giorgio. **The Time that Remains: a commentary on the letter to the romans**. Stanford: Stanford University Press, 2005.

AGOSTINHO, Santo. **As confissões**. São Paulo: Edameris, 1964.

ARAUJO, Valdei; PEREIRA, Mateus. **Atualismo 1.0 – como a ideia de atualização mudou o século XXI**. Mariana/Serra: Editora SBTHH/Milfontes, 2018.

BIANCHI, Guilherme. Passados que persistem na Amazônia peruana: disputas temporais e justiça entre os Ashaninka do rio Ene (1980-2017). **História da Historiografia**, Mariana, v. 11, n. 28, p. 166-194, 2018.

BÍBLIA. **Septuaginta**. Stuttgart: Deutsche Biblegesellschaft, 1979.

BÍBLIA SAGRADA. Antigo e Novo Testamento. Trad. João Ferreira de Almeida (revista e atualizada). Salvador: Nostrum Editora, 2014.

BIRTH, Kevin. **Time Blind: problems in perceiving other temporalities**. New York: Palgrave Macmillan, 2017.

CARVALHO, Augusto de. **História do passado: da conceitualização tradicional à reconfiguração em Walter Benjamin, Martin Heidegger e Sigmund Freud**. Tese (Doutorado em História). Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2017.

DELAHAYE, Ezra. *About Chronos and Kairos: On Agamben's Interpretation of Pauline Temporality through Heidegger*. **International Journal of Philosophy and Theology**, [S. l.], v. 77, n. 3, p. 85-101, 2016.

ESKIN, Catherine. *Hippocrates, Kairos, and Writing in the Sciences*. In: SIPIORA, Phillip; BAUMLIN, James (org.). **Rhetoric and Kairos: essays in History, Theory, and Praxis**. New York: State University of New York Press, 2002.

FASOLT, Constantin. **The Limits of History**. Chicago: University of

Chicago Press, 2004.

FRIESE, Heidrun (org.). **The Moment: time and rupture in Modern Thought**. Liverpool: Liverpool University Press, 2001.

GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e Método**. Rio de Janeiro/São Paulo: Vozes/Editora Universitária São Francisco, 2015. [1960].

GILBERT, Andrew Simon. **The Crisis Paradigm: description and prescription in social and political theory**. Cham: Palgrave Macmillian, 2019.

HAHN, H. C. *Hora*. In: BROWN, Colin (org.). **The New International Dictionary of New Testament Theology**. Exter: Paternoster Press, 1976.

HEIDEGGER, Martin. **O conceito de tempo**. Lisboa: Fim de Século, 2003.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo**. Rio de Janeiro/São Paulo: Vozes/Editora Universitária São Francisco, 2012. [1927].

JORDHEIM, Helge; WIGEN, Einar. *Conceptual synchronisation: from progress to crisis*. **Journal of International Studies**, Millennium, v. 46, n. 3, p. 421-439, 2018.

KOSELLECK, Reinhart. **Crítica e crise: contribuições à patogênese do mundo burguês**. Rio de Janeiro: EDUERJ/Contraponto, 1999.

KOSELLECK, Reinhart. *Some Questions Regarding the Conceptual History of 'Crisis'*. In: KOSELLECK, Reinhart. **The Practice of Conceptual History: timing history, spacing concepts**. Stanford: Stanford University Press, 2002.

KOSELLECK, Reinhart. **Crisis**. **Journal of the History of Ideas**, Philadelphia, v. 67, n. 2, p. 357-400, 2006. [Translated by Michaela Richter].

KRACAUER, Siegfried. *Time and History*. **History and Theory**, Middletown, v. 6, p. 65-78, 1966.

LORENZ, Chris; BEVERNAGE, Berber. *Introduction*. In: LORENZ, Chris; BEVERNAGE, Berber. (org.). **Breaking up time: negotiating the borders between Present, Past and Future**. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2013.

MURCHADHA, Felix Ó. **The Time of Revolution: Kairos and Chronos in Heidegger**. London: Bloomsbury, 2013.

SALOMON, Marlon (org.). **Heterocronias: estudos sobre a multiplicidade dos tempos históricos**. Goiânia: Edições Ricochete, 2018.

SCHIFFMAN, Zachary. **The Birth of the Past**. Baltimore: John Hopkins University Press, 2011.

SIMON, Zoltán Boldizsár. *The Transformation of Historical Time: Processual and Evental Temporalities*. In: TAMM, Marek; OLIVIER, Laurent (org.). **Rethinking Historical Time: new approaches to presentism**. London: Bloomsbury, 2019.

SIPIORA, Phillip; BAUMLIN, James S. (org.). **Rhetoric and Kairos: essays in History, Theory and Praxis**. Albany: State University of New York Press, 2002.

SMITH, John E. *Time, Times and the Right Time: Chronos and Kairos*. **The**

Monist, Oxônia, v. 53, n. 1, p. 1-13, 1969.

TAMM, Marek; OLIVIER, Laurent. *Introduction - rethinking historical time*. In: TAMM, Marek; OLIVIER, Laurent. **Rethinking Historical Time: new approaches to Presentism**. London: Bloomsbury, 2019.

WILCOX, Donald J. **The Measure of Times Past: Pre-Newtonian Chronologies and the Rhetoric of Relative Time**. Chicago: University of Chicago Press, 1987.

MITOLOGIAS E POÉTICAS DA VERDADE



A força produtiva do falso: das mentiras cretenses de Odisseu às sertanejas de Riobaldo

Lorena Lopes da Costa¹

Motivada pelo poder que o *falso* demonstra ter em nosso tempo, neste ensaio (cujo significado indica mesmo a realização de uma experiência), vou retomar muito brevemente a discussão sobre um dos episódios odisséicos,² o das mentiras cretenses, para abastecer outro, o da construção da identidade de Riobaldo no *Grande Sertão: Veredas*,³ sendo o meu objetivo aqui o de (começar a) avaliar o sentido do falso no universo rosiano.

Leitor da *Iliada* e da *Odisseia*, João Guimarães Rosa (1908-1967) nos legou várias evidências de suas apropriações desse material antigo: em suas anotações de leitura da poesia de Homero,⁴

1 Lorena Lopes da Costa, professora Adjunta de Teoria da História pela Universidade Federal do Oeste do Pará (UFOPA). Doutora em História pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), com período de pesquisa na École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS). Pós-doutoranda na Universidade Federal de São Paulo (Unifesp), com período de pesquisa na Fondation Hardt.

2 Aqui, somente sintetizo, por meio das mentiras cretenses de Odisseu, uma das entradas para se pensar o tema do falso, ao qual me dediquei em minha tese de doutorado, publicada em 2017 sob o título *Heróis Antigos e Modernos: a falsificação para se pensar a História*. Cf. COSTA, Lorena Lopes da. **Heróis Antigos e Modernos: a falsificação para se pensar a História**. Belo Horizonte: Fino Traço, 2018.

3 Cf. ROSA, João Guimarães. **Grande Sertão: Veredas**. 20 ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001.

4 Das fontes primárias desta discussão, parte de minha presente pesquisa pós-doutoral desenvolvida na Unifesp, destaco sobretudo o caderno de notas de leitura nomeado pelo autor Dante, Homero e La Fontaine, que se encontra no Arquivo IEB - USP. Trata-se de um caderno de notas de leitura da *Iliada* e da *Odisseia*, das *Fábulas de La Fontaine* e da *Divina Comédia*; e uma seção chamada *Artes*, com descrições de quadros contemplados em museus de Paris. Série “Estudos para a Obra”. In: Arquivo IEB - USP, Fundo João Guimarães Rosa, código de referência: JGR-EO-08,01, consultado em 2012 e em 2018. De acordo com Suzi Sperber (1976), conhecemos uma lista dos livros da biblioteca pessoal do autor. Há cinco volumes de Homero: duas traduções da *Iliada*, uma em inglês (Homer, *The Iliad*. Harmondsworth, Middlesex, Penguin Books, 1950. *Translated by* Emile Victor Rieu) e outra em alemão (Homer, *Ilias*. Leipzig, Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung, 1938. Übersetzt von Thassilo von Scheffer); três traduções da *Odisseia*, uma em francês (Homère, *Odyssée*. Paris, Garnier, 1941. *Traduite par* Médéric Dufour and Jeanne Raison), outra em alemão (Homer, *Odyssee*. Berlin, Leipzig, Tempel-Verlag, 2 vol. [n.d.]. Übersetzt von Johann Heinrich Voss), e uma terceira em inglês (Homer, *The Odyssey*, Harmondsw, Penguin, 1948. *Translated by* Emile Victor Rieu).

encontramos indicações (implícitas e explícitas) de como diversos elementos épicos foram empregados e, muitas vezes, transformados em sua literatura, dando a ela, por isso, um caráter ora clássico, ora anti-clássico.

Neste texto, contudo, não trabalharei em prol de apresentar uma dessas apropriações, como venho fazendo em outras oportunidades.⁵ Quero estabelecer, agora, um paralelo hermenêutico – um paralelo entre interpretações –, que não almeja detectar um quadro de recepção, mas, sim, dois cenários de demonstração do falso enquanto detentor de sentidos que extrapolam aquele que a língua portuguesa tem para ele ou identifica como sendo seu poder, um poder negativo, que assalta a realidade. As mentiras cretenses de Odisseu, as versões sertanejas de Riobaldo e, especialmente, sua intervenção no episódio de captura de Zé Bebelo, apresentam uma espécie de força produtiva do falso, seu poder positivo.

As mentiras cretenses de Odisseu, três versões

Depois de ter narrado suas histórias em primeira pessoa na Esquéria, declarando sua identidade aos feácios,⁶ Odisseu, de volta à Ítaca, só poderá novamente revelar-se Odisseu, consumando de fato seu retorno à pátria, se, primeiramente, dissimular quem é, o que faz criando as conhecidas histórias de Creta. Essas mentiras cretenses são contadas a três distintos interlocutores e adaptam-se a cada um deles: a deusa Atena;⁷ o fiel porqueiro Eumeu⁸ e a amada esposa Penélope.⁹ Num poema como a *Odisseia*, que explora profundamente a astúcia de Odisseu, tais histórias comprovam-na na medida em que se distinguem entre si em função do ouvinte e dos limites do que esse ouvinte pode e deve ouvir. Há, obviamente, um tema maior que

5 Cf. COSTA, Lorena Lopes da. *Du héros épique au guerrier du “sertão: les anciens chez João Guimarães Rosa. Revue Interdisciplinaire de Travaux sur les Amériques*, Montreuil, n. 12, 2019. Disponível em: <<http://www.revue-rita.com/notes-de-recherche-12/du-heros-epique-au-guerrier-du-sertao-les-anciens-chez-joao-guimaraes-rosa-lorena-lobes-da-costaa.html>>; *Idem*. Diadorim, Hermógenes e os antigos: homens da raça de ferro no sertão. *Topoi* - revista de história, Rio de Janeiro, v. 20, p. 775-795, 2019. E, ainda: *Idem*. Cavalos que choram: cantos XVI e XVII da *Iliada* e(m) registros de João Guimarães Rosa. *Nuntius antiquus* - revista de estudos antigos e medievais, Belo Horizonte, v. 15, 2020.

6 HOMERO. *Odisseia*, IX-XII.

7 HOMERO. *Odisseia*, XIII, 256-86.

8 HOMERO. *Odisseia*, XIV, 191-359.

9 HOMERO. *Odisseia*, XIX, 165-202, 221-48, 262-307, 336-42.

se repete nas três histórias narradas: a origem cretense do narrador (Odisseu disfarçado, neste momento, de estrangeiro), sua relação com Idomeneu, rei de Creta, e a descrição da ilha. E há as sutilezas, mentiras menores dentro da mentira maior, que fazem variar entre si os três enredos, adequando-os às intenções de Odisseu em relação a seu interlocutor.

Na mentira que o herói conta ao jovem pastor que encontra, disfarce da deusa Atena, Odisseu diz ser um nobre cretense, voluntariamente exilado de Creta por ter assassinado o filho do rei da ilha, que teria tentado privá-lo do butim conquistado na Guerra de Troia. Depois de matar o filho do rei com sua lança, o estrangeiro teria acordado uma fuga pelo mar com marinheiros fenícios. Eles o levariam a Pilos ou a Élide em troca de algo que compunha seu butim. Contudo, o vento os teria impedido de seguir o destino acertado, levando-os a Ítaca, onde ele teria sido abandonado pelos fenícios.

E falando dirigiu-lhe palavras aladas,
embora não lhe dissesse a verdade [οὐδ' ὄ γ' ἀληθέα εἶπε], mas reteve o discurso,
revolvendo no peito um pensamento de grande astúcia.¹⁰

Para o porqueiro Eumeu, por outro lado, Odisseu conta uma história mais rica em detalhes e, em parte, diferente da história contada à deusa. Ele confirma sua origem cretense e acrescenta sua nobreza por parte de pai, o que tem, certamente, a intenção de criar alguma afinidade em Eumeu, cujo pai, sabia Odisseu, tinha sangue nobre. O estrangeiro descreve ainda a liderança partilhada com Idomeneu sobre o contingente de guerreiros enviados a Troia bem como seu comando no ataque ao Egito, empresa que teria culminado na destruição de sua expedição e em anos de errância fora da pátria.

Ao narrar os perigos enfrentados no Egito, o estrangeiro detém-se na cena em que teria suplicado a clemência do rei, o qual teria salvo sua vida, protegendo-o a partir de então. Odisseu também narra ao porqueiro a chegada à Tesprótia, depois do naufrágio fenício, enfatizando a forma como fora recebido pelo generoso monarca de lá – descrição que, somada à anterior e aos momentos em que o estrangeiro esteve para ser escravizado, quer

10 HOMERO. *Odisseia*, XIII, 253-255. Quando citada, a tradução utilizada aqui é a de Frederico Lourenço. In: HOMERO. *Odisseia*. Trad. Frederico Lourenço. São Paulo: Penguin Classics/Companhia das Letras, 2011.

aprofundar em Eumeu (para quem o rei de Ítaca, Odisseu, havia sempre sido um senhor amigo e bondoso) o sentimento de empatia (já propiciado pelas informações acerca de sua ascendência nobre por parte de pai).

É evidente que Odisseu escolhe com cuidado as informações de sua história mentirosa para, cativando o porqueiro, obter dele a boa hospitalidade. Com Penélope, a estratégia é a mesma. Odisseu conta, então, a terceira mentira cretense. Dessa vez, o herói diz ser o irmão do rei de Creta, e, com isso, pode narrar como, vinte anos antes, recebera ninguém menos do que o próprio Odisseu. Uma vez que Idomeneu já havia então partido para Troia, a incumbência real de hospedar o Laertíade em seu lugar teria ficado a cargo de seu irmão. Odisseu e seus companheiros haviam sido desviados de seu caminho pela violência do vento, que os teria feito fundear as naus no difícil porto de Amniso.

Tal como almejava em relação ao porqueiro, Odisseu quer, com a história contada a Penélope, provocar a boa hospitalidade, despertando nela a piedade e o interesse. Para tanto, ele modifica, parcialmente, os elementos da história contada a Eumeu: no lugar de um filho de nobre, com passagem pela escravidão, mas grande admirador de seu rei (história que se assemelha à história mesma de Eumeu), Odisseu, em sua terceira mentira, reivindica a identidade de irmão do rei (*Ora Deucalião gerou-me a mim e ao soberano Idomeneu*),¹¹ revelando-se um nobre por completo e descrevendo à esposa o tratamento igualmente nobre que teria dispensado a seu marido, Odisseu. A invenção o habilita ainda a relembrar, minuciosamente, a vestimenta que o rei de Ítaca então portava. *Deste modo assemelhava Odisseu muitas mentiras [ψεύδεα] a verdades [ἐτύμοισιν].*¹²

Ao elogiar a túnica do Laertíade, o estrangeiro quer engrandecer o trabalho de Penélope, que a havia confeccionado, com vistas a ganhar dela a simpatia e a proteção, da mesma forma como anteriormente já havia feito com relação tanto à deusa, então uma desconhecida, quanto ao porqueiro. Nesse sentido, as mentiras cretenses parecem revelar não (ao menos, não em primeiro lugar) as preocupações de Odisseu, mas as preocupações e os desejos dos indivíduos aos quais ele narra sua história – o que explica também o cuidado que tem ao

11 HOMERO. *Odisseia*, XIX, 181.

12 HOMERO. *Odisseia*, XIX, 202

narrar suas histórias na Esquéria,¹³ na medida em que ele as adequa ao seu interlocutor, suprimindo e acrescentando detalhes.¹⁴

Todas essas histórias falsas de Odisseu, as mentiras cretenses, são ψεύδεα. Além da mentira maior – a de que ele seria um estrangeiro de origem cretense –, Odisseu desenvolve, assim que seu interlocutor varia, mentiras menores dentro da maior, que, não obstante, são igualmente ψεύδεα. Quer se trate de grandes mentiras ou de pequenas, de mentiras que estão na fronteira entre a verdade e o falso, ou de mentiras que são totalmente falsas, todas essas histórias são ψεύδεα. Se Odisseu mente, nesse episódio, por utilidade, por vício, para agradar ao interlocutor, ele profere ψεύδεα, mentiras que lhe farão completar sua chegada à Ítaca, sua verdadeira intenção. Suas mentiras, enfim, têm um poder criativo: não existem para negar o real (a verdadeira origem e a verdadeira história de Odisseu), ao contrário, elas instauram uma relação concreta com sua realidade (a chegada à Ítaca), tornando possível completar, de fato, seu retorno (pois sua chegada à ilha não o completa por si só; é preciso que Odisseu se reincorpore àquela realidade).

As verdades falseadas de Riobaldo, suas versões

Depois de começar a narrar suas histórias em primeira pessoa em sua fazenda, em busca de revelar quem é a seu interlocutor, homem que vem de fora, Riobaldo se dá conta de que ele foi mais do que um (*as pessoas não estão sempre iguais, ainda não foram terminadas – mas que elas vão sempre mudando*) e também parece se dar conta de que com Diadorim as coisas não foram diferentes.¹⁵ Se não é, aqui, minha intenção afirmar que João Guimarães Rosa teria incorporado em seu sertão o quadro das mentiras cretenses do herói odisseico, atualizando-o deliberadamente, como tenho feito com outros elementos que, constituintes da poesia épica grega, são também constituintes da literatura rosiana (como a lógica heroica, os homens da raça de ferro, as vocalizações equinas),¹⁶ é meu propósito tirar proveito de certo paralelismo.

13 Cf. HAFT, Adele J. *Odysseus, Idomeneus and Meriones: The Cretan Lies of Odyssey 13-19. The Classical Journal*, Minnesota, v. 79, n. 4. 1984.

14 Cf. BRANDÃO, Jacynho Lins. *Antiga Musa: (arqueologia da ficção)*. Belo Horizonte: Faculdade de Letras da UFMG, 2005.

15 ROSA, João Guimarães. *Grande Sertão... Op. cit.*, p. 39.

16 Cada um desses temas foi abordado individualmente, nos artigos que citei na nota 5..

Riobaldo, como Odisseu no país feácio, precisa se apresentar a quem o escuta. Ao contar suas histórias, ele percebe ser difícil entender quem é e, por isso, apresenta-se de distintas formas. No primeiro momento de sua fala, ele é o filho órfão que se transforma em jovem letrado (*o letrado*, como propõe Walnice Nogueira Galvão, 1972),¹⁷ capaz de alfabetizar e instruir homens. Tornando professor do líder Zé Bebelo, Riobaldo afirma nada querer nem concordar com o mundo da guerra sertaneja, não tendo nascido para aquela arte, e em busca de qualificar-se aos olhos de seu visitante, distanciando-se de sua (outra) identidade jagunça, conta de como se alfabetizou:

tive Mestre, Mestre Lucas, no Currallinho, decorei gramática, as operações, regra-de-três, até geografia e estudo pátrio. Em fôlhas grandes de papel, com capricho tracei bonitos mapas. Ah, não é por falar: mas, desde o comêço, me achavam sofismado ladino. E que eu merecia de ir para cursar latim, em Aula Régia - que também diziam. Tempo saudosos! Inda hoje, apreço um bom livro, despaçado. Na fazenda O Limãozinho, de um meu amigo Vito Soziano, se assina dêsse almanaque grosso, de logogrifos e charadas e outras divididas matérias, todo ano vem. Em tanto, ponho primazia é na leitura proveitosa, vida de santo, virtudes e exemplos - missionário espero engambelando os índios, ou São Francisco de Assis, Santo Antônio, São Geraldo... Eu gosto muito de moral.¹⁸

O relato, e a menção à saudade dos tempos de sua formação com Mestre Lucas, aponta para um corte temporal que é, contudo, apenas aparente, posto que logo arrefecido pela prática constante da leitura do narrador em seu presente vivido. Com isso, se sua apresentação inicial de letrado corresponde, em sua biografia, a sua juventude, seu costume de leitura e as curvas de sua mente atravessam suas outras identidades. Riobaldo se enxerga distinto dos outros companheiros de guerra, porque é sempre inquieto na alma: *Meu espírito era uma coceira enorme*.¹⁹

Numa segunda forma de se apresentar, Riobaldo é, de fato, o jagunço. Abandonando o bando de Zé Bebelo bem como reprovando, para ter argumento de fuga, a lógica guerreira do sertão, ele irá, porém, unir seu destino ao de Diadorim, juntando-se ao bando de

17 Cf. GALVÃO, Walnice Nogueira. **As formas do falso**: um estudo sobre a ambiguidade no Grande Sertão - Veredas. São Paulo: Perspectiva, 1972.

18 ROSA, João Guimarães. **Grande Sertão...** *Op. cit.*, p. 30 *et seq.*

19 *Ibidem*, p. 509.

Joca Ramiro, nesse novo círculo aprendendo, então, a matar e a defender os seus.

Mas aí, eu fiquei inteiriço. Com a dureza de outro - eu mesmo senti: eu Riobaldo, jagunço, homem de matar e morrer com a minha valentia. Riobaldo, homem, eu, sem pai, sem mão, sem apêgo nenhum, sem pertencências.²⁰

Se no trecho citado, Riobaldo fica *inteiriço*, enquanto se apresenta a seu hóspede, Riobaldo mais duvida de seu pertencimento à guerra que o atesta. Ele é, como sintetiza Walnice Galvão, *um homem sem certezas*: indeciso,²¹ ambíguo, refratário a Hermógenes, inquieto a respeito da morte, da culpa, do pecado que é matar, sentindo-se constantemente um traidor (sente-se traidor quando segue Zé Bebelo e também quando está com Joca Ramiro).

A transformação da reprovação à guerra até sua total adesão, que não acontece logo que se une aos ramiros, é um longo percurso, atravessado por sua vez por aquela que seria sua terceira identidade. Sua hesitação, enfim, será pontualmente resolvida no terceiro momento de seu monólogo, quando, mais que jagunço, ele se torna, enfim, um pactário. Depois da aliança com o demônio nas Veredas-Altas, sua postura muda. Capaz de assumir a chefia dos ramiros, Riobaldo é agora o Urutu-Branco, resoluto. Nosso narrador se torna aquele que tem, porque guiado pel'O Cujo, até mais sede de vingança do que Diadorim, quem vê se acabar por isso. O pacto, no limite gerando a morte de Diadorim, culmina, ainda, na necessidade de um balanço de sua identidade. Riobaldo fora letrado, jagunço, pactário e, agora, fazendeiro contador; ao passo que, em suas memórias, Diadorim fora *o menino*, Reinaldo, Diadorim, e, por último, Deodorina sem vida, com o corpo de mulher revelado. Nosso narrador percebe a fluidez de sua identidade a *pari passu* da metamorfose de Diadorim.

Todas essas etapas, contudo, se contradizem. Quem foi Riobaldo? Ele mesmo não sabe bem responder; prova disso é que precisará contar (para si e para seu ouvinte-leitor, *conto para mim, conto para o senhor*) todas os passos que o levaram de uma escolha a outra:²² *Eu era dois, diversos? O que não entendo hoje, naquele tempo eu*

20 ROSA, João Guimarães. *Grande Sertão...* *Op. cit.*, p. 218.

21 GALVÃO, Walnice Nogueira. *As formas do falso...* *Op. cit.*, p. 131.

22 ROSA, João Guimarães. *Grande Sertão...* *Op. cit.*, p. 161.

não sabia.²³ O narrador percebe, claramente, que não dá conta de descrever com exatidão o que quer descrever. Ele percebe não ser capaz de descrever a si mesmo de forma suficiente, pois entende que para se descrever o mais verdadeiramente terá que *falsear*.

Ah, mas falo falso. O senhor sente? Desmente? Eu desminto. Contar é muito, muito dificultoso. Não pelos anos que se já passaram. Mas pela astúcia que têm certas coisas passadas – de fazer balance, de se remexerem dos lugares. O que falei foi exato? Foi. Mas teria sido? Agora, acho que nem não. São tantas horas de pessoas, tantas coisas em tantos tempos, tudo miúdo recruzado. [...] De mim, toda mentira aceito. O senhor não é igual? Nós todos.²⁴

O que será, no entanto, o *falar falso* de Riobaldo? O que será o falso no sertão rosiano? São cerca de quarenta usos da palavra ou seus derivados no romance. Mas, mais que a quantidade, as formas desses usos nos chamam atenção: *Como é que se pode gostar do verdadeiro no falso?*²⁵ *Ah, eh e não, alto-lá comigo, que assim falseio, o mesmo é;*²⁶ *Ah, mas falo falso. O senhor sente? Desmente? Eu desminto. Contar é muito, muito dificultoso;*²⁷ *A que nem não sei como tive o repente de isso dizer — falso, verdadeiro, inventado...;*²⁸ *O ódio de Diadorim forjava as formas do falso;*²⁹ [...] *os falsíssimos do demo se reproduzem;*³⁰ *A qualquer narração dessas depõe em falso, porque o extenso de todo sofrido se escapole da memória.*³¹

O falso, o verdadeiro, o inventado: breve estudo de caso

Para ensaiar começar a responder à pergunta que me faço (o que será o falso no sertão rosiano?), tomo de empréstimo para breve estudo de caso um episódio específico de *Grande Sertão: Veredas*. Zé Bebelo torna-se prisioneiro de Joca Ramiro, com a derrota de seu bando. Até ali, a guerra acontecia polarizada entre os dois bandos, um ao qual pertenciam Riobaldo e Diadorim, que buscavam manter a tradição da jagunçagem (mesmo que Riobaldo,

23 ROSA, João Guimarães. *Grande Sertão... Op. cit.*, p. 505.

24 *Ibidem*, p. 200.

25 *Ibidem*, p. 77.

26 *Ibidem*, p. 86.

27 *Ibidem*.

28 *Ibidem*, p. 268.

29 *Ibidem*, p. 379.

30 *Ibidem*, p. 387.

31 *Ibidem*, p. 418.

em seus pensamentos, a colocasse constantemente em questão) e o de Zé Bebelo, composto de forças do governo para acabar com a malta do sertão, embora por meio do mesmo mecanismo, a violência. A intervenção certa de Riobaldo no episódio da captura do inimigo anuncia o incomum desejo de seu líder: ele queria aquele homem vivo. A fala, contudo, é uma invenção de Riobaldo, que não havia recebido nenhum aviso da parte de Joca Ramiro a esse respeito.

– ‘Joca Ramiro quer esse homem vivo! Joca Ramiro quer esse homem vivo! Joca Ramiro faz questão!...’ A que nem não sei como tive o repente de isso dizer – falso, verdadeiro, inventado...³²

A despeito de ser uma mentira, a notícia se espalha como ordem entre os jagunços. No susto de sua ação, Riobaldo faz, assim, parear o verdadeiro e o falso. Sua mentira produz algo, abrindo caminho para uma experiência inaugural. É que Zé Bebelo, feito prisioneiro, ao ouvir a suposta ordem de Joca Ramiro de que sua vida deveria ser mantida, ordem que contrariava o comum dos usos de matar o inimigo, exige julgamento. O evento do julgamento é tão diferente e magnânimo que Joca Ramiro, concedendo-o a seu prisioneiro, decide que ele não poderá ocorrer em qualquer lugar e escolhe, por isso, para ser palco do acontecimento, a Fazenda Sempre-Verde.

Na propriedade do Doutor Mirabô de Melo, o julgamento tem início. Nele, podemos enxergar um embate claro entre a tradição e a novidade. Os jagunços tomam lugar em volta de Zé Bebelo, para quem existe, já disposto no centro, um tamborete. E a convite de Joca Ramiro, são convidados a experimentar a palavra. Uns confundem acusação com sentença, outros não se sentem à vontade para expressar o que pensam, uns se sentem traídos – pois por que não matar o inimigo? –, outros se sentem motivados – afinal, era uma nova forma de interferir na guerra sem fim!

Tudo isso, este o ponto de nosso interesse, nasce de uma notícia falsa. A nova experiência de decidir coletivamente pelo destino do inimigo, de pensar sobre a justiça da violência, da sentença de morte, de avaliar os usos da tradição e mesmo de avaliar novos usos que não compõem a tradição, tudo isso, eu repito, nasce do *falar falso* de Riobaldo, que não é somente dotado do falso em sua caracterização, pois, após bradar *Joca Ramiro quer esse homem vivo! Joca Ramiro quer esse*

32 ROSA, João Guimarães. *Grande Sertão... Op. cit.*, p. 268.

homem vivo!, nosso jagunço narrador acrescenta: *A que nem não sei como tive o repente de isso dizer – falso, verdadeiro, inventado...* Sua fala, portanto, não é apenas falsa, isto é, o *falar falso* de Riobaldo é uma mistura do falso, com o verdadeiro e o inventado.

A força produtiva do falso no sertão de Riobaldo

Para a ideia de verdade, já em Homero, o vocabulário grego apresenta formas variadas, tais como ἀλήθεια (*alétheia*, verdade, que se acredita ter significado, inicialmente, algo sem esquecimento, algo não esquecido), ἔννομος (verdadeiro), ἔτεός (genuíno), dentre outras.³³ Por outro lado, para a mentira, o falso, o ardil, a invenção, o errôneo, o fictício e a ficção não há, na tradição grega, mais do que uma denominação: ψεύδος (*pseûdos*).³⁴ Tal restrição vocabular não pode, porém, enganar-nos: a noção de *pseûdos* é ampla e a compreensão grega da mentira e de suas variações é bastante elaborada. Empreendendo graus de ficcionalidade diferentes ao contar suas histórias, Odisseu será o exemplo arquetípico da consciência do fictício e do falso. Ele é, na tradição, o primeiro a mentir e a mentir de maneira variada: contando mentiras maiores e menores, mais distantes ou mais próximas da verdade, todas elas ψεύδεα, e, no extremo, entregando-se à mais pura *invenção*, ψεύδος.

Riobaldo, por sua vez, experimentando a narrativa, testa, como Odisseu, a fronteira entre o que é verdadeiro e o que é falso, demonstrando, em primeiro lugar, uma espécie de fluidez que se acentua quanto mais a exploramos. Em segundo lugar, Riobaldo, porque percebe que constitui sua identidade (e também a de Diadorim) à medida em que narra sua história, entende que a narrativa, a palavra, o texto (sejam eles escritos sejam eles falados) têm o poder de dar forma à realidade. Assim, ele inventa um evento quando falseia a ordem de Joca Ramiro, livrando Zé Bebelo do fim de uma *boa morte*, bem como explora até onde vai o poder criativo do falso ao se negar a atestar, por meio da narrativa, da palavra, do texto, o fim de Diadorim:

33 Cf. LEVET, Jean-Pierre. *Le vrai et le faux dans la pensée grecque archaïque: étude de vocabulaire*. Paris: Les Belles Lettres, 1976; BRANDÃO, Jacynho Lins. *Antiga Musa...* *Op. cit.*

34 É certo que outros termos, como μήτις (habilidade que pode levar à mentira); δόλος (artifício, armadilha, plano, enfim, que pode lançar mão da mentira para realizar-se); e mesmo o verbo λανθάνω (estar escondido; permanecer velado), de certa forma, compartilham o campo semântico do ψεύδος, embora eles não signifiquem mentira, falso, ardil, invenção, errôneo, fictício ou ficção. *Ibidem.*

e a beleza dele permanecia, só permanecia, mais impossivelmente. Mesmo como jazendo assim, nesse pó de palidez, feito a coisa e máscara, sem gota nenhuma. Os olhos dele ficados para a gente ver. A cara economizada, a boca secada. Os cabelos com marca de duráveis... Não escrevo, não falo! - para assim não ser: não foi, não é, não fica sendo! Diadorim...³⁵

Riobaldo sabe, obviamente, que a morte de Diadorim não é reversível, mas Deodorina, ali, acabara de nascer, criada pelo falsear do jagunço.

Referências bibliográficas:

- BRANDÃO, Jacynho Lins. **Antiga Musa**: (arqueologia da ficção). Belo Horizonte: Faculdade de Letras da UFMG, 2005.
- COSTA, Lorena Lopes da. Cavalos que choram: cantos XVI e XVII da *Iliada* e(m) registros de João Guimarães Rosa. **Nuntius antiquus** - revista de estudos antigos e medievais, Belo Horizonte, v. 15, 2020.
- COSTA, Lorena Lopes da. *Du héros épique au guerrier du “sertão: les anciens chez João Guimarães Rosa*. **Revue Interdisciplinaire de Travaux sur les Amériques**, Montreuil, n. 12, 2019. Disponível em: <<http://www.revue-rita.com/notes-de-recherche-12/du-heros-epique-au-guerrier-du-sertao-les-anciens-chez-joao-guimaraes-rosa-lorena-lobes-da-costaa.html>>.
- COSTA, Lorena Lopes da. **Heróis Antigos e Modernos**: a falsificação para se pensar a História. Belo Horizonte: Fino Traço, 2018.
- GALVÃO, Walnice Nogueira. **As formas do falso**: um estudo sobre a ambiguidade no Grande Sertão: Veredas. São Paulo: Perspectiva, 1972. [Coleção debates].
- HAFT, Adele J. *Odysseus, Idomeneus and Meriones: The Cretan Lies of ‘Odyssey’ 13-19*. **The Classical Journal**, Minnesota, v. 79, n. 4, p. 289-306, 1984
- HOMERO. **Odisséia**. Trad. Frederico Lourenço. São Paulo: Penguin Classics/Compahia das Letras, 2011.
- LEVET, Jean-Pierre. **Le vrai et le faux dans la pensée grecque archaïque: étude de vocabulaire**. Paris: Les Belles Lettres, 1976.
- ROSA, João Guimarães. **Documento E17** – Caderno de notas de leitura da *Iliada* e da *Odisséia*, das *Fábulas* de La Fontaine e da *Divina Comédia*. Série “Estudos para a Obra”. In: Arquivo IEB - USP, Fundo João Guimarães Rosa, código de referência: JGR-EO-08,01.
- ROSA, João Guimarães. **Grande Sertão**: Veredas. 20 ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001.

35 ROSA, João Guimarães. **Grande Sertão...** *Op. cit.*, p. 614.



Cartas da Peste... um ensaio em tempos de vírus

Georgia Amitrano¹

*O que é natural é o micróbio. O resto, saúde, integridade, a pureza, é um efeito da vontade, vontade que não deve jamais se deter. O homem direito é o que não infecta ninguém, que tem o mínimo de distrações possíveis. É bem cansativo ser-se empestado, mas é ainda mais cansativo não se querer sê-lo... pois, é necessário, tanto quanto possível, permanecermos fora do flagelo.*²

A Peste, Albert Camus

Um convite, uma vontade, um desejo de falar sobre algo novo. Uma nova fase da pesquisa que se iniciaria... Talvez não tão novo; afinal, *campo*, resistências e resiliências sempre foram estradas percorridas por mim. E em meio ao começo de um texto, um ensaio inspirado pelos testemunhos, pelos sobreviventes que relatam das mortes e das relações com campos de concentração na II Guerra, emerge uma pandemia. Sinto-me acuada na escrita. O intempestivo do tempo e do vírus esbofeteiam minha cara. E não mais seria o que ‘resta de falar ou de existir de um *campo*’; antes é viver na pele, n’alma, no *frisson* do estômago o que abriu meus caminhos na pesquisa filosófica. Senti-me mergulhada na obra de Albert Camus, meu filósofo de cabeceira. Entranhada nas páginas de o livro *A Peste*, parece que nesta cidade do interior de Minas Gerais percorro as mesmas Ruas de Oran. Não sei bem quem sou - Rieux, o médico que se dedica aos doentes e a esclarecer sobre a peste; talvez, eu seja Tarrou, esse estrangeiro em Oran, que ao lado de Rieux cunha brigadas sanitárias, mas ele quer ser uma espécie de ‘santo’, e eu não. Pelo menos ainda não me reconheço em um personagem específico, quem sabe sou a mistura dos dois buscando compreender as razões da *peste*.

Mas que *peste* é essa que eu tanto falo? Obviamente, e na esteira de Camus, não me refiro apenas a uma pandemia, mas

¹ Georgia Amitrano, professora Associada II do Instituto de Filosofia e Professora Permanente do Programa de Pós Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Uberlândia (UFU).

² CAMUS, Albert. *A Peste*. 9 ed. Trad. Valerie Rumjanek. Rio de Janeiro: Record, 1996, p. 220.

jamais a ignoro. São as mazelas da vida a que me refiro, ao micróbio que, como nas palavras de Tarrou, na citação acima, é o que temos de natural; numa ética que se aplica de modo tão torpe em nossos tempos, “o homem direito é o que não infecta ninguém”. E que infecção é esta que nos surpreende como se jamais tivéssemos ouvido dela falar?

É nesse contexto que me volto ao campo, ao testemunho, à memória, à resignação e, finalmente à revolta. Não faço aqui uma resenha ou análise textual de um romance, que é sem dúvida um dos mais brilhantes ensaios filosóficos que li; antes, a partir da pandemia que me confina, das políticas que escolhem o dinheiro à vida, ensaisticamente busco, através de Camus, compreender, ou melhor, escutar o grito de um mundo vazio e opaco, no qual se acata a legitimidade do crime de morte, nas mais diferentes formas em que morrer se apresenta, de forma passiva e irrefletida.

Ora, a morte é feia, assim como a peste é feia. No imaginário pestilento, esta, a peste, abate os sujeitos, que querem invisíveis, de um espaço escuro, modorrento, no qual é o comércio, o mercado na sua forma mais ignóbil que se apresenta. Multidões de pessoas sem rosto, crentes de messias punitivos parecem caminhar no imaginário destas cidades escuras, sujas, fétidas, feias, por fim. Assim é a Oran descrita por Camus em *A peste*.

Oran é feia [...] Como imaginar, por exemplo, uma cidade sem pombos, sem árvores e sem jardins, onde não se encontra o rumor de asas e nem o sussurro de folhas. Em resumo, um lugar neutro.³

Todavia, a peste se dá em lugares apazíveis, ela aparece na bela Veneza, nas ruas de Paris. A peste se dá nas praias do Rio de Janeiro, Copacabana sitiada. Os pestilentos estão na Big Apple, nas ruas de Berlim. O Ideário, o ficcional não descreve uma cidade, descreve um modo de ser no mundo, descreve as formas de agir; afinal, o micróbio é natural e se dá em qualquer lugar. É o homem quem *infecta outro alguém*.

Como em muitas partes do mundo moderno, os cidadãos de Oran se parecem com nossos concidadãos.

trabalham muito apenas para enriquecerem [...], outros para somente sobreviver. Os homens e as mulheres se devoram rapidamente, no que se convencionou chamar de ato de amor,

3 CAMUS, Albert. *A Peste...* *Op. cit.*, p. 9.

ou se entregam a um longo hábito a dois [...] O mais original é a dificuldade que se tem de morrer. O doente fica muito só dada a importância dos negócios e a qualidade dos prazeres. Logo, Oran é uma cidade inteiramente moderna.⁴

E não há lugar melhor que uma ‘cidade moderna’, onde todos vivem para consumir e serem consumidos para a peste se instalar. A diferença não está no ato de ser ou não contaminado; antes, esta se dá na possibilidade de se ter a consciência limpa ou não, a de ser um assassino confesso ou ser aquele que deixa matar, justamente “porque está na lógica em que vive e que não se pode fazer um gesto neste mundo sem se correr o risco de fazer morrer”.⁵ Eu altero um pouco as palavras de Tarrou aqui, as coloco no tempo presente. Mas pouco importa a temporalidade do verbo; afinal, a modernidade, ou nossa contemporaneidade, essa cidade feia a que se refere Camus, ou Rieux, em *A Peste*, nada mais é que essa vergonha de ser portador do vírus, sempre pestilento, escolhendo matar ou morrer, como se só houvesse duas escolhas.

É nesse ponto que minha leitura de *A Peste*, de Camus, se confunde nas minhas interpretações sobre o mundo. Nas relações entre memória, resistência, *campo*, revolta. A memória se dá no rememorar, não a minha história pessoal, mas a História, com o tal H maiúsculo que se desdobra nas estórias, nas veredas dos sertões, sejam elas as daqui, como veredas de um certo Guimarães, sejam elas as estâncias do outro lado do mundo. De qualquer modo, vejo silhuetas, pessoas turvas que caminham numa estrada sempre insegura, crendo que se dão, elas mesmas, a segurança de viver. Mas viver é sempre um risco, e a morte nossa sina. É no ficcional, numa espécie de *estoriar*, que posso transitar por essas veredas em que a peste se instala, se escamoteia, e desaparece... Não some sem deixar rastros de morte, cheiro de putrefação. É sempre a dor daqueles que padecem da peste em um clima ‘quente’ e febril.

E, tal qual Camus, sou um ser do sol, do mar, do céu azul que faz com que o sol cause cegueira. Afinal; o Sol significa muito mais que a iluminação, ele é a luz que elucida, porém é também aquela que nos cega. E a peste, o vírus que se instaura na *feiúra das cidades*, ama, mais que nos matar, nos cegar. Mas eu não sou

4 CAMUS, Albert. *A Peste...* *Op. cit.*, p. 9 *et seq.*

5 *Ibidem*, p. 220.

mais um Mersault de *O Estrangeiro*,⁶ aquele que mata o árabe a tiros por conta do reflexo do sol do meio dia na faca que segurava. Sei muito bem que há vários crimes, dentre eles os de lógica, e “a filosofia pode servir para tudo, até mesmo para transformar assassinos em juízes”.⁷

Mas o vírus não possui a lógica do assassinato, são os homens *das cidades feias* quem a possui. E é justamente por esta razão, a desrazão do vírus, matar sem assassinar, que a peste pode ter um caráter - tímido e retraído - afirmativo. Não é uma relação positiva, jamais seria, pois a vida é o único bem humano. E, mesmo diante da morte, do absurdo da existência, dessa inconciliação entre homem e mundo, sempre é possível pensar que a ‘vida vale a pena ser vivida’. Todavia tal validade só existe na possibilidade de o sujeito marcar o mundo com seu próprio selo, dar seu sim à vida mesmo diante do absurdo de existir. E passeando pelas letras de Albert Camus, em *O Mito de Sísifo*, me deparo com a revolta, com sujeitos que,⁸ mesmo diante da morte eminente, são capazes de afirmar suas existências e olhar para a existência de *um outro*.

Como disse anteriormente, o vírus não é o assassino, essa é a sua condição de existência, ocupar um corpo celular, multiplicar-se, destruir o corpo hospedeiro e buscar por novos corpos na finalidade de sua existência. Mas o crime de assassinato existe, ele percorre as fronteiras entre o corpo dos sujeitos e o vírus que nele se aloja. E a sentença não se dá no ‘porque morremos’, já que a morte é inevitável, mas no ‘porque fazemos ou deixamos morrer ou matar?’

Nas ruas tristes das cidades feias, aquele sol que cega, agora elucida. Talvez não de forma límpida, evidente, mas como resistência

6 *O Estrangeiro* (1942) é um romance de Albert Camus no qual o filósofo narra a história de Meursault, um funcionário de escritório, que recebe de modo indiferente a notícia da morte de sua mãe. Após o velório e o enterro dela, enamora-se de Marie, uma ex-colega de trabalho. No desenrolar da trama, envolve-se, de modo aleatório, em uma vingança, o que o leva a cometer um assassinato. O ponto primordial dessa obra se dá no julgamento deste assassinato. Meursault mata um árabe na praia, sem qualquer premeditação e totalmente movido por um impulso. Diante do tribunal, após várias hipóteses e tramas construídas pela imprensa e pela promotoria, ele justifica que matara aquele homem por causa do sol. Cf. CAMUS, Albert. **Carnets I – Mai 1935-Février 1942**. Paris: Gallimard, 1990; *Idem*. **Carnets II – Janvier 1942-Mars 1951**. Paris: Gallimard, 1993; *Idem*. **Carnets III – Mars 1951-Décembre 1959**. Paris: Gallimard, 1989.

7 CAMUS, Albert. **O Homem Revoltado**. Trad. Valerie Rumjanek. Rio de Janeiro: Record, 1996, p. 13.

8 *Idem*. **O Mito de Sísifo**. Trad. Urbano Tavares Rodrigues e Ana de Freitas. Lisboa: Livros do Brasil, [s. d.].

e não resignação. *A Peste*,⁹ esse romance publicado no imediato pós-guerra (1947), representa para a vida coletiva o que *O Estrangeiro* foi,¹⁰ na obra de Camus, para a individual. Uma alegoria da Segunda Guerra Mundial, também!! Mas esta obra não se resume a um único aspecto. É, portanto, em sua narrativa que encontro, para além de uma metáfora da resistência francesa frente aos alemães ou a de uma Europa sitiada pela tirania absurda da Guerra, a história da resistência do homem face à sua própria condição.

Ora, nunca sei se sou Rieux ou Tarrou nesse contexto, mas sei que mesmo diante às diferentes pestes que nos assolam é possível perceber a existência de uma luta contra a indiferença humana, uma indiferença aos próprios sofrimentos, uma indiferença que escolhe, ou melhor, acolhe o mercado, o dinheiro, a sobrevivência, fazendo do homem apenas mais um indivíduo resignado com o *absurdo* de sua condição. Não há sujeitos nem subjetividades, tornamo-nos meros hospedeiros de vírus que nos matam, nas diferentes mortes que escolhemos ou escolhem para nós, e nós assentimos.

O fato de haver uma aceitação para uma vida resignada, uma existência que assente à morte como legitimação de um tempo, por mais que seja a marca da dobra dos últimos dois séculos, possui ainda uma resistência. Ou seja, existe um combate, que se dá a partir do individual, conquanto subjetivo, e se abre ao coletivo. Um combate a uma doença específica, que não é necessariamente a de um vírus ou bactéria, mas aquela presente na apatia e na angústia solitária de cada um. Angústia que surge do distanciamento impellido nas políticas de Estado; isto é, nas condições em que a própria 'Guerra', como modo de existir num mundo marcado pela indiferença, agora narrada como peste, implica.

Contudo, como disse acima, há uma necessidade absoluta de se manter vivo, pois este é o único valor ao qual devemos nos ater. Logo, é imperativo lutar afirmativamente contra a condição legítima do assassinato; afinal, enquanto a morte e aniquilação empreendidas pela peste são legitimadas pelo seu caráter biológico, o crime de morte, os homicídios/genocídios efetuados em uma sociedade que surge como totalitária, ignorante, ensimesmada e fascista, aniquila mais que a própria peste. Tal crime é dado

9 Cf. CAMUS, Albert. *A Peste...* *Op. cit.*

10 *Idem.* *L'Étranger*. Paris: Éditions Gallimard, 1957.

na lógica racional das cidades feias com suas ruas acinzentadas, onde "homens e mulheres se devoram rapidamente, crendo viver um mundo moderno". Este é, de fato, o crime da aniquilação da existência, o qual é legitimado nas leis, na ciência, na estrutura social e na própria filosofia, acadêmica ou não.

Mas resistir ainda é preciso, pois mais que sobreviver, é preciso viver. E como letra de música em rimas lá não tão estruturadas, me volto à necessidade de viver. E é justamente nas personagens de *A Peste* e no ideário de um Juiz penitente, como encontrado em *A Queda* que me deparo com as forças de uma resistência possível,¹¹ cada qual buscando cumprir seu papel. São certos cidadãos de Oran, representantes de um tempo, onde a condição de vida está no tédio, nos hábitos adquiridos e aceitos por uma humanidade cada vez mais individualista e medíocre. Esses poucos *partisans* são capazes de criar um significado para suas vidas, assim como reconhecer sentido na dos demais. Não se apresentam, deste modo, como meros reflexos de uma sociedade impelida a aceitar o monstro do mercado, a violência estrutural, melhor dizendo, aquilo que comumente chamamos desumano. Eles são Rieux e Tarrou, aqueles que eu nunca sei com qual me identifico mais. Ambos, ou eu querendo sê-los, refletem a negação desta desumanidade. São *homens* revoltados, sujeitos que dizem *não*, um não afirmativo que engendra um *sim* à vida.

Assim, dentro de sua comunidade, nas entrâncias do romance, tornam-se resistentes. Suas resistências advêm do próprio ato de revoltar-se diante da situação indigna na qual se encontram, e na qual tantos outros estão imersos. Buscando uma reação à peste, também visam uma reação ao tédio e à indiferença inerentes ao homem contemporâneo. Nas palavras do médico Rieux:

como todas as doenças deste mundo. Mas o que é verdade em relação aos males deste mundo é também verdade em relação à peste. Pode servir para engrandecer alguns. No entanto, quando se vê a miséria e a dor que ela traz, é preciso ser louco ou covarde para se resignar à peste.¹²

Como qualquer ensaio, este é curto. E nas palavras que seguem nesta finalização, se é que existe um ponto final, penso na última obra de Camus, *A Queda*, a qual possuía por título inicial,

11 Última obra publicada por Albert Camus antes de sua morte em 1960. Cf. CAMUS, Albert. *A Queda*. Trad. Valerie Rumjanek. Rio de Janeiro: Record, 1996.

12 CAMUS, Albert. *A Peste...* *Op. cit.*, p. 113.

O Grito. Curioso esse título, que infelizmente não pôde ser usado. O grito ao qual Camus se refere não é aquele que se solta; antes, diz respeito ao grito que nos negamos ouvir. Talvez apenas talvez, com um fundo de certeza esse seja o grito dos miseráveis, aquele brado que os pestilentos, que se julgam invulneráveis negam-se a, ou fingem não ouvir. O protagonista de *A Queda*, Jean- Baptiste Clemence, é uma espécie de anti-herói, um sujeito que se olha no espelho e vê refletida neste a dor, uma dor tanto particular quanto a dor de seu tempo.¹³ Clemence proclama, assim, uma culpabilidade que, mesmo que ainda íntima, se torna coletiva diante de tantas e diferentes pestes. É a mesma culpa enunciada em *A Peste* e *O Estrangeiro*.¹⁴

Ora, em meio a um mundo estático e repetitivo, a gratuidade dos acontecimentos se igualam, simultaneamente, à inocência e à culpa. É esta a ambiguidade presente em *A Queda*, obra na qual o juiz-penitente antes de imputar uma pena, julga a si mesmo.¹⁵ Tal qual Tarrou ao enunciar:

meu negócio, em todo caso, não era o raciocínio. Era a coruja ruiva, essa suja aventura em que bocas sujas e empestadas anunciavam a um homem acorrentado que ia morrer e preparavam tudo para que ele morresse, na verdade, após noites e noites de agonia, durante as quais ele esperava de olhos abertos ser assassinado. Meu negócio era o buraco no peito. E dizia a mim mesmo, entretanto, que, pelo menos de minha parte, recusaria sempre dar uma razão, uma única - compreende? - para essa repugnante carnificina. Sim, escolhi essa cegueira obstinada, enquanto esperava poder ver mais claro.

[...]Há muito tempo que tenho vergonha, uma vergonha mortal, de ter sido, ainda que de longe, ainda que na boa vontade, por minha vez, um assassino. Com o tempo, compreendi apenas que até os que eram melhores que outros não conseguiam impedir-se, hoje, de matar ou de deixar matar, porque estava na lógica em que viviam e que não se podia fazer um gesto neste mundo sem se correr o risco de fazer morrer. Sim, continuei a ter vergonha, aprendi isso - que estávamos todos na peste -, e perdi a paz. Ainda hoje a procuro, tentando compreendê-los a todos e não ser o inimigo mortal de

13 Camus revela esta questão acerca de sua personagem a Robert Gallimard, logo após a publicação de *A Queda*. Cf. CAMUS, Albert. *A Queda*... *Op. cit.*

14 Cf. CAMUS, Albert. *A Peste*... *Op. cit.*; *Idem. O Estrangeiro*. 18 ed. Trad. Valerie Rumjanek. Rio de Janeiro: Record, 1999.

15 O protagonista de *A Queda* se atribui tal titulação, um ex-advogado, agora um juiz penitente, é o que diz em seu monólogo com interlocutores mudos, sua profissão implica autopunição. Cf. CAMUS, Albert. *A Peste*... *Op. cit.*

ninguém. Sei apenas que é preciso fazer o necessário para deixar de ser um empestado e que só isso nos permite esperar a paz, ou, na sua falta, uma boa morte. É isso que pode aliviar os homens e, se não os salvar, pelo menos, fazer-lhes o menos mal possível e até, às vezes, um pouco de bem. E foi por isso que decidi recusar tudo o que, de perto ou de longe, por boas ou más razões, faz morrer ou justifica que se faça morrer. É ainda por isso que esta epidemia não me ensina nada, senão que é preciso combatê-la ao seu lado. Sei, de ciência certa (sim, Rieux, sei tudo da vida, como vê), que cada um traz em si a peste, porque ninguém, não, ninguém no mundo está isento dela. Sei ainda que é preciso vigiar-se sem descanso para não ser levado, num minuto de distração.¹⁶

Tal qual o homem revoltado camusiano, percebo que para revoltar-me na pandemia das pestes que nos assolam (guerra, morte, dor, desprezo, miséria, vírus, etc.), a minha, e toda revolta tem de ser sem redenção. Qualquer outra coisa, para além desta, tirando os ‘santos’, é uma vida pautada no conformismo e na banalidade. Talvez seja por isso que Clemence tanto assina como advogado e como ator em seus cartões, pois do mesmo modo que se representa em um palco, se representa diante de um júri e de um juiz.

O espelho no qual este advogado penitente se olha é o mesmo que reflete a humanidade. Camus confessa e acusa nas palavras de sua personagem. O grito ouvido na ponte é o mesmo dos campos de concentração nazistas, dos guetos argelinos, dos hospitais superlotados, das favelas com cheiro de morte. Locais onde a miséria e a peste fazem morada. Se há um o grito, este ecoa a partir de um mundo repleto de gente, mas de um vazio e opacidade sem tamanhos. Mundo este no qual se acata a legitimidade do crime de morte de forma passiva e irrefletida. Clemence não representa a queda de Camus, mas, isto sim, a lucidez de um confesso que se sabe culpado. E, talvez, todos nós o sejamos.

Não quero um monólogo, mas o grito de Clemence, Mersault, Tarrou, Riex, e todos os que clamam seja o mesmo,

espero ainda, com efeito, que meu interlocutor seja da polícia e me prenda pelo roubo dos ‘Juizes Íntegros’.[...] no que se refere a este roubo, ele cai na alçada da lei e eu arranjei tudo para me tornar cúmplice; sirvo de receptor deste quadro e mostro a quem quiser

16 Cf. CAMUS, Albert. *A Queda...* *Op. cit.*

vê-lo. O senhor me prenderia, portanto, seria um bom começo. Em seguida, talvez se ocupassem do resto, decapitar-me-iam, por exemplo, e eu não teria mais medo de morrer, estaria salvo. Acima do povo reunido, o senhor ergueria, então, a minha cabeça ainda fresca, para que eles nela se reconhecessem e para que eu de novo os dominasse, exemplar. Tudo estaria consumado, eu teria terminado, ninguém saberia que fim levei, a minha carreira de falso profeta que clama no deserto e se recusa a sair de lá.¹⁷

Para finalizar, serei aqui Rieux, não tão incansável como o personagem de Camus, mas incerta, tanto quanto ele, de meu ofício. Mas como ele, sei bem que:

o bacilo da peste não morre, nem desaparece nunca, pode ficar dezenas de anos adormecido nos móveis e nas roupas, espera pacientemente nos quartos, nos porões, nos baús nos lenços e na papelada [...] um dia para desgraça e ensinamento dos homens, a peste acordaria os seus ratos e os mandaria morrer numa cidade feliz.¹⁸

Referências bibliográficas:

- CAMUS, Albert. **O Estrangeiro**. 18 ed. Trad. Valerie Rumjanek. Rio de Janeiro, Record, 1999.
- CAMUS, Albert. **L'Étranger**. Paris: *Éditions Gallimard*, 1957.
- CAMUS, Albert. **O Homem Revoltado**. Trad. Valerie Rumjanek. Rio de Janeiro: Record, 1996.
- CAMUS, Albert. **O Mito de Sísifo**. Trad. Urbano Tavares Rodrigues; Ana de Freitas. Lisboa: Livros do Brasil, [S. d.].
- CAMUS, Albert. **A Peste**. 9 ed. Trad. Valerie Rumjanek. Rio de Janeiro: Record, 1996.
- CAMUS, Albert. **A Queda**. Trad. Valerie Rumjanek Rio de Janeiro: Record, 1996.
- CAMUS, Albert. **Carnets I – Mai 1935-Février 1942**. Paris: Gallimard, 1990.
- CAMUS, Albert. **Carnets II – Janvier 1942-Mars 1951**. Paris: Gallimard, 1993.
- CAMUS, Albert. **Carnets III – Mars 1951-Décembre 1959**. Paris: Gallimard, 1989.

17 CAMUS, Albert. **A Queda...** *Op. cit.*, p. 109.

18 *Idem*. **A Peste...** *Op. cit.*, p. 209.



MITOGRAFIA COMO ANÁLISE DO ‘INCONSCIENTE HISTÓRICO’: ALGUMAS REFLEXÕES SOBRE A RELAÇÃO ENTRE A HISTÓRIA E O IMPONDERÁVEL EM MIRCEA ELIADE E JEAN-PIERRE VERNANT

Tomaz Pedrosa de Tassis¹

Sonhos, memórias, o sagrado, são todos semelhantes, pois estão além do nosso alcance. Uma vez que estamos marginalmente separados do que podemos tocar, o objeto é santificado; adquire a beleza do inatingível, a qualidade do milagroso. Tudo realmente tem essa qualidade de sacralidade, mas podemos profaná-la com um toque. Quão estranho é o homem! Seu toque contamina e ainda assim ele contém a fonte dos milagres.’

(Yukio Mishima)

Prelúdio: Prometeu é expulso do Jardim do Éden

O histórico. O evento. O simples ato de existir. Uma respiração ofegante no silêncio da noite. Agitadores políticos. Assassinos. Facínoras. Formigas. Um vírus mortífero. A lista não exaustiva elencada acima parece se referir a vários fenômenos que julgaríamos existentes no palpitar de nosso universo. Todos concordaríamos, sem pestanejar, que são realidades constituintes do mundo. Mas, aí está o cerne da questão, seriam realidades de igual intensidade, capazes de conferir sentido à existência dos seres humanos? E ainda mais, seria o sentido, a intensidade das coisas, existente apenas para o ser humano? Essas parecem perguntas de natureza ontológica pouco relevantes para uma teorização sobre a história, parecem fazer parte mais da história da filosofia e da metafísica do que da ‘história da história’. Que sentido teria, para um historiador ou para alguém que se debruça sobre os eventos que qualificamos como ‘históricos’, a existência de uma formiga ou de um velho junco apodrecido e abandonado junto a uma rocha? Historicamente falando, pode se dizer que tais coisas existem? E quanto às

¹ Tomaz Pedrosa de Tassis, doutorando em Letras Clássicas pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG).

narrativas míticas dos diversos povos que viveram na Terra, do emergir da humanidade há 300.000 anos atrás até os caçadores-coletores que ainda subsistem isolados hoje, teriam eles algo de significativo a ensinar para os que se dedicam à “história”? A resposta, para os mitólogos Mircea Eliade e Jean-Pierre Vernant, é afirmativa. Autores que não poderiam ser mais diferentes, mas unidos pelo liame da “outridade do mito” em sua relação com a história.

No princípio dos tempos, quando os homens e os deuses ainda não haviam se separado, conta-nos Hesíodo que o mundo transcorria sem dor,² sofrimento e divisão sexuada, mortais e imortais conviviam lado a lado e regozijavam-se com as beatitudes da existência. Por alguma razão não especificada, homens e deuses decidiram se separar em Mecone, e coube ao titã Prometeu organizar o sacrifício primordial e realizar a partilha. A história, como todos conhecemos, termina com Prometeu oferecendo os ossos banhados em gordura aos deuses e a carne envolta pelo estômago aos mortais. Zeus, insatisfeito com as tramoias do filho de Jápeto, decide privar a humanidade do fogo, que é posteriormente roubado por Prometeu e entregue novamente aos humanos. Os deuses, como represália, enviam para os homens a primeira mulher, responsável por espalhar os males pelo mundo. Apesar da exposição bastante resumida que fizemos acima, é ponto passivo tanto para Eliade quanto para Vernant que o chamado mito de Prometeu é uma descrição da condição humana.³ É exatamente por isso que usaremos tal mito como vetor para iniciar uma comparação e ilustrar brevemente como as concepções dos autores sobre a existência humana, sobre o que comumente se denomina por “milagre grego” e sobre a história,⁴ divergem ou se aproximam.

2 Cf. HESÍODO. *Os Trabalhos e os Dias*. São Paulo: Hedra, 2013.

3 Cf. ELIADE, M. *História das Crenças e das Ideias Religiosas*. Rio de Janeiro: Zahar, 2010; VERNANT, Jean-Pierre. *Mito e Sociedade na Grécia Antiga*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1999.

4 O “milagre grego”, em linhas gerais, implica na crença em uma certa excepcionalidade dos antigos gregos e sua radical diferenciação em relação aos povos que os cercavam no mediterrâneo oriental. Responsáveis por criar a filosofia, a arte e a política, os gregos são entendidos como os precursores da civilização ocidental moderna, pois inauguram uma forma de pensar dessacralizada e subordinada aos ditames da razão. Os deuses antropomórficos e os mitos vão progressivamente perdendo suas funções e significados dentro da cultura helênica. Resumindo, o “milagre” em questão envolveria a passagem de uma concepção mítica do mundo para o racionalismo filosófico, político e histórico. As raízes de tal concepção podem ser encontradas em Hegel e sua História da Filosofia. BURNET, J. *O despertar da Filosofia*

A discussão sobre os primórdios da “história” é acalorada. François Hartog, por exemplo, considera que a escrita da história surge na Mesopotâmia, com a monarquia de Akkad (2270-2083 a.C), “primeira a unificar o país sob uma autoridade única e a utilizar escribas para escrever sua história”.⁵ Os profetas de Israel, Hecateu de Mileto, Heródoto e até mesmo Homero têm sido colocados como “pais da História”.⁶ Seja lá quem foi o primeiro historiador ou o primeiro povo a escrever a “história”, o que nos preocupa aqui em nossas breves reflexões são algumas formas específicas de se conceber a temporalidade: a “História” como é entendida pelo Ocidente moderno no sentido da “historicidade” da cultura humana e na tentativa abordar todos os fenômenos historicamente.⁷ A ideia de “historicidade” é, em nossa opinião, uma das características centrais do pensamento moderno, configurando um grande número de correntes interpretativas em diversas disciplinas. Ao comentar um trecho do famoso filólogo Erich Auerbach, Hartog atesta nossa opinião, demonstrando como para Auerbach a narrativa bíblica seria eivada de historicidade e complexidade, em oposição a certos aspectos “superficiais” da narrativa mítica e lendária presente nos poemas homéricos. Estamos aí diante do mais puro historicismo.⁸

É para desnudar de forma sintética e comparativa, em uma abordagem que poderíamos considerar inspirada pela ideia de “epistemologia comparativa” desenvolvida pelo historiador das religiões Daniel Dubuisson,⁹ que acreditamos que uma leitura da

Grega. São Paulo: Siciliano, 1994; HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Leçons sur L’histoire de la Philosophie*. Paris: J. vrin, 1971.

5 HARTOG, François. *Os Antigos, O Passado e o Presente*. Brasília: Editora UnB, 2003.

6 *Ibidem*.

7 Partimos aqui da ideia, compartilhada por um grande número de autores, de que uma mudança decisiva se dá no pensamento ocidental em relação à História na virada do século XVIII para o XIX. É a partir daí que se consolidam as noções de “consciência histórica” e da história como uma realidade processual e unificada. ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*. São Paulo: Perspectiva, 1992; HARTOG, François. *Régimes d’historicité: présentisme et expériences du temps*. Paris: Seuil, 2003; KOSELLECK, Reinhart. *Futuro Passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro. PUC-Rio, 2006.

8 Cf. HARTOG, François. *Régimes d’historicité... Op. cit.* Obs: conferir referência.

9 É bom ressaltar que discordamos da maior parte das ideias de Dubuisson sobre a obra de Eliade, na maior parte politicamente motivadas e baseadas em seleções arbitrárias e fraudulentas do *corpus* do autor romeno. Ainda assim, o projeto de desenvolver uma abordagem comparada das obras de grandes mitólogos do século XX é um empreendimento notável. Cf. DUBUISSON, Daniel. *Mythologies du XX e siècle Dumézil, Lévi-Strauss*,

interpretação do mito de Prometeu por parte de nossos autores pode desnudar algumas de suas concepções sobre a historicidade. Observar o trabalho dos autores diretamente é essencial para que acompanhem algumas repercussões de suas concepções teórico-metodológicas e sua significação histórico-filosófica.

Vernant aborda Prometeu em várias obras, mais notadamente em *Mito e Sociedade na Grécia Antiga* e *Mito e Pensamento Entre os Gregos*. A análise se dá inicialmente através do destrinchamento de questões formais e semânticas no seio da narrativa de Hesíodo e pela catalogação de oposições e homologias presentes no corpo do texto, para depois partir para algumas considerações de caráter histórico e social. O mais importante, a terceira fase da análise, desemboca em algumas conclusões sobre o sentido geral do mito, e sua inserção no seio da sociedade grega, concebendo o mito tanto como uma narrativa estruturada em uma lógica rigorosa quanto um produto de relações materiais históricas e sociais. Todo mito, nos diz Vernant, relaciona-se estreitamente com a sociedade em que foi concebido. O mito, portanto, é um produto tanto da história quanto das categorias mentais humanas, em constante diálogo. Dessa perspectiva, o mito é uma conformação social, sua estrutura não deve ser confundida com sua ontologia.¹⁰

Mas, levando em consideração suas análises de contornos formais, qual é o significado do mito de Prometeu para Vernant? Além da obviedade que a maioria dos comentadores observa no mito, i.e., a explicação da atual condição humana, o mito de Prometeu para o helenista francês, principalmente sua transmutação nas mãos do poeta trágico ateniense Ésquilo,¹¹ descreve a passagem de um certo tipo de sociedade agrária e com uma concepção antropológica pessimista para uma racionalização cada vez maior das formas de existência através da técnica doada aos homens por Prometeu.¹²

Eliade. Lille: Presses Universitaires de Lille, 1993.

10 Cf. VERNANT, Jean-Pierre. *Mito e Sociedade na Grécia Antiga... Op. cit.*

11 Cf. Vernant, 1990.

12 Uma certa “ambiguidade” do humano também pode ser apreendida da análise de Vernant, o que é consequência de sua análise de contornos estruturalistas que busca valorizar polaridades no interior da narrativa. Dessa forma, a relação estabelecida por Zeus e Prometeu entre o “dar” e o *dolos* oferecido por cada um ao outro representa um certo equilíbrio nas relações humanas com os deuses. A partir do momento que Epimeteu aceita o presente de Zeus na figura da primeira mulher, a relação se torna desigual e certas características da condição histórica do homem se revelam e a ambiguidade do humano toma forma e não é dispartada uma interpretação que busque afirmar que “sob todas as formas e na diversidade

Ora, se a passagem do mito ao pensamento racional constitui um dos núcleos da reflexão vernantiana, não é fora de ordem que interpretemos dessa forma o exercício mitográfico elaborado por Vernant.

A história é uma prática que pulsa sobretudo de um particular e busca se esconder sob uma narrativa generalizante, é uma conjunção de um lugar social, uma prática e uma escrita, como nos lembra Michel de Certeau em *A Escrita da História*.¹³ Racionalista e defensor de uma certa concepção de homem caracterizada pela mudança constante, não é estranho que a concepção de Vernant sobre o mito de Prometeu busque enfatizar certas ambiguidades da existência humana e busque, dessa forma, valorizar certos aspectos da existência histórica do homem como uma construção constante e uma certa valorização da historicidade humana, levando em conta também sua abordagem de leitura, privilegiando uma abordagem ao mesmo tempo sincrônica e diacrônica, rejeitando uma interpretação meramente simbólica do mito.

A questão da história e da historicidade é um ótimo caminho para perscrutarmos as concepções de Eliade. Embora não fosse helenista o que torna suas interpretações largamente dependentes de autores como Karl Meuli, M. L. West, Charles Picard, Louis Séchan, Jean Rudhardt e do próprio Vernant, na leitura de Eliade sobre Prometeu podemos notar várias características de seu próprio pensamento e modo de interpretação.¹⁴ Ao discorrer

de seus aspectos, a existência humana, pela operação do ‘esconder’ divino, está situada sob o signo da mistura entre bens e males, do ambíguo e da duplicidade’. *Idem. Mito e Sociedade na Grécia Antiga... Op. cit.*, p. 167.

13 Cf. CERTEAU, Michel de. *A Escrita da História*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011.

14 A formação de Eliade se dá sobretudo como indianista e estudioso das origens da prática do Yoga na Índia. Contudo, ao longo de seu desenvolvimento tendeu a tornar-se cada vez mais generalista, o que é mesmo o resultado de suas convicções epistemológicas sobre a história das religiões como uma disciplina que deve ser comparativa e geral, classificando a posição de especialista em apenas um domínio como “inibição”. Cf. ELIADE, Mircea. As inibições do especialista. In: ELIADE, Mircea. *Mefistófeles e o Andrógino*: comportamentos religiosos e valores espirituais não europeus. São Paulo. Martins Fontes, 1999. A “divisão” da história das religiões entre aqueles que se dedicam a um domínio específico produzindo trabalhos de caráter eminentemente histórico e aqueles que buscam um esforço de síntese mais geral é ressaltada tanto por Georges Dumézil no prefácio ao *Tratado de História das Religiões* quanto por Eliade em *O Sagrado e o Profano*. *Idem. Tratado de História das Religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 2008; *Idem. O Sagrado e o Profano*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

brevemente sobre Prometeu no primeiro volume de *História das Crenças e das Ideias Religiosas*, Eliade liga o mito de Prometeu a outro mito: o mito das raças e associa esses dois mitos, fazendo uma leitura complementar de ambos. Sua interpretação busca inserir o mito hesiódico em uma estrutura indo-europeia tributária de Georges Dumézil,¹⁵ os mitos cíclicos indo-europeus tratam de uma degradação progressiva da existência cósmica, de uma era de “ouro” da perfectibilidade e indiferenciação da realidade em pares de opostos passando progressivamente a uma decadência geral, tal como a doutrina indiana dos quatro Yugas. À Idade de Ouro se sucedem eras cada vez mais decadentes, marcadas pela constante acentuação de ambiguidades e contrastes.¹⁶

É aí que Prometeu se encaixa. Quando da separação entre homens e deuses nos tempos primordiais, o titã foi o protagonista da separação definitiva entre mortais e imortais, se antes de Prometeu e da instituição do sacrifício sangrento como mediação entre os planos divino e humano os homens viviam na Idade de Ouro paradisíaca, após a instituição do sacrifício e da criação da mulher a estrutura ontológica do mundo se encontrou cindida, dividida permanentemente em pares de opostos, levando ao surgimento do regime carnívoro e da reprodução sexuada: “Em suma, longe de ser um benfeitor da humanidade, Prometeu é o responsável pela sua atual decadência”.¹⁷ Para Eliade, o mito de Prometeu em Hesíodo explica a irrupção do “mal” no mundo, mal que seria uma consequência da queda do homem na história e no mundo profano, o que é coerente com sua teoria dos arquétipos e paradigmas primordiais. Nesse sentido, em uma perspectiva eliadiana, é de nossa opinião que podemos interpretar o mito de Prometeu como uma espécie de “anti-mito”, pois não serve para uma atualização do tempo através da repetição dos arquétipos primordiais.

15 O autor norte-americano Robert Elwood afirma que Eliade é um estruturalista, já que lida primariamente com a noção de estruturas que subjazem ao pensamento e com oposições binárias, tais como masculino/feminino, bem/mal e sagrado/profano. Cf. ELWOOD, R. *Eliade: Essentialist or Postmodern? The Sacred and an Unseen Order*. In: BABUTS, Nicolae (org.). *Mírcea Eliade: Myth, Religion, and History*. Nova Jersey: Transaction Publishers, 2014. A noção de “estrutura” não é muito utilizada nos textos de Eliade, mas é claro que podemos compreender seu “estruturalismo” se levarmos em conta uma expansão semântica do termo que vá além do movimento francês encabeçado por Claude Lévi-Strauss. Nesse sentido, o próprio Marx pode ser considerado um autor “estruturalista”.

16 Cf. ELIADE, M. *História das Crenças e das Ideias Religiosas... Op. cit.*

17 ELIADE, M. *História das Crenças e das Ideias Religiosas... Op. cit.*, p. 246.

Assim como Vernant, Eliade busca contrastar as visões de Hesíodo e de Ésquilo sobre Prometeu, embora atestando principalmente os contornos pessimistas de Hesíodo sobre a condição humana após Prometeu, que acreditamos ser um reflexo das concepções de Eliade sobre a história “profana”. O autor romeno comenta brevemente as ideias de Karl Meuli onde a partilha realizada por Prometeu corresponde aos sacrifícios realizados aos deuses celestiais por povos da Sibéria e por pastores da Ásia Central que ofereciam aos “deuses uranianos” a cabeça e os ossos do animal como honra suprema. Em que momento operou-se a inversão dessas concepções para o crime de “lesa-majestade” cometido por Prometeu contra Zeus foge muito de nosso tema, o que importa ressaltar é a visão de Eliade, influenciado sobretudo por Séchan, Meuli e Lloyd-Jones, sobre o mito de Prometeu como uma explicação do mal no mundo e como contestação à ordem de Zeus.¹⁸

Se nos for permitido uma espécie de exercício hermenêutico na interpretação dos textos de Vernant e Eliade sobre Prometeu e sua ligação a outros temas importantes dos autores se torna clara a ligação entre essas concepções e o que os autores desenvolveram sobre a questão do “milagre grego”, em nossa opinião sobretudo uma questão sobre a valorização da história e da historicidade como formas de se conceber o mundo e a existência no âmbito da cultura ocidental. Como notou Philippe Borgeaud, Eliade vê o “milagre grego” como uma espécie de catástrofe, responsável por inserir no seio do pensamento ocidental a queda, a separação, a falta. A passagem do mito à razão significa também a irrupção da história, o crime supremo do angustiado e funesto titã Prometeu, a perda definitiva do mundo em que o homem atualizava o tempo e a existência através da repetição dos arquétipos primordiais. É aí que, como novamente acentua Borgeaud, Eliade “não sabe muito o que fazer da Grécia. A palavra mito, e também a coisa, são gregas”.¹⁹

Para a hermenêutica romântica de Eliade, os mitos são criações espirituais da humanidade, fruto do poder criativo das civilizações em sua ânsia de escapar do tempo concreto e “histórico”. Não é estranho encontrar aí algumas ressonâncias com o pensamento de

18 ELIADE, M. *História das Crenças e das Ideias Religiosas... Op. cit.*, p. 246 *et seq.*

19 BORGEAUD, Philippe. *Aux origines de l'histoire des religions*. Paris: Seuil, 2004, p. 164.

Nietzsche, que na *II Consideração Intempestiva*, insurgindo-se contra o historicismo alemão e a moderna visão de mundo histórica ocidental, afirma, entre outras coisas, que o excesso de história mata o homem e que o homem histórico ocidental se priva da vida ao se enveredar em um mundo totalmente histórico, nas palavras do filósofo alemão:

toda ação exige esquecimento, assim como toda vida orgânica exige não somente a luz, mas também a escuridão [...], há um grau de insônia, de ruminação, de sentido histórico para além do qual os seres vivos se verão abalados e finalmente destruídos.²⁰

Nessa perspectiva, o mito de Prometeu e o milagre grego são inegavelmente sinais de falta e decadência, representações daquilo que “jogou” o homem no “Terror da História”, o mundo aparentemente sem sentido e cheio de sofrimentos do tempo concreto. Muito diferente é a posição de Vernant, antipático ao que chamava de “metafísica alemã”,²¹ o helenista francês inseria-se na esteira do pensamento de Marx, enxergando a história como o campo onde a humanidade se forma e se transforma continuamente, o palco das grandes tragédias e também dos grandes triunfos humanos, uma visão ambígua da existência e da historicidade do homem. O mito reflete aí certas concepções presentes no interior das sociedades e o lançamento de novas questões colocadas aos homens de tempos em tempos pela mudança contínua da história.²²

É de se notar que apesar de suas divergências, existem alguns pontos de contato entre Eliade e Vernant e, partindo do ponto de vista epistemológico que estabelecemos acima, talvez nossa abordagem no presente trabalho pudesse ser classificada como exercício preliminar de “historiografia comparada da mitografia”. Algumas ressonâncias entre o pensamento dos autores foram ressaltadas pelo filósofo alemão Kurt Hübner,²³ em obra sobre as

20 NIETZSCHE, Friedrich. *Escritos Sobre História*. São Paulo: Edições Loyola, 2005, p. 72 et seq.

21 Na introdução ao volume *Mito e Tragédia na Grécia Antiga*, Trajano Vieira nota que Vernant sempre manteve distância de certa tradição alemã que atribui caráter metafísico a certos elementos do pensamento grego. É certo que nosso helenista sempre evitou autores como Nietzsche e Heidegger; VERNANT, Jean-Pierre. *Entre Mito e Política*. São Paulo: Edusp, 2001.

22 VERNANT, Jean-Pierre. *Mito e Sociedade na Grécia Antiga... Op. cit.*

23 Cf. HÜBNER, Kurt. *Die Wahrheit des Mythos*. Munique: C.H. Beck, 1985.

diferentes interpretações do mito na cultura ocidental, e acreditamos que uma chave de leitura possa ser encontrada principalmente no que concerne ao problema da alteridade, daquilo que escapa à uma conceituação ‘histórica’ do mundo e suas relações com o mito e o pensamento mítico.

As Cinzas do Historicismo: Mitologia e a gramática do inconsciente histórico

Em *Religion After Religion*, um livro que pretende criticar Eliade e outros “historiadores das religiões” frequentadores do círculo Eranos, o teólogo Steven Wasserstrom afirma que tais autores criaram uma religião após o fim da relevância das religiões e uma em que nenhum fiel das religiões tradicionais se reconheceria. O autor afirma que os “historiadores das religiões” praticavam na verdade uma espécie de “*modernist art form*”, o que certamente vai ao encontro aos nossos pensamentos sobre a História, mas, ao contrário de Wasserstrom, não acreditamos que tal classificação seja depreciativa.²⁴ Pelo contrário, o elemento de criação presente nas narrativas historiográficas é fundamental para uma compreensão mais detalhada dos textos não apenas em história das religiões mas em qualquer campo da investigação histórica. É a partir dessas reflexões que pretendemos concluir nossa investigação: as relações entre o “romântico” Eliade e o “formalista” Vernant podem ser resolvidas não apenas com base em um antagonismo primordial que opõe suas obras no plano epistemológico. O recrutamento de concepções semelhantes de certas características de sua “literariedade”,²⁵ além de alguns temas comuns é importante para nossa empreitada. A aproximação feita por Hübner no campo epistemológico pode parecer exagerada ou incorreta em uma primeira mirada.²⁶ Porém, ao analisarmos

24 WASSERSTROM, Steven. **Religion After Religion: Gershom Scholem, Mircea Eliade, and Henry Corbin at Eranos**. Princeton: Princeton University Press, 1999.

25 É bom notar que ambos escapam fortemente aos contornos áridos e reificadores da prosa acadêmica tradicional, optando muitas vezes por textos de caráter ensaístico e que valorizam uma certa elegância estilística. Cada um a seu modo, Vernant com sua prosa elegante e contida e Eliade com seus textos torrenciais saturados de terminologia greco-latina e referências ao pensamento indiano.

26 O autor coloca Vernant e Eliade em uma mesma escola de interpretação “numinosa” do mito Cf. HÜBNER, Kurt. **Die Wahrheit des Mythos...** *Op. cit.* Ora, dadas as críticas que Vernant faz ao que considera interpretações “simbólicas” do mito (Otto, Kerényi, Jung, Eliade) em Mito e Sociedade, é até irônico enfileirá-lo junto a tais autores.

certas ideias de Vernant sobre a alteridade, sua aproximação com o “numinoso” e o “desconhecido” fica mais clara.

A visão de mundo “histórica” ocidental, concede pouco espaço ao imponderável, ao desconhecido, ao esquecimento, ao aberrante, ao monstruoso, em suma, ao que não pode ser catalogado em meio ao previsível e historicamente condicionado. Tudo pode ser explicado historicamente, e os únicos valores possíveis estão na história. Pelo menos é o que querem nos fazer crer apóstolos da historicidade como Hegel, Marx, os liberais e boa parte da historiografia contemporânea. Mas, como nota Vernant em entrevista com Maurice Godelier e Maurice Caveign, algo sempre se perde em toda mudança histórica, como a que ocasionou a passagem de uma visão de mundo mitológica para o surgimento da racionalidade grega. Para o helenista francês, um imponderável sempre fica no ar.²⁷ A “inquietante estranheza” vista por Vernant nos olhos de Gorgó em *A Morte nos Olhos*, esse imponderável último que é a morte, a infabilidade de sua presença, talvez escape a qualquer conceituação histórica. Estamos frente a frente com uma alteridade radical, que busca expressar pelas pesquisas sobre o que os gregos expressavam pela máscara de Gorgó e sua atitude frente ao papel de morte, o “resto” que não podemos conceituar “frente ao qual só podemos permanecer calados e paralisados: fascinados, transformados em pedra.”²⁸

Essa humildade perante a morte e suas consequências para uma valoração da existência histórica também são, como nos lembra Babuts,²⁹ um tema de Eliade. Tanto para Vernant quanto para Eliade o reconhecimento da insuficiência de nossas concepções ocidentais e que pode haver algo mais “lá fora” é questão fundamental, daí a importância do comparativismo. Mesmo que autores como Borgeaud afirmem que a história das religiões já nasceu comparativa e é “por natureza” terreno de comparações,³⁰ algumas comparações são extremamente objetificadoras e redutoras, como as dos mitólogos do século XIX, que não atribuíam o menor valor a concepções pré-modernas ou não ocidentais. Vernant não foi necessariamente comparatista em sua obra, restringindo-se ao mundo grego, mas

27 VERNANT, Jean-Pierre. *Entre Mito e Política... Op. cit.*

28 *Ibidem*, p. 73.

29 Cf. BABUTS, Nicolae. *Mírcea Eliade... Op. cit.*

30 *Ibidem*.

foi um dos fundadores e entusiastas do *Centre pour Recherches Comparées sur les Sociétés Anciennes*, empreendimento comparativo por excelência, além de abordar os gregos por uma perspectiva bem diferente da tradicional busca pelas “raízes” do Ocidente.

Possuindo formação de indianista e forte influência do pensamento oriental, Eliade desde sempre se manteve um crítico de perspectivas que buscavam sobrevalorizar o Ocidente em relação a outros povos. Quando o autor romeno é colocado como “anti-histórico”, acreditamos tratar-se de uma má conceituação. O que Eliade critica não é a história em si, e sim sua “idolatria” pelos ocidentais modernos, a crença de que tudo pode se reduzir ao conhecimento histórico. Por esse ponto de vista, a História funciona como o grande mito da modernidade. A questão aqui gravita em torno de comparar as visões da história produzidas pelo Ocidente e aquelas de outras civilizações, já que o conhecimento deve se constituir não apenas de ideias que devem ser aceitas ou rejeitadas, mas sim de produzir uma hermenêutica que criará novas concepções de mundo e novos *insights*.³¹

A morte e a história, assim como em Vernant, podem ser colocadas em confronto. Ao comentar trechos do Bhagavad Gîtâ e refletir sobre como algumas de suas concepções parecem trazer uma nova valorização da historicidade da existência humana para o seio do pensamento indiano, Eliade conclui que a questão central não é uma crítica à história e sim a crença em sua “realidade ontológica”, uma espécie de mitologização da história que levaria a crer nos mundos histórico e social como entidades eternas e como as únicas realidades possíveis. Face ao nada e ao terror da morte, o homem se encontra com a angústia do totalmente outro, o *ganz andere*, o sagrado propriamente dito.³² A Alteridade radical, é a partir daí que uma pesquisa frutífera sobre o mito e a religião deve se colocar, e é bem por aí que pretendemos ancorar nosso navio: A valorização da alteridade, do Outro enquanto o Outro e não um outro, um desconhecido imponderável e até mesmo impermeável à historicidade, é o maior ensinamento que podemos extrair de nossas curtas reflexões preliminares sobre Jean-Pierre Vernant e Mircea Eliade. A alteridade é o objeto de estudo tanto da história quanto da antropologia, como bem afirmou Claude Lévi-Strauss em

31 Cf. BABUTS, Nicolae. *Mircea Eliade... Op. cit.*, p. 21.

32 ELIADE, M. *História das Crenças e das Ideias Religiosas... Op. cit.*

seu famoso ensaio *História e Etnologia*,³³ e em tempos de destruição de culturas tradicionais pela expansão vertiginosa do capitalismo ocidental e a imposição de uma cultura única sobre todo o globo terrestre, é preciso que cada vez mais nos engajemos, como historiadores e pesquisadores de ciências humanas, na denúncia de um pensamento único de uma civilização que se acredita eterna e portadora de valores universalmente válidos. A busca pela “historicização” do mundo é ao mesmo tempo a busca pelo apagamento de tudo aquilo que não é visto como ‘histórico’ e como parte da realidade ontológica e conscienciológica do historicismo ocidental.

Paul Valéry, grande poeta francês, ao se dar conta da “decadência” europeia após a segunda grande guerra, chegou a conclusão de que as civilizações também morrem. Tudo no universo está sujeito ao fim, nada, em nosso mundo humano e finito, é eterno e deve ser engrandecido como tal. Não se trata aqui de fazer uma crítica da “civilização ocidental” e sua cultura histórica, e sim de reconhecer a finitude e o caráter passageiro de nossas concepções de mundo, incluídas aí as noções de história, razão, liberdade e outras mais criadas pela nossa civilização. Nesse sentido, Eliade e Vernant, os autores que ocasionaram nossas breves e preliminares reflexões, têm muito a contribuir. Já é chegada a hora de “historicizar” o próprio historicismo e a concepção de mundo histórica em que se apoia nossa civilização, tanto em seus centros europeus e norte-americanos, como em nossa periferia brasileira incrustada nas franjas do Atlântico sul. Nossa “história” e suas ideologias decorrentes não são em nada superiores aos mitos e religiões de outros povos, são apenas uma forma de ler o mundo que se absolutizou, relegando outras formas a um “inconsciente civilizacional”. Ao se voltar a outros mundos e outras realidades, o mitólogo descortina, ao modo do psicanalista, os recalques da modernidade historicista.

Referências bibliográficas:

ARENDDT, Hannah. **Entre o passado e o futuro**. São Paulo: Perspectiva, 1992.

33 Cf. LÉVI-STRAUSS, Claude. *História e Etnologia*. In: LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia Estrutural*. São Paulo: Cosac Naify, 2008. Em uma entrevista para a televisão nos anos 10 do século XXI, Lévi-Strauss comentou sobre sua esperança de que novas diferenças surgissem nesse mundo cada vez mais padronizado que vivemos.

- BURNET, J. **O despertar da Filosofia Grega**. São Paulo: Siciliano, 1994.
- BORGEAUD, Philippe. **Aux origines de l'histoire des religions**. Paris: Seuil, 2004.
- CERTEAU, Michel de. **A Escrita da História**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011.
- DUBUISSON, D. **Mythologies du XXe siècle Dumézil, Lévi-Strauss, Eliade**. Lille: Presses Universitaires de Lille, 1993.
- ELIADE, M. **História das Crenças e das Ideias Religiosas**. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.
- ELIADE, M. **Mefistófeles e o Andrógino: comportamentos religiosos e valores espirituais não-europeus**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- ELIADE, M. **O Sagrado e o Profano**. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- ELIADE, M. **Tratado de História das Religiões**. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- ELWOOD, R. *Eliade: Essentialist or Postmodern? The Sacred and an Unseen Order*. In: BABUTS, Nicolae. (org.). **Mircea Eliade: Myth, Religion, and History**. Nova Jersey: Transaction Publishers, 2014.
- HARTOG, François. **Os Antigos, O Passado e o Presente**. Brasília: Editora UnB, 2003.
- HARTOG, François. **Régimes d'historicité: présentisme et expériences du temps**. Paris: Seuil, 2003.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Leçons sur L'histoire de la Philosophie**. Paris: J. vrin, 1971.
- HESÍODO. **Os Trabalhos e os Dias**. São Paulo: Hedra, 2013.
- HÜBNER, Kurt. **Die Wahrheit des Mythos**. Munique: C.H. Beck, 1985.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia Estrutural**. São Paulo: Cosac Naify, 2008.
- NIETZSCHE, Friedrich. **Escritos Sobre História**. São Paulo: Edições Loyola, 2005.
- VERNANT, Jean-Pierre. **Entre Mito e Política**. São Paulo: Edusp, 2001.
- VERNANT, Jean-Pierre. **Mito e Sociedade na Grécia Antiga**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1999.
- WASSERSTROM, Steven. **Religion after Religion: Gershom Scholem, Mircea Eliade, and Henry Corbin at Eranos**. Princeton: Princeton University Press, 1999.



Giro ético-político, Verdade e Felicidade¹

Marcelo Rangel²

Para minhas alunas(os), parceiras(os)

Essa mínima aceitação do questionamento crítico era um desafio crucial que nos convidava... a pensar seriamente sobre a pedagogia em sua relação com a prática da liberdade... Para começar... [é preciso] valorizar a presença de cada um.

(bell hooks)

Em tempos como os nossos, nos quais o paradigma de verdade correspondentista vem perdendo espaço para o que tem sido chamado de pós-verdade, tenho percebido que parte significativa de nós tem se questionado e se posicionado contra isto que seria a pós-verdade, a favor e insistindo em certa proeminência que teríamos professores, historiadores, filósofos e intelectuais em geral no que diz respeito à constituição de enunciados e juízos mais adequados à história do Brasil e da filosofia, à arte, à ética, à política...

O que estaria em questão aqui, ao menos para parte de nós, seria a necessidade de questionar o que tem sido chamado de pós-verdade a partir e confiantes nisto que seria a proeminência dos nossos juízos, e isto tendo em vista a sua adequação privilegiada à coisa tematizada. Teríamos, por exemplo, a erudição, a metodologia, a *expertise* próprias à constituição de determinados enunciados que se diferenciariam e seriam mais adequados do que aqueles constituídos por nossos pais, familiares, amigos e profissionais de outras áreas como médicos, dentistas, militares, políticos etc.

De modo que deveríamos, assim, ao menos de acordo com essa posição, insistir em certa condição especial que temos como professores, historiadores, filósofos e intelectuais em geral no que tange à compreensão da história do Brasil e da filosofia, da literatura, da arte, no que diz respeito à tematização e discussão da

1 Agradeço ao Bruno Guimarães, ao Olímpio Pimenta e às alunas e alunos do Departamento e do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFOP pelo convite para participar do “XI Encontro Nacional de Pesquisa em Filosofia da UFOP. Frontes. Políticas da Verdade” (2019), no qual apresentei uma primeira versão desse texto.

2 Marcelo Rangel, professor do Departamento de História e dos Programas de Pós-Graduação em História e Filosofia da Universidade Federal de Ouro Preto (UFOP).

realidade brasileira, por exemplo. Uma insistência com base nisto que seria o paradigma de verdade correspondentista.

Confesso que tenho alguma dificuldade em simplesmente acolher essa compreensão ou posição ao menos não com a mesma rapidez e convicção (e confiança). De modo que estruturei o texto em quatro momentos dedicados exatamente ao questionamento disso que seria a necessidade de se insistir apenas e tão imediatamente no paradigma correspondentista para questionar o que tem sido chamado de pós-verdade. Propondo, ao fim, uma terceira possibilidade de tematização disso que é a verdade a qual é profundamente crítica à pós-verdade, mas que, por outro lado, não recorre, ao menos não tão imediatamente (confiante e exclusivamente) ao paradigma da verdade correspondentista.

Tenho tematizado o que seria uma tendência ou mesmo um giro ético-político no interior do pensamento contemporâneo, o que significa dizer que parte significativa dos professores, historiadores, filósofos e intelectuais tem se dedicado, hoje, a: 1) pensar o mundo contemporâneo, especialmente suas realidades mais próprias/imediatas, 2) a partir da questão que é a da diferença, e 3) da compreensão de que posicionamentos ético-políticos claramente explicitados/trabalhados são fundamentais (e não prejudiciais) à constituição de tematizações e descrições complexas do real, da história.³

E é justamente a partir da explicitação mais cuidadosa das próprias condições de possibilidade para isso que seria um giro ético-político ao longo dos séculos XX e XXI que gostaria de começar a questionar esta defesa pelo menos muito rápida (e muitas vezes exclusiva) do paradigma correspondentista como sendo fundamental à constituição desse papel privilegiado do professor, do historiador, filósofo ou intelectual em geral.

3 Cf. ARAUJO, Valdei Lopes de; RANGEL, Marcelo de Mello. Apresentação – Teoria e história da historiografia: do giro lingüístico ao giro ético-político. **História da Historiografia**, Ouro Preto, v. 8, 2015. [ARAUJO, Valdei Lopes de; RANGEL, Marcelo de Mello. *Introduction - Theory and History of Historiography: from the Linguistic Turn to the Ethical-Political Turn*. **História da Historiografia**, Ouro Preto, v. 8, 2015]; RANGEL, Marcelo de Mello. A urgência do giro ético-político: o giro ético-político na teoria da história e na história da historiografia. **Ponta de Lança**, Sergipe, v. 13, 2019. [RANGEL, Marcelo de Mello. *The urgency of the ethical: the ethical-political turn in the theory of history and in the history of historiography*. **Ponta de Lança**, Sergipe, 2019].

O giro ético-político que temos experimentado ao longo dos séculos XX e XXI está diretamente relacionado a certa interpretação que o próprio século XX construiu no que diz respeito aos seus grandes traumas, compreendendo que certo século XIX teria sido responsável pela concreção de seus dramas. Trata-se, aqui, de um século (o XIX) que teria se constituído a partir de dois sentidos-chave, Identidade e Verdade, ambos num sentido forte: Identidade compreendida como certa diferença específica que apontaria, por sua vez, para a superioridade e, por conseguinte, para a possibilidade e mesmo necessidade do que foi chamado de “civilização”, imperialismo, e, Verdade, justamente com base no paradigma correspondista, como sendo um enunciado privilegiado, sustentado por determinado conjunto limitado de cientistas especializados, com base na adequação entre o dito e a coisa dita.

O que está em questão aqui, como condição de possibilidade disso que estamos chamando de um giro ético-político, é justamente a interpretação de que o (certo) século XIX teria sido responsável pelos traumas do século XX, entre eles os fascismos, nazismo, primeira e segunda guerras mundiais, lutas pela descolonização etc., de maneira que o século XX teria procurado um caminho oposto deste que é o da Identidade e da Verdade, e isto a partir dos sentidos: diferença e o que podemos chamar de verdade controlada.

Diferença compreendida aqui como tratar aquilo que não é familiar como algo ao menos importante, e verdade controlada como uma atividade de tematização e descrição que se constitui a partir da compreensão de base de que todo e qualquer enunciado é construído (e possível) a partir de determinada posição (história, corpo, desejo...) do sujeito enunciator, e, claro, com base na empiria, teoria, metodologia, crítica, intersubjetividade...

O que temos, assim, é que um conjunto de acontecimentos históricos (ao longo do século XX) provocou reações mais concretas e mais intelectuais que questionaram o que seriam os sentidos Identidade e Verdade, de modo que temos a criação de instituições e a intensificação de movimentos mais concretos e também intelectuais preocupados com o que estou chamando de diferença e verdade controlada. Desde a segunda metade do século XX o horizonte histórico contemporâneo também vem se constituindo com base na transcendentalização ou generalização

dos sentidos diferença e verdade controlada, o que tem tornado o âmbito acadêmico um espaço mais tenso (menos do que a maior parte de nós gostaria e ainda deseja) no interior e a partir do qual os consensos tendem a ser provisórios e (re)constituídos a partir de uma mobilidade empírico-teórico-metodológica e retórica, ou seja, com base na investigação, crítica e intersubjetividade, claro, mas especialmente a partir da dúvida e de um cuidado significativo com a escuta, com a construção e explicitação/reorganização dos argumentos e constituição de enunciados e juízos mais gerais e provisórios sempre no interior de determinado contexto ou mundo específico.⁴

O que está em questão aqui é que o que vem marcando a nossa atividade docente e acadêmica ao longo das últimas décadas é também a tensão e a partir dela um cuidado considerável com os enunciados em geral, nossos e de nossos colegas; *um cuidado que se constitui muito mais com base no que estamos chamando de tensão (debates, (auto)questionamentos...) do que no paradigma correspondentista*. De modo que gostaria de trabalhar com a hipótese de que se somos eruditos e cuidadosos no que diz respeito à construção de determinadas compreensões e métodos, isto não se dá apenas e nem exatamente em razão e logo para (a partir e com o fim de) construirmos enunciados adequados com base no paradigma que é o correspondentista. Gostaria de defender a hipótese de que se temos determinada erudição e cuidado metodológico – e isto ao menos em geral e de alguma forma nos diferencia quando falamos sobre a história da filosofia, do Brasil ou da literatura, quando tratamos da realidade política brasileira contemporânea, por exemplo... – isto não se dá com base ou apenas em nome do que seria o paradigma de verdade correspondentista, mas também ou muito mais porque nos mobilizamos num espaço que tem sido cada vez mais tenso (logo democratizante), mais marcado pela diferença, por outras perspectivas, por mais que ainda seja muito menos do que boa parte de nós deseja.

4 Sublinho, assim, o que estou definindo como retórica: um exercício epistemológico-ético-político constituído a partir de elementos como a dúvida, escuta, argumentação, reorganização de argumentos e constituição de enunciados e juízos mais gerais e também contextuais, e isto a partir da compreensão de que não é possível qualquer acesso privilegiado em relação à realidade. Nesse sentido ver: PLATÃO. *Sofista*. São Paulo: Abril, 1972; *Idem*. *Fedro*. Belém: Universidade Federal do Pará, 2011; *Idem*. *Górgias*. São Paulo: Perspectiva/Fapesp, 2011; NIETZSCHE, Friedrich. *Da retórica*. Lisboa: Vega/Passagens, 1995; LOPES, Rogério A. *Elementos de retórica em Nietzsche*. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

Para sermos ainda mais claros, o que gostaria de sublinhar é que se temos sido capazes de constituir argumentos complexos isto tem sido possível muito mais porque temos nos mobilizado em meio a um ambiente democratizante, constituído a partir da tensão e da diferença – de perspectivas distintas -, as quais têm tornado possível e mesmo necessário determinado cuidado ético-epistemológico.

Bem, com isso e para finalizarmos esse primeiro momento, gostaria de sublinhar que a primeira razão que me leva a ter certo receio no que diz respeito ao argumento de que somos diferenciados porque temos uma erudição e um cuidado metodológico constituídos apenas ou mais propriamente a partir do paradigma correspondentista (adequação), é exatamente certa discordância no que tange ao que também tem sido ou constituído, especialmente ao longo das últimas décadas (com o giro ético-político), o espaço no qual nos mobilizamos, a universidade, a sala de aula, a saber, o esforço reflexivo no sentido que é o de se posicionar em meio à tensão, com uma erudição e cuidado que se constituem com base no objetivo que é muito mais o de reter esse ambiente, e isto a partir da diferença.

O que estou explicitando aqui, e de forma ainda mais direta, é que o que diferencia as nossas compreensões sobre temas como a história da filosofia, a história do Brasil e da literatura, a realidade brasileira contemporânea etc., provocando certa erudição e cuidado, é muito mais esta mobilidade a partir da diferença e *para* a retenção da tensão (democratizante). O que nos diferencia, assim, e o que precisamos cuidar e enfatizar recorrentemente é que também temos nos comportado teórico e praticamente a partir de certa exposição, a qual exige (e torna possível) determinada autocrítica e cuidado significativos no que diz respeito às nossas próprias tematizações e descrições e também no que tange àquelas que nossos alunos e colegas também têm construído. De modo que se torna possível algo muito especial e que trataremos adiante que é justamente a possibilidade de nos mobilizarmos no sentido que é o de uma reorganização do si mesmo e de determinado entorno, o que também tenho tematizado como o caminho a partir do qual se torna possível – dentro do próprio espaço universitário, da sala de aula - a experiência da felicidade.

O que seria a felicidade?

A felicidade seria a experiência de um sentimento raro e especial, possível a partir exatamente de certa abertura a partir e *para* a diferença. Trata-se, assim, da possibilidade de se mobilizar em meio à diferença, retendo-a, e, a um só tempo, tornando possível a constituição, ou melhor, a reorganização do si mesmo e ao menos de parte daqueles que estão mais próximos, se trata da possibilidade de participar, de alguma forma, da própria origem, da emergência (*Entstehung*) de uma determinada relação/realidade efetiva (*Wirklichkeit*).

O que está em questão aqui, e isto muito próximo a boa parte da filosofia contemporânea, é que se, por um lado, a história ou a realidade efetiva (*Wirklichkeit*) pode e mesmo precisa se diferenciar, assumir outros aspectos, o homem se torna assim uma estrutura ou atividade a partir da qual se torna possível esta mobilidade do real que vai de determinada estabilidade ou forma a outro aspecto possível, e isto através de certa instabilidade ou devenida.

A experiência desse sentimento que é a felicidade se torna possível exatamente quando participamos, de alguma forma, desse movimento que é o de diferenciação do ambiente no qual nos encontramos, e, por conseguinte, do si mesmo. Se é feliz, assim, quando se atualiza essa possibilidade/necessidade da história e dos homens em geral que é a de diferenciar-se.⁵

Obviamente não se trata mais propriamente de uma entrega sem limites ao devir, isto não é exatamente possível, e mesmo logicamente impróprio, na medida em que a relação com o devir precisa ser mais propriamente a relação entre forma e movimento, ou seja, uma entrega mais adequada (lógico-ontologicamente) ao devir seria aquela que se daria a partir de certa dedicação à forma. De modo que haveria o que podemos chamar de uma relação íntima entre forma e devir: na medida em que o devir requer o trabalho (e a insistência) humano, a reconstituição de outras formas e a própria possibilidade da reorganização do si mesmo e de ao menos

5 Cf. RANGEL, Marcelo de Mello. Temporalidade e felicidade hoje: uma relação possível entre o pensamento histórico, a democracia e a experiência da felicidade. *Revista ArteFilosofia*, Ouro Preto, v. 25, 2018. [*Idem. Temporality and happiness today: A possible relationship between historical thinking, democracy and the experience of happiness. Sapere Aude - revista de filosofia, Minas Gerais, v. 10, 2019*].

parte do seu entorno. Como sublinhou Nietzsche num fragmento póstumo, “quanto mais ser mais devir”, ou ainda, o movimento de devenida é tanto mais robusto quanto mais forma contradiz, quanto mais torna possível, por sua vez, a constituição de outros aspectos.⁶

O que estamos afirmando aqui, portanto, é que para experimentarmos este sentimento que estou chamando de felicidade, mas que também poderia chamar de alegria, por exemplo, é preciso colocar-se em meio à tensão, retendo-a, expondo-se e tornando possível (participando) uma rearticulação provisória de si e desse espaço ou relação.⁷

Retomando o que tratamos mais acima, eu diria que se, por um lado, não se trata de uma tarefa simples a de se colocar em meio à tensão e à diferença, participando da reconstituição provisória de si e de determinada realidade, experimentando, assim, isso que estou chamando de felicidade, por outro lado, este sentimento se torna pelo menos improvável a partir de um modo de comportamento que é o da pós-verdade, dessa mobilidade que se caracteriza pela repetição incessante e autoritária do si mesmo e de determinado horizonte mais geral. Mas também é importante sublinhar que

6 A compreensão nietzschiana (mais tardia) de “quanto mais ser mais devir” também está em questão em textos do início da década de 1870, como “O nascimento da tragédia” e a “Segunda consideração intempestiva...”. Cf. NIETZSCHE, Friedrich. **O nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992; *Idem*. **Segunda Consideração Intempestiva: da utilidade e desvantagem da história para a vida**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003; FIGAL, Günter. **Nietzsche: uma introdução filosófica**. Rio de Janeiro: Mauad X, 2012. [Especialmente o capítulo 2].

7 O que está em questão aqui e que orienta uma parte significativa do pensamento contemporâneo está relacionado, de alguma forma, com o imperativo pindárico – “Vem a ser o que tu és”. Nesse sentido, o que temos é a própria descrição do ponto de constituição quer do “si mesmo” quer da realidade efetiva (*Wirklichkeit*) no interior da qual ele também se mobiliza. Ou ainda, em linhas gerais, trata-se da necessidade de se continuar (de reter) este duplo movimento que é o da recondução de si e o da reorganização possível de determinada realidade efetiva, e isso a partir da exposição do si mesmo, sempre que necessário, ou seja, sempre que requisitada pelo espaço ou horizonte no qual nos mobilizamos. Como disse, parte do pensamento contemporâneo está comprometida com esse imperativo, desde Nietzsche e Kierkegaard, passando por Heidegger (no que diz respeito à própria estrutura e atividade do *Dasein*), Benjamin e Sartre, até Foucault (“estética da existência” e “cuidado de si”), Derrida (“amizade”, “hospitalidade”, “perdão”, “justiça”) e Gumbrecht (“presença” e “fascínio”). No que diz respeito a essa mobilidade do si mesmo no interior disto que estou chamando de realidade efetiva (*Wirklichkeit*), Kierkegaard explicita que: “O homem é uma síntese de infinito e de finito, de temporal e de eterno, de liberdade e de necessidade, é, em suma, uma síntese. Uma síntese é a relação entre dois termos. Sob este ponto de vista, o eu não existe ainda”. KIERKEGAARD, Sören. **O desespero humano**. (Doença até a morte). Rio de Janeiro: Abril Cultural, 1988, p. 195. [Coleção os Pensadores].

esta experiência da felicidade também se torna improvável, como veremos mais adiante, a partir disso que é uma atividade teórico-empírica orientada – apenas e tão rapidamente - pelo paradigma correspondentista.

Talvez seja também ou especialmente por isso que a universidade, que o ensino e a pesquisa, que o pensamento tem sido tão questionado, exatamente porque também tem incomodado, e isto em razão dessa mobilidade a partir e *para* a diferença (e não exatamente em razão de certo privilégio baseado na adequação das suas compreensões), a qual é mais recente, mas que talvez já esteja sendo suficiente no que diz respeito a provocar desistências, reações, retaliações quer, por um lado, especialmente fora da academia, por meio dessa atividade que seria a da pós-verdade, quer, por outro, dentro da academia, por meio – de forma mais ou menos consciente – da recolocação mais contundente do paradigma correspondentista.

O que quero dizer quando exponho certo mal-estar diante dessa defesa pelo menos muito rápida da necessidade de sublinharmos que há uma diferença entre professores, historiadores, filósofos e intelectuais em geral e aqueles que se comportam claramente a partir disto que seria a pós-verdade, de uma diferença que se constitui com base em determinada erudição e metodologia fundadas, por sua vez, numa atividade científica capaz de produzir enunciados verdadeiros (adequados), é que talvez essa reação já signifique, ela mesma, não apenas uma reação à pós-verdade, mas também certa desistência de continuar participando de um espaço que - mesmo que ainda muito inicialmente ou preliminarmente - tem se preocupado e mesmo se reconstituído a partir da diferença e de uma compreensão de verdade que se aproxima ou que pode ser caracterizada muito mais por este tomar parte em meio e *para* a tensão (uma mobilidade democratizante e que permite isto que seria a felicidade). Compreensão de verdade que tematizarei no último momento do texto como sendo o que chamo de *verdade poética*.⁸

8 Cf. HEIDEGGER, Martin. *A caminho da linguagem*. Rio de Janeiro/São Paulo: Vozes/Editora Universitária São Francisco, 2003. [Especialmente os dois primeiros capítulos, *A linguagem* e *A linguagem na poesia*]. *Idem*. *Ensaio e conferências*. Rio de Janeiro/São Paulo: Vozes/Editora Universitária São Francisco, 2006. [Especialmente “O que quer dizer pensar” e “... poeticamente o homem habita”]. *Idem*. *Marcas do caminho*. Petrópolis: Vozes, 2008.

Não se trata, nesse caso, de afirmar que todos os que de alguma forma têm defendido que a atividade acadêmica é específica porque se constitui com base no paradigma correspondentista – e isto especialmente contra o que estamos chamando de pós-verdade – também estejam se mobilizando contra esta tendência da universidade, da docência e do pensamento contemporâneo que é a de se constituir a partir da diferença, da e *para* a tensão. Mas trata-se, sim, de defender a ideia de que parte dos que se mobilizam no sentido de definir a nossa atividade - pelo menos muito rapidamente - fundamentalmente a partir e *para* a constituição de enunciados verdadeiros/adequados tem se comportado contra a tendência acadêmica mais contemporânea que é a de se organizar com base no que estou chamando de diferença (e da democratização).

Não se trata, aqui, de tematizar o paradigma da verdade correspondentista como algo que seria necessariamente desimportante ou ainda contraditório no que diz respeito a uma atividade científica que se constitui a partir e para a tensão (atividade assentada nisso que estou chamando de verdade poética). Mas trata-se de lembrarmos pelo menos de dois elementos. O primeiro é que houve e de alguma forma continua havendo uma relação ao menos perturbadora entre o paradigma correspondentista e certa ciência mais restrita e que se mobiliza a partir de um conjunto muito delimitado e quase inalterável de temas, problemas e perspectivas. Uma atividade que, ao menos na minha concepção, não se constitui a partir e com vistas a participar do movimento de diferenciação próprio à história, ao real, aos homens e mulheres em geral.

A segunda lembrança, complementar a esta última, é a de que toda e qualquer adequação só é possível no interior de um mundo específico, mundo compreendido aqui como um conjunto determinado de sentidos, significados e afetos sedimentados e generalizados, os quais se constituem exatamente como a medida que torna possível tais e tais percepções, questões, preocupações, objetos. O que significa dizer, entre outras coisas, que a despeito da adequação ou não de determinado enunciado ao que está em questão (a realidade), a atividade científica que se constitui precipuamente com base na adequação tende a perder de vista, em nome da adequação, que sua condição de possibilidade (a

[Especialmente *A essência da verdade*].

da adequação, do paradigma correspondentista) é certo mundo constituído, de modo a se configurar recorrentemente muito mais como uma atividade que tende a repetir determinado horizonte histórico sedimentado (suas determinações fundamentais e por que não privilégios) do que atualizar o que seria a possibilidade/necessidade (democratizante) de diferenciação da história/do real/dos homens e mulheres em geral.⁹

No limite, e sendo um pouco mais contundente, me pergunto se não há uma proximidade pelo menos perturbadora entre a pós-verdade e a verdade organizada (pelo menos apenas e tão imediatamente) a partir do paradigma da correspondência? Ambas as atividades, e cada uma à sua maneira, claro, não acabariam repetindo determinado mundo no interior do qual se tornam possíveis? Ambas não seriam profundamente desatentas às diferenças que despontam, e isto porque ao não questionarem o seu próprio horizonte de possibilidade acabariam, como anotamos de algum modo mais acima, posicionando as diferenças que se manifestam (que aparecem) com base num conjunto de sentidos, significados e afetos sedimentados e mais gerais?

De maneira que gostaria de tematizar mais cuidadosamente o que chamo de verdade poética.

Também gostaria de propor uma atividade docente e intelectual comprometida com a verdade, e isto contra a pós-verdade, mas não se trata de uma verdade organizada (apenas e tão imediatamente) a partir do paradigma correspondentista, mas sim do que podemos chamar de uma verdade poética.

A verdade poética pode ser construída dentro e fora da universidade, dentro e fora da sala de aula, se trata de uma atividade teórica e prática que se constitui exatamente a partir dessa atenção e cuidado no que diz respeito à diferença (a cada um) e à tensão

9 Nesse sentido conferir: HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Rio de Janeiro/São Paulo: Vozes/Editora Universitária São Francisco, 2008. (Especialmente §40); *Idem*. *Ensaios e conferências...* *Op. cit.* (Especialmente “Logos (Heráclito, fragmento 50)” e “Aletheia (Heráclito, fragmento 16)”), e *Idem*. *Marcas do caminho...* *Op. cit.* (Especialmente “A essência da verdade”). E isto a partir da compreensão, também heideggeriana, de que a verdade se constitui, num sentido mais fundamental, a partir de um movimento crítico (“destruição”, “confrontação”) em direção à liberdade, ou ainda, como atividade própria à desobstrução do campo de manifestação dos entes.

(debate, questionamentos...). Trata-se, assim, de colocar-se em meio e *para* a tensão acolhendo e retendo a diferença, tornando possível, a partir de então, certa recondução provisória do si mesmo e de parte do mundo circundante.

Essa atividade é e tem sido possível no interior do espaço acadêmico, escolar e também em outros ambientes, sendo necessária, para isto, determinada mobilidade e sentimentalidade (afetividade, *Stimmung*) de base, uma mobilidade que chamo de democratizante e uma sentimentalidade que podemos chamar de melancólica.¹⁰

Podemos dizer que na maior parte das vezes não estamos abertos a essa atividade poética, pois tendemos a nos mobilizar e a repercutir/repetir o horizonte que é o nosso, especialmente se esse horizonte se constitui a partir do ritmo que é o da técnica, ou seja, da produção e do consumo incessantes que já não se perguntam mais pela razão mesma da sua atividade.¹¹ Desse modo, tendo em vista que tendemos a continuar o mundo que é o nosso, que nossos comportamentos teóricos e práticos são muito mais orientados pelo horizonte no qual nos mobilizamos do que pelo encontro mais aberto com as diferenças que despontam, tendo em vista que temos dificuldade (ontológica e histórica) de sentir e ver o que aparece mais propriamente, a questão aqui é exatamente como tornar possível determinado tato, olfato, paladar, audição, olhar mais francos e acolhedores.¹²

Bem, se trata de uma tarefa difícilima - quase-impossível - e que precisa ser sempre novamente retomada (justamente por ser quase-impossível), pois, como sublinhamos, tendemos a nos comportar a partir do nosso horizonte, posicionando imediatamente o que aparece, de modo que: 1) sempre posicionamos de algum modo o que desponta; e 2) nunca podemos ter uma percepção mais precisa se estamos acolhendo de uma maneira mais efetiva (claro, sempre de algum modo também posicionando) determinada diferença que

10 Cf. RANGEL, Marcelo de Mello. *Da ternura com o passado: história e pensamento histórico na filosofia contemporânea*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2019; *Idem*. Rehistoricização da história, melancolia e ódio. In: BENTIVOGLIO, Julio; CARVALHO, Augusto de. **Walter Benjamin: Testemunho e Melancolia**. Vitória: Milfontes, 2019; *Idem*. *Rehistoricization of history, Melancholy, and hatred*. *Cadernos Walter Benjamin*, Fortaleza, n. 22, 2019.

11 Cf. HEIDEGGER, Martin. *Ensaio e conferências...* *Op. cit.* [A questão da técnica].

12 Cf. DERRIDA, Jacques. *Força de Lei - o fundamento místico da autoridade*. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

vem ao nosso encontro (que se mostra, resiste e luta diante de nós).

Por isso, por essa natureza, a atividade (a verdade) poética é algo estranha. 1) Nunca sabemos se estamos ou não acolhendo outros e a partir de então tornando possível alguma recondução provisória de si e de determinado entorno; 2) e se, de repente, nos encontramos participando dessa verdade poética o que se dá é que já estamos, logo em seguida e muito rapidamente, nos mobilizando novamente no interior de um espaço ou mundo que se diferenciou e que também muito rapidamente se reconstitui generalizando determinados sentidos, significados e afetos, de modo que passamos a nos comportar teórico-praticamente a partir e repercutindo esse (outro) horizonte recém-constituído.

Enfim, já não temos tempo para continuar tematizando cuidadosamente isto que chamamos de verdade poética, mas ainda podemos falar, mesmo que brevemente, sobre certa mobilidade democrática e sentimental que tornaria possível a consecução dessa verdade.

Se, por um lado, não sabemos bem quando, se participaremos ou se já participamos dessa mobilidade poética; e também não sabemos se, no limite, e isto é fundamental, não seria muito mais a própria atividade de outros diante e entre nós que tornaria efetivamente possível a participação neste instante (poético) de reorganização ou emergência de determinada realidade efetiva (*Wirklichkeit*), por outro lado, talvez haja alguma mobilidade menos ambiciosa no sentido de tornar este instante mais possível, bem como mais modesta no que diz respeito à construção e retenção de determinadas condições para a abertura, audição e relação com outras(os).¹³

Outras(os) já sempre estão diante, dentro, antes e entre nós nos obsediando, nos provocando com alguma recorrência, e de alguma forma até independem de nós, desse ou daquele em especial para continuar se mobilizando e mesmo para tornar possível a reconsideração de determinada realidade ou horizonte.¹⁴

13 Chamo atenção para as teses II, IV, V e VI da tese “Sobre o conceito de história”, de Walter Benjamin, especialmente com base na noção de “frágil” (*Schwache*), de certa atividade crítica que se constitui exatamente a partir de certa fragilidade. Ver também: RANGEL, Marcelo de Mello. A urgência do giro ético-político... *Op. cit.*; *Idem*. Melancolia e história em Walter Benjamin. *Ensaios Filosóficos*, Rio de Janeiro, v. 14, 2016.

14 Cf. DERRIDA, Jacques. *Espetros de Marx*. O estado da dívida, o trabalho do luto e a nova internacional. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

No entanto, talvez possamos considerar brevemente certa mobilidade própria no que diz respeito à abertura e participação nessa recondução provisória da realidade junto a outras(os): trata-se de uma atividade (política por excelência) democratizante que significa certa disponibilidade e esforço no que tange à oscilação entre espaços que diferem daqueles mais cotidianos (nos quais nos sentimos mais cômodos). A compreensão aqui é a de que essa oscilação provocaria o desconforto, a desconfiança e a energia necessários para que seja possível certa contestação recorrente da tendência que é a de nos mobilizarmos a partir e continuando o mundo mais restrito que é o nosso.¹⁵

No entanto, a pergunta persiste: se tendemos a repercutir o nosso mundo, e mais, de acordo com Benjamin, também tendemos a nos entregar a certa “apatia” ou “preguiça”,¹⁶ à comodidade exatamente com base nessa atividade mais imediata no interior do horizonte que é o nosso, o que tornaria possível, por sua vez, essa mobilidade (política) democratizante marcada pela oscilação e por certo incômodo, desconforto e angústia que acabamos de descrever?

O que também gostaria de tematizar mais cuidadosamente é certa sentimentalidade que seria própria a essa atividade democratizante, a qual venho chamando de melancólica. Melancolia precisa ser compreendida e se confunde aqui justamente com essa atividade oscilante (também e especialmente ritmicamente), e isto de acordo com tradições pré-freudianas, o que torna possível, com base nesta mobilidade, a abertura de um (outro) espaço de gênese, de origem (emergência, *Entstehung*). O que nos importa aqui é que essa atmosfera (*Stimmung*) melancólica se organiza a partir de certo conjunto sentimental específico, constituído por afetos como a modéstia, determinado ceticismo e (auto)ironia, coragem, ódio (indignação) e amor, os quais são eles mesmos fundamentais para

15 DERRIDA, Jacques. *Políticas de la amistad seguido de El oído de Heidegger*. Madrid: Editorial Trotta, 1998; RANGEL, Marcelo de Mello. Resistência, ódio e amor. In: AMITRANO, Georgia; RANGEL, Marcelo de Mello; HADDOCK-LOBO, Rafael. *Rosas e pensamentos outros*. Rio de Janeiro: Ape’Ku, 2020.

16 Cf. BENJAMIN, Walter. Sobre o conceito de história. In: LÖWY, Michael. *Walter Benjamin: aviso de incêndio - uma leitura das teses “Sobre o conceito de história”*. Trad. Jeanne Marie Gagnebin; Marcos Lutz Müller. São Paulo: Boitempo Editorial, 2005. [Tese VII]; RANGEL, Marcelo de Mello. A urgência do giro ético-político... *Op. cit.* Especialmente, *Idem*. História e *Stimmung* a partir de Walter Benjamin: sobre algumas possibilidades ético-políticas da historiografia. *Cadernos Walter Benjamin*, Fortaleza, v. 17, 2016.

a insistência nessa oscilação que é a própria condição para que se torne possível (ou não) isto que estamos chamando de verdade poética.¹⁷

De modo que talvez o máximo que possa ser feito para que seja possível participar disso que é a verdade poética, desse instante de reorganização provisória do si mesmo e de parte da realidade, com base na/e retendo a diferença, seja se mobilizar oscilando tanto quanto possível entre espaços ou mundos os mais distintos, mas isto a partir da preocupação que é a de provocar e reter determinada atmosfera sentimental constituída por afetos como a modéstia, certo ceticismo e (auto)ironia, coragem, ódio (indignação) e amor... mas como isto é possível já que tendemos à “apatia” e à “preguiça” (à conformidade)? Talvez a resposta aqui seja e precise ser mais circular até do que gostaríamos: a partir da própria oscilação. Talvez a partir, por exemplo, da frequentação (amorosa) de determinados espaços e sonhos herdados – e de algum modo obscurecidos – junto a nossos ancestrais!¹⁸

Talvez e muito provavelmente não possamos saber quando estamos ou (se) estivemos envolvidos nesse e por esse instante originário (e poético, *poiésis*) de (re)emergência (*Entstehung*) e recondução provisória do si mesmo e do mundo circundante, de modo que o mais provável é que só seja possível estar ou não participando, o que significa dizer, a partir do que temos discutido, que essa atividade extraordinária, irrastrável e, portanto, inantecipável talvez apenas se anuncie *a posteriori* e através da experiência incomum, inabitual que é a da felicidade... Uma experiência que muito provavelmente não seja possível nem a partir da atividade/ritmo que é a da pós-verdade nem com base numa preocupação exclusiva/hipostasiada com o paradigma correspondentista, com a adequação.

Referências bibliográficas:

ARAUJO, Valdei Lopes de; RANGEL, Marcelo de Mello. Apresentação – Teoria e história da historiografia: do giro lingüístico ao giro ético-político. **História da Historiografia**, Mariana, v. 8, p. 318-332, 2015. [ARAUJO, Valdei Lopes de; RANGEL, Marcelo de Mello. *Introduction - Theory and History of Historiography: from the Linguistic Turn to the Ethical-Political Turn*.

17 Cf. RANGEL, Marcelo de Mello. *Da ternura com o passado... Op. cit; Idem*. Rehistoricização da história, melancolia e ódio... *Op. cit*.

18 RANGEL, Marcelo de Mello. Resistência, ódio e amor... *Op. cit*.

História da Historiografia, Mariana, v. 8, p. 333-346, 2015].

BENJAMIN, Walter. Sobre o conceito de história. In: LÖWY, Michael. **Walter Benjamin**: aviso de incêndio - uma leitura das teses "Sobre o conceito de história". Trad. Jeanne Marie Gagnebin e Marcos Lutz Müller. São Paulo: Boitempo Editorial, 2005.

DERRIDA, Jacques. **Espetros de Marx** - o estado da dívida, o trabalho do luto e a nova internacional. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

DERRIDA, Jacques. **Força de Lei**. O Fundamento místico da autoridade. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

DERRIDA, Jacques. **Memórias de cego** - o auto-retrato e outras ruínas. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010.

DERRIDA, Jacques. **Políticas de la amistad seguido de El oído de Heidegger**. Madrid: Editorial Trotta, 1998.

FIGAL, Günter. **Nietzsche**: uma introdução filosófica. Rio de Janeiro: Mauad X, 2012.

HEIDEGGER, Martin. **A caminho da linguagem**. Rio de Janeiro/São Paulo: Vozes/Editora Universitária São Francisco, 2003.

HEIDEGGER, Martin. **Ensaio e conferências**. Rio de Janeiro/São Paulo: Vozes/Editora Universitária São Francisco, 2006.

HEIDEGGER, Martin. **Marcas do caminho**. Rio de Janeiro: Vozes, 2008.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo**. Rio de Janeiro/São Paulo: Vozes/Editora Universitária São Francisco, 2008.

hooks, bell. **Ensinando a transgredir**. A educação como prática da liberdade. São Paulo: WMF, 2017.

KIERKEGAARD, Sören. **O desespero humano** (Doença até a morte). Rio de Janeiro: Abril Cultural, 1988. [Coleção os Pensadores].

LOPES, Rogério A. **Elementos de retórica em Nietzsche**. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

NIETZSCHE, Friedrich. **O nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

NIETZSCHE, Friedrich. **Da retórica**. Lisboa: Veja/Passagens, 1995.

NIETZSCHE, Friedrich. **Segunda Consideração Intempestiva**: da utilidade e desvantagem da história para a vida. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.

PLATÃO. **Fedro**. Belém: Universidade Federal do Pará, 2011.

PLATÃO. **Górgias**. São Paulo: Perspectiva/Fapesp, 2011.

PLATÃO. **Sofista**. São Paulo: Abril, 1972.

RANGEL, Marcelo de Mello. A urgência do giro ético-político: o giro ético-político na teoria da história e na história da historiografia. **Ponta de Lança**, Sergipe v. 13, p. 27-46, 2019. [RANGEL, Marcelo de Mello. *The urgency of the ethical: the ethical-political turn in the theory of history and in the*

history of historiography. **Ponta de Lança**, Sergipe, p. 27-46, 2019].

RANGEL, Marcelo de Mello. **Da ternura com o passado**: história e pensamento histórico na filosofia contemporânea. Rio de Janeiro: Via Verita, 2019.

RANGEL, Marcelo de Mello. Rehistoricização da história, melancolia e ódio. In: BENTIVOGLIO, Julio; CARVALHO, Augusto de. **Walter Benjamin**: Testemunho e Melancolia. Vitória: Milfontes, 2019. [RANGEL, Marcelo de Mello. *Rehistoricization of history, Melancholy, and hatred*. **Cadernos Walter Benjamin**, Fortaleza, n. 22, p. 69-86, 2019].

RANGEL, Marcelo de Mello. Resistência, ódio e amor. In: AMITRANO, Georgia; RANGEL, Marcelo de Mello; HADDOCK-LOBO, Rafael. **Rosas e pensamentos outros**. Rio de Janeiro: Ape’Ku, 2020.

RANGEL, Marcelo de Mello. Temporalidade e felicidade hoje: uma relação possível entre o pensamento histórico, a democracia e a experiência da felicidade. **Revista ArteFilosofia**, Ouro Preto, v. 25, p. 52-67, 2018. [RANGEL, Marcelo de Mello. *Temporality and happiness today: A possible relationship between historical thinking, democracy and the experience of happiness*. **Sapere Aude** - revista de filosofia, Minas Gerais, v. 10, p. 600-612, 2019].

Sobre os autores

Renata Torres Schittino, professora de História Contemporânea da Universidade Federal Fluminense (UFF).

João Rodolfo Munhoz Ohara, Professor de Teoria da História do Instituto de História (IH/UFRJ) e do Programa de Pós-Graduação em História Social da Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGHIS/UFRJ).

Douglas Attila Marcelino, professor de Teoria da História e História da Historiografia da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG).

André da Silva Ramos, pós-doutorando em História Social pela Universidade de São Paulo (FFLCH-USP). Graduado, Mestre e Doutor em História pela Universidade Federal de Ouro Preto (UFOP).

Thamara de Oliveira Rodrigues, professora de História da Universidade do Estado de Minas Gerais (UEMG).

Rafael Haddock-Lobo, professor do Departamento de Filosofia da UFRJ, do PPGBIOS-UFRJ e do PPGFIL-UERJ.

Augusto Bruno de Carvalho Dias Leite é Doutor em História pela UFMG. Professor e pesquisador (pós-doc) no PPGHIS-UFES.

Erick L. Araujo de Assumpção Doutor em Bioética pela UFF.

Imaculada Kangussu, possui mestrado e doutorado em Filosofia na Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais e pós-doutorado na *School of Arts and Science* da *New York University*, como bolsista da CAPES.

Bruno Guimarães, professor associado de Filosofia da Universidade Federal de Ouro Preto (UFOP). Atua nas áreas de Estética e Filosofia da psicanálise, especializando-se também na pesquisa de temas ligados à ética, idealismo alemão e teoria crítica.

Breno Mendes, é professor adjunto na Faculdade de História da Universidade Federal de Goiás (UFG). Seus interesses de pesquisa e ensino giram em torno de temas da teoria da história e do ensino

de história. É autor do livro *A representação do passado histórico em Paul Ricoeur* lançado pela Editora FI.

Walderez Ramalho, doutorando em História na Universidade Federal de Ouro Preto (UFOP).

Lorena Lopes da Costa, professora Adjunta de Teoria da História na Universidade Federal do Oeste do Pará (UFOPA). Doutora em História pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), com período de pesquisa na École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS). Pós-doutoranda na Universidade Federal de São Paulo (Unifesp), com período de pesquisa na Fondation Hardt.

Georgia Amitrano, professora Associada II do Instituto de Filosofia e Professora Permanente do Programa de Pós Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Uberlândia (UFU).

Tomaz Pedrosa de Tassis, doutorando em Letras Clássicas pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG).

Marcelo Rangel, professor do Departamento de História e dos Programas de Pós-Graduação em História e Filosofia da Universidade Federal de Ouro Preto (UFOP).



 (27) 3376-0363

 facebook.com/EditoraMilfontes

 @editoramilfontes

Conheça mais sobre a Editora Milfontes. Acesse nosso site e descubra
as novidades que preparamos para Você.
Editora Milfontes, a cada livro uma nova descoberta!



Este livro foi composto utilizando-se as famílias tipográficas
Miniom Pro e Aramis.

É permitida a reprodução parcial desta obra, desde que citada
a fonte e que não seja para qualquer fim comercial.



EDITORA MILFONTES