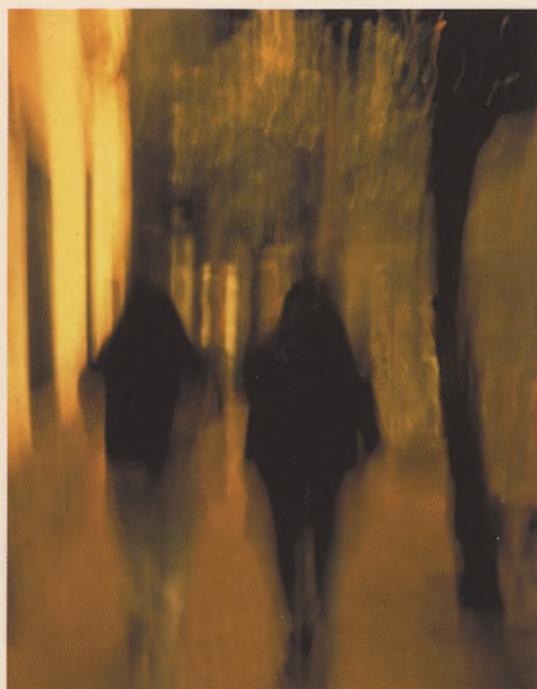


REVISTA DE
HISTÓRIA
DAS IDEIAS



HISTÓRIA E VERDADE(S)

VOLUME 23, 2002

INSTITUTO DE HISTÓRIA E TEORIA DAS IDEIAS
FACULDADE DE LETRAS DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA

CAMINHOS DO FIM DA HISTÓRIA[^]

À memória de meu Pai

O optimismo prometeico do homem moderno traduziu-se, principalmente a partir da segunda metade do século XVIII, na convicção de que a história, desde que lida como uma totalidade evolvente, carrega um sentido secular que a razão filosófica ou as ciências do homem a inventar poderiam tornar transparente. Deste modo, tal como já acontecia no domínio da natureza, também se começou a acreditar ser possível atingir conhecimentos com capacidade para *prever* e *prover*, isto é, para inteligir o passado, compreender o presente e prognosticar o sentido do futuro.

Por outras palavras: com a modernidade, assistiu-se, não só à entificação da história (como mostrou Koselleck, foi no século XVIII que o substantivo "história" ganhou maior significado), mas também ao seu equacionamento em termos de *totalidade imanente*, *irreversibilidade* e *racionalidade dialéctica*, premissas invocadas para a explicar como um *processo* que tinha ínsita uma *finalidade* que apontava para a sua *consumação*. De facto, devido a condicionantes histórico-sociais, encarnadas nas grandes revoluções modernas (inglesa, americana e

* Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra.

([^]) Este texto alarga e actualiza algumas páginas (54-72) do relatório da cadeira de "Teoria da História e do Conhecimento Histórico", apresentado, em 1996, à Universidade de Coimbra, para provas de agregação.

francesa), cada vez mais se foi hegemонizando, nos meios intelectuais (e nos sectores influenciados por ideologias suportadas pelo historicismo), uma concepção em que a história é definida como um curso devenida, alimentado por um "sujeito" ou um "motor" (espírito da humanidade, espírito absoluto, alma do povo, luta de classes, luta de raças) que objectiva e explicita - em termos deterministas, necessitaristas ou de mera potencialização infinita - um *telos* que caminha para a sua inevitável realização, seja no presente, no regresso a um passado paradigmático, ou no porvir. Significa isto que a filosofia se transformou em filosofia da história, e que esta, apesar da pluralidade das suas expressões, se estruturou segundo uma coerência interna que pretendia envolver, não só o já acontecido, mas o próprio futuro, ambos lidados de um "ponto de vista cosmopolita", tópico credibilizado pela suposição da índole perfectível da humanidade e da sua consequência maior: o progresso indefinido.

Procurar-se-á mostrar que estes projectos de racionalização da história assentavam numa *retrodição* totalizadora, que plasmava uma ordem objectiva no aparente caos dos acontecimentos (tal como já Aristóteles havia definido, também aqui só existe conhecimento do geral). Por isso, a sua inteligibilidade será sinónimo de universalidade. Com estes postulados, reactualizaram-se as concepções holísticas da sociedade, óptica que as suas leituras sistémicas, organicistas, sociologistas, funcionalistas ou estruturais, feitas durante os séculos XIX e XX, se limitaram a prolongar, em consonância, aliás, com a evolução dos paradigmas (ou sub-paradigmas) que legitimaram as diversas teorias sobre a realidade social.

Ora, é um facto que a definição da história como uma totalidade evolvente, passível de ser explicada em termos de previsão ou de prognóstico, entrou em crise nos nossos dias, em consequência, tanto do resultado da denegação das ideologias - as mais significativas ancoradas, em última análise, no modelo hegeliano -, como da diminuição da confiança no poder emancipador da razão, cantado pelos vários iluminismos desde o século XVIII até ao presente. Na verdade, as narrativas panópticas sobre o devir histórico são hoje contestadas, pondo-se em causa a ideia de progresso (Antonio Campillo, 1985) e a possibilidade de se explicar, sistemicamente, os fenómenos da natureza e da sociedade. Para os críticos, a proclamada universalidade das filosofias da história seria o grande tegumento do *eurocentrismo*, ou

melhor, do *ocidentalocentrismo*, perspectiva na qual a Europa (e as suas extensões culturais) aparece como palco privilegiado da efectuação e ultimação do *iter* da humanidade (Leo Marx e Bruce Merzlish, 2001). Mas, nos dias de hoje, a mundialização e o seu outro efeito - a diversificação policêntrica - parecem ter pulverizado esse tipo de "olhar", sendo necessário, por isso, levar em conta as alterações que este deslocamento provocou nos modos de compreender e de viver o tempo, ou melhor, os tempos - experiências que terão destituído de valor as narrações alicerçadas na defesa de um caminho único para a humanidade. E tudo isto suscitou uma maior problematização dos limites da razão prognóstica em história e dos fundamentos ônticos que a justificavam, debate em que, porém, não se pode fingir que se parte de um grau zero, como se não existissem heranças - é certo, muitas vezes contraditórias entre si -, sem as quais as reflexões sobre o presente e o futuro cairão na cegueira de pensar ser viável pôr entre parêntesis a historicidade das suas próprias questões.

I. CRISTIANISMO E HISTÓRIA

Como ponto de partida, aceita-se esta evidência: todas as expressões (ritualizadas ou racionalizadas) que procuraram apreender a história enquanto *res gestae* basearam-se numa dada ideia de tempo. Mas, o plano que aqui interessa será este: embora a sua consciência radique em factores psicológicos (a sua dimensão subjectiva já foi sublinhada por Santo Agostinho, no século V) e fisiológicos (que ultrapassam a subjectividade), o certo é que ela também depende de influências sociais e culturais. Como sublinhou Whitrow, existe "uma relação recíproca entre o tempo e a história. Pois, assim como a nossa ideia da história se baseia no tempo, assim o tempo, tal como o concebemos, é consequência da nossa história" (Whitrow, 1990). E, se se fizer uma síntese formal das várias representações que foram avançadas para descrever os seus ritmos, deparar-se-ão somente com três modelos essenciais: o estacionário, o cíclico e o linear, este com tendências progressivas e regressivas.

Em qualquer destas modalidades, o homem é confrontado com o passado, o presente e o futuro, em atitudes de esperança, de nostalgia ou de angústia. Num tempo estacionário, o passado, o presente e o

futuro são vividos com indiferença; se o tempo é supostamente linear, desenha-se como uma progressão a caminho da perfeição futura, ou como um regresso a uma fase idealizada do pretérito; se o tempo é considerado como cíclico, o futuro será uma representação mais ou menos exacta do acontecido, e o presente terá o valor que resulta da sua inserção dentro do ciclo - numa fase ascendente, o tempo é localmente progressivo, e, numa fase descendente, regressivo (Krzysztof Pomian, 1984). Daí que, pelo menos nas civilizações arcaicas, o distanciamento da origem tenha sido vivido como um estado de empobrecimento ontológico, precaridade que a revolução provocada pelo impacte da religião judaico-cristã ajudou a romper. Com isso, abriam-se horizontes, na cultura ocidental, para o predomínio de uma representação vectorial do tempo, que o reconhecimento de momentos de retrocesso ou de decadência não punha em causa, desde que o seu significado fosse equacionado à luz de uma perspectiva totalizadora e futurante.

Assim sendo, a génese da moderna consciência histórica exige o prévio esclarecimento da sua matriz judaico-cristã, em ordem a apreender-se como é que os pensadores cristãos - e, de entre todos, Santo Agostinho - justificaram a história humana, em diálogo crítico com as visões cíclicas do tempo e da natureza, herança greco-romana em que muitos se haviam formado (*Confissões*, 2001). Só deste modo se poderá intuir a dicotomia que se instalou entre a vida terrena e as promessas soteriológicas e escatológicas semeadas pela nova religião, e perguntar em que medida é que as filosofias da história, sistematizadas a partir dos séculos XVIII e XIX (mesmo quando em rebelião directa contra a religião instituída), as secularizaram!, racionalizaram e imanentizaram. Mais especificamente, ter-se-á de relevar a sua novidade face às concepções anteriores, mormente à luz das primeiras grandes obras sobre o tema - *De civitate Dei contra paganus* (412-426) e *Confissões* (397), de Santo Agostinho - e das ideias originais que elas explicitaram a partir do Livro, como foram as de criação, queda, encarnação, progresso, juízo final, providência, liberdade (Pedro Lain Entralgo, 1958).

Em oposição às cosmogonias antigas, o criacionismo judaico-cristão, ao implicar a fé num Deus criador *ex-nihilo*, exigia a crença na transcendência divina e a radical separação, não só entre o criador e a criatura, como entre a eternidade e o tempo. Anterior a todo o

passado e futuro, Deus está sempre presente. Contra a visão de um cosmos sujeito a renovações cíclicas, infinitas e necessárias, a nova religião afirmava-O como a origem primacial de tudo o que não tem em si mesmo a sua razão de ser. Isto é, em nome da fé (e não da razão), opunha-se à ideia de *falsus circulus* (Karl Lowith, 1990) e à consequente representação de um universo sem falhas, contribuindo, assim, para minar o "tenaz sentido a-histórico" (Nietzsche, 1999) do pensamento grego e romano, pois transcendentalizou o divino e, simultaneamente, reivindicou para o novo Deus a possibilidade de agir no mundo. Jeová é uma divindade geograficamente móvel, que intervém de fora através de acções específicas, e cuja aliança com um povo eleito não foi um *ditado*, mas um acto gracioso, decorrente da Sua infinita liberdade. Ainda mais do que o judaísmo, o cristianismo acentuou esta *historicização* do absoluto. E, se tal vocação se manteve secundarizada, isso deveu-se a uma leitura da novidade bíblica feita sob influência da filosofia essencialista e a-histórica greco-helenística, logo, desvalorizadora da característica que é, como recentemente tem sido salientado, o tema "específico", definitivo, da religião judaico-cristã: a *história* (J. B. Metz, 2002).

Tempo cíclico e tempo rectilíneo

O entendimento da ideia de criação — que não pode ser confundida com a processão e o necessitarismo das cosmogonias míticas ou filosóficas, dominantes no mundo grego e romano — e o modo como Deus se manifestava ao homem só seriam pensáveis como *novidade*, *acontecimento*, *escatologia*, ideias que o cristianismo, com a Encarnação, enquanto Acontecimento único e paradigmático, periodizou, assinalando a irrupção de um "tempo novo" e a oferta do nascimento de um "homem novo". Se os judeus contam o tempo histórico a partir da criação do mundo, fazem-no na perspectiva de um *escathon*, o que significa que o evento central só será no futuro; ao invés, com o cristianismo, a demarcação foi centrada num *perfectum praesens*, concretizado no advento de Cristo, que passou a balizar o sentido do tempo histórico.

Por outras palavras: o princípio que condenou o homem à história, mas que, dentro dela, oferecia sinais de possível salvação, foi o facto de ele ter pecado contra a vontade de Deus. Quer isto dizer que,

sem o pecado original e a redenção final, o intervalo entre o *alfa* e o *omega*, que preenche a finitude do tempo, revelar-se-ia desnecessário. Daí, a não substancialidade do tempo (Mircea Eliade, 1981). No entanto, a religião judaico-cristã e, particularmente o cristianismo - essa "religion d'historiens" (Marc Bloch) -, potenciava a paulatina autonomização do entendimento da natureza, da política (a César o que é de César) e do homem face à religião (algo que não aconteceu no islamismo). Quanto a este último aspecto, pode mesmo sustentar-se que a sua primitiva visão do mundo já foi consequência de uma "razão anamnética", porque a racionalidade própria das tradições bíblicas implicava uma indissolúvel unidade com a memória, de fundo escatológico (J. B. Metz, 2002); o que veio a possibilitar o desenvolvimento da ideia de tempo irreversível e da sua continuidade progressiva, expressão real e directa da vontade divina. Neste conjunto orgânico e único, cada acontecimento ganhou lugar e sentido no seio de uma cadeia soldada pela solidariedade entre antecedentes e consequentes. É que o tempo constituiria uma "dispensação" divina, ou melhor, "une *oikonomia*, mot qui designe à la fois le développement providentiel de l'histoire selon les desseins de Dieu et, en un sens restreint, l'Incarnation, point central de ce développement en fonction du quel tout s'ordonne et tout s'explique" (Henri-Charles Peuch, 1978).

Este transcendentismo retirou Deus do espaço e do tempo (Suas criações), e o homem, feito à Sua imagem e semelhança, ficou responsável pelo uso da liberdade própria, dom que o poderá salvar de uma existência dolorosa, porque debilitada pelo pecado original, origem teo-ontológica da história. E que esta diminuição trazia consigo a possibilidade de ele, reivindicando o seu estatuto de criatura feita à imagem e semelhança de Deus, se lançar na construção autónoma do seu destino. Como há muito salientaram Karl Barth e Karl Löwith, a raiz e o fundamento oculto da ideia moderna de história (assim como de ciência) podem ser encontrados, de facto, não só no distanciamento entre Deus e o mundo, mas também na promessa salvífica, anelo que, uma vez secularizado, se virá a traduzir nas características plasmáticas atribuídas à realidade histórica. Por isso, no contexto da religião judaico-cristã, aquela já não é um *em si* objectivo, corruptível e eterno (como, de certo modo, o era para o mundo greco-romano), mas um *para nós* (somente existe para ser ininterruptamente transfor-

mado). Consequentemente, a contagem do tempo, que procurará qualificar as etapas do percurso da humanidade, deixará de partir da hipotética data da criação do mundo, adotando, cada vez mais, um critério cristocêntrico (Giacomo Marramao, 1989).

No que respeita à ideia de futuro, nas religiões do Livro - judaísmo, cristianismo, islamismo -, as expectativas messiânicas e apocalípticas, comum às três, ganharam maior relevância na que foi fundada por Cristo. Com efeito, ao contrário das que assentavam em concepções cíclicas (o induísmo), aquelas professam uma visão vectorial de tempo e apontam para o fim da história. E, ao que parece, a origem desta ruptura - uma exceção face às ideias cíclicas então dominantes - partiu do Irão, com Zaratustra, que profetizou a vitória do bem sobre o mal, da luz sobre as trevas, da ordem sobre o caos, desfecho que daria início a um período de mil anos. Terá nascido, aí, a contagem por milénios, época na qual a humanidade viveria sem contradições, dores e privações. Esta escala terá passado, depois, para certos grupos judaicos, sendo incorporada na sua literatura apocalíptica (Daniel); encontra-se, ainda, nos manuscritos pertencentes à comunidade essénica de Quamran, no *Apocalipse* de João, e foi esperada por alguns seguidores de Jesus Cristo (Miguel Baptista Pereira, 2002; N. Cohn, 1986). A Encarnação e esta componente *quiliástica*, ligadas à dicotomia que a leitura metafísica da nova religião instalou entre a "cidade de Deus" e a "cidade dos homens", fizeram com que o cristianismo - mais do que o judaísmo - tenha gerado uma tensão rica de consequências para o desenvolvimento de uma consciência histórica nas culturas por ele influenciadas.

Ligar a ontologia da história à ideia de queda (e de pecado) não deixa de soar a velhas explicações cosmogónicas, nas quais o tempo é sempre degradação, quando comparado com a plenitude da origem. Só que, na religião judaico-cristã, o empobrecimento ôntico não é destino que regressa ciclicamente, mas decaimento que não invalida a redenção futura. Em termos de Santo Agostinho, esta diferença foi assim traduzida: a liberdade pecadora dos anjos rebeldes deu à "cidade" dos homens o seu primeiro fundamento, e a liberdade pecadora de Adão e de Caim, a sua raiz histórica; sem elas, a história não existiria, isto é, não existiria a relação platónica, agora dramatizada pela consciência de pecado e pela promessa de salvação, entre a "cidade de Deus" e a "cidade" terrena. Devido ao mau uso da liber-

dade — contra os maniqueus, Agostinho não dava qualquer estatuto ontológico ao mal —, a humanidade passou a ser *massa peccati* e peregrina, e a esperança salvífica, doação graciosa de Deus. Portanto, Deus não é somente o Criador do universo - logo, do espaço e do tempo - e substância da sua ordem natural finita; Ele intervém no tempo para emitir sinais de que a remissão é possível, promessa, porém, só definitivamente alcançável fora da história.

Daí que os cristãos antigos e medievais fizessem uma leitura predominantemente "semiótica" do mundo. A "cidade de Deus" - fundada na terra e governada por Ele através da fé (*ex fide vivimus*) - está em trânsito entre os ímpios (*inter impios peregrinatur*), num percurso cujo epílogo é metafísico. Santo Agostinho legou, assim, o ideal de superioridade do poder espiritual sobre o temporal, ao defender uma concepção de sociedade religiosa de essência sobrenatural, formada pelos que, sob a direção da Igreja, tinham escolhido viver para a salvação. Deste modo, enquanto seu habitante, o cristão, embora devesse coexistir com o Estado, não podia deixar-se seduzir pelos sonhos de felicidade terrena; esta será sempre transitória, porque obtida por meios naturais e exclusivamente iluminados pela razão (Jules Chaix-Ruy, 1956).

O novo Deus manifesta-se num tempo irreversível, mediante sinais que só revelam o seu sentido profundo à luz da fé. E o cristianismo, mais do que a religião judaica, reforçou a *historicização* desta tendência, ao anunciar que a Encarnação é o Acontecimento dos acontecimentos; e este, enquanto *factum* histórico, representa a mais importante via de comunicação entre a eternidade e o tempo (Deus fez-se homem), dividindo a história em duas *eras* qualitativamente diferentes e acenando, a todos os que se dispusessem a ouvir a mensagem de Cristo, com a esperança de redimir a queda, ou melhor, o sofrimento e a culpa. Por obra da redenção, os homens poderão ser integralmente fiéis à sua natural condição de "imagem e semelhança" de Deus; todavia, só "fora" do tempo aquela seria cumprida.

Neste quadro, a história não é a substância de si mesma, nem condição ontológica necessária à salvação, pois o tempo, enquanto criatura, em nada poderá contribuir para um desfecho que decorre da fé e da graça. E a invocação da analogia (já sugerida por Tucídides e Séneca) entre o percurso da humanidade, caracterizada como um todo, e o da vida dos indivíduos, era símile de periodização, mas

ainda não servia para fundamentar qualquer dialéctica entre o infinito e a finitude; era metáfora a que se recorria para ilustrar a condição mortal do homem, tanto individual como colectivamente considerado, pelo que se cairá num anacronismo se não se levar em conta a sobredeterminação escatológica e transcendente da promessa. Como sublinha Mircea Eliade, os intelectuais cristãos elaboraram uma teologia, e não uma filosofia da história; logo, não se deve esquecer que as intervenções de Deus (providencialismo) e a encarnação de Cristo apontam para uma finalidade trans-histórica: sem o pecado original, a temporalização do homem seria desnecessária (Mircea Eliade, 1981).

Sugere-se, assim, que o cristianismo, ao romper com as visões cíclicas do tempo, abriu portas para a historicização do modo ocidental (quando a cristandade se tornou sinónimo de Ocidente) de conceber o mundo e a vida (Hakim Karki e Edgar Radelet, 2001). O amor de Deus exigia a negação do *falsus circulus* dos filósofos pagãos (*De civitate Dei*, XII, 18, 21) e apelava para a assunção do *rectum iter*, da *recta via*, escolha que levou Santo Agostinho a defender que a superioridade da nova religião, perante as doutrinas do eterno retorno, não derivava tanto de argumentos racionalmente demonstráveis, mas, sobretudo, das suas diferentes consequências morais: a libertação do sofrimento nunca seria possível através da repetição cíclica; só a fé num futuro transcendente de bem-aventurança a poderia garantir (Étienne Gilson, 1952). Por isso, o homem cristão era *homo dolens* e *homo viator*, tensionalmente situado numa "espera", imbuída de "esperança" (Pedro Lain Entralgo, 1958).

Esta crença deu coerência à analogia do itinerário da vida individual e da vivência psicológica do tempo com o percurso da humanidade. Se, em termos subjectivos, a alma é, para Santo Agostinho, a medida do tempo (vivência ininterrupta, decorrente da tensão passado-presente e presente-futuro), a compreensão da experiência colectiva foi feita, como se assinalou, em termos comparativos. Esta similitude seria impossível se, tal como acontecia no interior de cada indivíduo, a humanidade não fosse pensada como uma entidade dotada de um espírito que também espera, apreende e recorda. E essa capacidade estaria patente no "homem espiritual", isto é, nos que já habitam, no seio da "cidade dos homens", a "cidade de Deus", constituindo-se como Igreja (K. Pomian, 1984); e esta, ao afirmar-se como a

portadora do saber revelado sobre o passado e o futuro, foi elevada a depositária da memória da humanidade e das suas esperanças de redenção. Em suma: não obstante, à luz da sobredeterminação religiosa, o *procursus* da vida humana ser um *excursus - escathon* último, de cariz transcendente, logo, jamais realizável na *vanitas* da cidade terrena -, a verdade é que, como historia universal, o seu caminho também rasgava ao homem um "horizonte temporal de um fim temporal" (G. Marramao, 1989).

Com efeito, o cristianismo, ainda que no âmbito de uma história da salvação, ordenou as *eras* e as *idades* segundo uma lógica em que o passado surgia como *preparação*, o presente como *revelação* e o futuro como *consumação* (Karl Löwith, 1990). E é indiscutível que a história, enquanto teofania, pôs em cena uma certa racionalização do percurso da "cidade dos homens". Daí, o seu cariz providencialista, cujo momento teórico maior se encontra em Santo Agostinho, embora pensadores como Eusébio de Cesareia o houvessem preparado. Posteriormente, Paulo Orósio e uma vasta galeria de continuadores do modelo, durante toda a Idade Média e os primórdios da modernidade, farão dele o *Deus ex machina* da aparente caoticidade dos acontecimentos históricos, conferindo um sentido religioso e providencialista ao transcurso do tempo (Étienne Gilson, 1952; Henri-Irénéé Marrou, 1950)

Também no plano historiográfico a concepção greco-romana, segundo a qual a investigação do passado tinha uma função pragmática, recebia, agora, uma justificação predominantemente metafísico-religiosa. E esta não dava continuidade ao preceito herodotiano que baseava a validade do narrado no "visto", já que ousava contar o que ultrapassava esses limites, desde que pudesse ser afiançado pela crença e pela autoridade da Igreja; portanto, o passado só podia ser objecto historiográfico se fosse apreendido através da fé, o que colocava o texto sagrado como exclusivo paradigma de explicação. E o pretérito, objecto de fé, contrastava com o presente, objecto de conhecimento. Por isso, a crença dos historiadores conduzia-os a aceitarem, sem vigilância crítica, as narrações fornecidas pela tradição e garantidas por uma autoridade reconhecida (igreja, monarquia, universidade), ou pela santidade e posição social de quem as transmitia. Esta credulidade levava-os a "parler du passé que ces récits présentent comme s'ils l'avaient eux-mêmes vécu" (K. Pomian, 1984).

Tais pressupostos ajudam a perceber melhor as características essenciais que enformaram a historiografia medieval, a saber: a periodização do tempo histórico feita segundo o modelo cristológico; a sua função catequética; o seu ternário hagiográfico e apocalíptico; a sua ultrapassagem dos particularismos (a unicidade de Deus fundamentava, numa cristianização do velho estoicismo, uma perspectiva universalista de humanidade); a sua escrita, encarada como um trabalho anónimo e geracionalmente contínuo (como tem sido assinalado, não se fazia distinção entre as noções de *historiógrafo* e de *cronógrafo*, bem como, quanto aos géneros, entre *anais*, *crónicas*, e *histórias*); a inexistência de uma consciência autoral, característica que explica a índole colectiva de muitos textos historiográficos da época e que relativiza as posteriores acusações de plágio; e, por fim, a ordenação das idades e acontecimentos de acordo com a justificação providencialista (R. Collingwood, s. d.; George Gooch, 1977).

A nova cronosofia

Como é natural, este posicionamento também teve implicações cronosóficas. O critério pré-bíblico de ordenação cosmológica do tempo, ou melhor, cosmo-antropológica (enraizada na umbilical relação do homem com os ciclos da natureza), deu lugar, gradualmente, a periodizações directamente inspiradas no Livro. É certo que se manterá a invocação da existência de uma analogia entre as etapas da vida dos indivíduos e as da humanidade. No entanto, o símile irá sofrer modificações, impostas pelo criacionismo judaico-cristão e, portanto, pela nova concepção finita do tempo, bem como pela compreensão do seu sentido, feita a partir da Encarnação e da promessa escatológica.

De facto, para o bispo de Hipona, a história da humanidade na terra, isto é, a *civitas peregrinans*, aparece como o desenvolvimento ou *excursus* das duas cidades, através de seis épocas, respeitando cada uma a um dia da criação e a uma fase da vida do indivíduo. Depois delas, prometia-se a libertação da condição carnal (e histórica) e a entrada no eterno Domingo. Assim, à primeira, que tinha decorrido de Adão a Noé, Agostinho fez corresponder a da infância (*infantia*), equivalente à puerícia do homem individual; à segunda, de Noé a Abraão, a da meninice; à terceira, estendendo-se de Abraão até David,

a da adolescência; à quarta, que ia de David ao cativo da Babilônia, a da maturidade; à quinta, que decorreu entre aquele último acontecimento e o nascimento de Cristo, a do envelhecimento; por fim, a sexta, iniciada com o nascimento de Cristo, duraria até aos finais dos tempos, isto é, até ao segundo advento de Cristo e do Domingo, e seria o tempo da graça, ou melhor - e contra os excessos milenaristas -, o princípio do milénio anunciado por João.

E verdade que, como critério de periodização, se recorreu, igualmente, à teoria das "quatro monarquias", em consonância com as profecias do "quinto império" de David, Isaías e, sobretudo, do *Apocalipse* de Daniel. Contudo, o modelo de Santo Agostinho - logo divulgado, com pequenas alterações, por Paulo Orósio, Santo Isidoro de Sevilha e Beda - será o que mais se popularizará na Idade Média (particularmente entre os séculos VII e XIV). Compreende-se. Com o autor das *Confissões*, a história surgia suspensa da vontade divina e ganhava, de modo inequívoco, um significado mais teocêntrico, ou melhor, cristocêntrico. Daí, as suas críticas aos que continuavam à espera do Messias, ou aos que ainda aguardavam a chegada do milénio, antevisto como o futuro reino da paz e da felicidade na terra. Como ficou assinalado, para ele, essa profecia devia ser interpretada simbolicamente; afinal, o milénio tinha começado a ser cumprido com a Encarnação, leitura imediatamente apropriada pela Igreja oficial, pois possibilitava, tanto a enfatização da transcendência, como o recalçamento da força socialmente explosiva - que podia arrastar a própria Igreja como instituição - contida na esperança do advento de um milenar "Reino de Deus" na terra.

Esta orientação marginalizou os defensores desta prospectiva, mesmo que ela tenha perpassado por escritos e pregações de figuras como S. Justino (séc. II), Santo Irineu, Tertuliano (séc. III), Lactâncio. E as expectativas compartilhadas por algumas comunidades dos primeiros tempos do cristianismo deram origem a inúmeros textos apocalípticos, reunidos, no séc. VII, sob o título *Sibílicas cristãs*, e que irão circular, manuscritos, no decurso da Idade Média, sendo impressos logo no século XV. Como se vê, esta literatura prolongou o sonho milenarista, crente em que, antes do juízo final, "haveria uma idade de ouro cristã, cujo esperançoso reino em Jerusalém já fora alvo de cruzadas e o seu soberano dos últimos dias seria muito provavelmente o 'grande monarca de Nostradamus'" (Miguel Baptista Pereira, 2002).

Ora, se algo desta atitude foi transferido para as fundamentações racionais e progressivas da história, será a centração cristológica - fundamentada pela Igreja oficial - que, na cultura ocidental, inspirará a nova ordenação cronológica do tempo. Na verdade, tudo se conjugava para este tipo de unificação. Mas, este trabalho, que tinha em vista fazer corresponder a periodização à cronologia, foi lento, cabendo a Denis-o-Pequeno (sécuro VI) a fixação da data do nascimento de Jesus em 25 de Dezembro de 753 a. C, dia calculado a partir da presumida fundação de Roma (*ab urbe condita*). No entanto, ele não previu o ano zero - o nada era um conceito inaplicável ao mundo criado - e, por isso, os acontecimentos posteriores ao nascimento de Cristo foram contados a partir do ano I. Quanto aos anteriores, o critério baseava-se em várias conjecturas acerca da fundação da cidade, do início de um reinado e, sobretudo, da criação do mundo, cujos cálculos, feitos à luz da narração bíblica, variavam entre 3928 e 4051 a. C. (Miguel Baptista Pereira, 1999).

Adoptado pela primeira vez em Itália pelos cronistas, a proposta de Denis, aperfeiçoada por Beda, passou a ser utilizada, desde o século VII, nos documentos privados, e, a partir do século IX, nas actas reais de francos e ingleses; no seguinte, terá sido conhecido em toda a Europa. Porém, só após Seiscentos o cristocentrismo ganhou, no Ocidente, uma generalização quase completa, não obstante a sua plena vitória ter somente ocorrido nos finais do século XVIII, em concomitância, aliás, com a entificação (iniciada no século XVII) do próprio conceito do "século", entendido, não só em termos cronológicos e quantitativos (período de cem anos), mas também qualitativos - começa-se a falar de "espírito" ou de "alma" do século (Daniel Milo, 1991).

No decurso da história ocidental, a centralidade da vida de Cristo transformou-se num meridiano, em função do qual, para a frente ou para trás, os acontecimentos foram integrados numa sucessão cronológica. Daí que seja importante lembrar a síntese que Benveniste apresentou acerca da fixação da ideia de "tempo cronológico", ou do "tiers temps" (Ricoeur): este formou-se com a remissão de todos os eventos ao Acontecimento, ponto de referencia que ofereceu a possibilidade de percorrer a sua sucessão em duas direcções opostas (anterioridade e posterioridade), balizadas pela data fundacional, e de se ir construindo um repertório de unidades para denominar os inter-

valos recorrentes: dia, mês, ano, século, etc. (Paul Ricoeur, 2000). Todavia, esta convenção teve inevitáveis consequências ônticas e epistemológicas, pois ela potenciava a afirmação de um valor qualitativo para o tempo histórico, trânsito que possibilitou o crescimento da consciência histórica e o projecto de se ler racionalmente a sequência dos acontecimentos, de acordo com uma ordenação em "idades", "reinos", "eras", designações estas que, em coexistência com a cronologia cristocêntrica, irão perdurar na linguagem das filosofias e teorias da história.

Mais concretamente, se a noção de *aeternitas* somente era aplicável ao ser carecido de origem, de fim e de toda a mudança (tempo estacionário), a de *tempus* recobria todas as modificações, fossem elas lineares ou cíclicas. No entanto, a partir do século XII, os processos vectoriais tornaram-se distintos de *tempus*, sendo designados por *aevum*, palavra que passou a conotar, não só o que tem um princípio e um fim e sofre mudanças, mas também o que se corrompe sem afectar a substância dos entes que devêm, porque estes não passariam de suas variações. Porém, viver no *aevum* - ao invés do que sugeriam as esperanças milenaristas - não implicava que o presente fosse superior ao passado, próximo ou longínquo, mesmo quando o futuro acrescentava algo ao pretérito. E que os efeitos das acções humanas seriam meros acidentes, pois não tinham capacidade para provocar modificações no mundo sobrenatural ("*Omnis forma artis est accidens et accidentalis*") (K. Pomian, 1984).

Não pondo em causa estas inferências, convém lembrar que *aevum* tenderá a ser recoberto por *era*, marco decisivo no entendimento do percurso histórico como resultado da vontade divina explicitada, ideia que, uma vez secularizada e subordinada ao princípio da razão suficiente, se transmutará em razão da história. E que situar os acontecimentos entre um antes e um depois foi prática rica de consequências: deu azo a uma melhor orientação, facilitou o trabalho da memória - com a datação a partir de referências históricas concretas, reais ou míticas (a fundação da cidade, o início de um reinado, etc.) -, e contribuiu para a unificação, neutralização e maior generalização do objecto narrado (com a "desregionalização" das cronologias, devido ao seu ecumenismo). Contudo, é um facto que, sem a ideia de *era*, a lisibilidade do passado limitar-se-ia a ser aditiva (a+b+c); através dela, ao contrário, a relação dos eventos entre si ganhou sequencialidade

(a → b c), convidando a aceitar-se o seu cariz irreversível e a recorrer-lhe a explicações causais para explicar/compreender a ordem do tempo. E certo que a chave da cadeia não estava na razão humana; só a fé nos insondáveis desígnios divinos podia convencer que, para além da caoticidade, imprevisibilidade e aparente injustiça das acções que urdiam as misérias e os sofrimentos da "cidade terrestre", estava a vontade de Deus. Mas este fundo teológico, ainda bem patente em Bossuet, não deixou de preparar o terreno para a presunção da existência de uma racionalidade inscrita no próprio devir histórico.

Para o autor dos *Discours sur l'histoire universelle* (1681), a história, desde que se acreditasse na permanente intervenção divina, revelaria "le fil de toutes les affaires de l'univers", isto é, surgiria como uma sucessão movida pela providência. Ora, se se ligar esta posição com o que, poucos anos depois, G. B. Vico escreverá acerca da ideia de *ordem ideal*, definida como uma espécie de "teologia civil da Providência divina", subjacente à empiricidade e ao aparente sem sentido dos acontecimentos, ganhará pertinência esta hipótese de trabalho: com a secularização, deu-se uma inversão, na qual a providência passou a ser equivalente a um princípio imanente ao curso dos eventos e apreensível pela razão humana. Com este modo de pensar, o filósofo preparava-se para ocupar o lugar do teólogo, em nome da promessa de que, finalmente, e num plano exclusivamente humano, estava encontrada a resposta para o enigma do tempo. Mas, esta conclusão arrastava consigo uma outra hipótese, já sugerida, e que pode ser assim formulada: se, na cultura ocidental, a vida de Cristo se impôs como critério de datação, esta escolha não foi só uma convenção, mas decorreu, igualmente, de uma experiência do tempo, cujos horizontes não subsumiram, por inteiro, a tradição messiânica, milenarista e apocalíptica, como se verifica, quer nos movimentos religiosos e sociais que nela se inspiraram, quer nas filosofias da história (e utopias) da modernidade, onde, de uma maneira explícita ou implícita, ela surgirá secularizada.

Se passos mais rápidos não foram dados nesta última direcção, isso deveu-se à influência de interpretações metafísicas e à constante vigilância da Igreja contra as visões prognósticas concretas (exemplo: a datação do advento da "idade do Espírito", ou a do fim do mundo). Por conseguinte, não foi por acaso que a valorização do futuro histórico brotou com mais força e clareza nas leituras que a Igreja oficial

apelidou de heresias, e que não deixou de perseguir, como aconteceu com os joaquimitas. Esta corrente inspirava-se nos escritos do monge cisterciense Joaquim da Fiori (*Concordia e Liber introductoris*) e no *Evangelho eterno*, obra anónima escrita em 1254, e que lhe foi logo atribuída (porém, o seu autor terá sido o franciscano Gherardo de Borgo San Donnino).

Como ficou assinalado, em Santo Agostinho, a salvação, dádiva de Deus, não estava dependente da maturação do tempo histórico, ao contrário do que acontecia no pensamento de Joaquim. Sob o paradigma da Santíssima Trindade, este descreveu a peregrinação da humanidade sob o modelo triádico (presente nos Evangelhos, mas, segundo alguns, de origem egípcia, ou mesmo indo-europeia), à luz do qual a cada "idade" ou "reino" correspondiam determinadas formas mentais e de organização social, numa crescente espiritualização do homem na terra. Mais concretamente, designou: a fase primordial por *idade do Pai*, a qual, iniciada por Adão, se tinha baseado no medo, foi governada sob o signo da Lei, e socialmente organizada como uma ordem de casados; a segunda, por *idade do Filho*, que decorreu entre Jesus Cristo até à época do próprio Joaquim da Fiori (1131-1202), inspirou-se nos Evangelhos, assentou na fé e na humildade, e, em termos sociais, constituiu uma ordem de clérigos, porque coincidiu com a formação da Igreja; a terceira, por *idade do Espírito Santo*, em curso desde S. Bento, caracterizou-se por ser uma ordem de monges e por iniciar o "reino do Espírito", tempo da explosão amorosa e da alegria na inteligência, e período que só terminaria com o reaparecimento de Elias no fim do mundo. A esta progressão, Joaquim da Fiori fez equivaler uma atitude mental dominante em cada fase. Assim: na primeira, teria predominado a *scientia*; na segunda, a *sapientia ex parte*; na terceira, como momento de consumação, ou melhor, de integração e superação das anteriores, o *plenitudo intellectus* (Karl Löwith, 1990; Henri Mottu, 1977).

Percebe-se agora melhor por que é que esta visão - que ele dizia ser fruto de uma iluminação divina - representava uma ameaça para a Igreja oficial. E que ela relativizava e historicizava o papel desta instituição (sublinhe-se que, à ordem dos clérigos, devia suceder a ordem dos monges) e, simultaneamente, anunciava que, nos dois ou três anos anteriores ao início da terceira idade, reinaria o Anticristo, rei secular que iria castigar a Igreja corrupta e mundana, e destruí-la na sua

forma presente (Norman Cohn, 1981). Além do mais, a passagem das "idades" trazia consigo o reconhecimento da existência de uma evolução qualitativa na história dos homens, tendo em vista a redenção.

Tal como acontecerá com as utopias, a representação do último "reino" na terra alimentava esperanças que teriam de se contrapor à realidade existente, potencial revolucionário que explodirá em revoltas milenaristas, conferindo sentido a insatisfações de cunho religioso-político e religioso-social. Foi o caso do movimento liderado, em Itália, por Cola di Rienzo (1349-1350), o dos "fanáticos do Apocalipse" (apostados em acelerar a redenção) e o dos checos em 1420. No mesmo registo se encontram as profecias de Livin de Wissberg e do franciscano Janlho, que, por volta de 1460, anteveram a promulgação próxima de um *Terceiro Evangelho*, ou as revoltas dos camponeses da Turíngia, em 1525, chefiados por Thomas Müntzer (Ernst Bloch, 1964; Norman Cohn, 1981), ou a dos anabaptistas (1534-1535), esperando que Müntzer se tornasse na nova Jerusalém (Miguel Baptista Pereira, 2002). Muitos outros exemplos poderiam ser invocados para ilustrar esta esperança comum: estaria iminente (antes do juízo final e do fim do mundo) a instauração de uma Idade de Ouro na terra. Assim, esta, que, nas representações cíclicas do tempo histórico (Hesíodo), era colocada na origem - alfa que a religião judaico-cristã transformará em paraíso a-histórico, porque anterior ao pecado -, será incorporada pelas filosofias da história, que procurarão dar credibilidade racional à sua projecção terrena.

Tem-se visto nas intenções prognósticas destas últimas, bem como no seu desejo de solucionar as contradições, uma espécie de reactualização secular das esperanças messiânicas e milenaristas. De facto, com as necessárias adaptações - exigidas pela imanenticização e infinitização da nova perspectiva histórica -, nelas se encontram as características essenciais que, segundo Cohn, definem o fenómeno messiânico, a saber: o seu cariz *colectivo, terreal, iminente e total* (dado que a vida na terra seria completamente transformada, em ordem a que o *novum* não fosse somente um aperfeiçoamento do que existe, mas também consubstanciasse a própria perfeição), e a sua índole *mira-culosa*, pois ele implicaria (por acção de um agente sobrenatural) a irrupção, acelerada e intensiva, de descontinuidades qualitativas no tempo histórico (Norman Cohn, 1981). Em termos mais concretos, o horizonte que elas descreviam, em coexistência com o recurso à cro-

nologia, e, em muitos casos, com criterios inspirados na velha comparação (devidamente adaptada) entre o ciclo da vida individual e o da vida colectiva, sobreviverá no modelo triádico que, regra geral, estruturou as várias teorias modernas sobre a diacronia das sociedades.

Como é obvio, a qualificação das etapas da história universal em "Idade Antiga", "Idade Média", "Idade Moderna" também não lhe foi indiferente. Todavia, a sua mais funda expressão encontra-se na ordenação em "idades", "épocas", "estados", "estádios", lógica em que é possível surpreender a lição cristã, que viu o passado como *preparação*, o presente como *revelação* e o futuro como *consumação*. Num certo sentido, pode mesmo afirmar-se que o cristianismo incubava o modo dialéctico de pensar, já que, ao procurar justificar-se como religião última, universal e verdadeira, procurou integrar, mas para os superar, o judaísmo e a visão da história do mundo narrada pelo Antigo Testamento. Simultaneamente, apesar do Messias já ter chegado, a nova religião continuava a acenar com um tempo aberto à redenção, ainda que de cariz transcendente.

Imanenticizado, o paradigma trinitário irá receber, de facto, várias aplicações, desde a sucessão (cíclica) das "idades" em Vico, às propostas comumente dialecticizadas, que prometiam o advento da "idade" ou do "reino do Espírito". Estão neste caso - não obstante as suas diferenças - pensadores como Lessing, Herder, Fichte, Hegel, Schelling, Comte, Marx, Cieszkowski, Cournot (Henri de Lubac, 1979-1981). Também Kant, com o seu ideal regulador de uma sociedade ético-racional, capaz de instaurar o "reino" da paz perpétua, não foi estranho a um certo "quiliasmo filosófico", expressão racionalista de velhos sonhos milenaristas (Leonel Ribeiro dos Santos, 2002). E algo de parecido se detecta nas doutrinas que, em nome do progresso, queriam extinguir as contradições sociais, como exemplarmente se depara em Saint-Simon e em muitos dos seus discípulos. Por outro lado, não deixa de ser significativo que uma análoga aliança entre a ideia de progresso e as esperanças messiânicas se encontra em algumas das seitas evangélicas que iniciaram a colonização americana, com o seu anúncio do iminente advento do milénio, no qual, sob a égide de Jesus Cristo, os homens seriam libertos dos seus eternos constrangimentos naturais, como a carência, a doença e mesmo a mortalidade (Leo Marx, 2001); e esta expectativa, acasalada com a

eleição da América como a nova terra prometida, não deixará de marcar a religiosidade cívica da nova nação.

Por mais distintas que tenham sido as interpretações acerca da direção da história, não se errará muito se se defender que todas elas situavam a sua apoteose numa fase terminal (já começada, ou ainda por vir), "idade" ou "estado" em que a humanidade, finalmente, iria erguer-se do jugo do "reino da natureza" - onde estava sob o domínio do egoísmo, da luta, da imoralidade, da guerra, da injustiça, do "reino da necessidade" -, para dar o definitivo salto para o "reino da liberdade". E certo que o modelo triádico também serviu para justificar "utopias negativas", como aconteceu com o "Terceiro Reich", designação criada pelo publicista Moeller von Bruck, em 1923, mas logo aproveitada para conotar a "nova ordem" (Miguel Baptista Pereira, 2002). Porém, importa reconhecer que, predominantemente, ele foi sobretudo posto ao serviço de ideais emancipadores, como são, por exemplo, os da teologia da esperança e da liberdade (R. Bultman), bem como os teorizados por Ernst Bloch, filósofo do "ainda não do ser", da esperança e da utopia (1977, 1982, 1991).

II. CIÊNCIA, HISTORIOGRAFIA E HISTORICIDADE

Se a religião judaico-cristã estava prenhe de historicidade, o conhecimento posto em prática pelas novas ciências físico-matemáticas parecia dispensar a história. Não se pode esquecer, porém, que a sua hegemonização ocorreu nos séculos em que se foram afirmando (até ao seu "triumfo" pleno no século XVIII) a concepção tridimensional do tempo e o postulado da perfectibilidade humana, assim como a consequente ideia de progresso irreversível e indefinido (John Bury, 1971; Norbert Nisbet, 1991; Leo Marx e Bruce Mazlish, 2001). E será nosso propósito procurar saber como é que foi possível a convergência de duas tendências aparentemente antagónicas - um ideal de conhecimento que procurava prescindir do tempo histórico, mas que desaguava numa representação infinita do espaço, e o desenvolvimento da consciência histórica -, problema inseparável desta outra pergunta, já levantada por Nietzsche e que Karl Lowith aprofundou: as filosofias da história da modernidade não serão, em última análise, "uma teologia encoberta" (Nietzsche, 1999)?

A a-historicidade das Ciências da Natureza

De acordo com as exigências metodológicas da nova ciência física, o relacionamento dos fenómenos da natureza entre si reduzia-se à causalidade eficiente, o que implicava a separação ôntica e epistémica entre o homem e as coisas (e entre o *sujeito* e o *objecto*) e requeria o entendimento do universo como um novo Livro (escrito em linguagem matemática), bem como a elevação do seu paradigma a modelo exclusivo de conhecimento. Ora, tais factores, se liquidavam a visão fechada, hierarquizada e finita do cosmos, pareciam conspirar contra a assunção do homem como um ser histórico, pois convidavam mais à *especialização do tempo*, lido *more geometrico*, do que à *temporalizado do espaço*; "olhar" que originou uma concepção unificada e dessacralizada da natureza. E que o questionário devia limitar-se a explicar como é que as coisas acontecem, e não procurar as essências (*hipóteses non fingo*: Newton) que estariam subjacentes aos fenómenos.

Assim, não admira que, nas novas taxinomias das ciências — como na "árvore" cartesiana, por exemplo —, continuasse a não haver lugar para a história. Por outro lado, a nova astronomia e a nova física começavam a ser utilizadas para dar credibilidade à concepção mecanicista da natureza, onde só interessava o tempo físico. De facto, com a modernidade, a "razão mágica" ou "estética" do Renascimento foi sendo desvalorizada, dando lugar ao enaltecimento da "razão técnica" e a um novo questionário que dispensava a indagação de causalismos formais e finais da velha metafísica aristotélico-tomista, geralmente ilustrados através da analogia com o modelo do animal ou o do organismo (João Maria André, 1996). Como alternativa, ganhou curso, sobretudo a partir de Kepler, o uso frequente de metáforas de conotação mecânica (Heikki Kirkinen, 1960). Por exemplo, para Descartes, no seu *Traité de l'Homme*, o ser humano é imaginado como uma máquina, ou melhor, como um relógio; o padre Mersenne entendeu a fisiologia, igualmente, sob o mesmo modelo, logo, como uma sequência de causas e de efeitos necessários; no século XVIII, La Mettrie explicitou estas representações no seu livro *L'Homme-machine*, comparando-o aos autómatos construídos por Vaucanson. Sintetizando todas estas propostas, dir-se-ia que elas tinham por fio condutor expurgar o teleologismo das

explicações da vida biológica e social, assim como do comportamento humano (Fernando Catroga, 1998).

Logicamente, a crescente adesão a um paradigma de cientificidade que, a partir de observações e de demonstrações, visava alcançar leis - meras relações causais entre fenómenos demonstráveis -, não era favorável ao reconhecimento da ideia de história como um devir imanente e portador de sentido. Assim, o distanciamento entre o *sujeito* e o *objecto*, a formulação de perguntas que fossem passíveis de comprovação, o abandono de causalismos metafísicos, a tradução matemática das relações fenomenológicas, e a definição do universo como um processo mecânico foram constituindo um ideal de saber que pretendia ser objectivo, imparcial, neutro, universal e mensurável, programa irrealizável quando o *objecto* coincidia com a mutável realidade humana.

Historiografia moderna e historicidade

E verdade que o Humanismo e o Renascimento tinham instaurado um novo diálogo com a Antiguidade. Para isso, recorreram à paleografia e recusaram o anacronismo, numa atitude, conscientemente anti-escolástica e potenciadora de historicidade, que já se encontra em Petrarca (1304-1374) e, sobretudo, em Lourenço Valia (1407-1457), com a sua demonstração da falsidade da doação de Constantino (D. R. Kelley, 1970). Por sua vez, a redescoberta de obras greco-romanas e o aumento de conhecimentos sobre a cultura antiga (facilitado pela emigração decorrente da queda de Constantinopla em 1453) fomentaram as suspeitas sobre a autenticidade de textos e documentos, ao mesmo tempo que depreciavam a cultura legada pelo passado recente (*método histórico-filológico*).

Pode mesmo sustentar-se que, no plano estético, os humanistas avaliavam os tempos coevos em termos de descontinuidade e de ruptura em relação ao período imediatamente anterior. Como já havia sido defendido no século XII, impunha-se um *revocatio*. Todo o itinerário que decorreu desde o momento paradigmático (a Antiguidade Clássica) até ao presente era visto como uma espécie de buraco negro na história, ou melhor, como uma *media aetas*, *media tempora*, *media tempestas*, época intermédia, culturalmente valorada de um modo negativo. Com isto, introduziram-se - ainda que no plano restrito da

evolução da literatura, da arte, do direito e da filosofia - as ideias de descontinuidade, e sugeria-se que, se a produção de obras exemplares era um mérito humano, também cabia aos homens a responsabilidade pela sua decadência. No contexto de uma gradual secularização da cultura, o humanismo renascentista, com a sua denúncia dos anacronismos, com o seu reconhecimento de um tempo descontínuo (embora regressivo), e com a sua relevação da importância de condicionantes na determinação dos acontecimentos e da explicação dos elos que os ligam, impulsionou a génese de uma nova consciência histórica (Enrique Moradiellos, 2001).

A popularização do relógio mecânico - feita, a partir do século XIV, nas principais cidades europeias - também não foi indiferente à emergência da nova sensibilidade perante o tempo. E certo que o andar dos ponteiros continuava a representar um círculo. Porém, quando se comparava o seu funcionamento com as vicissitudes que sofriam os relógios de sol ou de água (em consequência das mutações da meteorologia), o seu ritmo mecânico dava-lhe uma continuidade e uma constância que não se encontrava na natureza; o que, correlacionado com a consolidação de uma datação e de um calendário de cariz histórico-sacral (porque centrado em Cristo), contribuiu, mesmo que indirectamente, para o crescimento da autonomização do tempo histórico.

Recorde-se, porém, que estas alterações ainda não se estribavam na entificação da história e não operavam, plenamente, com o conceito de tempo homogéneo e irreversível. A novidade humanista e renascentista só se afirmava no que respeita à realidade anterior imediata, já que o seu ideal de ruptura era, igualmente, desejo de fuga ao presente, através da "renascença" do que arquetipicamente teria existido.

Portanto, esta alternativa constituía mais um imaginário ético-estético - coerente com exigências de harmonização geométrica -, do que uma consequência da assunção plena de um sentido terreno para a irreversibilidade do tempo histórico. Daí, não espantar que, no campo da literatura e da arte, para humanistas e renascentistas, o *novo* significasse, igualmente, "regresso" à Idade de Ouro - a *antiquitas* era qualificada como *sancta vetustas*, *sacra vetustas* -, modelo que, no entanto, se servia do neoplatonismo para justificar o cariz a-histórico da harmonia e da beleza (K. Pomian, 1984). Mas, esta posição, cada

vez mais secularizada, também abria horizontes de futuro, logo visíveis no aparecimento de uma periodização sequencial - Idade Antiga —> Idade Média —> Idade Moderna -, alicerçada em critérios qualitativos. (Ao que parece, a primeira aceção historiográfica de "Idade Média" - condição fundamental para a fixação das duas restantes - ocorreu em 1688, com a obra de K. Keller, *Historia medii aevi a temporibus Constantini Magni ad Constantinopoliam a Tureis captam*).

Ao nível da historiografia, o terreno foi preparado pelo alargamento do método histórico-filológico à investigação de todo o tipo de documentos escritos e pela inserção dos factos em explicações mais sensíveis às condicionantes do espaço e do tempo. Neste movimento, destacaram-se intelectuais ligados à vida das repúblicas italianas, como Florença, onde o chanceler da cidade, Leonardo Bruni, com os *Doze livros de história florentina* (1415-1444), e Maquiavel (1469-1527), com a sua *História de Florença* e o ensaio *O Príncipe*, foram os primeiros historiadores humanistas a reatualizarem o modelo clássico do relato profano, racionalista e imanentista, anatematizando os anacronismos (Enrique Maradiellos, 2001). Esta tendência foi acentuada por Francesco Guicciardini (1483-1540), autor que tentou subtrair a historiografia às influências da retórica, relevando a experiência concreta e a dimensão contingencial dos efeitos decorrentes das acções humanas. Amigo de Maquiavel, a sua obra - em particular a sua *História de Itália* - virá a ser apreciada por Montesquieu e por Jean Bodin (Josep Fontana, 2001). Por sua vez, aquele último, no seu livro *Methodus ad facilem historiarum cognitionem* (1566), em alternativa à visão teológica e natural da história, começou a defender a necessidade de se encontrar uma explicação racional para as acções do homem em sociedade, atitude que indiciava o crescimento da consciência histórica na cultura do Ocidente. E que nele não estava somente em causa um problema metodológico, renovado pela acentuação do papel crítico do método histórico-filológico, mas também a valorização da ideia de "ponto de vista", em consequência, aliás, do impacte da descoberta da perspectiva em pintura.

Com este modo de operar, desenvolveu-se a convicção de que o caos dos acontecimentos teria de ser interpretado com olhares retrospectivos, em ordem a conseguir-se hierarquizar a sua evolução e a demonstrar-se - contra a nostalgia regressiva da "Idade do Ouro" - que o presente (e, por consequência, o futuro) era qualitativamente

superior ao passado. E, para ilustrar a sua tese, Bodin citava a descoberta da América, a invenção da bússola, a expansão comercial, a metalurgia, a imprensa, etc. (François Dosse, 2000). Quer isto dizer que ele não só pugnou pela aplicação de um método que possibilitasse uma leitura mais crítica e científica da história, como contribuiu para a autonomização e secularização desta última, ao distinguir a história humana propriamente dita, da história natural e da história divina. E a primeira dimanava, sobretudo, "de la volonté des hommes qui n'est jamais semblable à elle-même et l'on n'entrevoit point son terme. Tous les jours en effet naissent de nouvelles lois, de nouvelles institutions, de nouveaux rites et les actions humaines ne cessent de conduire à de nouvelles erreurs". Por conseguinte, a inteligibilidade da história humana requeria, a par da crítica dos testemunhos do passado, a inserção dos indivíduos na vida social e na lógica que enlaçaria a história particular à história universal (Jean Bodin, 1965; Nicolas Piqué, 1998).

Por sua vez, na mesma conjuntura, La Popelinière, no ensaio *L'Histoire des histoires, avec l'idée de l'histoire accomplie....* (1599), esboçou uma teoria otimista acerca da evolução dos povos, sustentando que, para a captar, não se podia subsumir a importância das histórias particulares, dado que "l'histoire doit comprendre le divers naturel, moeurs, coutumes et façons de faire du peuple dont elle parle". Pelo que a sua compreensão só seria possível se o facto estudado fosse articulado com um conjunto mais geral, capaz de lhe conferir significado dentro da própria história. Assim sendo, a historiografia devia narrar a relação dos acontecimentos entre si, mas dentro de uma representação do todo, que desse uma ordem sequencial a eventos, nos quais o senso comum somente descobria desordem e mudança. Por palavras de La Popelinière: "il faut que le narré historial y soit continué d'un fil entretenu, sans digressions", pois a história "est la représentation de tout: pour nous faire souvenir des choses passés et nous accommoder des présents, en l'attente des futures: il est nécessaire qu'elle comprenne toutes choses" (La Popelinière, 1989; Nicolas Piqué, 1998).

Como se verifica, o crescimento da consciencia histórica foi fruto de duas tendências diferentes, embora com contactos entre si: uma, de cariz historiográfico, e com um pendor mais erudito e parcelar; a outra, de índole especulativa, e com a pretensão de abarcar o

sentido da aventura humana como uma totalidade, num claro intuito de racionalizar e secularizar as teologias da história.

A primeira vertente aprofundou o método histórico-filológico e encontrou nas controvérsias nascidas da cisão da cristandade, e das guerras religiosas que se seguiram (séculos XVI e XVII), matéria para se desenvolver. Com efeito, desta disputa nasceu uma nova hermenêutica dos textos sagrados (Espinosa, Richard Simon) e uma história sacra, tanto de inspiração protestante (destaque-se a obra colectiva, dirigida por Flacius Illyricus, *Centúrias de Magdeburgo*, em treze volumes, com publicação iniciada em 1539), como católica (a obra, em trinta e oito volumes, do cardeal César Barónio, com publicação começada em 1588, pode ser considerada uma resposta à anterior). E foi dentro desta mesma valorização do passado religioso, mas já com preocupações menos hagiográficas, que Jean Bolland e seus discípulos começaram, em Antuérpia, a edição das *Actas sanctorum*, cujo primeiro volume veio a lume em 1643, e que os beneditinos de Saint-Maur (Baluze, Du Conge) se lançaram no estudo da vida dos santos da sua ordem, de acordo com as normas que Jean Mabillon (1632-1707) sistematizou na sua *De re diplomática* (1681), texto de referência para a futura fundamentação da historiografia-ciência (Marc Bloch considerá-lo-á um dos marcos da cultura ocidental). Num plano mais geral, e intimamente conexo com o regimento de uma cultura mais profana e crítica, se inscreve o aparecimento (e o impacto) do célebre *Dictionnaire historique et critique* (1695-1697), de Pierre Bayle.

Sob o Iluminismo, não obstante o florescimento de uma especulação filosófica que secundarizava a historiografia, a tendência erudita continuou a desenvolver-se, numa temática cada vez mais secularizada e condicionada pela necessidade de se recorrer ao conhecimento sobre o passado como instrumento de legitimação das lutas, internas e externas, dos Estados e das nações. Foi o caso da obra do filósofo empirista inglês David Hume, que escreveu uma *Historia de Inglaterra* (1711-1716), de William Roberston (1721-1793), com a *Historia do reinado do imperador Carlos V*, de Eduardo Gibbon (1759-1799), com a sua influente *Historia da decadência do império romano*, e também do próprio Voltaire. Simultaneamente, a particularidade política da Alemanha, então dividida em vários Estados, deu relevo ao estudo das suas especificidades jurídicas, numa linha que combinava a erudição com uma narração histórica enformada por perspec-

tivas cronológicas, racionalistas e imanentistas. Integra-se neste movimento a chamada escola de Gottingen (J. C. Gatterer, A. L. Schlözer, Arnold von Heeren), e era sua intenção superar a escrita que se limitava à biografia de reis e à descrição de datas, de guerras, batalhas, mudanças de governo, informações sobre alianças e revoluções (Enrique Moradiellos, 2001). Para isso, deram particular ênfase ao estudo crítico das fontes e reuniram informação sobre a economia, a geografia, a demografia social respeitantes aos Estados alemães, desenvolvendo, assim, a *Statistik* (descrição do Estado).

Uma análoga sensibilidade para com o específico recebeu de um outro historiador, Justus Moeser, uma interpretação que já pode ser vista como uma resposta aos excessos universalistas do Iluminismo, vertente que encontrará a sua base filosófica no pensamento de J. G. Herder (1744-1803). Com efeito, na sua *História de Osnabrück* (1768), Moeser estudou os costumes, as tradições e as instituições da cidade, numa escala micro-orgânica, em ordem a captar a unidade espiritual do seu objecto, isto é, algo substancial e próprio, a que, na mesma conjuntura, Herder chamará *Volksgeist*.

Ora, se esta última atitude será desenvolvida no século seguinte por algum romantismo historiográfico, a necessidade do estudo crítico dos documentos e de os acontecimentos serem integrados em totalidades explicativas também se virá a manifestar num modo mais especulativo de se responder às perguntas postas pela nova consciência histórica. Referimo-nos às "filosofias da história", cujo exemplo primeiro se encontra em Voltaire. No seu *Dicionário filosófico* (1764), este defendeu que a história teria de se basear em factos comprovados, datas exactas, mas, igualmente, num melhor estudo dos usos, costumes e leis, comércio, fazenda, agricultura e população, esboçando, assim, uma perspectiva que, mais tarde, se virá a chamar "história total". Todavia, subordinava esta exigência a considerações de carácter mais totalizador, que ele designou, pela primeira vez, por "filosofia da história".

A autonomização deste género de reflexão não foi imediata. A *episteme* moderna convidava mais à *espacialização* dos problemas do que à *temporalização* da aventura humana. Realce-se que, ao nível da crença, a existência histórica do Paraíso, de acordo como o *Génesis*, não foi contestada durante séculos, e que o debate acerca da sua localização ganhou particular ênfase nos séculos XVI e XVII. Por outro

lado, foi igualmente duradoura a convicção de que, algures a Oriente, existiria um reino sobrevivente do Eden bíblico, que importava descobrir, e cuja versão mais apelativa se condensou no mito do Prestes João (Miguel Baptista Pereira, 2002). E o impacte da expansão marítima (feita por portugueses e espanhóis), bem como a influencia de urna cultura mais terrena, racional e antropocêntrica, transformaram os sonhos edénicos em representações que se corporizaram em críticas à sociedade existente, fosse através de revoltas de tipo messiânico e apocalíptico, fosse mediante a idealização de utopias (K. Pomian, 1984). Na verdade, no Renascimento, o mito platónico da Atlântida (*Critias*, *Timeu*) e a sua proposta de cidade ideal (*República*), tal como as *Ilhas do Soi* de Jâmbulo, foram relidos. Deste diálogo nasceram a *Utopia*, de Moro (1516), a *Cidade do Sol* (1602), de Campanella, a *Oceana*, de Harrington (1658), a *Sverambia* (1675), de Vairasse d'Allais.

Na linha de Ernst Bloch, Horkheimer, Baczkko, pode afirmar-se que este imaginário se arquitetou como uma espécie de "utopia geográfica". Daí que o desejo de um mundo melhor fosse representado como uma "viagem" para um espaço que seria belo, harmonioso e justo, em consequência da verdade que o inspirava, numa evidente síntese dos ideais estéticos, éticos e cognitivos que a humanidade foi criando como resposta aos desequilíbrios e aos males das sociedades concretas. E foi neste quadro que cada utopia foi edificada como um *cosmos*, devidamente fechado e demarcado do *caos*, isto é, das regiões do informe e do mal (simbolizadas pela água, pelo fogo, pelo desconhecido), através de uma fronteira inequívoca (muralha, istmo, mar, etc.). Mas, simultaneamente, a sua localização ainda não estaria tanto no futuro — como acontecerá em L.-S. Mercier, com o seu livro *L'An deux mille quatre cent quarante* (1771) e com as utopias sociais de Oitocentos —, mas, como em Thomas Moro, num *lugar* geograficamente outro, embora contemporâneo do tempo da sua enunciação (Bronislaw Baczkko, 1978).

Na conjuntura em análise, uma exceção significativa encontra-se na *New Atlantis*, de Francis Bacon, obra que já esboçava o padrão de utopismo que se desenvolverá no contexto da nova consciência histórica e cientista do homem europeu dos séculos XVIII-XIX (Giacomo Marramao, 1989), incluindo a reivindicação, como acontecerá com o seu prolongamento positivista, do poder das ciências e do papel dos cientistas na definitiva reorganização harmoniosa e sem

contradição da sociedade. E esta acentuação do futuro é sinal evidente, não só da construção de uma alternativa crítica à realidade existente, mas também da crença no poder prognóstico do novo saber.

Vico (*Scienza Nuova*, 1725) foi um dos primeiros a rebelar-se contra o universalismo do método físico-matemático (tal como Descartes o havia teorizado), ao contestar a validade da aplicação da via dedutiva à explicação dos fenómenos humanos, e ao defender a necessidade de, no interior da *ordem ideal* que enformaria os acontecimentos, se respeitar o relativismo e a singularidade de cada período histórico, posição que será retomada por Herder e Ranke, entre outros (Isaiah Berlin, 1976). A seu ver, a verdadeira "ciência nova" não era a física ou a astronomia, dado que a natureza, criada por Deus, só por Ele poderia ser explicada, em nome do princípio *vero et factum convertuntur*. Mas a história constituía uma realidade co-criada pelo homem. Logo, aquilo que foi (e é) feito pela humanidade - de que a linguagem e a cultura são vestígios passíveis de serem estudados - possibilitava, mediante a análise da sucessão, comparação e tipificação das "idades", surpreender permanências e constantes, isto é, a *ordem ideal* que lhes estaria subjacente. Por palavras de Vico, traduzidas por Jules Michelet: o novo saber "trace le cercle éternel d'une *histoire idéale*, sur lequel tourment *dans le temps les histoires de toutes les Générations*, avec leur naissance, leur progrès, leur décadence et leur fin [...] Celui qui étudie la science nouvelle, se raconte à lui-même cette histoire idéale, en ce sens que *le monde sociale étant l'ouvrage de l'homme*, et la manière dont il s'est formé devant, par conséquent, *se retrouver dans les modifications de l'âme humaine*, celui qui médite cette science s'en crée à lui-même le sujet" (Vico, s. d.).

Defendia-se, assim, que a aparente ilogicidade dos acontecimentos continha uma *ordem ideal* imanente e inteligível, que ditava a subdivisão do percurso em três "idades", estruturalmente submetidas a ciclos ascendentes (*corsi*) e descendentes (*ricorsi*). O facto de Vico ter chamado a esta estrutura "teologia civil *racional* da Providência divina", ou idealidade, e de ter recorrido, pelo menos aparentemente, a um modelo cíclico - nos alvares de um século que fará crescer a secularização e a crença no progresso indefinido -, confere às suas ideias algo de aparentemente anacrónico. Mas, ao procurar conciliar a ideia de providência com a existência de um sentido na história, lisível

pela razão humana, ele explicitou o fundo historicista da ideia judaico-cristã do tempo, não obstante lhe ter dado uma interpretação menos otimista do que a que será feita pelo Iluminismo.

Por outro lado, a sua concepção cíclica, ao contrário das cosmogonias míticas e greco-romanas, não era cosmológica: a extinção de um *curso* não significava, em termos ontológicos, o regresso ao ponto de partida anterior; os *cursos* seguintes (*ricorsi*) iniciar-se-iam num estádio histórico que pressupunha os antecedentes, embora repetissem, em ordem inversa, as características formais inerentes à evolução interna de cada ciclo, a saber: a passagem da *idade dos deuses* (sociedade caracterizada pela compreensão mítico-poética, criadora e divina, teocráticamente governada e agrupada em termos patriarcais), para a *idade dos heróis* (período aristocrático, digno dos filhos de Júpiter) e, por fim, para a *idade dos homens* (o presente), fase da natureza humana, moderada, afável e racional, isto é, período de plenitude, da ciência, da filosofia e da racionalidade. Consequentemente, o governo (popular ou monárquico), nesta última, teria de se pautar pela igualdade e pela liberdade naturais; mas, como isso exigia debate e discussão, a última *idade* tanto era a do apogeu como a do início da decadência e da dissolução do ciclo.

O esboço desta sociologia histórica do conhecimento talvez explique por que é que algumas das suas propostas encerravam algo de precursor. A postulação de uma *ordem ideal*, imanente à empiricidade dos acontecimentos e inferida a partir de comparações históricas, foi elevada, uma vez despida da sua "ganga" providencialista, a princípio de racionalidade, premissa que se encontra nas filosofias da história, na historiografia moderna, e nos projectos de criação de ciências da sociedade (desenvolvidas a partir dos meados do século XIX); em simultâneo, a asserção *vero et factum convertuntur*, para além da releitura que será feita pelo pensamento hermenêutico (Dilthey), também foi ajustada a interpretações antropocêntricas e prometeicas - o homem como "fazedor" da história (Georgio Tagliacozzo *et al*, 1990) -, convencimento que, com argumentos e objectivos diversos, pode ser encontrado em pensadores posteriores tão diferentes como August von Cieszkowski, Comte, Marx ou Jules Michelet; por sua vez, como cristão, é um facto que ele também pensou a história como queda, embora o seu modelo cíclico possibilitasse fugir à nostalgia de qualquer "Idade do Ouro". Por conseguinte, compreende-se que, depois

da euforia iluminista, Vico tivesse sido invocado, quer pelos que queriam corrigir o excesso da ideia de progresso - será o caso de românticos como Michelet -, quer pelos que procuravam criar uma sociologia histórica do conhecimento (Comte), quer ainda pelos que o apresentavam como uma alternativa hermenêutica à crescente hegemonia do paradigma das ciências da natureza no campo das ciências humanas, incluindo a historiografia (Cecília Miller, 1993).

Progresso científico e história

Apesar de Vico ter sido um caso isolado - pois as tendências culturais dominantes, em particular as científicas, pareciam dispensar a diacronia para se legitimarem -, uma pergunta tem de ser feita: a aplicação aos fenómenos históricos dos princípios epistémicos que presidiam à ciência moderna, nomeadamente a suposição da inteligibilidade do universo, não seria inevitável? Por outras palavras: o projecto da razão moderna (*cogito*) poderia atingir a sua máxima "vontade de poder" sem se estender ao mundo histórico? Incluímos a responder que não, tanto mais que o desejo de conquista, que caracterizará a *episteme* moderna, é fruto da mesma matriz judaico-cristã que, secularizada, alimentará o optimismo antropológico da modernidade (R. Hookaas, 1971).

As novas ideias de ciência e de história só podiam ter nascido no seio de uma cultura enformada por uma religião que, ao separar o Criador do mundo criado, ao aceitar (sobretudo com o deísmo e o panteísmo) que ao universo foi doada uma ordem implícita (ainda que não auto-suficiente), ao definir o homem como um ente feito à imagem e semelhança de Deus, e ao apontar para um futuro (ainda que meta-histórico), potenciou a separação do sagrado e do profano, dessacralizou o mundo e enraizou uma concepção não fechada de tempo; o que, supletivamente, conduziu à gradual "divinização" do homem, cada vez mais caracterizado como um sujeito racionalmente autónomo e com capacidade para se auto-emancipar, elevando-se a construtor do seu próprio destino.

É verdade que este desenvolvimento não encontrou terreno propício com a gradual institucionalização do cristianismo como Igreja oficial e como religião interpretada à luz de uma metafísica a-histórica, de inspiração greco-helenística. Concomitantemente, o seu

comprometimento com os interesses profanos estabelecidos - visível a partir de Justiniano, Teodósio e Constantino, o Grande - reforçou ainda mais a domesticação da força messiânica e profética, vertente explicitada, contudo, por interpretações e por movimentos logo apelidados de hereges.

Explorando a não confusão do sagrado com o século, bem como as possíveis apropriações decorrentes da definição de Deus como *Logos* criador do homem e do mundo, a moderna epistemologia pôs a divindade entre parêntesis, suscitando um paulatino "desencantamento" do mundo (Max Weber) e o aumento da crença na existência de uma racionalidade que lhe seria imanente. E, com isto, cavou-se a separação entre o pensamento e a *res extensa*, cesura que também lançou as bases para libertar o tempo histórico do ritmo circular da natureza. Por sua vez, a íntima ligação entre a ciência e as artes (a técnica) fez medrar a convicção de que, pelo menos neste campo, o presente era qualitativamente superior ao passado (Paolo Rossi, 1970). Desenvolveu-se, assim, uma mundividência que não podia prescindir do horizonte histórico, não obstante o novo paradigma científico-técnico, de cariz físico-matemático, parecer dispensá-lo.

Como prova desta nova sensibilidade, aduz-se, frequentemente, a depreciação do passado recente (que se detecta no Humanismo e no Renascimento) e a célebre *Querelle des anciens et des modernes*, ocorrida em França, mas também em Itália e Inglaterra (Marc Fumaroli, 2001), entre os finais do século XVI e os princípios do século XVIII, debate que teve o seu momento alto nas últimas décadas de Seiscentos (AA. VV., *La Querelle des anciens et des modernes*, 2001). Esta discussão - coeva, em termos historiográficos, do aparecimento de uma atitude mais crítica em relação aos documentos do passado e do surgimento de visões totalizadoras, mas secularizadas, sobre o devir humano - constitui um importante sintoma acerca do modo como, na "república europeia das letras", se começava a conceber, não só a história e os saberes sobre ela, mas também a própria ideia de progresso. Se, para os que defendiam a superioridade dos tempos "antigos", a qualidade das produções artísticas, literárias e científicas, bem como da moralidade, não tinha sido ultrapassada, para os "modernos" - embora ainda não questionassem a imutabilidade da natureza humana - teria havido avanços no domínio artístico e literário e, sobretudo, no das ciências e das técnicas. Ao mesmo tempo, reactualizou-se a qualifica-

ção medieval do presente como a época do envelhecimento do mundo (*mundus senescens*), mas com intuitos regeneradores (Jean-Robert Armogathe, 2001).

Estes juízos de valor revelam que a cronosofia do tempo linear ia sendo aplicada, a pouco e pouco, a todos os campos da acção humana. De facto, com Vasari (na historia da arte), Bodin e outros, já ocorria a simultânea invocação do tempo cíclico e do tempo linear (K. Pomian, 1984). E é indiscutível que toda esta polémica só foi possível porque crescia o sentimento, nos meios mais intelectualizados, de que o presente poderia ser, pelo menos em algumas das suas facetas, qualitativamente superior ao passado, certeza que as próprias ciencias, ou melhor, os seus efeitos sociais, assim como a auto-legitimação do seu progresso interno, reforçavam. Na verdade, não obstante esta ilação continuar a merecer reservas em alguns domínios — por exemplo, nos da moral e da estética, devido ao peso do neoplatonismo e dos modelos de Antiguidade —, é um facto que, em outros, a sua afirmação escudava-se, quase exclusivamente, nos avanços verificados no terreno do conhecimento científico e técnico, apresentados, cada vez mais, em termos de ordenação e de acumulação. Recorde-se que, precursoramente, já Roger Bacon (1214-1294), na sua *Opus Majus*, havia detectado a existência nas ciencias (matemática, física, química), não só de uma solidariedade interna, mas também de um saber decisivo para se estudar a teologia e reformar intelectualmente a sociedade, fornecendo-lhe um poder necessário para combater os seus fantasmas (o aparecimento do Anticristo). No novo clima da cultura moderna, a crença nesta potencialidade reforçou-se, tendo-se enfatizado a ideia de que os conhecimentos científicos estariam a evoluir, na imagem de Fontenelle, segundo "um esquema espacial", isto é, como se de "um lugar vazio a preencher" se tratasse (Michel Fichant, 1971).

Ora, por mais estranha que a legitimação histórica fosse para as ciencias físico-matemáticas, elas interrogavam o universo para obterem respostas capazes de emitir previsões e de fazer aumentar o domínio do homem sobre a natureza, propósito bem explicitado por Francis Bacon no *Novum Organum* (1620) e na *Nova Atlântida* (1627). E a credibilização dos efeitos sociais das ciencias, alimentada pela comparação com o estado dos conhecimentos anteriores, pressupunha juízos de valor retrospectivos. Por conseguinte, o convencimento da

sua superioridade perante os saberes tradicionais, assim como da sua vocação prognóstica, não se imporiam se, em paralelo, não estivesse em curso uma maior valorização da ideia de futuro. É que, em antítese à religião — que é, como narração e rito, passadista —, a nova ciência era constitutivamente futurista, mesmo quando ainda operava dentro de uma visão cíclica da natureza (a historicização desta é uma perspectiva recente), pois os que a praticavam sentiam-se investidos da missão de criarem novos conhecimentos e de enriquecerem a panóplia de meios para os adquirirem. Deste modo, enquanto a religião desenhava uma ordem do mundo transcendentemente suportada e racionalmente ininteligível, e dava ao espaço e ao tempo um começo e um fim, a ciência só seria coerente com as suas pretensões acumulativas se o seu optimismo epistémico fosse alargado, dos fenómenos naturais (caracterizados como *coisa extensa* e *infinita*) aos fenómenos históricos. E, se a ciência moderna convidou a ler a natureza como se de um novo Livro se tratasse (escrito em linguagem matemática), o mesmo símile foi aplicado à história (Lessing, Herder), embora com esta diferença: as suas páginas escritas seriam uma ínfima parte em relação às que ainda estavam em branco à espera que o futuro da humanidade lhes imprimissem os passos do seu infinito percurso.

O novo desejo de se construir um saber, que tivesse poder para prever e para prover, impôs-se como uma espécie de reactualização do velho sonho prometeico. Só que a sua tradução historicista veio completar e reforçar aquele outro, que impulsionava a nova ciência e o seu prolongamento técnico; pelo que a intenção de controlar (e transformar) o espaço teria de ser acompanhada por um similar desígnio no que respeita ao tempo (Jean Brun, 1990). Assim, entende-se por que é que a infinitização do universo - já antevista por Nicolau de Cusa e por Giordano Bruno, e depois matematicamente fundamentada pelo cálculo infinitesimal, desenvolvido por Leibniz e Newton - transportava consigo uma idêntica necessidade de se infinitizar o tempo histórico, não o confundindo com o tempo físico, e libertando-o da sua sujeição modelar aos ciclos da natureza e, em primeiro lugar, ao ciclo de vida biológica dos indivíduos.

Foi também a partir desta época que se modificou o sentido original da velha comparação entre as etapas da vida individual e as da humanidade, prova evidente de que as dificuldades humanas para definir o tempo obrigam a recorrer à analogia. Porém, na nova mun-

dividenda, a semelhança só se manterá válida porque a humanidade, em vez de finita, será concebida como uma totalidade deveniente, amortal e infinitamente perfectível, alteração que exigiu correcções. O envelhecimento do mundo era cada vez menos sintoma da iminência do seu fim, mas prova de maturação espiritual necessária à iniciação da verdadeira vida histórica. E se, na visão judaico-cristã, não havia dúvidas - tanto os homens (individual ou colectivamente considerados) como o tempo seriam finitos -, agora, sugeria-se que a humanidade, ao realizar a sua vocação perfectível num tempo indefinido, seria uma entidade amortal (Condorcet), com uma capacidade infinita de aprendizagem e de retenção do aprendido, ganhando privilégios até aí somente atribuídos aos anjos que povoavam os céus (K. Pomian, 1984).

Esta nova antropologia dava coerência à ideia de tempo acumulativo, permanentemente actualizado por um "sujeito" ou "princípio" imanente, e afiançava as premissas essenciais que estarão na base das filosofias da história, a saber: a postulação do princípio da inteligibilidade do real, da perfectibilidade e da universalização da ideia de progresso, metas alcançáveis desde que mediadas por uma *praxis* racionalmente orientada. E foi neste horizonte que se assistiu à entificação dos conceitos de história, progresso e humanidade, sendo esta enaltecida como mestra e aluna de si mesma, dotada, qual novo Deus, de uma plasticidade infinita, apta para, através do *saber* e do *fazer*, inteligir o sentido objectivo do tempo histórico e de acelerar o seu advento.

III. A ESTRUTURAÇÃO DAS FILOSOFIAS DA HISTÓRIA

Em concomitância com o surgimento de uma atitude mais crítica no campo historiográfico, este esforço de reflexão encontrou a sua maturidade com o iluminismo, conjuntura em que os ideais de perfectibilidade e de progresso foram levados às suas últimas consequências (Miguel Baptista Pereira, 1990). O presente e o futuro foram qualificados como épocas de emancipação racional (Kant), funcionando o passado como uma espécie de *preparação* (com avanços e recuos) de um itinerário que, todavia, só no porvir (agora secularizado e imanenticizado) realizaria, plenamente, a essência perfectível da

natureza humana (Iselin, Turgot, Condorcet, Priestley, Pain, Jefferson, Franklin, etc.).

Como se assinalou, o intento de se secundarizar a história dos acontecimentos, em nome da evolução progressiva (ainda que com momentâneos retrocessos) do espírito da humanidade, já havia sido sugerido. Mas foi Voltaire, particularmente em *Le Siècle de Louis XIV* (1751), no *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations* (1756) e, sobretudo, em *La Philosophie de l'histoire, par feu M. l'abbé Bazin* (1765) - texto que, nas reedições da obra anterior, funcionará como sua introdução -, quem, com algum pioneirismo, procurou relevar, mais do que os "grande homens" ou os "grandes acontecimentos", a importância dos costumes e das leis, isto é, do que então começou a designar-se por "civilização", por "espírito do tempo", ou por "espírito das nações". E estas entidades, não obstante a sua diversidade genética, estariam escalonadas segundo uma progressão qualitativa (do Oriente para o Ocidente), apreensível desde que fosse lida numa perspectiva universal, ou melhor, dentro da panóptica que Voltaire designou, pela primeira vez, por "filosofia da história"; o que originou a desvalorização das explicações que encaravam o ocorrido como se este fosse um simples somatório de acontecimentos, contrapondo-lhes uma sucessão temporal que almejava justificar um dos pressupostos nucleares da nova concepção de história: dentro do caminho ascensional do tempo infinito, o presente da humanidade constituía uma etapa mais elevada do que as anteriores. Como quem diz, invertendo-se, assim, a lógica da velha sabedoria: *o cronologicamente mais antigo é, afinal, o qualitativamente mais novo.*

No entanto, Voltaire (assim como outros autores da primeira metade do século XVIII) ainda não inseria a ideia de progresso - como, pouco depois, o irão fazer Condorcet e Kant - dentro de um quadro que explicasse as razões que suscitavam a insatisfação humana e a luta pelo constante aperfeiçoamento, ao mesmo tempo que instaurava uma espécie de "despotismo esclarecido" do presente no que respeita à apreciação do valor das etapas do passado. Faltava-lhe uma concepção de tempo que soubesse casar a irreversibilidade do devir com a emergência de tensões, dentro de uma dialéctica em que estas últimas fossem colocadas ao serviço da demonstração da sua inevitabilidade, mas na qual a diacronia relativizasse o valor das forças históricas. A sua depreciação da Idade Média, que acusava

de ser a época de "les plus lâches et les plus absurdes superstitions", obstou a que isso tivesse acontecido (Voltaire, *Essai*, cap. CXVn, 1963).

Seja como for, também por ele passou a corrente de pensamento que afirmará o género humano, definido como uma totalidade que se cumpre no tempo e no espaço, como o "sujeito" ou "motor" da história. Para isso, este último recebeu os atributos de Deus, ou melhor, foi caracterizado como a encarnação de um Deus imanente, mas que muda, embora mantenha, na mudança, a sua identidade substancial; e que, mudando e atravessando estádios necessários - que correspondem a períodos da história humana -, age como uma ínsita finalidade potencial que faz da história o teatro da sua actualização permanente (K. Pomian 1984). Chamou-se-lhe "espírito" (da humanidade, do mundo, dos povos, consciência de classe), e secularizou-se o providencialismo e o ecumenismo das velhas teologias; único tópico que garantiria a racionalização da história, já que só do ponto de vista cosmopolita (termo posto em voga nos meios intelectuais europeus a partir dos inícios de Setecentos) a *res gestae* deixaria de ser ininteligível. Ora se, em Voltaire, ainda não se está perante uma concepção que, como acontecerá em Herder e Ranke, concedia um valor relativo a todas as épocas (todas seriam iguais perante Deus), o pensamento iluminista aprofundará algumas das suas intuições, mormente com as obras de Turgot, Iselin, o primeiro Schiller, Kant, Condorcet, Hegel, Comte, Marx (José Ferrater Mora, 1988).

Não surpreende. Só nesta conjuntura o "motor invisível da história", isto é, o "sujeito" (o *agente* que lhe confere sentido) deixou de se situar no seu exterior, sendo postulado como impulso de uma teleologia imanente que, se fundava a história, também nela se actualizava. De facto, o papel da transcendência foi entregue aos novos demiurgos da modernidade: a humanidade e a história, *transfer* que Kant explicitamente reconheceu, em particular no ensaio *O Conflito das faculdades*. Em resumo: à luz de fundamentos ôntico-teo-antropológicos (Heidegger), ou, na expressão de Jacques Derrida, arqueo-teológicos, a velha teodiceia transvestiu-se de antropodiceia; o que transformou a *res gestae* na terra natal da humanidade deificada e no actor visível da objectivação temporal da verdade.

A entificação da história e da humanidade

A primeira grande exposição filosófica destas ideias encontra-se no ensaio de Kant, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (1784). À boa maneira iluminista, o filósofo alemão sustentava que, nos acontecimentos, podem ser encontradas ordem e regularidade, desde que eles sejam retrospectivados como um percurso histórico-universal; só este "ponto de vista" permitiria colocar a reflexão no plano transcendental e responder, não só à questão da origem e dos limites do conhecimento e da razão prática, mas também à da finalidade do devir, isto é, ao que o homem deve fazer e pode esperar. O que exigia esta demarcação: a história (*Geschichte*), enquanto sentido, não podia ser identificada com a mera narração dos factos (*Historie*), manifestação fenomenológica das acções do homem no tempo e no espaço e, portanto, reino, não do *porquê*, mas do *como* (Philonenko, 1986; Viriato Soromenho Marques, 1998).

Para se ir mais longe, ter-se-ia de partir deste princípio: no seu grau zero, o homem é um nada, ou melhor, um mundo aberto de possibilidades. Mas, como Kant procurou mostrar, ele teria de agir em consequência da sua natureza contraditória, pois se, pela racionalidade, tende a relacionar-se com o seu semelhante, pelo corpo, é um ser *social insociável*, porque está submetido a instintos animais que, permanentemente, o põem em guerra com o *outro* (Hobbes). E foi a necessidade de evitar o auto-aniquilamento que o impulsionou a ser membro de uma sociedade civil, procurando espiritualizar a sua sociabilidade natural (Grotius).

Dir-se-ia que, em Kant, existe uma espécie de "elogio do mal" (Philonenko), realidade sucedânea da ideia religiosa de queda e instrumento necessário à gradual concretização da história como caminho para o Bem. Mas, como este viático é um incessante combate entre as duas tendências - qual "ardil da razão" (Hegel) -, a aparente irracionalidade dos conflitos e a sociabilidade insociável do homem (Manuel Benavides Lucas, 1994) impelem-no a fugir do determinismo biológico, em ordem a transformar as paixões e vícios em virtudes, isto é, a colocar a natureza (que, ao contrário do que pensava Rousseau, não é boa em si mesma) sob os imperativos da razão e da liberdade, e a organizar a sociedade, interna e internacionalmente, de acordo com os seus ditames. E só a interpretação transcendental

poderia sobredeterminar (embora respeitando-as) as particularidades espaço-temporais em termos de um caminho universal e teleológico, no qual, contra a animalidade do homem (fonte das paixões insociáveis) se afirmava a liberdade e o direito. Por consequência, e como Kant escreveu no ensaio *Ideia de uma história do ponto de vista cosmopolita*, a função da filosofia só podia ser esta: "tentar descobrir um desígnio da natureza nesta marcha absurda" (Kant, 1991).

A história teria sentido se fosse compreendida como um produto da acção, não tanto dos indivíduos empiricamente considerados - esse era o limite em que se situava a historiografia -, mas da "espécie". Portanto, este tópico - tal como o da floresta em relação às árvores que a compõem - não deve ser interpretado em termos naturalistas (e biólogos). Isso significaria cair-se numa concepção metafísica tradicional, ou, então, num anacrónico cientismo mecanicista. Como Kant especificou na sua *Antropologia em sentido pragmático* (II Parte, E), a "espécie" é um conjunto de pessoas existentes, sucessiva e simultaneamente, que não pode prescindir da convivência pacífica, nem evitar os seus constantes antagonismos. Daí que os indivíduos se sintam incentivados, por natureza, a formar, através da recíproca e obrigatória submissão a normas emanadas da autonomia da sua razão, uma coligação sociabilitária, sempre em progresso, embora constantemente ameaçada pelo dissídio (Kant, 1991). Mas, só numa leitura transcendental, a fenomenologia dos eventos apareceria finalisticamente ordenada pela luta da razão contra a natureza insociável do homem; só enformando o tempo como uma sucessão progressiva e teleológica, o presente poderia ser pensado e vivido como um incessante produto de escolhas, nas quais, porém, se joga, tanto a possibilidade de o homem continuar a progredir, como a de inverter essa marcha, embora as comparações com épocas passadas e as tendências consubstanciadas em acontecimentos coevos fundamentais - como a Revolução Francesa - mostrassem que a sociabilidade estava, crescentemente, a domesticar o homem lobo do homem, que também habita na natureza humana.

O sentido da inteligibilidade da história

Sugere-se que a comparação de pensadores como Voltaire, Lessing, Turgot, Condorcet, Kant, Schiller, Hegel e seus continua-

dores permite captar, nas suas diferenças, a existência de um conjunto de ideias comuns sobre a estruturação do sentido da história: a suposição de que este só seria conhecido quando a humanidade fosse equacionada como uma totalidade em devir; a crença na inteligibilidade do real e na faculdade de a razão a esclarecer, iluminando o aperfeiçoamento humano; o princípio segundo o qual a diacronia das sociedades é fruto de antíteses, intrínsecas ao "sujeito-motor" imanente da história; a fé na vocação perfectível, logo progressiva, da humanidade; a convicção, particularmente enfatizada por Kant, de que, em termos políticos e de luta pela construção de um Estado de direito, se deve agir, tanto no interior dos Estados como no campo das suas relações recíprocas, como se fosse possível edificar uma *respublica noumenon* com a sua "constituição ideal", metas reguladoras da acção tendente a formar uma sociedade de nações e a implantar o reino da paz perpétua, qual futuro "Reino de Deus" na terra. E estas propostas, precursoramente anunciadas pelo abade de Saint-Pierre, atravessarão o pensamento de Comte e, no fundo, o de todos os que defendiam a resolução final das contradições.

Perante o exposto, compreende-se que os novos filósofos da história procurassem ultrapassar as explicações mecanicistas, não obstante compartilharem com os cientistas uma análoga convicção acerca da inteligibilidade do mundo. Recorde-se que a leitura *sub specie machinae* só funcionava nos quadros de uma natureza sujeita à repetição e com explicações baseadas na causalidade material e eficiente; logo, despidas de qualquer teleologismo. A natureza (física, animal, humana) ainda não era a resultante de um processo evolutivo (como o será para Lamarck e Darwin), mas era caracterizada em termos de imutabilidade, eternidade e constância. Porém, a história começava a ser valorizada como uma resultante da vitória da liberdade contra o "ordenamento mecânico" da natureza, e o homem a ser visto como um ser racional, livre e eminentemente prático. E esta antropologia era fruto da expropriação imanentista do *Logos* divino inscrito em cada indivíduo, operação bem patente, desde Descartes, nas filosofias do *cogito*. Assim sendo, entende-se que, para o filósofo de Königsberg (tal como para Voltaire, Lessing, Turgot, Schiller, Condorcet, Hegel, Marx, Comte, etc.), a história fosse um processo, não só evolutivo, mas também finalístico, verificação que confirma

esta hipótese: a historicidade só pôde ser pensada no quadro de uma *episteme* assente no divórcio entre o *sujeito* e a *realidade* (iniciado por Descartes e praticado pela ciência moderna) e na sobredeterminação da natureza pela experiência histórica do homem.

Tanto uma posição como outra ajudaram a romper com as representações cíclicas do tempo, passando o presente a ser vivido como uma permanente actividade de preenchimento do tempo, *praxis* em que o homem devia agir "como se" a finalidade ético-racional - que *a priori* ele encontra quando se eleva a uma posição transcendental - estivesse inscrita na ordem natural das coisas. Mas, esta atitude também convidava a que este tipo de teleologismo sofresse uma maior ontologização, linha já visível na lição de Schiller, subordinada ao tema *O que significa e com que fim se estuda história universal* (1785), e que o idealismo objectivo alemão e as suas posteriores inversões materialistas acentuarão (J. Ch. Friedrich von Schiller, 1991; Rudolf Malter, 1991).

Explica-se agora melhor por que é que a substantivação da humanidade e da história caminhou a par com a entificação da ideia de progresso. Esta última tendeu mesmo a confundir-se com o grande rio da história, fundindo no seu leito correntes distintas, mas que nele convergiam, a saber: a secularização do milenarismo de matriz judaico-cristã; o optimismo epistemológico e histórico, ancorado nas novas ciências e nos seus efeitos sociais; a secularização dos fundamentos da sociedade e do poder, expressa nas diversas teorias do contrato (Hobbes, Locke, Rousseau, Kant), as quais, ao proporem um modelo de inteligibilidade, fixavam, igualmente, um antes (estado da natureza) e um depois, definido como um campo criado pela determinação da vontade dos homens. E todos estes factores, conjugados com o princípio de que só há conhecimento do geral, não deixaram de reforçar o fundo prometeico que insuflava a mundividência moderna. E assim lógico que as núpcias entre a ideia substantivada de humanidade e a de progresso se tenham selado no reconhecimento da história como uma realidade dinâmica, que arrastava, não uma parte ou faceta, mas o espírito humano como uma totalidade evolvente, devido à sua infinita potencialidade de aperfeiçoamento. Tal plasticidade fazia daquela a explicitação de uma temporalidade homogénea, acumulativa e continuística, em que o passado estava condenado a ser o mundo silencioso da eterna e imutável irreversibilidade, e se indi-

cava uma direcção única e irreversível para o futuro (G. Marramao, 1989; Stéphane Mosès, 1992).

A esta luz, não surpreende que a filosofia tivesse sido considerada como a última e mais radical forma de saber, e que a extensão da inteligibilidade do universo à história fosse, em última análise, o produto de uma projecção teleológica (Herder denunciou imediatamente este modo de pensar "à Voltaire"). Só um olhar retrospectivo e totalizador poderia ver para além da fenomenologia caótica dos acontecimentos, leitura que o idealismo objectivo, ao transformar a história na estrada da razão em busca da compreensão de si mesma, levou às últimas consequências. Como escreveu Gadamer, esta "posição central da auto-consciência foi, sem dúvida, reforçada pelo Idealismo alemão e pela sua pretensão de construir toda a verdade a partir dessa auto-consciência, ao converter a caracterização de Descartes da substância pensante e sua preeminência de certeza, em princípio supremo" (Hans-Georg Gadamer, 1983). E Henri Lefebvre sublinhou correctamente que racionalidade e finalidade históricas andam a par. A racionalidade implica ligação e encadeamento dos factos, segundo uma causalidade, formal ou eficiente, comandada, porém, por uma certa causa final. E esta não pressupõe que o fim seja fixo e actualmente representado, mas que o devir tenha uma direcção, uma determinação por um termo (Henri Lefebvre, 1970). Dentro desta lógica, a causa eficiente funciona como um mero *meio*, e compreende-se que a sequência narrativa do percurso orgânico da humanidade represente, numa evidente secularização do messianismo judaico-cristão, o passado como *preparação*, o presente como momento de *anunciação* da verdade, e o futuro como promessa da sua *consumação*, aqui e ali tida por já iniciada.

A consumação da história

Pode objectar-se que este propósito recebeu várias e até opostas fundamentações (idealistas, materialistas). Mas, o essencial do optimismo iluminista, que a lição kantiana fixou, manter-se-á. O activismo que caracterizava o novo *Logos*, ao enformar finalisticamente o sem sentido dos acontecimentos quando interpretados em termos atomistas, pretendia vencer o determinismo mecânico de uma mundividência situada nos limites da sensibilidade empírica e do próprio enten-

dimento, bem como obstar a que a história fosse reduzida a passado, ou somente projectada como um futuro sem raízes. A vitória da racionalidade teria de ser acumulativa e permanente, e não um estado definitivo, pois a razão não é, à maneira platónica, um *intellectus archetypus*, mas actividade crítica, que só será livre e responsável se for pautada por postulados ético-rationais de vocação universal, e se for exercitada como razão política. Por conseguinte, se a história pode caminhar para um objectivo final (*Endzweck*), esse fito nunca poderá ser pensado como um fim ontológico, ideia com que Kant ironizou no ensaio *Das Ende aller Dinge* (1795), pois isso impediria a assunção da própria eticidade da vida humana (Kant, 1999; Perry Anderson, 1992).

Em Kant, a mediação racional (prático-teórica) superava as representações sem nexos, suscitadas pelo predomínio dos instintos, e aspirava à realização do "soberano bem", propósito que convidava à decisão prática, propulsionando a luta da cultura contra a natureza, isto é, do bem contra o mal. Contudo, essa vitória não extinguiu a inquietação nem se saldava numa positividade satisfeita. Dada a índole, não só espiritual mas também corpórea do homem, a sociabilidade nunca subsumirá, definitivamente, a insociabilidade, estigma que faz da concretização histórica da humanidade do homem uma tarefa aberta e assintótica. Como ele escreveu na sua *Antropologia em sentido pragmático* (II Parte, E) e no *Conflito das faculdades* (2ª Secção), o desejo de construir uma sociedade civil perfeita devia actuar como um princípio regulador, uma possibilidade, e não como uma certeza antecipada (Manuel Benavides Lucas, 1994). Em síntese: no filósofo alemão, "la réalisation est promise mais pas assurée, elle constitue une tendance, soit l'effet conjugué d'une disposition et d'une liberté". No entanto, com Schiller e sobretudo com Hegel, "elle est désormais réalisée dans l'être universel de l'histoire du monde qui s'autoproduit comme tel. L'accomplissement du savoir absolu signifie alors *et* l'absoluité de ce qui a à venir *et* la présence en totalité de cette advention dans un savoir effectif" (Gérard Bensussan, 2001). Mas, em Kant, ainda não se tratava de dar uma base ontico-metafísica ao sentido do dever. Só a prática ético-razional podia desenhar "horizontes de esperança", ou, por palavras suas, uma "história profética da humanidade", subordinando as explicações causais a juízos de índole teleológica. Nesse ponto de vista, ultrapassavam-se as meras leituras

mecanicistas (causa -> efeito), pois a causa seria sempre *meio* sobre-determinado pela postulação da ideia de *finalidade*.

De qualquer modo, é um facto que o cariz aberto do Iluminismo também recebeu desenvolvimentos que fechavam a história e em que o conhecimento perdia a sua dimensão crítica, para se tornar num *re-conhecimento*. Acreditava-se que a filosofia estaria a demonstrar que todo o real é racional e todo o racional é real, princípio que, segundo alguns dos seus continuadores, terá levado Hegel a anunciar uma espécie de eternização do presente, garantida pela consumada coincidência entre o ser e o conceito. Dir-se-ia que, ao atingir a consciência de si, só restaria ao espírito recordar a sua própria peregrinação no tempo.

De uma maneira explícita, este desiderato tem a sua versão mais cientista em A. Comte, com a sua célebre lei dos três estados e com a redução do objecto da filosofia à sistematização taxinómica dos resultados das ciências. Segundo ele, a dinâmica social tinha entrado na sua fase terminal - o estado positivo -, previsão que reivindicava bases científicas, embora, no fundo, constituísse uma tradução sociologista do teleologismo típico das filosofias metafísicas da história, aqui apresentado com propósitos conservadores, embora inspirados nas mesmas premissas, a saber: a inteligibilidade do mundo natural e social; a maturação histórica do espírito, finalmente apto para explicar as leis da evolução espontânea do espírito da humanidade; a crença na capacidade do homem para prever e planificar o presente e o futuro, de acordo com uma periodização assim descrita: a primeira fase foi "o ponto de partida [estado teológico] necessário da inteligência humana; a terceira [estado positivo] é o seu estado fixo e definitivo; a segunda [estado metafísico] é unicamente destinada a servir de transição". Como se verifica, esta estrutura não se diferenciava muito da das filosofias da história; também aqui o necessitarismo do devir culminava no fim da história (encarnado na sociedade científico-industrial e capitalista).

Por mais ambíguos que sejam os passos em que Hegel se referiu a esta questão, a verdade é que, aceitando-a (Rudolfo Haym), ou rejeitando-a, muitos dos seus seguidores não deixaram de pensar que tal ilação era uma consequência natural do seu próprio sistema. Para o demonstrar, relevaram sobretudo a sua filosofia do direito, enquanto os críticos invocaram o cariz dialéctico do seu pensamento, para assi-

nalarem a existencia, com aquela conclusão, de uma antítese, que teria de ser superada. Com efeito, invertendo o seu idealismo (Feuerbach, Marx), ou sublinhando a convicção de que o presente continuava a ser "idade", "etapa", "estado", "estádio" de transição para um patamar qualitativamente superior, muitos dos filósofos que, na expressão de David Strauss, formavam a "esquerda hegeliana" (Strauss, Ruge, Bruno Bauer, Moses Hess, Feuerbach, Cieszkowski, Max Stirner, Marx), irão recusar o modo metafísico de pensar a historicidade, assim como a ideia de que o presente já estaria a materializar a reconciliação do pensamento com a realidade. A filosofia - e, em primeiro lugar, a filosofia da história - devia terminar enquanto especulação, isto é, enquanto teoria pura, mas para sobreviver como *filosofia da praxis*.

Estas propostas prolongaram, portanto, a postulação do *Logos* como actividade (Kant, Goethe), particularmente a lição de Fichte, para quem "a razão prática é a raiz de toda a razão". Tal apelo à acção, despedido dos limites do idealismo subjectivo, compaginava-se bem com as novas concepções que viam a história como uma realidade, não só construída pelo homem, mas ainda em construção, por mais díspares que fossem as suas fundamentações e objectivos sociais e políticos. Para elas, a filosofia não podia ser figurada pela ave de Minerva, que só levanta voo ao anoitecer (Hegel); teria de ser comparada à "águia do meio dia" (Heinrichs), ou ao "galo de um novo amanhecer" (Karl Ludwig Michelet). E, aos que definiam a sua contemporaneidade como a época da coincidência entre o ser e o pensar, podiam replicar - como o fez Moses Hess, na sua *Triarquia europeia* - com esta outra asserção: "tudo o que é real é racional; muito bem, mas, o que será, também o é" (in Gérard Bensussan, 2001).

Por sua vez, urna análoga apologia de fusão da teoria com a prática e, por conseguinte, de assunção de uma atitude crítica, encontra-se no pensamento social - comumente de cariz anti-metafísico - que nasceu, sob o impacte da revolução industrial, para contestar o individualismo subjacente à economia clássica (Adam Smith, Ricardo, Bastiat) e às suas promessas (também tidas por científicas) de harmonização e de equilíbrio social, alcançáveis mediante o livre jogo das forças económicas. Desde Saint-Simon a seus discípulos, passando por Bûchez, Cabet, Fourier, Proudhon, vários foram os projectos que, partindo da sociedade como um todo dinâmico (e conflituoso), tam-

bem qualificaram o presente como um momento de crise (que a *questão social* havia intensificado), avançando com soluções (utópicas, para os conservadores, ou para os socialistas que se julgavam ainda mais científicos) que incitavam à transformação (por reforma, evolução, revolução, pouco importa) da ordem estabelecida, como as agitações de 1848 o irão revelar.

Estas ideias tinham de se tornar num dos pontos de referência (muitas vezes polémico) para muitos dos que situavam os seus anátemas no campo da reflexão filosófica, como acontecia na Alemanha. Pode mesmo defender-se que, se a economia política teve a Inglaterra por pátria, a do socialismo encontrava-se, sobretudo, em França. Mas, o eco dos acontecimentos internacionais e os intercâmbios intelectuais - muitas vezes propiciados por exílios forçados - permitiram influências e cruzamentos entre as várias propostas apostadas em mudar o mundo, como se pode ilustrar através da síntese criadora, feita por Marx, entre a filosofia alemã, o socialismo francês e a economia política inglesa.

Diga-se, porém, que antes de Marx, Hesse ou Bruno Bauer, mas com intenções menos revolucionárias, Cieszkowski (filósofo polaco, que escrevia em alemão e era amigo de K. L. Michelet) contestou os limites do hegelianismo no que respeita à justificação do presente como culminação da história, na qual, finalmente, a realidade estaria em consonância com o pensamento. Para ele, a humanidade, em vez de ter alcançado o fim da história, estaria, tão-somente, a entrar na sua fase *pós-teórica*, momento em que iria concretizar a intuição de *Fausto*: "Certo é: 'Ao princípio era a *Energia!*' / Mas agora que esta versão escrevi, / Algo me avisa já para não parar aí. / Vale-me o Espírito, já vejo a solução, / E escrevo, confiante: 'Ao princípio era a *Acção!*'" (Goethe, *Fausto*, 1233-1237). As épocas passadas (o mundo antigo, onde predominava a arte) e ao presente (o mundo germânico-cristão, em que dominava a filosofia), juntar-se-á a época futura, que seria a síntese das anteriores, e em relação à qual só se poderá conhecer o seu princípio geral - a realização do Bem no reino da *Sittlichkeit* (Christophe Bouton, 1998). Mas este prognóstico também queria significar que a teoria, se estava a "morrer" como filosofia especulativa, iria ressuscitar como *filosofia da praxis*; só assim ela poderia influenciar a vida e a realidade social, ou melhor, ser "o desenvolvimento da verdade na actividade concreta" (August von Cieszkowski, 2002).

Estas palavras, escritas em 1838, não andavam longe da "filosofia da acção" - defendida, em 1842, por Moses Hesse - ou das de Bruno Bauer, com a sua proclamação do "terrorismo da verdade teórica", ou mesmo das intenções do jovem Marx, consignadas nas suas célebres *Teses sobre Feuerbach* (1845), texto em que os visados foram, não somente Hegel e o autor da *Essência do cristianismo*, mas todos os que caíram dentro desta denúncia: "os filósofos até agora limitaram-se a interpretar o mundo; de agora em diante é preciso, pelo contrário, transformá-lo". Sendo assim, a filosofia teria de fundir-se com a *praxis* revolucionária (Marx, *Teses sobre Feuerbach*, II, III).

Não obstante a pressuposição de uma expectativa aberta e da recusa do encerramento da história (particularmente enfatizada por Kant), ter-se-á sempre de perguntar se a indicação de uma meta, caracterizada como "idade", "estádio" ou mesmo como "reino" (*Reich*) - numa reatualização secularizada da tradição messiânica -, também não postulava, aprioristicamente, um *focus imaginarius*, numa projecção, feita no presente, de um "algures" que envolvia o ordenamento (e o julgamento), tanto do que já aconteceu como do que virá a acontecer. E, se o sistema de Hegel só era lógico em função da sua circularidade (que a dialética subsumia), pois o fim seria a explicação da origem, duvida-se que as concepções mais prospectivas (que não rompiam com o quadro do historicismo, ao contrário, por exemplo, do que acontecia com as críticas feitas, entre outros, por Herbart, Adolfo Trendelenburg e, sobretudo, por Kierkegaard e Nietzsche) fossem capazes de reconhecer o *novum*, isto é, de algo que não se cingisse a confirmar a verdade que elas mesmas prognosticavam. E que, bem vistas as coisas, esta insensibilidade era inerente a todo o modo necessarista e teleológico de conceber o devir histórico. E a perspectiva aberta de tempo limitava-se a deslocar para o porvir um análogo desejo de reconciliação.

Com efeito, fosse mediante a superação definitiva dos contrários (Karl Marx), fosse através da harmonização sem absorção das antíteses (Proudhon), ou do livre jogo dos interesses (economia política liberal), fosse com a síntese terminal sonhada por Ciezskowski, ou com a terceira fase de Cournot (em que a necessidade histórica iria subsumir, finalmente, o acaso), várias foram as previsões que anunciaram, à sua maneira, o fim da história e, conseqüentemente, o início de uma fase *pós-histórica*. E, para o caracterizar, uns representaram-na

como um ideal estético (Schiller, Schelling); outros - como os vários socialismos - sustentaram que a superação do sofrimento se conseguiria com a liquidação da exploração social (estádio que possibilitaria a desalienação, a passagem do "reino da necessidade" para o "reino da liberdade", a realização do homem como "homem total", essa grande esperança do jovem Marx); para outros, ainda, a instauração da justiça social seria consequente à síntese definitiva das ideias que, cronológica e separadamente, a humanidade havia perseguido nas suas várias fases civilizacionais: o Belo, a Verdade e o Bem (Cieszkowski) - reino em que, porém, a ética iria sobredeterminar, definitivamente, a estética e a ciência. E muitos outros exemplos podiam ser avançados para ilustrar as diversas maneiras de vincar a condição histórica do homem, mas para a ultrapassar, representando o desenvolvimento da sociedade, na expressão de Renouvier, "tel qu'il n'a pas été" e "tel qu'il aurait être", horizonte que levou a que a utopia fosse representada, cada vez mais, como uma espécie de idade do tempo sem tempo, isto é, como *ucronia* (Charles Renouvier, 1876). Como escreveu Gérard Bensussan em estudo recente (2001), "le relèvement des déchirements et des conflits dans la réconciliation, quelles que puissent en être les formes", propunha-se demonstrar que a existência de "une fin imminente à l'ensemble de ses médiations" acabava, como também salientou Adorno, "pour les accomplir dans des finalités bonnes". Por conseguinte, o fim não seria mais do que a explicitação da essência, potencialmente colocada a partir da origem. E mesmo as concepções fundamentadoras da reconciliação, da harmonia, ou da síntese não escapavam a esta circularidade encoberta, porque a teleologia que as estruturava lhes conferia um sentido desde o grau zero da história, embora, em termos cronológicos e lógicos, a narração dos acontecimentos insinuasse o contrário. Entende-se. Sem a implicação recíproca entre o alfa e o omega seria impossível credibilizar a coerência interna do percurso, pelo que Kojève tinha razão, ao concluir, na sua *Introduction à la lecture de Hegel*: "la philosophie de l'histoire - et par la même la philosophie hégélienne, le 'système' - ne saurait être possible si l'histoire était terminée" (Kojève, 1947). Ora, se esta asserção é válida quando se acredita que a consumação já começou, também o será quando ela é situada no *porvir*.

Em toda esta lógica, a sucessão é dita por um *discurso manifesto* baseado na relação causa -> efeito, ou melhor, antecedente -> con-

sequente, na qual não haveria lugar para o acaso. De facto, as filosofias da história, não só contestavam a insondável intervenção de Deus - elas compaginavam-se melhor com o deísmo e com o panteísmo -, mas também rejeitavam o papel nuclear da contingência na determinação dos acontecimentos (Sílvio Lima, 1956). E se, para as teorias providencialistas, aquela não passava de um disfarce da vontade divina, para os pensadores modernos (David Hume, Laplace, por exemplo), o acaso consistia numa simples designação, usada para encobrir a ignorância (mas que o progresso dos conhecimentos iria colmatar), ou, então, numa manifestação fenomenológica, inteligível quando integrada no necessitarismo que comandaria a evolução global da humanidade. E mesmo um pensador como Cournot, que procurou relevá-lo (na explicação dos fenómenos naturais e sociais), recorreu a argumentos epistemológicos (cálculo das probabilidades) e históricos, para mostrar que, depois de ter partido de uma fase a ele subordinado, e de ter percorrido um período intermédio (em que a necessidade e o acaso se conciliaram), o devir estaria a entrar no seu estádio terminal, no qual a primeira subsumiria o segundo.

Bem vistas as coisas, mesmo quando o elo entre os antecedentes e consequentes se restringia ao causalismo natural e eficiente (como sucedia, em boa parte, no discurso historiográfico), não se pode esquecer que, dada a índole retrospectiva e universalista das filosofias da história, todos aqueles eram transformados em *meios*, tendo em vista a realização de um *fim*. Dir-se-ia que elas punham o *efeito como causa de suas causas*, ilação que permite concluir que os seus intuitos de previsibilidade constituíam, em última análise, uma espécie de "previsão ao contrário" (Schlegel). Deste modo, o velho preceito ciceroniano *historia magistra vitae*, mesmo quando se afirmava o contrário, estava a ser objectivamente revisto, pois se ele se adequava a mentalidades imbuídas de uma visão cíclica do tempo, ou crentes no cariz a-histórico da natureza humana, o mesmo não ocorria com a aceitação da irreversibilidade. Se nada se repete, que utilidade poderiam ter as lições do passado? Ora, a resposta não foi negativa pelas razões apontadas: a perspectiva diacrónica continuou a ser invocada, porque as estratégias de convencimento das narrativas históricas, estruturadas segundo a lógica antecedente -* consequente, não podiam explicar a sequência do eixo temporal a partir do efeito, que elas mesmas procuravam demonstrar.

Como se vê, animava-as uma "vontade de poder" análoga à das ciências da natureza; o que, só por si, já era impulso transformador, pois se, em alguns casos, este possibilitava e justificava a ordem existente - apresentada como o desfecho final, inevitável e feliz do devir -, noutras, porém, era arma de crítica e de contestação. E poder-se-á defender - como o têm feito muitos autores - que esta obsessão com a história e esta ânsia de a controlar, tendo em vista domesticar as suas surpresas mediante a previsão e a planificação do seu acontecer, reatualizavam o sonho messiânico da última "idade" como Reino do Espírito, transferindo a Jerusalém celeste para a terra. Daí que os novos anunciadores da Verdade - os filósofos - erguessem a sua voz como os velhos profetas do tempo, mesmo que, para isso, tivessem de recalcar o facto de serem eles quem, retrospectivamente, dispunham os eventos numa sucessão que tinha por objectivo legitimar o *telos* que estaria a libertar a humanidade da sua errância (Miguel Baptista Pereira, 1999). E o aumento do peso do argumento histórico na justificação do lugar do homem no mundo talvez explique o laço estreito que uniu esta maneira de pensar com o papel prognóstico reivindicado pelo intelectual moderno. O convencimento de que a história tinha um sentido, a que a sua razão dava translucidez, auto-justificava essa função (G. Marramao, 1989). Mas como, no seu momento inaugural, tal tarefa era inseparável do exercício da crítica, o filósofo (o novo intelectual por excelência) devia afirmar as suas ideias no espaço público, derramando as luzes, a fim de se formar uma nova opinião colectiva capaz de mobilizar os espíritos para a construção de um mundo melhor (Kant, *O Conflito das faculdades*, 2- Secção, 8). No entanto, se esta missão crítica e aberta se manteve em muitas *filosofias da praxis*, ela também virá a sofrer desenvolvimentos, em que o intelectual se transformará na boa consciência legitimadora da realidade existente.

Quanto a este poder prognóstico, convém lembrar, porém, que Kant hesitou no que respeita ao cariz necessitarista e inelutável da ideia de progresso, tese em revisão depois do terramoto de Lisboa (1755). É certo que os acontecimentos (a história empírica), desde que fossem sobredeterminados por uma "história profética do género humano", isto é, "*non singularum, sed universorum*" (Kant, *O Conflito das faculdades*, 2- Secção, 7), deviam ser lidos como indícios do destino da humanidade. Todavia, a sua previsibilidade não podia aspirar a ser

mais do que uma possibilidade, análoga, no fundo, à da aplicação do cálculo de probabilidades aos diferentes lances gizados por um jogador. Isto é, o olhar filosófico podia *ditar*, tão-somente, normas ético-rationais e universais, passíveis de serem (ou não) postas em prática; mas, por causa da liberdade e da percentagem de mal que existe na natureza humana, ele não teria capacidade para prever se aquelas seriam (ou não) efectivamente cumpridas. Sublinhe-se que mesmo Condorcet, ao fazer, no seu *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* (1793), "un tableau de nos espérances", procurou calcular as "chances" do progresso, sem se esquecer dos obstáculos e das regressões que sempre surgem no ascendente percurso de aperfeiçoamento (Condorcet, 1933). Pode, assim, dizer-se que a mediação racionalizadora das expectativas prometia ao homem, como sucedânea da esperança "consolante", a esperança "matemática", mas como algo de aleatório e, consequentemente, de probabilístico (Gérard Bensussan, 2001).

Este projecto para "fazer", manipular e controlar o tempo histórico ganhou posteriormente uma tonalidade mais necessitarista, na qual os fracassos - como o próprio acaso - foram encarados como manifestações "ardilosas" do sentido universal do devir. Um bom exemplo encontra-se em muitas das interpretações da filosofia de Hegel, sendo assim lógico que um dos seus discípulos, Cieszkowski, nos seus *Prolegomena zur Historiosophie* (1838), sustentasse que a objectivação do espírito universal teria chegado a um grau de consciência de si que, finalmente, podia compreender as leis universais do progresso, conhecer as suas concretizações, bem como a periodização e a ordenação sequencial dos anéis que formaram (e formarão) a cadeia do tempo. Em síntese: a evolução histórica estaria numa "idade" que permitia distinguir o verdadeiro "conhecimento especulativo do futuro" das previsões parcelares e particulares. Frise-se que, se Kant, na sua *Antropologia em sentido pragmático* (§ 35), separou o pressentimento (*praesensio*) da presunção (*praesagitio*), e se o Schelling do incabado ensaio *Die Weltalter* alertou para o facto de o futuro somente poder ser "pressentido" e "profetizado", Cieszkowski foi mais longe, ao defender a necessidade de se não confundir o "deciframento do futuro" (*praesagium*) com o seu saber prévio (*praescientia*) (August von Cieszkowski, 2002). Entende-se. Em função do princípio de que só pode haver conhecimento do geral, também à historiosofia não

interessava adivinhar este ou aquele aspecto particular, mas entender a verdadeira natureza humana, em ordem a iluminar a lei do seu progresso, quer na sua efectuação no passado, quer no que respeita às suas relações com o futuro.

Por sua vez, as alternativas científicas ao modo metafísico de justificar o sentido do tempo - teorizadas pelo pensamento social do século XIX - estavam evadidas de uma análoga intenção presciente e tinham a vantagem de dar uma ainda maior visibilidade à "Vontade de poder" da *episteme* moderna, já sintetizada por Francis Bacon no célebre aforismo: *saber para prever, prever para prover*. Montesquieu (*De l'Esprit des lois*, 1748) não andou longe deste objectivo, mormente quando recorreu a modelos físicos e ao causalismo usado nas ciências da natureza para tentar explicar, em termos deterministas, a relação (a lei) entre os fenómenos sociais, visando a previsão. Todavia, antes de A. Comte, foi Condorcet quem melhor expressou o intento de se unificar a metodologia das ciências naturais com as das ciências sociais, condição fundamental para que estas conquistassem a previsibilidade que havia feito o prestígio das primeiras. É que, segundo ele, "si l'homme peut prédire avec une assurance presque entière les phénomènes dont il connaît les lois; si, lors même qu'elles lui sont inconnues, il peut, d'après l'expérience du passé, prévoir, avec une grande probabilité, les événements de l'avenir; pourquoi regarderait-on comme une entreprise chimérique, celle de tracer avec quelque vraisemblance, le tableau des destinées futures de l'espèce humaine, d'après les résultats de son histoire? Le seul fondement de croyance dans les sciences naturelles, est cette idée, que les lois générales, connues ou ignorées, qui règlent les phénomènes de l'univers, sont nécessaires et constantes; et par quelles raisons ce principe serait-il moins vrai pour le développement des facultés intellectuelles et morales de l'homme, que pour les autres opérations de la nature?" (Condorcet, 1933).

A busca dos mesmos "fundamentos de crença" pode ser encontrada nas várias propostas que, no século XIX, darão vida aos imaginários de inspiração socialista, assim como às múltiplas tentativas para justificar a emergência da ciência social: a "fisiologia social" em Saint-Simon; a "sociologia" em Comte; o "materialismo histórico" em Marx. É certo que estas propostas se distinguiam entre si, tanto nos seus fundamentos como nos seus objectivos sociais, e que as de

convencimento mais cientista acusavam as restantes de serem metafísicas ou utópicas. Todavia, a todas é aplicável o programa formulado por Bûchez: fazer da história uma ciência, apta - em analogia, aliás, com a capacidade das filosofias da história - para prever o futuro social da espécie humana, na sua livre actividade (Ph. J. Bûchez, 1833). E o desiderato de A. Comte - numa versão mais conservadora - é semelhante, pois tentou demonstrar que a sociologia tinha por finalidade última concretizar a máxima baconiana. Modo de dizer que a vocação da nova ciência social, legitimada através da célebre lei dos três estados, desaguardaria em técnica. E a "engenharia social" destes projectos, tanto podia servir para reproduzir o mundo histórico tal qual ele existia (era essa a intenção de Comte), como para criticá-lo, para o transformar. Deste modo, é lícito concluir que o optimismo moderno se baseava num optimismo epistemológico de cariz prometeico e fáustico; o que dá lógica ao facto de a sua proclamada presciência não se ter limitado ao papel de um ideal regulador, pois também conduziu a um necessitarismo, que só não se confundia com o determinismo absoluto, porque apelava à *praxis*, desde que mediada pelo saber.

Como salientou Rosenzweig, a ideia de causalidade (invocada, tanto pelas filosofias da história, como pela historiografia) só podia ser convincente e operativa se narrasse o passado como quem desenrola um fio temporal homogéneo, em que o *antes* (a causa) determina o *depois* (o efeito), ordenação que, confessadamente ou não, escondia a teleologia que a estruturava, como se o futuro fosse só um efeito do passado, sendo impossível o contrário. E o optimismo antropológico e epistemológico, que propulsava o novo ideal de ciência, alargou-se, no século XVIII, à racionalidade que o tempo histórico estaria a explicitar. Já não se tratava de invocar causas externas: a velha "providência" transmutou-se em "razão", "lei", ou "tendência objectiva", e o princípio da razão suficiente neste outro: todo o real é racional e todo o racional é real. E, se foi a linguagem filosófico-metafísica que, pioneira e sistemicamente, melhor tematizou este último, a verdade é que ele continuará subjacente às diversas traduções cientistas que perseguiram objectivos análogos.

O homem como *Werkmeister* da história e a aceleração do tempo

O sonho prometeico das filosofias da história elevou a consciência a instância superadora da fractura existente entre a razão e o tempo. Através do saber, o finalismo histórico - campo de aplicação de desígnios racionais, ou melhor, de formas produzidas pelo pensamento ocidental - seria transparente, abrindo janelas à possibilidade da definitiva coincidência do pensar com o ser. Pelo que as relações do homem com o tempo — tal como acontecia nas suas relações com a natureza — passaram a ser um prolongamento do campo de acção do *homo faber*. Pode mesmo dizer-se que a projectividade prometeica e o super-humanismo da modernidade — concretizados no mito da ciência e na imanenticização do "sujeito" da história (o *nós* colectivo, próprio da *humanitas* secularizada) — alcançaram a sua expressão suprema na promessa de que, tal como acontecia com as ciências naturais face ao seu objecto, as tendências do futuro também seriam prognosticáveis (Giacomo Marramao, 1991), embora se tratasse do contrário: eram as expectativas, apresentadas como probabilidades, ou mesmo como certezas, que mediavam a interpretação do passado. E se, nas ciências da natureza, o poder dimanado do conhecimento se saldava em técnica, ou melhor, em acção transformadora e manipuladora da natureza - a técnica é o prolongamento da mão -, os saberes sobre o sentido do devir teriam de desaguar numa *praxis* futurante. De sorte que o desafio kantiano - *Sapere aude* - é prova de que o homem se preparava para desempenhar, mais do que nunca, o seu papel de *Werkmeister* (Hegel), isto é, de "capataz" da história, missão que, conquanto num outro enquadramento, já tinha sido anunciada por Vico.

Quer isto dizer que o prometeísmo historicista se enfatizou na segunda metade do século XVIII e durante boa parte de Oitocentos, conjuntura em que se julgou que o homem se iria libertar do jugo cego do devir, defrontando-o, qual "engenheiro do tempo" e "piloto da história" (Jean Brun, 1990), como uma produção sua. Compreende-se. A radicação da ideia de progresso, como uma temporalidade construída, representa a dimensão própria do processo moderno de secularização (no seio do qual também se insere o novo paradigma de ciência), que convidava a viver-se o tempo como mutação e transfor-

mação constantes, ou seja, como uma original *experiência de aceleração*. Este pano de fundo tinha de gerar uma comutabilidade recíproca entre a história e a *praxis*, em consequência da consolidação da crença na infinita potencialidade de aperfeiçoamento do género humano, condição necessária para afiançar aquela gemação (Fabio Merlin, 1998). Daí o paradoxo: por um lado, defendia-se que é o homem quem "faz" a história; mas, simultaneamente, tentava-se demonstrar que o contrário também é verdadeiro - os indivíduos não podem ultrapassar a época em que vivem.

Embora se reconhecesse que o homem ainda não era perfeito, sublinhava-se a infinita possibilidade de poder vir a sê-lo, ductilidade que ajuda a perceber por que é que boa parte do pensamento iluminista se consubstanciou numa paideia (Lessing, Condorcet, Comte) e num novo ideal de *praxis*, que tinha por objecto a "formação" (*Bildung*) da humanidade, não em qualquer das suas facetas parcelares, mas no seu todo. Em síntese: o conhecimento seria o verdadeiro municador da *aceleração do acelerador* da história, imperativo exemplarmente invocado por Condorcet, no seu *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, ao propor que o saber devia ser construído a partir de observações "sur ce que l'homme a été", a fim "d'assurer et d'accélérer les nouveaux progrès que la nature lui permet d'espérer encore", tanto mais que esta não havia posto nenhum termo às esperanças humanas. Tal certeza deu um perfil utópico a este ideário: "marchant d'un pas ferme et sûr dans la route de la vérité, de la vertu et du bonheur", o homem alcançaria, como optimisticamente assinala no fim da sua obra, "un *élysé* que sa raison a su créer et que son amour pour l'humanité embellit des plus pures jouissances" (Condorcet, 1933; os itálicos são nossos).

Na verdade, desde os meados do século XVIII, ganhou ainda mais força, nos meios intelectuais europeus, a expectativa de que haveria potencialidades para se fazer diminuir a distância entre o presente e o futuro. O medo apocalíptico, anunciado pela religião, foi substituído pela esperança terrena, deslocamento e inversão que a Revolução Francesa - prometendo a irrupção de um "homem novo" e de um "tempo novo" - converteu em experiência histórica de ruptura e em manifestação visível do poder que os homens teriam para tornar temporão o fim da história. Como sublinhava Robespierre em 1793, "le temps est venu d'appeler chacun à sa vraie mission. Le progrès de

la raison humaine a préparé cette grande Révolution, et vous, vous êtes à qui est confiée la tâche particulière d'en accélérer le cours" (Robespierre, 1958; os itálicos são nossos). Nos séculos XIX e XX - a "era das revoluções" por excelência -, cresceu ainda mais o sentimento de que a humanidade tinha intensificado a sua aventura em consequência do agir dos homens, ideia particularmente cantada por todos os que perfilhavam uma visão mais progressiva e aberta da história. Foi o caso, entre outros, de poetas como Victor Hugo, ou de historiadores como Jules Michelet. Com efeito, se o primeiro gostava de desenhar o tempo como uma linha assintótica, este último - mergulhado na "ressurreição" do passado, mas igualmente comprometido com os problemas da sua época - exprimia, em 1872, a sua própria vivência nestes termos: "un des faits les plus graves, et les moins remarqués, c'est que l'allure du temps a tout à fait changé. Il a doublé le pas d'une manière étrange. Dans une simple vie d'homme (ordinaire de soixante-douze ans), j'ai vu deux grandes révolutions qui autrefois auraient peut-être mis entre elles deux mille ans d'intervalle"; e rematava: "je suis né au milieu de la grande révolution territoriale; ces jours-ci, avant que je ne meure, j'ai vu poindre la révolution industrielle. Né sous la terreur de Babeuf, je vois avant ma mort celle de l'Internationale" (Jules Michelet, 1872; Daniel Halévy, 2001).

"Revolução" e "revolucionários"

Perante isto, pensam correctamente os que têm defendido que o alargamento do campo semântico da palavra "revolução" é sintoma do enraizamento da ideia moderna de tempo histórico e, consequentemente, dos novos elos existentes entre o campo da experiência (feita de memórias) e a crescente valorização do horizonte de expectativas (R. Koselleck, 1991). Com efeito, a sua antiga significação remetia para uma visão cíclica da natureza (mesmo na obra fundamental da ciência moderna - o *De revolutionibus orbium coelestium libri*, de Copérnico), e sabe-se que, quando aplicada aos fenómenos históricos, se supunha que estes, por terem as mesmas qualidades (estavam encerrados em si mesmos), seriam igualmente repetíveis (Hobbes, referindo-se à revolução inglesa de 1688, ainda a entendeu em termos cíclicos). No entanto, esta antiga acepção passou a coexistir com uma nova, de sinal contrário. Por exemplo, na língua alemã, uma das primeiras utiliza-

ções do neologismo *Revolution*, na sua acepção sociopolítica, encontra-se num documento do burgomestre e do concelho da cidade de Zurique, onde, a propósito de uma revolta de camponeses, se caracteriza o movimento como uma "revolução [que] atravessa a maior parte da Confederação". Posteriormente, o termo voltou a aparecer no contexto da guerra dos camponeses, ocorrida entre 1705 e 1706 na Baviera, embora a sua dicionarização só se tenha dado depois da Revolução Francesa (R. Koselleck, 1991; Andreas Sutter, 1997).

Não por acaso, ao cariz crítico e alternativo das representações utópicas - tal como foram surgindo desde Thomas Moro -, juntou-se-lhe a afirmação da prática humana como poder de mudança do *statu quo*, condição prévia e necessária para a edificação do *novo* (Miguel Baptista Pereira, 2002). E esta confluência levou a ideia vectorial de tempo a irmanar a temporalização da utopia com a nova semântica de "revolução". Di-lo-á expressamente L.-S. Mercier, no seu livro *L'An deux mille quatre cent quarante*, ao apresentar-se como o "verdadeiro profeta da revolução" (L.-S. Mercier, Ano X). Portanto, não espanta que, em 1798, Kant tivesse interpretado a Revolução Francesa como o signo maior da "história profética do género humano", desde que ela fosse compreendida do ponto de vista de uma totalidade evolvente, com passado e com futuro, isto é, como um "*signum rememorativum, demonstrativum, prognosticum*" (Kant, *O Conflito das faculdades*, 2. Secção, 5); e que o jovem Hegel - com dezanove anos em 1789 - a tivesse saudado como o início da era em que, finalmente, a razão iria governar o mundo.

De facto, foi principalmente após o impacte deste "grande acontecimento" que "revolução" envolveu, não só a ideia de futuro, mas também uma releitura do passado, em ordem a ajustá-lo à inteligibilidade do devir progressivo da humanidade. Desta convicção promanou a crença na capacidade programadora e planificadora do homem para *fazer e acelerar* o seu destino, na procura da sua auto-emancipação. Por isso, a "revolução" - como outrora o cristianismo, reinterpretado à sua luz - constituía como que o início de um "tempo novo" e de um "homem novo", epopeia que teria de abranger toda a humanidade (e a humanidade como um todo), qualquer que fosse a palavra que significasse esta extensão (cosmopolitismo, internacionalismo, universalismo), ou o meio a que se recorresse para a pôr em acção (reforma, evolução, revolução violenta). Inscrita num tempo

aberto, a "revolução" já realizada, ou a que ainda estava por vir, teria de ser permanente (ela não era o fim, mas, tão-somente, o início do fim da história), logo sempre inconclusa, mesmo que esta limitação não fosse percebida pelos seus protagonistas. E que, apesar do voluntarismo planificador que as movia, todas elas mostraram dificuldades em atribuir ao futuro o *novo* que para si mesmo reivindicavam, quando comparavam a luminosidade da sua irrupção com a escuridão do passado que combatiam. Dir-se-ia que começavam a envelhecer logo no dia do seu próprio nascimento; daí, a sua dimensão trágica (elas tendem a devorar os seus próprios filhos), épica e utópica.

Parece indubitável que o novo conceito só pôde medrar com a auto-elevação do homem a obreiro da história e com a simultânea radicação de um ideal epistémico em que, como nas relações entre a ciência e a técnica, se reivindicava a posse de um saber que faria aumentar o poder sobre as coisas e o de homens em relação a outros homens. Mas, por outro lado, o aparecimento deste significado também é sintoma de uma ideia e de uma vivência do tempo baseadas na entificação da história. E não deixa de ser um sinal de época o facto de os "revolucionários", não obstante se afirmarem como os agentes da ruptura, terem recorrido à própria história para auto-legitimarem a sua prática, seja colocando-se como herdeiros de períodos paradigmáticos do passado, seja denunciando, através da *crítica*, a *crise* e a *decadência* do (seu) presente, seja invocando a exigência de o futuro vir a cumprir o sentido objectivo do devir, seja misturando muitos destes argumentos. Em nome de um *programa* e de um *plano*, a legitimação revolucionária mobilizou a história para se credibilizar como novidade, revendo, para isso, o passado em função dos seus *projectos* de futuro.

Contra esta vontade de acelerar o tempo se rebelou o pensamento "contra-revolucionário" e as várias alternativas conservadoras. Todavia, tanto a "contra-revolução" como a "conservação" só poderão ser compreendidas a partir da força traumática e impositiva da nova ideia de "revolução" (e das suas consequências sociais e políticas). Fosse para reagir à mudança - elegendando um momento do passado como se ele pudesse voltar a ser um presente eterno (como muito do pensamento contra-revolucionário defendia) -, fosse para combinar a ordem e o progresso (ideário conservador), todas estas propostas visavam bloquear ou fazer regredir a fulguração que irradiava da

nova experiencia do tempo e contestar o poder demiúrgico e auto-suficiente da razão teórica e prática do homem. Por conseguinte, não foi por acaso que os primeiros anátemas contra tal optimismo apareceram logo em 1790, numa obra que se tornará num marco do pensamento conservador, as *Reflections on the french revolution*, de Edmund Burke, à qual se seguirão outros, de análoga temática: *Considérations sur la marche de la révolution de France* (1793), de Jacques Mallet du Pan; *Considérations sur la France* (1796), de Joseph de Maïstre; *Théorie du pouvoir politique et religieux dans la société civile* (1796), de Louis de Bonald.

Em conclusão: o novo saber sobre a historia pretendia fazer crescer o poder do homem sobre a sociedade (o que é sempre poder de alguns homens sobre outros homens), desiderato que ilumina o papel que, implícita ou explicitamente, a si mesmo se atribuíam os que se proclamavam como reveladores da verdade, e cuja encarnação suprema se deu na figura do "revolucionário". Com efeito, nenhuma outra resumia, de uma maneira tão eloquente, a crença (secular) de que o homem é o único construtor da história, mesmo quando se esquecia - como a rápida evolução ideológica de personalidades como Marat e Robespierre bem demonstra - que as revoluções também fazem os seus revolucionários (Daniel Halévy, 2001).

A dimensão épico-trágica do "grande homem"

Nesses momentos de abrupta e intensa aceleração do tempo, os "revolucionários" irrompem como "grandes homens", epifania que parece mostrar que os indivíduos, enquanto tais, são os grandes artífices da história. Porém, não se deve esquecer que a justificação desse estatuto, feita pelas filosofias da história, os definia como heróis colectivos, isto é, como emanações subjectivas da consciência de um povo, de uma nação, de uma classe, da própria humanidade. Como conciliar esta aparente contradição, afinal uma das faces desta outra, ainda mais profunda: a que existia entre o universal e o particular, entre a necessidade e a liberdade?

A resposta teve várias versões, mas todas elas, directa ou indirectamente, remetem para Hegel, que atribuiu o papel de vanguarda às individualidades que, melhor do que os seus contemporâneos, e mesmo que sem pleno controlo sobre os efeitos das suas acções, sou-

beram dar voz e prática às exigências do devir. Segundo ele, "tais indivíduos não tinham consciência da Ideia geral que desdobravam enquanto perseguiram os objectivos deles [...] Mas ao mesmo tempo eram homens de pensamento, com apreensão das necessidades da época - o que estava maduro para a colheita. Esta era a verdade autêntica para a sua época e para o seu mundo: a forma que devia seguir-se, por assim dizer, e que já estava engendrada no ventre do tempo [...] As individualidades histórico-mundiais - os heróis de uma época - devem portanto ser reconhecidos como os seus filhos de mais ampla visão: as suas acções, as suas palavras, são as melhores desse momento" (Hegel, 1965; Patrick Gardiner, 1984). Sob o impacto desta caracterização, fixar-se-á o conceito de "grande homem" como o representante da ideia geral de história, mas - e numa recuperação dos ensinamentos de Herder -, ele será cada vez mais particularizado como o revelador do carácter específico do seu próprio povo e da sua época. Portanto, nele se encontraria concentrado, personificado e prototipificado, tanto o geral como o particular, embora numa con-substanciação que podia gerar a ilusão de que a história era um produto da subjectividade e da liberdade absolutas do indivíduo. Todavia, só dentro do todo evolvente a sua semântica ganhava verdadeira luz, pois ele arrastava consigo, em simultâneo, o passado e o futuro: o passado, porque já antes se teria pressentido, como espera, a necessidade da sua emergência; o futuro, porque, quando o finalismo histórico o obrigou a sair de cena, os efeitos da sua actividade perdurarão como fama (August von Cieszkowski, 2002), ou como condenação.

Este ideal - que o historiador Justus Moeser já havia antevisto - foi acolhido por outros discípulos de Hegel (Victor Cousin) e, miscigenado com a influência de Herder, por românticos como Gorim, Goerres, Niebhur, entre outros. Porém, a sua mais acabada sistematização - ainda que com fundamentos que pretendiam ser anti-metafísicos - encontra-se no pensamento de Comte e de seus seguidores. Aqui, sem sofismas no que toca à idolatria do novo Deus - a humanidade -, ele é equacionado em termos ainda mais necessitaristas. Não obstante as diferenças, tem de concluir-se que todas estas concepções viam o "grande homem" como uma espécie de sujeito não subjectivo. Assim, ao invés da tese voluntarista e individualista de Carlyle (2000), ele seria, não tanto um *agente*, mas mais um *agido*, ou melhor, uma *personagem-símbolo* do espírito colectivo (Sílvio Lima, 1958). Por pala-

bras de Alexandre Herculano: "o indivíduo que vai à frente da sua época é a ideia predominante dela, encarnada no homem", pelo que os génios são, tão-somente, "o verbo da ideia, são os intérpretes do género humano - e mais nada" (Herculano, 1986).

Esta leitura parece contraditar o apelo à "fabricação" do tempo histórico contido no optimismo que alentava a mundividência moderna, ilação que, todavia, deve ser completada por esta outra: o convencimento da sua verdade compelia à acção, certeza que era reforçada quando a teoria (ou o programa ou o plano) era acreditada como sendo um ditame científico (como o será nas várias sociologias e, sobretudo, nos vários marxismos). E seria nesta experiência, alimentada pela crença na translucidez da razão histórica, que a liberdade se fundiria com a necessidade. Assim sendo, a situação do "grande homem" era paradoxal: como mediador, ele actualizava os mais avançados imperativos da história, num processo que, porém, o ultrapassava, dada a índole objectiva, universal e futurante do fluxo do tempo histórico; mas, em consequência do seu papel mediador, ele não sabia - como mostravam os casos de César e de Napoleão, invocados por Hegel - que os efeitos da sua própria *praxis* também o estavam a cegar, obscuridade que, para ser alumiada, exigia, como paga, um destino trágico para a sua aventura épica no grande teatro do mundo.

Eurocentrismo, universalismo e particularismo

Devido ao peso do raciocínio analógico na explicação do percurso da humanidade, é compreensível que a teoria sobre o "grande homem" tenha ganho uma dimensão mais geral. Civilizações, povos, nações, classes, raças serão hipostasiados como heróis histórico-mundiais de um dado momento do processo, embora o desempenho de tal função também fosse estigma que os condenava a uma futura estagnação, decadência, ou definhamento. Consequentemente, tal concepção também se tornou inseparável da ideia de vanguarda colectiva, parte da humanidade (ou da sociedade) a quem caberia, numa dada fase do devir, impulsionar a coincidência do sentido da história com a sua efectiva existência, obedecendo a uma lógica que desaguava nesta geografia: o lugar da definitiva revelação da verdade

era, igualmente, o foco de onde irradiaria o seu remate final como universalidade a realizar.

Com efeito, desde os finais do século XVIII, e principalmente no decurso de Oitocentos, as filosofias e teorias da história (mesmo quando admitiam paragens ou recuos conjunturais) conceberam o tempo em termos lineares - as excepções foram raras (Jacob Burckhardt, Nietzsche, Spengler) -, irreversibilidade acumulativa tão estreitamente identificada com a representação do tempo que os povos em que tais características não se encontrariam (dava-se o exemplo da China) foram designados por não históricos, ou melhor, por *Natürvolker*, qualificação fruto de um acrítico pré-conceito, apesar do filósofo ou do historiador, quando falavam em nome da Europa (ou do Ocidente), ou de uma civilização, de uma nação, de uma classe, de uma raça, o fizessem com propósitos de objectividade, porque julgavam estar a encarnar interesses universais. Deste modo, não espanta que a época da entificação da humanidade, da história e do progresso, também tenha sido a da substantivação da ideia de civilização (como posteriormente o será da de classe, nação, raça, etc.).

No que ao termo "civilização" diz respeito, frise-se que ele tem a mesma raiz de palavras como "civil", "civildade", "civilizar", já existentes, e que parece ter sido utilizado pela primeira vez, em inglês, por Ferguson (1752) e, em francês, por Mirabeau (1757). Mas, ainda em 1743, o *Dictionnaire Universel* (de Trévoux) somente o referia a actos jurídicos que convertiam matéria criminal em processo civil. O alargamento semântico deu-se com a incorporação de conotações histórico-culturais (que sintetizavam hábitos, costumes, civildades) e, no início do século XIX, etnológicas, surgindo como sinónimo de "comunidade cultural" (Lucien Febvre *et al.*, 1930; Starobinski, 1989; Juan R. Goberna Falque, 1999). E, se o seu uso, que incitava à acção, foi, aqui e ali, crítico em relação ao presente - confrontado com a mitificação do "bom selvagem" -, o certo é que a sua utilização dominante foi imediatamente inscrita na visão qualitativa teorizada pelas filosofias da história: os tempos coevos seriam mais civilizados; os primordiais mais "primitivos".

Aqui importa sublinhar que esta tendência estava em sintonia com a assinalada visão hierárquica, progressiva e eurocêntrica do itinerário histórico; edifício alicerçado, no que concerne à apreciação do estado dos povos no presente, numa simultaneidade de histórias

diferentes, conquanto coexistentes num tempo cronologicamente contemporâneo (R. Koselleck, 1991). Nesta ordenação, os *Nciturvölker*, e mesmo os que já haviam desempenhado o seu papel timoneiro (estando agora inertes, decadentes, ou extintos), não tinham passado de meios, degraus ou andaimes, que a história usou, mas para os ultrapassar, obrigando-os a entregar o seu facho a novas vanguardas, e assim sucessivamente, até ao final dos tempos.

O protesto de Herder contra uma concepção da história que, com o seu cariz abstracto e universalizante, subsumia a especificidade das épocas e dos povos, remou contra a maré. Para o autor do ensaio *Também uma outra filosofia da história para a formação da humanidade* (1774), o fundamento da historicidade encontrava-se numa força vital, pampsíquica, a qual, num eco de Leibniz e Espinosa, seria potência que se actualizava no espaço e no tempo concretos. Em suma: a sua efectividade decorria da eficácia de forças (Gadamer, 1941). E a humanidade podia ser comparada a um livro - metáfora igualmente usada pelo seu amigo Lessing -, no qual os séculos representam as sílabas, e as nações as letras ou os sinais de pontuação de um texto escrito, em última análise, pela providência.

Por sua vez, ele não aceitava que a razão humana pudesse ascender à auto-transparência de um saber absoluto, que abarcasse a totalidade (do universo e da história). Tal equivalia a colocar o homem no lugar de Deus. Ora, seria loucura sonhar ser viável apreender a "quintessência de todas as épocas e povos", pois o criador "é o único que pode pensar a unidade global de uma ou de todas as nações em toda a multiplicidade que lhes pertence e sem que ao fazê-lo se desvanença a unidade" (Herder, 1995). Contra o racionalismo frio e universalizante à Voltaire ou à Iselin, o pensador alemão, a par da razão, destacava, igualmente, o valor da sensibilidade e da experiência histórica (objectivada como linguagem); o que lhe ofereceu possibilidades de relevar as diferenças, e de, numa antecipação da atitude hermenêutica, empaticamente procurar compreendê-las, numa abertura sintonia com as críticas aos exageros iluministas feitas pelo movimento *Sturm und Drang*.

Dir-se-ia que Herder perfilhava uma concepção *uni-policêntrica* da história, mas dentro de um "horizonte móvel" (Gadamer). Porém, como sublinhou Cassirer, essa totalidade perseguida não estaria atrás (como uma essência), mas à frente, e teria de ser recomposta a partir

do diverso. Nenhuma "nação" estaria subordinada a outras; todas eram, nas suas especificidades próprias, simultaneamente *meios* e *fins* em si e para si mesmas. Não haveria um "antes" nem um "depois" absolutos, pelo que a história seria irreduzível a uma mera sucessão de acontecimentos, em que uns substituíssem, destruíssem ou absorvessem outros, segundo uma ordem sequencial de tempo. O seu sentido não residiria em nenhum destes momentos tomado isoladamente (ainda que ele se encontrasse intacto e inteiro em cada um deles) e escapava ao determinismo de uma teleologia universal e homogeneizadora, bem como a qualquer etnocentrismo anacrónico, à luz do qual o passado, em vez de ser compreendido, fosse julgado pelo "despotismo" do presente, como acontecia em Voltaire. A natureza do espírito não predeterminava nem traçava adiantadamente um percurso que conduziria, por uma necessidade imanente, de uma forma de fenómeno a outra, até que o fim conseguisse explicitar a essência do princípio, dado que Herder não procurou representar o curso da vida histórica de acordo com o modelo (circular, em última análise) do pensamento metafísico (Ernst Cassirer, 1991; Pierre Pénisson, 1992). Cada "nação", ou melhor, cada povo (*Volk*), constituía uma totalidade espiritual autónoma, isto é, uma comunidade, com uma história, uma cultura, uma crença, uma língua comuns, realidade interiorizada pelos indivíduos como *pré-conceito* que, necessariamente, teria de condicionar as suas visões do mundo, pois circunscrevia os limites epocais de toda a compreensão humana. Por isso, "Le peuple est ce à partir de quoi l'on parle et pour qui l'on parle: telle communauté historique et linguistique dont l'unité politique possiblement réalisée s'appellerait nation, ce pour quoi Herder use dans adjectif, *national*, dont le sens ne présente pas de connotations racistes comme l'adjectif *volkisch* et son lugubre destin à la fin du siècle suivant" (Pierre Pénisson, 1992).

O desenvolvimento palingenesiaco destas totalidades espirituais autónomas realizar-se-ia assim: cada "nação" seria uma espécie de organismo-planta (imagem que Jules Michelet retomará), sujeita, em consonância com o velho pensamento analógico-organicista, ao ciclo da juventude, maturidade e envelhecimento, o que, trazendo ruína, invalidava a descrição meramente rectilínea do processo (daí que Herder gostasse de simbolizar a aventura humana através da invocação do mito de Proteu). E de tudo isto derivava outra lição: ao

contrário do que defenderam Voltaire e outros iluministas, cada época (como mais tarde Ranke repetirá) possuiria o seu valor próprio, isto é, "cada nação traz em si o centro da sua felicidade, como uma esfera traz em si o seu centro de gravidade" (Herder, 1995). Nesta perspectiva, cada uma delas não podia ser entendida como um simples *meio* de um percurso que as atravessava e transcendia; ao invés, elas seriam "meio para milhões de fins e fins para milhões de meios". Prova evidente de que o pensamento herdiano era de tipo *relacional*, pois, como ele mesmo escreveu algures, "sem relação nada é possível". Deste modo, as diversidades não deveriam ser compreendidas como autarcias absolutas, ou como hegemónicas umas em relação a outras (como farão algumas apropriações nacionalistas do seu ideário). Cada "nação" era posicionada como uma espécie de mónade leibniziana, pelo que uma correcta filosofia da história devia ensinar a inteligir "o particular no universal e o universal no particular". Mais do que "um sentido histórico" (Gadamer), encontra-se em Herder uma reactualização do *logos* heraclítico, o qual, ao unir, numa síntese, os indivíduos e o todo, possibilitava que o particular pudesse alcançar "une existence universelle, un *koinonkai théion*" (Ernst Cassirer, 1991).

Perante o exposto, não será descabido representar a sua ideia de história como a execução de uma partitura polifónica. Na imagem de Heine, ele "ne siègeait pas tel un grand inquisiteur jugeant les différentes nations, pour les maudire ou les absoudre suivant le degré de leur foi. Non, Herder considérait l'humanité entière comme une grande harpe entre les mains du grand maître, chaque peuple lui paraissait être une corde particulière accordée avec cette harpe géante, et il entendait l'harmonie universelle de leurs sons divers" (in Pierre Pénisson, 1992). E a mesma imagem pode ainda ser ilustrada através do seu frequente uso de metáforas inspiradas no mundo do teatro. É que a sua hermenêutica convidava à compreensão da história, não à luz da sequência que Aristóteles e o teatro clássico francês estipularam para o ritmo temporal da tragédia, mas a partir do processo que tecia o drama moderno. Daí, o seu interesse por Shakespeare e a elevação da estrutura dramática das suas peças a paradigma da própria história, pois ela tinha "capacidade de entrever na multiplicidade envolvente a possibilidade de uma unificação, de uma ordenação que não é aplicação de nenhum ideal abstracto, mas inversamente descoberta de uma 'perspectiva', de um 'olhar' (*'Blick'*)" (José M. Justo, 1995).

E se, do ensaio *Também outra filosofia da história para formação da humanidade* (1774) às *Ideias para uma filosofia da história da humanidade* (1788-1794), o seu ideário sofreu alterações, tal não significou, porém, qualquer ruptura quanto ao essencial (Jeffrey Andrew Barash, 1997). Ele continuará a reivindicar a especificidade do particular, teorizando-a, na sequência de Montesquieu e do Kant "geógrafo" e "antropólogo", a partir da relevação do que mais tarde se designará por condições mesológicas. E que, como escreveu nas *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, a lei fundamental da história seria esta: em toda o lado, na terra, se desenvolveria tudo o que nela se podia desenvolver, em parte de acordo com a situação geográfica do lugar e suas necessidades ("*Lage und Bedürfniss des Orts*"), em parte de acordo com as circunstâncias e ocasiões da época ("*umständen und Gelegenheiten der Zeit*"), em parte, ainda, em função do carácter inato ou adquirido dos povos ("*Theils nach dem angebohrnen oder sich erzeugenden Charakter der Völker*") (livro XII, VI).

Ora, se em algumas filosofias da história esta sensibilidade em relação ao particular acabava por ser sobredeterminada pelo ponto de vista da universalidade (como, de certo modo, acontece em Kant), ou mesmo, como em Hegel, ser por ele subsumida, Herder buscou fazer dela uma consequência da progressiva autonomização e correlação entre as partes. Por isso, a história da humanidade não podia ficar cingida ao cumprimento de um plano de homogeneização e de progresso irreversíveis; teria de ser uma história natural das forças, das "nações" e das tendências humanas, todas condicionadas pelos respectivos lugares e épocas (Livro XIII, VII). Cada povo possuiria uma idiosincrasia própria, encarnação do espírito do tempo (*Zeitgeist*), que se concretizaria como *Volksgeist*. E o cume da sua existência seria alcançado quando aqueles condicionantes atingissem uma situação de equilíbrio, à qual, porém, se seguiria um ciclo de decadência. Daí que, neste mundo palingenésico, ele pudesse afirmar: "a cultura de um povo é a flor da sua existência, pela qual ele se manifesta de uma maneira sem dúvida agradável, mas efémera" (*Die Cultur eines Volks ist die Blüthe seines Daseyns, mit welcher es sich zwar angenehm, aber hinfällig offenbaret...*) (Livro XIII, VII, 3).

Tempo e espaços geográficos distintos criavam heranças e índoles diferentes. Mas, este respeito pelo cariz fragmentário da humanidade não pode fazer de Herder - como alguns pretendem -

um dos grandes precursores do relativismo cultural absoluto, porque não se pode olvidar que ele indicou como caminho para a compreensão do devir - um processo que teve a sua "Idade de Ouro" a Oriente - a suposição (como em Kant, apesar de todas as suas divergências) da existencia de urna especie de "plano da natureza", ideal regulador (José M. Justo, 1995) que o homem podia assumir como acto livre de criação do novo, fazendo aumentar a riqueza espiritual do mundo; com isso, o saber humano aproximar-se-ia, tanto quanto lhe fosse possível, do modo simultaneamente uno e diverso como Deus concebeu e entende o universo e a historia. E esta expectativa também convencia - contra o cepticismo e o dogmatismo absolutos - que não seria ilusoria a esperança de que, no futuro, por toda a parte em que houver homens, as diferenças pudessem ser hermeneuticamente percebidas como elementos comparticipantes de uma expansão qualitativa, realizada por "homens racionais, justos e felizes". Estado que resultaria, não tanto da razão individual, mas do império da "razão comum" (Herder, *Ideias*, Livro XV, V, 12). Compreende-se. Apesar das suas críticas aos frios e abstractos excessos racionalistas de algum Iluminismo, Herder também foi um homem do século XVIII, para quem "o humanismo é finalidade da natureza".

Quanto ao sentido geográfico do caminho percorrido pela humanidade, é indubitável que as filosofias deste período conferiram ao Ocidente uma função terminal decisiva, tendendo a situar o começo da história no Oriente, gènesese que a descoberta do sânscrito e das afinidades entre as línguas indo-europeias reforçou (Fernando Catroga, 1999). Esta localização recebeu especificações variadas (Voltaire, Kant, Herder). Todavia, todas estariam conformes a esta certeza, assim formulada por Hegel: "a história do mundo viaja do Oriente para o Ocidente, pois a Europa é claramente o seu fim e a Ásia o seu começo", porque, se é nesta que nasce o Sol exterior, foi naquela que a luz se interiorizou como consciência subjectiva e como liberdade de todos (Hegel, 1965). E, se um pensador como Cournot, nas *Considérations sur la marche des idées et des événements dans les temps modernes* (1872), se recusou a perfilhar a ideia, comum a muitos autores depois do impacte da expansão europeia, segundo a qual a Ásia e sobretudo a China modernas tinham parado na história - reconhecendo-lhe, ao invés, uma evolução concomitante e convergente com a civilização ocidental -, a sua conclusão não era muito diferente. Em vez da

Europa, indicava como geografia do fim da história o seu prolongamento - os Estados Unidos da América -, como, aliás, o teria feito o próprio Hegel nos últimos anos de vida, e o farão, no século XX, neohegelianos como Alexandre Kojève e Fukuyama (Perry Anderson, 1992).

De qualquer maneira, uma leitura mais atenta terá de pôr esta questão: subjacente à ideia de vanguarda, não estaria a secularização da ideia bíblica de *povo-eleito*, cuja genealogia apontava para o Ocidente como o lugar privilegiado em que se iniciaria o fim, ou, pelo menos, o início do fim da história? De facto, para a esmagadora maioria das propostas surgidas nos séculos XVIII e XIX, a Europa seria o *topos* onde se teria acumulado o *saber* e a *vontade de fazer* necessários para o acabamento dessa tarefa. Mas, dentro dela, também teriam existido (e continuavam a existir) hierarquizações e desigualdades, que irão receber leituras diferentes e mesmo antagónicas, desde o vanguardismo germânico-cristão (Hegel) e o francocentrismo (Comte), até às suas versões classistas (o proletariado das sociedades industriais) e racialistas (o arianismo). Em qualquer dos casos, em todas elas se insinuava a ideia de vanguarda, espécie de *povo-eleito*, despida, porém, do seu significado religioso, e projectada no palco auto-suficiente da história (Stéphane Moses, 1992).

A história como promessa de salvação

Por tudo o que ficou escrito, têm-se por profícuas as leituras que ligam a existência de uma finalidade objectiva na história à secularização das expectativas messiánicas, mediante uma operação que lhes subtraiu o seu traço estrutural. É que, "résorbant intégralement le *supra-* ou le extra-historique dans le siècle et le temps, elle interdit désormais que puisse être aperçu dans l'histoire autre chose qu'une expectative et un accomplissement internes" (Gérard Bensussan, 2001). E a religião não foi estranha a esse percurso. A criação *ex-nihilo*, a aliança de Deus com um povo histórico, bem como a espera messiánica ditaram não só a separação do sagrado e do profano, mas também a manifestação de Deus na história, a qual, contudo, não se confundia com ela. O cristianismo, consubstanciado no acontecimento sacro-histórico anunciador da boa nova, potenciou ainda mais a localização terrena de ideias e valores, que nele só

tinham valor transcendente. Poder-se-á mesmo dizer que a integração cristã do messianismo judaico pôs em acção um movimento de auto-superação, através da incessante conversão do antigo em novo, a saber: "la Torah dans l'Évangile, le Logos dans la Chair, la Polis dans la Cité de Dieu" (Gérard Bensussan, 2001), processo dialéctico de reabsorção de oposições internas e externas (Franz Rosenzweig, 1982).

Neste contexto, a temporalização, secularização e laicização da mundividência do homem ocidental não serão mais do que pontos de chegada de um caminho, em que o homem se foi apropriando do *Logos* que o criou; o que conduziu ao prometeísmo da ciência moderna, à separação do poder temporal em relação ao poder espiritual, e à historicização da apocalíptica religiosa. Com este último processo, as filosofias da história anteviam a Jerusalém celeste descendo dos céus, a fim de acolher os filhos de Caim, ao mesmo tempo que secularizavam a cenóse, e a encarnação de Deus, simbolizada, não numa pessoa (Jesus), mas na humanidade, assim eleita novo Messias colectivo. Nesta promessa, dir-se-ia que a parusia de Deus se fundia com a própria presença do homem no tempo (Jean Brun, 1990).

Os laços entre a religião cristã e a possibilidade de a razão se constituir como saber absoluto - e, conseqüentemente, concretizar o que, com a revelação, foi somente *dito* de uma maneira profética e meta-histórica - eram claros em Hegel, para quem a essência do cristianismo seria dialéctica, como cristã era a essência da dialéctica histórica, geminação sem a qual o significado da secularização não poderá ser entendido. Como, logo em 1838, bem explicitou o hegeliano Cieszkowski, a humanidade estaria finalmente a chegar a um estágio de auto-consciência, em que as leis do seu normal desenvolvimento e progresso teriam deixado de ser encaradas como produtos fantasmáticos de mentes entusiastas, para serem apresentadas como autênticas determinações do pensamento absoluto de Deus, ou melhor, como manifestação da sua razão objectivada na história (August von Cieszkowski, 2002). Entende-se, assim, que boa parte das filosofias da história tivesse sido estruturada sob o modelo da Santíssima Trindade, reproduzido no cariz triádico da contradição. Com isto, a unidade Pai, Filho e Espírito Santo transmutou-se, mormente quando a lição de Herder foi misturada com a de Hegel, em *Weltgeist* (espírito do mundo), *Volksgeist* (espírito do povo), *Zeitgeist* (espírito do tempo);

ou, então, traduziu-se nesta outra sucessão necessária: tese, antítese e síntese.

Poder-se-á perguntar: Kant não terá colocado uma ideia teleológica de natureza humana no lugar de Deus, e o seu ideal regulador não seria uma espécie de milenarismo racionalizado, ou melhor, um "quiliassmo filosófico", que actuaria como incentivo à criação da "paz perpétua" e de um imanente "Reino de Deus" (Leonel Ribeiro dos Santos, 2002)? No último Herder, não teria a humanidade a tarefa de edificar a amizade e a solidariedade através da razão, significando isso a confirmação da finalidade última do cristianismo - fundar o reino do céu na terra? Em Hegel, a providência não terá sido substituída pelo finalismo absoluto da razão? Em Comte, pelo determinismo que comandava a evolução do espírito da humanidade e pela sua culminação no "fixo e definitivo" estado positivo? Em Proudhon, pela iminente chegada do conciliado reino da Justiça? Em August von Cieszkowski, por uma expectativa messiânica de futuro, sendo este identificado como o culminante reino do espírito? E, em Marx, a superação das contradições não traria a passagem do "reino da necessidade" para o "reino da liberdade", estádio pletórico que realizaria o "homem total"?

Por outro lado, parece claro que estas concepções não rompiam, por inteiro, com a ideia de queda (por geração ou processão), ou de culpa (devido ao pecado), nas suas explicações sobre a origem da finitude humana e da índole corruptível e degradante do tempo profano. Nietzsche não tinha dúvidas: a consciência histórica ocidental dimanava do sentimento de culpabilidade (doença incurável, que impediria a acção verdadeiramente criadora do homem), e as teorias que a expressavam não passariam de visões teológicas camufladas. Daí que, no seu anátema, ele tenha visto em Hegel, não um verdadeiro deicida, mas o grande retardador da "morte de Deus" (Nietzsche, *A Gaia ciência*, § 357).

A génese da história era narrada a partir de uma necessidade interna de divisão (e de contradição), cesura que funcionava para justificar o itinerário que a humanidade teria de percorrer para superar a sua fissura primordial. E a teoria do pecado culpabilizou o homem pela situação de penúria, diminuição que só as suas obras poderiam redimir. Dilacerado pela contradição, o parto da história tinha de ser doloroso, embora também pudesse ser impulso salvífico. Uma vez

secularizada, esta possibilidade será estímulo de luta pelo aperfeiçoamento, expectativa que mobilizava a humanidade para pelejar contra a degradação e a senescencia provocadas pelo ritmo natural do tempo. De sorte que as filosofias da historia (e as teorias sociais de inspiração historicista) deslocaram a soterologia e a escatologia cristãs, retirando-lhes o seu cariz extra-histórico e projectando, no devir progressivo - definido em termos acumulativos e horizontais -, as esperanças redentoras que a sua prognose prometia.

Com a modernidade - e, em particular, com o Iluminismo -, a história passou a ser vivida e pensada como um trajecto, dentro do qual a conquista da felicidade humana (isto é, a libertação das contradições e do sofrimento) não devia ser encarada como uma quimera, nem poderia ser adiada para outro mundo. Mas, dada a aceitação da infinitude do tempo, dois desfechos, só aparentemente contraditórios entre si, seriam possíveis: o presente já estaria a realizar a finalidade objectiva do devir; ou, então, continuava a ser uma fase de *transição*, comumente qualificada como período de *crise* e de *decadência*, porque minada por *contradições*, logo, ainda longe da hora plena. Nesta perspectiva, verifica-se a existência de uma continuidade (embora de sinal contrário) em relação ao modo antigo de apreciar o presente. Fosse nas concepções cíclicas, fosse na sobredeterminação religiosa judaico-cristã, ele foi sempre experienciado como um momento ontologicamente pobre, em confronto com a plenitude da origem (Idade de Ouro), ou em consequência do envelhecimento do mundo. Só que, com a modernidade, a mediação do optimismo histórico, se lhe conferia análogo estatuto (ele é momento de *crise* e de *decadência*), também o posicionava como superior ao passado, embora mais pobre, quando apreciado à luz do possível aperfeiçoamento futuro. E este juízo de valor estava tão arreigado, que o encontramos mesmo num dos mais fortes críticos dos exageros do Iluminismo dominante. Referimo-nos a Herder (1995), para quem o seu tempo (o século XVIII) era "um século de decadência".

Devido à sobredeterminação das expectativas, a consciência do desfasamento existente entre o presente e o futuro-futuro (imaginado) acentuou a inquietação do homem moderno perante a história. E esta insatisfação, acicatada pelas promessas das filosofias da história, fez da racionalização prognóstica um novo tipo de profetismo, ou melhor, uma espécie de "judaísmo" secularizado. Sem a humanização do

significado da Encarnação, sem a imanenticização do *Logos* (que a razão autónoma do homem podia consciencializar), e sem a consequente espera de um desenlace terreno e optimista para o "terror da história", a cultura ocidental não teria desenvolvido, tão intensamente, a aspiração à perfectibilidade e ao progresso. Bem vistas as coisas, descontando os que defendiam o presente como um presente eterno, ele foi pensado como um patamar, pois a humanidade continuaria à espera da vinda do "Reino de Deus" (na terra), como se, na sua condição de *homo viator*, ela encontrasse na areia da miragem, permanentemente desfeita, o alimento necessário para partir em busca de um novo oásis.

É facto que, no judaísmo, a esperança messiânica não está contaminada de historicidade (ela apela para o futuro enquanto instante do tempo vertical). Mas o cristianismo, ou melhor, a sua componente milenarista estava imbuída de uma vontade de acelerar o próprio tempo histórico, em ordem a dar-se início à consumação terrena do Reino do Espírito. Este entusiasmo perpassa pelas revoltas populares de cunho messiânico, ou por Lutero, com o seu desejo de uma rápida precipitação da sucessão do tempo cronológico (isto é, a conversão dos séculos em anos, dos anos em dias, dos dias em minutos). E a versão secularizada deste tipo de espera ganhou corpo na assunção da divindade do homem e no seu investimento prático na história, embora para fugir às suas contradições. Como se viu, ao fenómeno que melhor objectivou este voluntarismo chamou-se-lhe "revolução", momento denso de revelação do *Logos*. Como escreveu Schlegel - pensador que oscilou entre um Deus feito homem e um homem feito Deus "o desejo revolucionário de realizar o Reino de Deus é o ponto flexível da cultura progressiva e o começo da história moderna" (*in* Jean Brun, 1990).

No fundo, esta tensão para o futuro, que se plasmou como esforço para encurtar a distância entre o presente-futuro e o futuro-futuro, era também ânsia para se superar o negativo, isto é, de "matar" a dor e a morte, limitações provocadas pela inexorável passagem do tempo. E as filosofias da história (bem como as teorias diacrónicas sobre a sociedade) comutaram esta atávica recusa em objecto de conhecimento, com o fito de, daí, inferirem promessas que, mesmo quando apresentadas como "esperanças matemáticas" (certas ou prováveis), agissem como sucedâneas das "esperanças consola-

doras" semeadas pela religião. Mas, para que esse propósito fosse convincente, os acontecimentos da história concreta e empírica teriam de ser inteligidos, não em si mesmos, mas como *símbolos* ou como *meios*, a fim de tornar legível e dúctil o sentido do devir universal. Como as exceções foram raras, Pomian tem razão quanto sublinha que toda esta sobrevalorização do futuro - horizonte aberto pela escatologia judaico-cristã - está na raiz das preocupações do homem ocidental moderno com a história.

Em termos de estrutura narrativa, a aventura humana foi contada, não por acaso, em termos *dramatúrgicos*, palco - metáfora comum à linguagem de vários pensadores (Herder, Hegel, por exemplo) - onde a história se objectiva como verdade que, se salva, também julga. Como dirão os românticos alemães: *Weltgeschichte, Weltgericht*. Dir-se-ia que, em correlação com uma espécie de novo "medo" escatológico, se foi instalando uma ideia justiceira de futuro ("a história nos julgará"). Com isto, deu-se vida a uma crença substitutiva dos temores e esperanças apocalípticas, realidade exemplarmente formulada por Jules Michelet, quando, num dos seus cursos do Collège de France, proclamava que a história (e a historiografia) passou a ser "la justice", "la réssurrection dans la justice", isto é, o "Jugement dernier", no qual "chacun revienne avec ses actes, avec ses oeuvres, et que chacun soit couvert de sa responsabilité, de sa bonne volonté ou de son iniquité, mais au moins de sa bonne volonté. Voilà ce que c'est que l'histoire" (Jules Michelet, 1995). Mas, nesta escatologia, o céu só poderá estar cheio e o inferno vazio no final da história, não obstante, em nome da posteridade, desde já se acenar com promessas de recompensa, que deviam ser interiorizadas como imperativos de acção. Sem tematizarem a contradição que existe no facto de juiz e réu serem a mesma entidade, o céu da memória cingia-se à fama, posteridade derivada, negativamente, da condenação feita pelos vindouros e, positivamente, da anamnese dos que, por pensamento e acção, conseguiram conquistar o direito à rememoração e à imortalidade. Contudo, esta vitória sobre a morte era virtual, pois a recordação somente confirma a vida dos vivos e só poderá garantir, ao contrário do prometido pela escatologia religiosa - sua matriz -, a ressurreição do passado como *re-presentação* (Fernando Catroga, 1999a, 2001).

Como facilmente se percebe, esta promessa adequou-se bem - em particular, a sua teorização do ideal de "grande homem" - à

fundamentação dos novos cultos cívicos legitimadores de uma nova ordem política e social. O argumento histórico garantia a localização de cada indivíduo, de cada povo, de cada nação no devir da humanidade, colocando o passado, ou melhor, alguns dos seus aspectos, como o antecedente do futuro. E certo que, sobretudo após Schopenhauer e Nietzsche, foram lançadas críticas contra o optimismo que, predominantemente, iluminava estas interpretações. Todavia, parece incontroverso que, através das práticas educativas e das justificações político-ideológicas que se foram hegemonizando, a mundividência transversal à grande maioria dos imaginários sociais, que enformaram a mentalidade ocidental durante o século XIX e boa parte do século XX, continuou a ser de orientação prospectiva, ideal que teve a caricatura dos seus excessos na figura de *Pangloss*.

De qualquer maneira, este optimismo encerrava uma espécie de *lógica da ironia*, pois o final épico era um amanhã que só despontaria depois de séculos de tragédia. A decifração do sentido da história, feita em nome da verdade (revelada pela filosofia, ou demonstrada pelas novas ciências sociais), propunha-se vencer a condição diminuída do homem, decorrente, em última análise, da fugacidade do tempo (e das contradições sociais). Porém, desde os primórdios da cultura ocidental, a história dos homens aparecia como uma degradação ôntica, ou como o fruto do pecado e da revolta dos anjos (como em Santo Agostinho), ou como o resultado de contradições (metafísica ou socialmente fundamentadas) só solucionáveis no futuro (por harmonização, extinção ou superação das antíteses). Em oposição a esta última promessa, nasceram as contra-respostas conservadoras, defendendo a eternização do presente, e as contra-revolucionárias (De Bonald, Joseph de Maistre), com a sua apologia do "regresso" a uma fase ideal do passado, que a aceleração artificial do tempo teria destruído.

Como ficou sublinhado, já antes de Hegel, de Marx e de Proudhon, Kant havia salientado a dimensão contraditória da história. Esta, desde que lida do ponto de vista cosmopolita, mostrava que "o meio de que a natureza se serve para levar a cabo o desenvolvimento de todas as suas disposições naturais é o seu antagonismo da sociedade na medida em que este antagonismo acaba por se tornar a causa de uma ordenação regular da mesma sociedade". Por sua vez, em Herder, o *Volksgeist* teria o seu apogeu numa tensa e sempre provisória situação de equilíbrio; em Hegel, o espírito necessitava da sua

objectivação espaço-temporal, isto é, do seu contrário, e foi definido como "uma capacidade ou potencialidade de luta para se realizar"; em Comte, a evolução espontânea do espírito da humanidade ditava um percurso igualmente periodizável pela contradição: a fase metafísica (estado crítico) teria sido a antítese da fase inicial (estado teológico), e do combate entre ambas estaria a nascer o período definitivo - o estado positivo; em Proudhon, as antíteses não se destruiriam, mas tenderiam para a sua conciliação; mas, em Marx, dariam origem a realidades qualitativamente superiores, até à extinção das contradições sociais que as determinavam. Por conseguinte, fosse através do equilíbrio, da conciliação, da superação, da síntese, ou mesmo da subordinação de um contrário a outro (como a insociabilidade face à sociabilidade, em Kant), a mola propulsora da história era de índole antitética. E a desenvolvimento do seu dinamismo só deixaria de ser cega quando fosse apreendida racionalmente, e a teoria que lhe dá luz eleita como norma planificadora do futuro.

O pensamento moderno introduziu, porém, uma novidade: se, nas concepções míticas e greco-romanas, a *consummatio* era regressiva (o tempo arrastava consigo um empobrecimento ontológico, cuja purificação exigia um cíclico e ritualizado "regresso" à Idade do Ouro), e se, na visão judaico-cristã, a salvação do *homo dolens* estava para além da história, agora, o tempo foi entendido (e vivido) como percurso qualitativamente ascensional, que albergava no seu seio a possibilidade da definitiva redenção do homem. Por isso, a narração desta aventura colectiva foi ganhando, progressivamente, uma unidade épica, em que o princípio e o fim se exigiam reciprocamente (R. Koselleck, 1993). Dito de outro modo: a história foi encenada segundo uma *dramaturgia*, em que a tragédia era posta ao serviço de um final feliz. Pode mesmo sustentar-se que o seu enredo simbolizava a paixão de Cristo, incessantemente recomeçada, até à redenção final. Daí, a sua dimensão irónica: ela seria dramática quanto aos meios e épica em relação ao fins. Tem assim razão Cournot, quando, referindo-se ao modelo hegeliano - onde estas características ressaltam de um modo exemplar -, o considerou "um género épico", no qual "um punhado de nações de elite desempenham cada uma o seu papel como representantes de uma ideia" (Cournot, 1934). E o mesmo se pode afirmar no que toca à acção de outros "motores" do tempo (indivíduos, civilizações, classes, raças). No entanto, mesmo julgando-se

conhecer o seu desenlace, a tragicidade do particular seria inevitável, porque os efeitos do agir ultrapassam a intenção que os comanda, e os protagonistas nunca poderão ser contemporâneos da plena realização do prognóstico que antecipam, mas que procuram concretizar.

Para que o optimismo fosse convincente, havia que inverter, deslocar e corrigir as narrações de tipo teológico. Abolido o papel interventivo de Deus, mesmo o que, no plano empírico, parecia ilógico à luz da finalidade perseguida, era integrado como antítese ou negatividade necessárias à sua prossecução. Assim, explica-se que Kant qualificasse a insociabilidade como "abençoada", pois, sem ela, não existiria o esforço espiritual do homem para a vencer, fazendo da história um campo aberto de possibilidades de progresso. Sintomaticamente, tem sido assinalado que esta tese, que implica o reconhecimento do papel do mal na realização do bem, pôs em funcionamento uma lógica da contradição, na qual o polo negativo actúa como um "ardil da razão", numa espécie de secularização da velha providência. E a sua função pode ser assim sintetizada: por um lado, não seria possível pressupor a existência de um mínimo desígnio racional nos seres humanos; mas, por outro, a razão poderia descobrir, no aparentemente obscuro curso dos acontecimentos, uma tendência de espiritualização ético-racional, que se ia afirmando como vencedora (Gérard Bensussan, 2001). Em Hegel, esta faceta contraditória aparece de um modo mais explícito e sistematizado. Por palavras suas: "Não é a ideia geral que está envolvida em oposição e luta, e exposta ao perigo. Ela permanece no *background*, inatingida e ilesa. Pode-se chamar a isto o ardil da razão - dispõe as paixões em seu benefício, enquanto aquilo que lhe desenvolve a existência por meio de tal impulso paga a pena e sofre o prejuízo [...] O particular é na sua maior parte de valor demasiado mesquinho, comparado com o geral: os indivíduos são sacrificados e abandonados. A Ideia paga a pena da existência limitada e da corruptibilidade, não de si mesma, mas das paixões do indivíduos" (Hegel, 1965; Patrick Gardiner, 1984). Com se vê, o "ardil da razão" (*List der Vernunft*) incluía, no processo lógico e totalizador do devir, as manifestações que pareciam contraditar o sentido da efectuação do ser na incessante procura da consciência e realização de si.

Em síntese: nestas concepções (que posteriormente receberam vários desenvolvimentos), o tempo desenrolava-se como um trajecto

que, para ser redentor, tinha de condenar a experiência histórica concreta (*a res gestae*) a um modo carente e lapso de estar no mundo, pois a sua infinitude gerava uma fome insaciável, cuja voragem tragava os indivíduos, povos e nações que a actualizavam e lhe davam corpo. Porém, enquanto horizonte de expectativas, ela também funcionava como apelo ao sacrifício, tendo em vista ultrapassar a condição dolorosa da existência. E a consciência acerca da distância que separava o que é e o que poderá vir a ser - (o *ainda-não do ser*. Ernst Bloch) - incitava ao preenchimento da falta. Mais especificamente, a infinitude do substracto da história, coincidente com a vocação perfectível do homem, requeria um tempo infinito para se ir objectivando, em ordem a que a sua existência actualizasse a potência essencial que a fazia mover. Pelo que o hoje, arrastando o passado, estaria sempre prenhe de futuro (Leibniz), sendo ponte para o *u-topos*, o "algures" imaginário que, retrospectivamente, interpela o presente, transformando-o em pretérito.

IV. FIM DA HISTÓRIA OU DAS FILOSOFIAS DO FIM DA HISTÓRIA?

Já há alguns anos, Henri Lefebvre sublinhou — na linha de Kojève e de outros intérpretes do pensamento de Hegel — que a modelação da historicidade, que o hegelianismo bem representa, é inseparável da ideia de *fim*. Todavia, chamou igualmente a atenção para a necessidade de se ser cauteloso com esta expressão, pois ela, tanto pode ser entendida como *finitude* (ou seja, como determinação e limitação do processo histórico, faceta que implica *mediação* e *ultrapassagem*), como *finalidade* - isto é, como *orientação* e *sentido* -, e como *finição* (*terminus* pensado segundo o modelo da arte, e no qual o acabamento e a perfeição estariam conformes à "natureza" ou à "essência", ou melhor, seriam adequados ao conteúdo da definitiva explicitação do "sujeito motor" da história). Estas acepções não seriam contraditórias; exigiam-se reciprocamente, porque a *finitude* constituiria a condição fenomenológica necessária para a gradual realização da *finalidade* imanente, bem como para a sua *finição* (no presente, mas, sobretudo, no futuro). E só neste contexto se devia concluir que as filosofias da história são, explícita ou implicitamente, filosofias do fim da história.

Também para Perry Anderson (1995), o pensador alemão pouco escreveu sobre a ideia de *fim* enquanto *Ende* (final), ou *Schluss* (conclusão). Referiu-se, principalmente, a *Ziel* (meta), *Zweck* (finalidade), *Resultat* (resultado). E a razão desta preferência terá sido o facto de, em alemão — diferentemente do que acontece no português, no espanhol e no francês —, não existir um vocábulo que engloba toda a semântica indicada, mormente a de *final* (finição) e de *propósito*. Ora, a Hegel interessou, sobretudo, este último significado, porque era o que melhor traduzia o sentido teleológico que conferia à história.

A sua herança deu origem, nesta matéria, a três interpretações essenciais: a que definiu o fim da história como uma paragem, para além da qual se tinha iniciado um período a-histórico, uma espécie de *pós-história* indefinida, sem negatividade nem progresso; a que viu o fim da história como o termo do caminho de realização da liberdade, liderado pelo mundo germânico-cristão, mas que reconhecia que a história universal podia retomar o seu curso em outros países e em outros continentes; e aquela outra segundo a qual, a partir da Revolução Francesa, o espírito, "motor" do devir, teria completado a sua manifestação temporal, com as suas formas políticas e culturais definitivas, e que, após ela, apesar dos eventos particulares que continuaram a sobrevir em número ilimitado, nada de fundamentalmente novo tinha sido pensado, dito ou vivido.

Estas demarcações convidam a que não se confunda o acabamento da história universal com o cariz ilimitado da história empírica (Christophe Bouton, 1998). E, ao invés do que comumente se crê, o levantamento da questão não derivou tanto de Hegel, mas de leituras feitas por seus seguidores e críticos (Rudolf Haym, Anton H. Springer, August von Cieszkowski, Nietzsche). Ela voltou a ganhar alguma relevância em 1906, com o livro de Moses Rubinstein, *Die logischen Grundlagen des Hegelschen Systems und das Ende der Geschichte*, onde se concluía que a ideia de fim da história, não obstante se encontrar sugerida em vários passos da obra do filósofo, contradizia, directamente, o seu princípio lógico fundamental, a saber: o desenvolvimento infinito da liberdade. E, com as teses de Karl Lowith, avançadas na década de 1940, o problema voltou à ribalta: Hegel terá concebido o seu presente como o da clausura do tempo histórico, porque procurou, não só fundamentar o fim da história política, da arte, da religião e da própria filosofia, mas também por este duplo motivo: tentou

unificar conceptualmente, num grau nunca antes alcançado, tudo o que adveio e se tinha passado antes dele, tendo em vista apreender, retrospectivamente, o significado universal da historia e o seu firm; e defendeu que este se estaria a efectuar na época germano-cristã, limitando-se o futuro a ser a manifestação empírica de acontecimentos situados dentro desta fase terminal e inultrapassável (Karl Lowith, 1941).

No pensamento francês, o tema encontrou eco, em 1932, no filósofo Louis Lavelle (1967), mas foi sobretudo o exilado russo Alexandre Kojève, formado na cultura alemã mas residente em Paris, quem, entre 1933 e 1939, melhor o teorizou, à luz da influencia do existencialismo de Heidegger, do ideário de Marx e, principalmente, da filosofia do espírito (não da filosofia da natureza) de Hegel. Em sua opinião, o conceito hegeliano de saber absoluto implicava o de firm da historia, embora o seu autor mais o tivesse pressentido do que sistematizado. E ilustrava esta conclusão através do significado que o filósofo de Iena atribuiu à Revolução Francesa (Robespierre, Napoleão), interpretando-a como o símbolo maior da iminente objectivação do espírito como Estado universal e homogéneo.

Com esta proposta, corrigia o mestre. Para este, o Estado moderno garantiria, não a liberdade de um (como no despotismo oriental), ou somente de alguns (como na Grécia antiga), mas a liberdade de todos. Porém, isso ainda acontecia no quadro de relações ético-jurídicas racionais, situadas nos limites do Estado-Nação e dentro de uma estrutura de cariz orgânico-corporativo. Ora, segundo Kojève, o enaltecimento hegeliano da figura de Napoleão - como encarnação do soldado-cidadão e da própria razão da história - permitiria ir mais longe: a sua política já prefiguraria o emergir do Estado homogéneo e universal do futuro; universal, porque não teria mais necessidade de se expandir, e homogéneo, dado que traria a ultrapassagem de todas as contradições que haviam determinado a historicidade do homem (Perry Anderson, 1991).

Relendo Hegel, ele procurou demonstrar que a natureza humana só se constituiu como mundo histórico (*Welt*) com a *luta* e o risco consciente da *morte* (influência de Heidegger), agonismo que se exprimia como *trabalho*. Consequentemente, o devir nascia da objectivação da liberdade, entendida como negatividade, isto é, como poder de os indivíduos negarem a natureza, transformando-a, e de arriscarem a vida, a fim de alcançarem o *reconhecimento* inter-subjectivo.

Desejo que os colocava perante estes dois caminhos: ou a submissão passiva em face do trabalho do negativo - o que conduziria à perpetuação da escravidão; ou a recusa do aniquilamento, mediante o esforço para vencer a natureza e conquistar a liberdade, que só o reconhecimento da individualidade própria, pelo *outro*, poderia garantir. Daí que o dinamismo histórico fosse uma autêntica "antropogénese", sintetizável nesta equação: "Necessite de la Lutte pour la vie et la mort. Négativité = Mort = Individualité = Liberté = Histoire; l'homme est: mortel, fini, libre, individu historique" (Alexandre Kojève, 1947). E a história da humanidade mais não seria "que le déploiement de cette Lutte, dont les données se modifient sous l'effet du Travail des esclaves et des révolutions que prépare la maîtrise ainsi acquise, par eux, sur la Nature et sur eux-même (*Bildung*)" (Jean-Claude Monod, 1998). Por conseguinte, o omega deste percurso dialéctico - explicitação máxima da origem - só podia ser este: "en réalisant pleinement l'Individualité, l'Etat universel et homogène achève l'Histoire, puisque l'Homme satisfait en et par cet État ne sera pas tenté de le nier et de créer ainsi quelque chose de nouveau à sa place" (Alexandre Kojève, 1947; Jean-Claude Monod, 1998).

Com os conceitos de *desejo*, *satisfação* (*Befriedigung*), *reconciliação* - que se encontram em Hegel, mas aos quais Kojève deu um relevo e um lugar próprios -, o impulso para a assunção da auto-consciência, isto é, da liberdade, foi-se concretizando como negação da realidade existente e como procura do saciamento de um desejo só alcançável através do reconhecimento, mormente em termos simbólicos. E o sentido da história confirmaria a gradual universalização desta tendência, iniciada, no plano social, pelas relações conflituosas entre o senhor e o escravo, e plasmada, na contemporaneidade, nas aspirações igualitárias enunciadas pela Revolução Francesa e seus continuadores. Deste modo, se a perseguição do reconhecimento tinha obrigado os indivíduos a lutar entre si para evitar a morte - colocando o alfa do devir sob o signo da não identidade -, na história dos séculos XIX e XX, já se estaria a iniciar a construção do reino do universal e do homogêneo, concretizado no Estado perfeito, mas cuja finalidade não seria, como no Iluminismo, a procura da felicidade, ou da emancipação, mas a prossecução do reconhecimento (Alexandre Kojève, 1981), estágio final em que se extinguiu, numa paz perfeita, o calvário sangrento da humanidade na procura de si.

Embora aceitasse o papel das lutas sociais, Kojève afastou-se do autor de *O Capital* no atinente à superação das antíteses como passagem do "reino da necessidade" para o da "liberdade", fim da história que, em Marx, era simultaneamente o começo do fim do Estado. Ao contrário, para o pensador russo-francês, a continuidade desta instância política, ainda que com características de universalidade e de homogeneidade, aparecia como uma consequência resultante do inevitável exercício de um mínimo de ação e de coacção. (Em tal requisito, Leo Strauss viu uma porta aberta para a transformação deste tipo de Estado em tirania universal, em ordem a acelerar a efectivação do reconhecimento). Para alcançar aquele desiderato, Kojève não só atribuiu, reactualizando a lição de Platão, um papel iluminador e prognóstico ao filósofo (conselheiro, por excelência, do homem político), como, em nome do futuro, aceitava o poder do tirano (o que se ajustava bem ao estalinismo de um dado período da sua vida), desde que ele fosse transitório.

Foi ambíguo, porém, quanto à geografia política do início do fim da história. Se, em alguns casos, o localizava na experiência soviética, em outros, tal encarnação foi alargada aos Estados Unidos (pátria do "fordismo"), apresentando as duas potências como exemplos maiores do processo de democratização e de universalização do reconhecimento em curso. Depois da Segunda Guerra, distanciou-se dessa projecção (Dominique Auffret, 1990) e viveu com entusiasmo a possibilidade de se criar uma aliança latina (para contrabalançar a influência anglo-saxónica), bem como o lançamento do Mercado Comum europeu. Posteriormente, transferiu para o Japão o início da concretização do ideal de "último homem", através do *snobismo de massas*. Segundo ele, ter-se-ia chegado a um momento histórico em que, afinal, já não importava conquistar a natureza, nem pugnar pelo reconhecimento: "le snobisme, c'est la transformation inutile de la Nature, le goût pur de l'artifice et le luxe du sacrifice de sa vie 'pour rien'. La fin de l'histoire, c'est désormais le sepuku, la cérémonie du thé et le concours du plus beau bouquet. L'avenir n'est plus à l'euro péisation, mais à la japonisation universelle" (Jean-Claude Monod, 1998).

Ora, por mais contraditórias (e irónicas) que possam parecer estas conclusões, elas entroncavam num fundo que se manteve inalterável, em particular a ideia de que a ordem política perfeita iria ultrapassar os limites do Estado-Nação. Dir-se-ia que, com isso, Kojève

reactualizou o cosmopolitismo iluminista, retirando-lhe, porém, o cariz aberto e assintótico, de tipo kantiano. Compreende-se. Para ele, todo o pensamento sobre o destino da humanidade, desde Hegel, continuou a ser balizado pela querela entre a "direita" e a "esquerda" hegelianas. E o esquematismo desta maneira de pensar teve pelo menos o mérito de pôr em relevo muitas das intenções das filosofias da história (e das propostas com pretensões científicas), principalmente as previsões que indicavam como iminente o fim da história, reino da universalidade, da homogeneidade e da *in-diferençci*. E a materialização da verdade também aqui significaria a realização da própria filosofia (G. Jarczyk, 1996).

Perante algumas objecções, ele teve de concordar que muito poucos, ou melhor, só o chefe do futuro Estado universal e homogéneo - (como, em certa medida, já havia acontecido com Napoleão) -, alcançariam o máximo reconhecimento; nos demais, essa possibilidade, embora alargada pela democratização das sociedades contemporâneas, era uma mera potencialidade. Daí, a pergunta: tal desigualdade não continuaria a alimentar a insatisfação e, por conseguinte, a luta, negando o anunciado fim da história? Qualquer que seja a resposta, parece indiscutível que a sua proposta, ao dar maior visibilidade à matriz hegeliana, é exemplar acerca do optimismo prognóstico que norteava as filosofias da história, pelo que não espanta que ela também seja tributária da tradição apocalíptica. A plena assunção da historicidade do homem continuava a pretender fugir ao tempo, secularizando o futuro escatológico. Como ele mesmo frisava, é "*dans ici-bas que se réalise Y au-delà (chrétien)*" (in Jean-Claude Monod, 1998).

Merleau-Ponty acusou a tese de Kojève de conduzir a uma purificação absoluta da história; o que equivalia a negá-la, porque se esquecia de que ela é uma consequência da prática de homens concretos (Merleau-Ponty, 1955). Mas François Châtelet (1968), por sua vez, corroborou a interpretação dos que defendiam a existência de uma explícita ideia de sentido e de fim do devir em Hegel. Mas não deixou de sublinhar que esta posição não atribuía à Alemanha qualquer prioridade na configuração última do espírito; este continuaria a actualizar-se através de outras nações, não obstante estar terminada a possibilidade de serem criadas novas formas políticas (Christophe Bouton, 1998). Mais recentemente, o tema foi retomado por Henri

Lefevre, em *O Fim da história* (1970), obra de orientação marxista, que não teve grande repercussão. Entretanto, um conjunto de pensadores e publicistas europeus, antes entusiasmados com a possibilidade (revolucionária ou contra-revolucionária) de se criar um "homem novo", começou a questionar as suas próprias opções após o impacto das guerras mundiais, caindo em atitudes cépticas e, em alguns casos, niilistas em relação à vida e à capacidade de se mudar a história. Como exemplos maiores (mas ressaltando as suas diferenças), o estudioso deste fenómeno - o historiador alemão Lutz Niethammer - analisou as ideias de Ernst Jünger, Arnold Gehlen, Bertrand de Jouvenal, Carl Smith, Henri de Man e mesmo Kojève, Lefebvre, Walter Benjamin e Theodor Adorno. Chamou ao denominador comum de tal posição *Posthistoire*, termo de origem francesa, mas que, na década de 1950, Gehlen introduziu na Alemanha, a partir de uma leitura de Henri de Man (Perry Anderson, 1992), e cuja análise mais pormenorizada não pode ser aqui feita (Lutz Niethammer, 1994). E tudo isto mostra - como, nos inícios dos anos de 1990, em *Spectres de Marx*, lembrava Derrida aos jovens "leitores-consumidores de Fukuyama" e ao próprio Fukuyama - que "les thèmes escathologiques de la Tin de l'histoire', de la Tin du marxisme', de la Tin de la philosophie', des Tins de l'homme', du 'derniers homme', etc., étaient, dans les années 1950, il y a 40 ans, notre pain quotidien" (Jacques Derrida, 1993).

O primeiro grande sucesso editorial no tratamento da questão coube a Francis Fukuyama, a partir de "The end of history?", artigo saído em 1989 (antes da queda do muro de Berlim), e que serviu de ponto de partida para o livro *The End of history and the last man* (publicado em 1992). Em termos correctos, tem sido sublinhado que o pensador americano é mais um discípulo de Kojève do que de Hegel, limitando-se a fazer-lhe esta modificação: a fase terminal passou do Estado de direito ético-racional (Hegel), ou do reino comunista do "homem total", para a universalização da democracia liberal e da economia de mercado, sistema sem exterior e alternativa, mas que continuará a mover-se devido ao progresso acumulativo das ciencias naturais e da tecnologia (que possibilitarão um crescente aumento de bem estar), bem como à luta pelo reconhecimento (*thymos* de cada indivíduo) e pela liberdade, expectativas só realizáveis num Estado democrático, pois a sua concretização requer a garantia da recípro-

cidade e, portanto, a derrogação de relacionamentos de tipo senhor/escravo. E, apesar do modo quase mecânico como o "motor" da história é definido, não se pode esquecer que, em Fukuyama, o desenvolvimento científico-técnico aparece sobredeterminado, como nas filosofias da história, por um causalismo teleológico, de índole antropológica.

Não se tratava de negar a renovação da história enquanto sucessão de acontecimentos, isto é, a história empírica, mas de, na linha dos modelos (Kant, Hegel, Kojève), supor uma construção ideal do devir, inspirada no universalismo e na crença no progresso, e tendo em vista convencer que ele indica, como sua direcção única, a expansão da sociedade demo-liberal. Tem sido detectada, neste vaticínio, a existência de uma não ingénua escolha de acontecimentos contemporâneos - mobilizados para funcionarem como mediadores e ilustradores do sentido que se procura mostrar - e uma outra expressão do messianismo secularizado (Fukuyama reconheceu a dívida destas expectativas em relação ao cristianismo). Mas também tem sido notado que tal concepção de fim acaba por tocar o pensamento niilista, pois afirmar "que l'on n'ait plus rien à entendre de l'Histoire ou que l'on n'en attende plus rien, le résultat est le même: l'arrivé des choses [...] ne peut plus avoir le même sens, peut-être plus de sens du tout et en tout cas plus de sens historique" (Jocelyn Benoist, 1998).

E indiscutível que o sucesso das propostas de Fukuyama não resultou tanto da sua novidade, mas da conjuntura em que elas foram formuladas, a saber: a crise do modelo comunista, logo confirmada pela queda do muro de Berlim e pela implosão da experiência socialista no leste europeu, assim como o derrube de muitas ditaduras, um pouco por todo o lado. Como os seus pré-conceitos filosóficos aparecem secundarizados, dentro de uma análise de política internacional, a recepção do texto tornou-se mais fácil (e ideológica), ao mesmo tempo que o velho ocidentalismo e o seu auto-proclamado universalismo apareciam articulados com o processo de globalização económica, inspirado em políticas neo-liberais. E tudo isto foi mobilizado para se chegar a resultados idênticos aos de todas as concepções teleológicas, mesmo quando os seus desfechos tinham conteúdos sociais bem diferentes - a promessa do fim das contradições com força de ruptura. Por conseguinte, ele partilha o intuito prognóstico que se detecta nas demais filosofias da história, ao formular, de uma maneira

explícita, a certeza de que a diacronia das sociedades, por menos "contemporâneas" que sejam umas em relação às outras, desaguará numa convergência: a democracia liberal (Fukuyama, 1992). E tem-se visto na anunciação desta "boa nova" uma adaptação do velho milenarismo americano aos valores das sociedades de consumo.

Entretanto, o sucesso explicativo das suas ideias começou rapidamente a diminuir. O surgimento de novos conflitos - que conduziram, por exemplo, à Guerra do Golfo -, ligado ao alastramento dos fundamentalismos religiosos e ao aumento do fosso entre países ricos e países pobres, deu actualidade à ressurreição da importância da conflitualidade como força motriz da história. A releitura que alcançou maior impacto foi a de Samuel Huntington, com o artigo "The clash of civilizations?" e, depois, com o livro *The Clash of civilizations and the remaking of the world order* (1996;1999). Visando directamente Fukuyama, aí se defende que, afinal, a história nem tinha acabado, nem o mundo se havia unificado. Só que as antíteses terão deixado de ser de índole político-ideológica, ou sequer económica, e os negócios mundiais só aparentemente continuariam a ser protagonizados pelos Estados-Nação; em última análise, a sua fonte residia no choque de civilizações, um conceito criado no século XVIII, mas agora definido, principalmente, pela sobredeterminação cultural, ou melhor, religiosa. Levar em conta essa nova realidade, significava defender a civilização "atlântica", isto é, ocidental, e apelar para a sua união perante o inimigo comum - as forças do "mal", encarnadas pela "aliança islâmico-confuciana" (Josep Fontana, 2001).

Ora, por mais díspares que possam parecer estas duas teses, elas não só se estribam nos mesmos valores, como recorrem a um conjunto de argumentos justificativos que, por mais simples e reducionistas que sejam, prolongam a tradição das filosofias da história, ou, pelo menos, a sua vertente conservadora, como o caso de Fukuyama bem ilustra.

Com efeito, a lógica da proposta deste último baseia-se na universalização e homogeneização da tendência acumulativa da história, vista como um processo, cujo "motor" é o desenvolvimento da ciência e, sobretudo, da técnica. Esta relevação do factor científico-técnico soa, ironicamente, a uma espécie de apropriação demo-liberal de algumas leituras do marxismo - que situavam o "motor" da história, não na luta de classes (como defende o *Manifesto comunista*), mas no

crescimento das forças produtivas (a ciência e a tecnologia). Embora não o cite, consente, ainda, uma aproximação com Comte, devidamente democratizado. É que o pensador francês colocava a sociedade científico-industrial como termo da evolução histórica (o estado positivo), onde a ciência permitiria o controlo sobre as surpresas do futuro, a integração das contradições sociais, e a construção da paz perpétua entre as classes e os Estados. Passadas as "idades" ou os "estados" da crítica e dos subjectivismos revolucionários, a planificação científica do futuro faria do progresso a mera desenvolvimento da ordem. Só que, na actual conjuntura, já não seria a França - como pretendeu o autor do *Cours de philosophie positive* - a liderar a ocidentalização do mundo; essa missão, devidamente liberalizada (Comte não prognosticou a consumação da história como vitória da democracia liberal), pertencia aos Estados Unidos da América.

Numa época em que alguns se apressam a decretar a "morte" das ideologias e do sonho utópico, dir-se-ia que o progresso está garantido pelo desenvolvimento científico-técnico. Mas, ao contrário do que Fukuyama parece sugerir, a mera evolução acumulativa dos conhecimentos não chega para explicar os saltos da sua progressão, como bem demonstraram Gaston Bachelard e Georges Canguilhem. Por outro lado, perante o avanço do poder manipulador da ciência contemporânea - particularmente da biotecnologia -, ele mesmo reconhece que esta, tanto pode fazer aumentar o bem do homem, como transformar-se em instrumento para o oprimir, controlar e planificar, em nome da edificação de um admirável mundo novo. Daí que, na sua obra mais recente, tenha defendido a necessidade de se criarem mecanismos reguladores, em ordem a bloquear-se tudo o que possa atentar contra a dignidade humana (Francis Fukuyama, 2002).

Perante o exposto, poder-se-á concluir que a matriz iluminista dos vários projectos filosóficos que desembocavam no fim da história, ou se saldou numa previsão em que este foi representado como uma espécie de paragem, para além da qual se entraria na *pós-história*, período indefinido, sem negatividade e sem progresso (na acepção substantiva como o século XVIII o definiu); ou foi antevista como um acabamento, em que a história se consumaria como "reino da liberdade"; ou, ainda, como um ideal regulador e assintótico, logo nunca realizável, mas que propulsava a humanidade para o futuro, ao mesmo tempo que ajudava a criticar as injustiças do

presente, dando continuidade à vocação crítico-utópica do seu momento inaugural.

De qualquer maneira, postular a existência de uma finalidade e, portanto, de um fim, mesmo quando se fala em nome da ciência (como em Marx e em Comte), requeria a pressuposição de um fundamento metafísico que nunca se confundia com a sua fenomenologia. E se as filosofias da história, depois de Spengler e Toynbee, entraram em perda de prestígio, essa descredibilização foi consequência das alterações ocorridas no pensamento contemporâneo, sejam elas de cunho epistemológico (o neokantismo), de cariz existencial (Heidegger e seus seguidores), ou vindas da filosofia analítica anglo-saxónica, ou, ainda, das recentes críticas lançadas pelo camartelo posmodernista, que as acusa de serem metanarrativas totalizadoras e finalísticas, e de inspirarem práticas que desmentem a verdade das suas promessas.

Mais especificamente, a desconstrução pósmoderna rejeita-as (correctamente na nossa maneira de ver) pelas seguintes razões fundamentais: por se imporem como normas externas, organizadoras dos acontecimentos e das acções humanas; por se estruturarem como metanarrativas teleológicas, ao colocarem em acção uma meta, postulada aprioristicamente e, por conseguinte, situada à margem do próprio devir; e por serem, em última análise, representações metafísicas, dado que, nelas, a história real fica condenada a ser a mera explicitação temporal de uma essência supra-histórica que tende a realizar-se no fim da história (Miguel Ángel Cabrera Acosta, 1995).

Deste modo, entende-se que, onde as filosofias da história invocaram um fundamento para o devir, os críticos tenham destacado a auto-suficiência das acções humanas e dos acontecimentos, com a consequente valorização do papel dos indivíduos e do acaso, e com a correlata depreciação de conceitos como totalidade, transição, determinação, finalidade, estrutura, etc. A história deixa de ser concebida como um processo dotado de sentido, ilação que arrasta consigo todas as visões evolutivas, continuístas e progressivas, julgadas como sucedâneas de expectativas religiosas e contraditadas pela prática histórico-social, pois esta estará a negar o sonho emancipatório que elas anunciavam e que foi a razão última do seu sucesso ideológico.

Como alternativa, enfatiza-se a fragmentação, a vida quotidiana, a dimensão pequena dos acontecimentos (J. F. Lyotard, 1989), e são igualmente rejeitadas as explicações por causalidade eficiente (ou

final), a favor da apreensão subjectiva dos comportamentos subjectivos, logo, da compreensão; o que conduz à recusa do estatuto de verdade, de inspiração cientista e racionalista. Isto é, e como afirma G. Vattimo, se a epistemologia moderna fez radicar a convicção de que os discursos são mensuráveis e traduzi-veis entre si, e defendeu que o fundamento da sua verdade consistia em traduzi-los numa linguagem básica, que se acreditava reflectir os factos, a nova hermenêutica não aceita a existência de tal linguagem artificial, relevando, como alternativa fundante, a abertura à compreensão da linguagem viva do outro (G. Vattimo, 1987; Miguel Angel Cabrera Acosta, 1995).

Denuncia-se, ainda, o facto de a coerência interna das metanarrativas ser construída a partir da ideia apriorística de fim e do lugar eleito para a concretização da história universal: a Europa (ou melhor, o Ocidente). E, contra este eurocentrismo - que terá sido legitimador das práticas de dominação colonial, imperialista e racista -, advoga-se o cariz não hierarquizável do devir e procura-se demonstrar, ao invés da pretensa vocação universalista e homogeneizadora da história, o modo policêntrico como ela se processa. Em síntese: o posmodernismo propõe-se liquidar os "quatro pecados capitais" da modernidade, a saber: o reducionismo, o funcionalismo, o essencialismo e o universalismo (Mark Porter, 1997).

Esta atitude crítica pôs a nu convencimentos e optimismos que não são suportados por qualquer leitura que esteja mais atenta à riqueza multimoda dos acontecimentos do que à coerência interna das totalidades explicativas. No entanto, considerar-se - em termos emblemáticos, e certo - que a credibilidade dos postulados da modernidade morreu em Auschwitz, será não relevar duas coisas. Em primeiro lugar, aquela, mesmo na sua expressão como filosofia da história, não foi uniforme, nem redutível à sua componente iluminista, nem a leituras dualistas (por exemplo, as que separam, dicotomicamente, o Iluminismo de movimentos como o *Sturm und Drang*). Com ela, a par dela e contra ela, manifestaram-se ideias, sentimentos e valores igualmente modernos e comumente designados por românticos. Em certo sentido, ao reivindicar a subjectividade, a insolubilidade das antíteses, a dimensão contraditória do eu, o particular e a diferença, ao pôr limites ao progresso indefinido, ao defender o sentimento, a interacção e a experiência, ao recusar a cesura entre o homem e a natureza, ao associar (contra os exageros do ecumenismo)

a índole histórica dos povos e das nações, tradução particular da tensão moderna entre memória e expectativas - e que só nas suas interpretações regressivas é passadista (M. Löwy e R. Soyre, 1992) -, o Romantismo foi, de facto, outra das suas faces. Em segundo lugar, ter consciencia ético-crítica em relação a acontecimentos como Auschwitz ou o Goulag (e a todos os fundamentalismos) não será pôr em prática uma das atitudes matriciais da modernidade?

Poder-se-á perguntar se conceitos como descontinuidade, fragmentação, policentrismo, acaso, subjectividade, compreensão, poderão, só por si, ser pensados e aplicados a um mundo crescentemente relacional e comunicacional (Habermas) sem a sua geminação com os de universalidade, continuidade, totalidade, centralidade, necessidade, objectividade. E não basta dizer - numa espécie de interiorização da culpa histórica - que o universalismo subjacente às filosofias da história só serviu de capa encobridora da visão eurocêntrica e dos seus projectos de dominação de outros povos. Se é certo que este elo tem toda a pertinência, terão de ser equacionados, igualmente, os "efeitos perversos" destes valores, já que será precisamente a partir da sua raiz crítica e das suas promessas de universalismo não cumpridas que os dominados encontraram armas para contestarem os dominadores e para fundamentarem a sua própria identidade. Ora, cair em posições dualísticas - como se encontram em algumas teses sobre o orientalismo (Edward Said) - será correr o risco de somente se continuar a ver um dos ângulos do processo histórico real, ficando-se sem capacidade para analisar influencias, reciprocidades, relações de dominação (colonialismo, exploração social, imperialismo político, violência, etc.), bem como as contradições internas existentes no interior de cada um dos polos.

E que, se a historia concreta mostra que todas as épocas e situações são iguais perante Deus (Ranke), umas estarão mais próximas dele do que outras. E, se a tradução ontológica e totalizadora da ideia de sentido histórico é insustentável, em termos hermenêuticos a compreensão introdu-la, pelo menos na sua dimensão dialógica e inter-subjectiva. Mas, importa ter presente que reduzir a sua lisibilidade à compreensão será confinar as acções humanas à intencionalidade subjectiva; o que leva a esquecer os efeitos involuntários das acções, assim como a condicionalidade objectiva que decorre da integração dos indivíduos em situações espaço-temporais concretas. Significa

isto que, em termos epistemológicos, a compreensão terá de ser acasalada com a explicação, combinatória cujo grau de aplicabilidade só pode ser ditado pela problemática que interroga os sinais do devir.

Por outro lado, a invalidação das ideias construídas durante a modernidade e o prognóstico do fim da história não podem negar esta evidência: mesmo que não se aceite a existência de uma direcção para a história, esta é toda feita de mudança, característica que as sociedades contemporâneas têm acelerado mais do que quaisquer outras. E a tentativa de convencer que já se vive uma época *depois* da história acaba por pressupor uma crença análoga à que ela pretende extinguir: a aceitação de uma sucessão qualitativa na ordem do tempo. Pode mesmo defender-se que a sua crítica recorre a duas posições típicas das filosofias da história: um juízo negativo em relação ao presente - como nas visões cíclicas, judaico-cristãs e filosóficas, este continua a ser visto como um período de decadência -, e a afirmação de um saber que também almeja decretar - ainda que por via negativa - o (não) sentido da história, embora escudando-se na crítica às filosofias do fim da história (G. Raulet, 1988). Modo de pensar que, bem vistas as coisas, constitui uma nova versão do fim da história, pois o tempo, destituído de suportes potenciais que explicitavam a sua finalidade, mais não será que a permanente reatualização de um eterno presente (Miguel Angel Cabrera Acosta, 1995). Isto é, a óptica das filosofias do fim da história e as críticas que a pós-modernidade lhes lançou acabam por se tocar, embora por caminhos diferentes. Como defendeu Jérôme Baschet, em artigo recente, "le présent perpétuel est peut-être précisément le pôle d'attraction commun qui fait sentir ses effets sur l'une comme sur l'autre, conduisant à une disparition de l'horizon d'attente et à une immobilisation dans le présent, idéalisé dans un cas, désabusé dans l'autre" (Jérôme Baschet, 2001). E a apologética destes "legionários do instante presente" (Nietzsche) só pode suscitar uma espécie de idolatria do real, tal qual se julga que ele é (P. Anderson, 1992; Jérôme Baschet, 2001), esquecendo-se que se está a assistir, não ao fim da história, mas, tão-só, ao fim das filosofias do fim da história.

De facto, se o investimento historicista (em qualquer das suas modalidades) constituía prática adequada a uma concepção acumulativa, evolutiva e continuística do tempo, hoje a situação parece ser

diferente. As mudanças sociais que ocorreram no mundo e a contestação feita, tanto às filosofias da história (no último século, praticamente reduzidas às suas imediatas traduções ideológicas, uma das chaves do êxito de Fukuyama), como aos seus postulados (perfectibilidade, evolução, continuísmo, progresso, previsibilidade), instalaram um sentimento de descontinuidade, pluralidade, variação e não sentido em relação ao tempo (psicológico e histórico). E a diminuição da sua vivência como presente real (complexo e tensional) tem provocado, em simultâneo, a "morte" da ideia programada de futuro, diluída na euforia do viver em tempo real (Paul Ricoeur, 1998). Com isso, caiu-se num culto do presente (François Hartog, 1995), como se este fosse uma incessante eternidade, sem abertura para o passado e para o futuro, mnemotropismo que exprime a perda de referências e o decréscimo da adesão dos indivíduos a identidades holísticas externas. Atitude que parece ter como uma das suas causas o esgotamento das "filiações escatológicas", ou melhor, das grandes memórias e narrativas organizadoras e reprodutoras do elo social (família, igreja, partido, sindicato, nação, humanidade), e conferidoras de uma direcção para a história. Daí que a ideia de futuro (como a de futuro do passado) tenha enfraquecido (Jérôme Baschet, 2001), como se não mais existisse qualquer distância entre o passado e o presente, ou melhor, entre o campo de experiência e o horizonte de expectativas (R. Koselleck, 1993; Fernando Catroga, 2001). O que se pergunta, porém, é se uma dada situação histórica, que tende a banalizar a ideia de *novo*, confundindo-a com o efémero e o vazio, pode estancar de vez a índole desejante do modo de ser do homem, insatisfação que o incita à criação do que ainda não é. Ora, como salienta Santo Agostinho, o homem é "*bestia cupidissima rerum novarum*, "animal avidíssimo de coisas novas", tanto no sentido do 'mais', como no sentido do 'de outro modo'" (in Pedro Lain Entralgo, 2002).

A irrupção do *novo* é fulguração que brota da tensão entre herança e expectativa, impulso individual (e portanto colectivo) que desmente profecias, prognoses e previsões, mesmo quando parece confirmá-las. A história não morre, como não se extingue a necessidade de a interrogar; o que vai definhando são as suas representações concretas, socialmente condicionadas, incluindo as antevisões sobre o seu desfecho. E o grande pecado das filosofias da história, bem como dos seus epifenómenos contemporâneos, residiu na dificuldade

de se abrirem ao futuro-futuro como o fizeram em relação ao *novvo* com que se auto-legitimaram perante o seu próprio passado. Com efeito, é indiscutível que a modernidade (e, com ela, a consciência histórica que a justificava) se consolidou à volta de uma ideia nuclear: a representação do devir como um itinerário, no qual o presente foi valorado como sendo qualitativamente superior ao passado, hierarquização que colocava, explicitamente ou não, a ideia de *novvo* no cerne da sua legitimação. Todavia, à luz da ideia evolutiva e acumulativa de tempo, as filosofias da história procuraram convencer que, após a anunciação da verdade, o futuro seria o cumprimento de um plano ou programa já por elas previsto. Daí a pergunta: poder-se-ia acolher a experiência do *novvo*, quando o tempo histórico era apresentado como um encadeamento necessário, no qual, em última análise, a ideia apriorística de fim se encontrava postulada desde a origem?

Logo em 1818, Wilhelm Humboldt respondeu que não. No seu *Betrachtungen iiber die bewegenden Ursachen in der Weltgeschichte*, critica, na linha de Herder, os excessos do optimismo iluminista, aconselhando a que se distinga o curso mecânico da história, da irrupção repentina do *novvo*, entendido como surgimento de gerações e revoluções e como a característica constituinte da própria historicidade (Wilhelm Humboldt, 1997). Por sua vez, a contestação do historicismo feita por Nietzsche em nome da vida, assim como a de Walter Benjamin, suplicando para que, em cada momento que tece o presente, se esteja atento e receptivo, quer às vozes do passado, quer à visita do anjo do futuro, lançaram questões que inquietam e que, por isso, contribuem para se evitar o dogmatismo, que os saberes prognósticos tendem a provocar. Como imagem, poder-se-á mesmo afirmar que a experiência do *novvo* não pode ser confundida, sequer, com a surpresa que se sente quando a pessoa que se espera chega mais cedo: ela deve ser franqueamento da porta a quem bate, mesmo que inesperado e desconhecido. E a previsão, se impele à *praxis* para que se cumpra o que se vaticina (ficando por saber, quando se acerta, se isso derivou da justeza do prognóstico, ou do voluntarismo que ele desperta para o tornar verdadeiro), a previsão também provoca surdez e cegueira em relação a tudo o que a não comprova.

A recepção do *novvo* não pode significar, porém, uma hospitalidade acrítica, pois ele vem morar numa terra já habitada por homens com racionalidade ética e com memória; e é pela comparação, susci-

tada pela pré-compreensão, que a densidade do "aumento de ser" que ele oferece deve começar a ser avaliada. Caso contrário, cair-se-á na reificação da novidade, como se o tempo fosse um infinito somatório de momentos sem passado e sem futuro entre si. E se, como ensinou Ernst Bloch, só quem espera o inesperado o poderá encontrar, esta atitude, em vez de passiva, tem de ser activa; deve-se agir para criar, mesmo sabendo-se, de lição colhida da própria história, que a confirmação da expectativa é, tão-só, o selo da carta que, dentro, também traz o anúncio do seu fracasso. Como, algures, escreveu Paul Valéry, "je prévois donc je me trompe".

Bibliografia

- AA.W., *Hegel et la pensée moderne*, Paris, PUF, 1970.
- AA. VV., *Philosophie et histoire*, Paris, Éditions du Centre Pompidou, 1987.
- AA. W., *História e historicidade*, Lisboa, Gradiva, 1988.
- AA. VV., *La Querelle des anciens et des modernes*, Paris, Gallimard, 2001.
- ADORNO, Theodor W., *Tres estudios sobre Hegel*, Madrid, Taurus, 1991.
- ALTHUSSER, Louis, *Pour Marx*, Paris, Maspero, 1968.
- ALTHUSSER, Louis, *Lire le Capital*, 2 vols., Paris, Maspero, 1973.
- ANDERSON, Perry, "The ends of history", *A Zone of engagement*, London, Verso/NLB, 1992
- ANDRÉ, João Maria, "Da história das ciências à filosofia da ciência. Elementos para um modelo ecológico do processo científico", *Revista Filosófica de Coimbra*, vol. 5, n. 19, Outubro, 1996.
- ANKERSMIT, Frank e Kellner, Hans (org.), *A New philosophy of history*, London, Reaktion Books, 1995.
- ANTONI, Carlo, *L'Historicisme*, Geneve, Droz, 1963.
- ARCHER, Paulo, *Sentido(s) da utopia*, Tomar, O Contador de Historias, 2002.
- ARMOGATHE, Jean-Robert, "Une ancienne querelle", AA.W., *La Querelle des anciens et des modernes*, Paris, Gallimard, 2001.
- ARON, Raymond, *Introduction à la philosophie de l'histoire. Essai sur les limites de l'objectivité historique*, Paris, Gallimard, 1948.

- ARON, **Raymond**, *Philosophie de l'histoire. Essai sur une théorie allemande de l'histoire*, Paris, J. Vrin, 1965.
- ARON, **Raymond**, *Dimensions de la conscience historique*, Paris, Alcan, 1974.
- ARON, **Raymond**, *La Philosophie critique de l'histoire*, Paris, Gallimard, 1984.
- AUFFRET, **Dominique**, *Alexandre Kojève. La philosophie, l'état et la fin de l'histoire*, Paris, Grasset, 1990.
- BACON, **Francis**, *Novum organum scientiarum*, Venetiis, Gaspar Girardus, 1762.
- BACZKO, **Branislaw**, *Lumières de l'utopie*, Paris, Payot, 1978.
- BALIBAR, **Etienne**, *Cinco ensayos de materialismo histórico*, Barcelona, Laia, 1976.
- BARASH, **Geffery Andrew**, "Herder et la politique de l'historicisme", Pierre Pénisson (dir.), *Herder et la philosophie de l'histoire*, Isai-Roumanie, Editura Universitatii "Alexandre Ioan Cuza", 1997.
- BASCHET, **Jérôme**, "L'histoire face au présent perpétuel. Quelques remarques sur la relation passé / futur", François Hartog e Jacques Revel (org.), *Les Usages politiques du passé*, Paris, Editions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, 2001.
- Bayle, Pierre**, *Dictionnaire historique et critique*, 3ème éd., Rotterdam, P. Brunei, 1730.
- BENAVIDES LUCAS, **Manuel**, *Filosofías de la historia*, Madrid, Editorial Síntesis, 1994.
- BENJAMIN, **Walter**, *La Dialectica en suspenso. Fragmentos sobre historia*, Santiago do Chile, Universidad Areas, s.d.
- BENOIST, **Jocelyn e Merlini, Fabio** (org.), *Après la fin de l'histoire. Temps, monde, historicité*, Paris, J. Vrin, 1998.
- BENOIST, **Jocelyn**, "La fin de l'histoire comme forme ultime du paradigme historiaste", Jocelyn Benoist e Fabio Merlini (org.), *Après la fin de l'histoire*, Paris, J. Vrin, 1998.
- BENSUSSAN, **Gérard**, *Le Temps messianique, temps historique et temps vécu*, Paris, J. Vrin, 2001.
- BERLIN, **Isaiah**, *Libertad y necesidad en historia*, Madrid, Revista de Occidente, 1974.
- BERLIN, **Isaiah**, *Vico and Herder*, London, The Hogarth Press, 1976.
- BERMEJO, **J. C.**, *El Final de la historia. Ensayos de historia teórica*, Madrid, Akal, 1987.

- BERNSTEIN, **John Andrew**, *Progress and the quest for meaning philosophical and historical inquiry*, Rutherford, Fairleigh Dickson University Press, 1993.
- BLOCH, **Ernst**, *Thomas Müntzer, théologien de la révolution*, Paris, Julliard, 1964.
- BLOCH, **Ernst**, *L'Esprit de l'utopie*, Paris, Gallimard, 1977.
- BLOCH, **Ernst**, *Le Principe espérance*, 3 vols., Paris, Gallimard, 1977,1982,1991.
- BODIN, **Jean**, "Méthode pour facilité le connaissance de l'histoire", *Oeuvres philosophiques*, Paris, PUF, 1965
- BOUTON, **Christophe**, "Hegel, penseur de la 'fin de l'histoire' ?", Jocelyn Benoist et Fabio Merlini (org.), *Après la fin de l'histoire*, Paris, J. Vrin, 1998.
- BOSSUET, **J. B.**, *Discours sur l'histoire universelle*, nouvelle édition précédé d'une notice par Charles Louandre, Paris, Charpentier Librairie Editeur, 1869.
- BRAUER, **Daniel**, "La filosofía idealista de la historia", Reyes Mate *et al.*, *Filosofía de la historia*, Madrid, Editorial Trotta, 1993.
- BRUN, **Jean**, *Philosophie de l'histoire. Les promesses du temps*, Paris, Stock, 1990.
- BRUNSWITT, **J. H.** *Voltaire historian*, Oxford, Oxford University Press, 1970.
- BUCHEZ, **Ph. J.**, *Introduction à la science de l'histoire*, vol. 1, Paris, Guillaumin, Éditeur, 1842.
- BURCKHARDT, **T.** *Reflexiones sobre la historia universal*, México, FCE, 1989.
- CHAIX-RUY, **Jules** *Saint Augustin. Temps et histoire*, Paris, Études Augustiniennes, 1956.
- BURKE, **Edmund**, *Reflections on the french revolution*, London, J. M. Dent & Sons, 1990.
- BURY, **John**, *La Idea de progreso*, Madrid, Alianza, 1971.
- CABRERA ACOSTA, **Miguel Ángel**, "La historia y las teorías del fin de la historia ", Carlos Barros (ed.), *Historia a Debate*, t.º I, Santiago de Compostela, Historia a Debate, 1995.
- CAMPILLO, **Antonio**, *Adiós al progreso. Una meditación sobre la historia*, Barcelona, Anagrama, 1985.
- CARLYLE, **Tomás**, *Los Héroes. El culto de los héroes y lo heroico en la historia*, México, Editorial Porrúa, 2000.
- CASSIRER, **Ernst**, *L'Idée de l'histoire*, Paris, Cerf, 1987.
- CASSIRER, **Ernst**, *Logique des sciences de la culture*, Paris, Cerf, 1991.

- CASSIRER, **Ernst**, *La Philosophie des lumières*, Paris, Fayard, 1996.
- CATROGA, **Fernando**, *Teoria da historia e do conhecimento histórico*, Coimbra, Faculdade de Letras, 1996 (edição policopiada).
- CATROGA, **Fernando**, "Cientismo e historicismo", AA.W., *Seminário sobre o positivismo*, Évora, Universidade de Évora, 1998.
- CATROGA, **Fernando**, "A História começou a Oriente", AA.W., *O Orientalismo em Portugal Lisboa*, CNCDP, 1999.
- CATROGA, **Fernando**, *O Céu da memória. Cemitério romântico e culto cívico dos mortos*, Coimbra, Minerva, 1999a.
- CATROGA, **Fernando**, *Memória, história e historiografia*, Coimbra, Quarteto, 2001.
- CHÂTELET, François, *Hegel* Paris, Seuil, 1968.
- CHÂTELET, François (dir.), *A Filosofia e a história. 1780-1880*, Lisboa, Dom Quixote, 1972.
- CHÂTELET, François, *La Naissance de l'histoire. La formation de la pensée historique en Grèce*, Paris, Minuit, 1974.
- CIESZKOWSKI, **August von**, *Prolegómenos a la historiosofia*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 2002 (tradução e estudo introdutório de Jaime Franco Barrio).
- COHN, **Norman**, *Na Senda do milénio. Milenaristas, revolucionarios e anarquistas místicos da Idade Média*, tradução de Fernando Neves e Antonio Vasconcelos, feita a partir da 3- edição anglo-americana, revista, Lisboa, Editorial Presença, 1981.
- COLINGWOOD, **R. G.**, *A Ideia de história*, Lisboa, Presença, s.d.
- COMTE, **Auguste**, *Cours de philosophie positive*, 4th ed.; 6 vols., Paris, Librairie J.-B. Ballière, 1877.
- COMTE, **Auguste**, *Plan des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la société*, Paris, Aubier Montaigne, 1970.
- CONDORCET, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, Paris, Boivin et Éditeurs, 1933.
- COURNOT, A., *Considerations sur la marche des idées et des événements dans les temps modernes*, 2 vols., Paris, Boivin, 1934.
- CRUZ, **Manuel**, *Filosofia de la historia*, Barcelona, Paidós Ibérica, 1991.
- D'HONDT, J., "Téléologie et praxis dans la 'logique' de Hegel", AA.W., *Hegel et la pensée moderne*, Paris, PUF, 1970.

- DELUMEAU, **Jean**, *Uma História do paraíso. O jardim das delícias*, Lisboa, Terranova, 1994.
- DERRIDA, **Jacques**, *Spectres de Marx. L'état de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*, Paris, Editions Gallilé, 1993.
- DOSSE, **François**, *L'Histoire*, Paris, Armand Colin, 2000.
- ELIADE, **Mircea**, *O Mito do eterno retorno*, Lisboa, Edições 70, 1981.
- ENGELS, **F.**, *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, Madrid, Ricardo Aguilera, 1969.
- FEBVRE, **Luden et al.**, *Civilisation. Le mot et l'idée*, Paris, Centre International de Synthèse, 1930.
- FERRATER MORA, **José**, *Cuatro visiones de la historia universal. San Agustín, Vico, Voltaire, Hegel*, Madrid, Alianza Editorial, 1988.
- FICHANT, **Michel**, "A ideia de uma história das ciencias", Michel Pécheux e Michel Fichant, *Sobre a História das ciências*, Lisboa, Editorial Estampa, 1971.
- FONTANA, **Josep**, *La Historia después del fin de la historia*, Barcelona, Crítica, 1992.
- FONTANA, **Josep**, *La Historia de los hombres*, Barcelona, Crítica, 2001.
- FRANCO BARRIO, **Jaime**, "Introdução", CIESZKOWSKI, **August von**, *Prolegómenos a la historiosofia*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 2002.
- FUKUYAMA, **Francis**, *O Fim da historia e o último homem*, Lisboa, Gradiva, 1992.
- FUKUYAMA, **Francis**, *O Nosso futuro pós-humano. Consequências da revolução biotecnológica*, Lisboa, Quetzal Editores, 2002.
- FUMAROLI, **Marc**, "Les abeilles et les araignées", AA.W., *La Querelle des anciens et des modernes*, Paris, Gallimard, 2001.
- GOBERNA FOLQUE, **Juan R.**, *Civilisations. Historia de una idea*, Santiago de Compostela, Universidad de Santiago de Compostela, 1999.
- GARDINER, **Patrick**, *Teorias de história*, 3ª ed., Lisboa, F.C.G., 1984.
- GADAMER, **Hans-Georg**, "Herder et ses théories de l'histoire (regards sur l'histoire)", *Cahier de l'Institut Allemand*, n. 2, Paris, Sorlot, 1941.
- GADAMER, **Hans-Georg**, *Le Problème de la conscience historique*, Louvain-Paris, PUL-EBN, 1963.

- GADAMER, **Hans-Georg**, *A Razão na época da ciência*, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1983.
- GADAMER, **Hans-Georg et al.**, *História e historicidade*, Lisboa, Gradiva, 1988.
- GAUKROGER, **Stephen**, *Francis Bacon and the transformation of early philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001.
- GIDDENS, **Anthony**, *Consecuencias de la modernidad*, Madrid, Alianza Editorial, 1993.
- GILBERT, **Felix**, *History: politics or culture? Reflections on Ranke and Burckhardt*, Princeton, Princeton University Press, 1990.
- GILSON, **Etienne**, *Les Metamorphoses de la cité de Dieu*, Lovain-Paris, Publications Universitaires de Louvain -J. Vrin, 1952.
- GOETHE, **Johann W.**, *Fausto*, tradução, introdução e glossário de João Barrento, Lisboa, Relógio d'Água, 1999.
- GOOCH, **George P.**, *Historia y historiadores en el siglo XIX*, México, FCE, 1977.
- GURVITCH, **Georges**, *Dialéctica e sociologia*, Lisboa, D. Quixote, 1971.
- HABERMAS, **Jürgen**, *O Discurso filosófico da modernidade*, Lisboa, Publicações D. Quixote, 1990.
- HALÉVY, **Daniel**, *Essai sur Vaccélération de l'histoire, suivi de l'histoire va-t-elle plus vite? La conquête des forces de la nature; Leibniz et l'Europe*, Paris, Éditions de Fallois, 2001.
- HARTOG, **François**, "Temps et histoire. Comment écrire l'histoire de France", *Annales HSS*, n.º 5, 1995.
- HAZARD, **Paul**, *A Crise de consciência europeia*, Lisboa, Cosmos, 1948.
- HAZARD, **Paul**, *O Pensamento europeu no século XVIII. (De Montesquieu a Lessing)* 2 vols., Lisboa, Presença, 1974.
- HEGEL, *Principes de la philosophie du droit*, Paris Gallimard, 1948.
- HEGEL, *La Raison dans l'histoire*, Paris, UGE, 1965.
- HEGEL, *Préface de la phénoménologie de l'esprit (Vorrede zur Phänomenologie des Geist)*, Paris, Aubier-Montaigne, 1966 (edição bilingue).
- HEGEL, *Introdução às lições sobre história da filosofia*, tradução, introdução e notas de José Barata Moura, Porto, Porto Editora, 1995.
- HERCULANO, **Alexandre**, *Opúsculos*, vol. 5, Lisboa, Presença, 1986.
- HERDER, **J. G.**, *Idées pour la philosophie de l'histoire de l'humanité*, Paris, Édition Montaigne, 1962 (ed. bilingue).

- HERDER, **J. G.**, *Também uma filosofia da história para a formação da humanidade, tradução, notas e posfácio de José M. Justo*, Lisboa, **Edições Antígona**, 1995.
- HOOKAAS, **R.**, *Religion and the rise of modern science*, Edinburgh, **Scottish Academic Press**, 1971.
- HUMBOLDT, **Wilhelm von**, *Escritos de filosofia de la historia*. Madrid, **Editorial Tecnos**, 1997.
- HUNTINGTON, **Samuel P.**, *Choque de civilizações e as mudanças na ordem mundial* Lisboa, **Gradiva**, 1999.
- HYPPOLITE, **Jean**, *Introduction à philosophie de l'histoire de Hegel* Paris, **Seuil**, 1983.
- JARCZYK, **G.** e LABARRIÈRE, **P.-J.**, *De Kojève à Hegel*, Paris, **Albin Michel**, 1996.
- JUSTO, **José M.**, "Pálida é a imagem incompleta e descolorida das palavras", in **J. G. HERDER**, *Também uma filosofia da história para a formação da humanidade*, Lisboa, **Antígona**, 1995 (posfácio).
- KANT, *Le Conflit des facultés en trois sections*. 1798, Paris, **J. Vrin**, 1973.
- KANT, *Antropologia en sentido pragmático*, Madrid, **Alianza Editorial**, 1991.
- KANT, *En Defensa de la ilustración*, Barcelona, **Alba Editorial**, 1999.
- KARKI, **Hakim e RADELET, Edgar**, *Et Dieu créa l'Occident. La place de la religion dans la conceptualisation de la notion d'Occident*, Paris, **L'Harmattan**, 2001.
- KELLEY, **D. R.**, *Foundations of modern historical scholarships. Language, law and history in the french renaissance*, Nova York, **Columbia U. P.**, 1970.
- KIRKINEN, **Heikki**, *Les Origines de la conception moderne de l'homme-machine*, Helsinki, **Tiedeakatemia**, 1960.
- KOJÈVE, **Alexandre**, "Hegel à Iena", *Revue d'histoire et philosophie religieuses*, Setembro-Outubro, 1935.
- KOJÈVE, **Alexandre**, *Introduction à la lecture de Hegel. Leçons sur la phénoménologie de l'esprit professées de 1933 à 1939 à l'École des Hautes Études, réunies et publiées par Raymond Queneau*, Paris, **Gallimard**, 1947.
- KOJÈVE, **Alexandre**, *Esquisse d'une phénoménologie du droit*, Paris, **Gallimard**, 1981.
- KOSELLECK, **Reinhardt**, *Futuro pasado. Para una semántica de los tempos históricos*, Barcelona - Buenos Aires - México, **Ediciones Paidós**, 1993.
- KOSELLECK, **Reinhardt**, *L'Éxperience de l'histoire*, Paris, **Gallimard-Seuil**, 1997.

- KOSELLECK, **Reinhardt**, *Crítica e crise. Uma contribuição à protogénese do mundo burguês*, Rio de Janeiro, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 1999.
- KOYRÉ, **Alexandre**, *Études d'histoire de la pensée scientifique*, Paris, Gallimard, 1973.
- KHUN, **Thomas**, *La Révolution copernicienne*, Paris, Fayard, 1973.
- LAÍN ENTRALGO, **Pedro**, *La Espera y la esperanza. Historia y teoría del esperar humano*, Madrid, Revista de Occidente, 1958.
- LAÍN ENTRALGO, **Pedro**, *O Que é o homem?*, Lisboa, Editorial Notícias, 2002.
- LAVELLE, **Louis**, *Panorama des doctrines philosophiques*, Paris, Albin Michel, 1967.
- LESSING, **G. E.**, *De l'Éducation du genre humain*, Paris, Ladrance, 1856.
- LEFEBVRE, **Henri**, *La Fin de l'histoire. Epilegómènes*, Paris, Minuit, 1970.
- LIMA, **Sílvio**, *O Determinismo, o acaso e a previsão na história*, 3- ed., Coimbra, Coimbra Editora, 1958.
- LÖWITH, **Karl**, *De Hegel a Nietzsche*, Paris, Gallimard, 1941.
- LÖWITH, **Karl**, *O Sentido da história*, Lisboa, Edições 70, 1990.
- LÖWY, **M. e R. Soyre**, *Révolte et mélancolie. Le romantisme à contre-courant de la modernité*, Paris, Payot, 1992.
- LUBAC, **Henri de**, *La Postérité spirituelle de Joachim de Fiore*, 2 vols., Paris-Namur, Lethielleux, 1979-1981.
- LUKÁCS, **G.**, *Historia y consciencia de clase*, Barcelona, Grijalbo, 1975.
- LYOTARD, **Jean-François**, *L'Enthousiasme. La critique kantienne de l'histoire*, Paris, Galilée, 1986.
- LYOTARD, **Jean-François**, *La Condition postmoderna. Informe sobre el saber*, Madrid, Cátedra, 1989.
- MANUEL SANTANA, **Juan**, "La historia en el fin de una época o el secuestro de Clio", in Carlos Barros (org.), tº I, *Historia a Debate*, Santiago de Compostela, Historia a Debate, 1995.
- MARCUSE, **Herbert**, *L'Ontologie de Hegel et la théorie de l'historicité*, Paris, Éditions de Minuit, 1972.
- MARQUES, **Viriato Soromenho**, *Razão e progresso na filosofia de Kant*, Lisboa, Edições Colibri, 1998.

- MARRAMAO, **Giacomo**, *Poder y secularización*, **Barcelona**, Ediciones Península, **1989**.
- MARROU, **Henri-Irénée**, *L'Ambivalence du temps de l'histoire chez Saint Augustin*, **Montréal - Paris**, J. Vrin, **1950**.
- MARROU, **Henri-Irénée**, *Teología de la historia*, **Paris**, Seuil, **1978**.
- MARX, **Karl**, *Contribution à la critique de l'économie politique*, **Paris**, Editions Sociales, **1972**.
- MARX, **Karl**, *Manifesto do Partido Comunista*, **Coimbra**, Centelha, **1974**.
- MARX, **Leo e MAZLISH, Bruce (org.)**, *Progresso: realidade ou ilusão?*, **Lisboa**, Bizâncio, **2001**.
- MARX, **Leo**, "A dominação da natureza e a redefinição do progresso", **Leo Marx e Bruce Mazlish**, *Progresso: realidade ou ilusão?*, **Lisboa**, Bizâncio, **2001**.
- MATE, **Reyes et al**, *Filosofía de la historia*, **Madrid**, Editorial Trotta, **1993**.
- MALTER, **Rodolf**, "Schiller como filósofo de la historia", **J. Ch. Friederich Schiller**, *Escritos de filosofía de la historia*, **Murcia**, Universidad de Murcia, **1991**.
- MEINECKE, **F.**, *El Historicismo y su génesis*, **México**, FEC, **1943**.
- MERCIER, **L.-S.**, *L'An deux mille quatre cent quarante. Rêve s'il en fut jamais, suivi de l'homme de fer*, **3^{ème} Ed.**, **Paris**, Chez Lapetit Jeune et Garard, Librairie, **L'an X**.
- MERLEAU-PONTY, *Les Aventures de la dialectique*, **Paris**, Gallimard, **1955**.
- MERLIN, **Fabio**, "Fin de l'histoire ou naturalisation de l'histoire", **Jocelyn Benoist e Fabio Merlin (org.)**, *Après la fin de l'histoire*, **Paris**, J. Vrin, **1998**.
- METZ, **Johann Baptist**, *Dios y tiempo. Nueva teología política*, **Madrid**, Editorial Trotta, **2002**.
- MICHELET, **Jules**, "Préface", *Histoire du XIX^{ème} siècle*, **Paris**, Germer Baillière, **1872**.
- MICHELET, **Jules**, *Cours au Collège de France*, **t.- II**, **Paris**, Gallimard, **1995**.
- MILLER, **Cecilia**, *Giambattista Vico: imagination and historical knowledge*, **London**, Macmilan, **1993**.
- MILO, **Daniel S.**, *Trahir le temps: histoire*, **Paris**, Les Belles Lettres, **1991**.

- MOMIGLIANO, **A.**, *Les Fondations du savoir historique*, Paris, Les Belles Lettres, 1992.
- MOMIGLIANO, **A.**, *Tra storia e storicismo*, Pisa, Nistri-Lischi, 1985.
- MONOD, **Jean-Claude**, "Kojève, Strauss et le jugement de l'histoire", Jocelyn Benoist et Fabio Merlini (org.), *Après la fin de l'histoire, Temps, monde, historicité*, Paris, J. Vrin, 1998.
- MONTESQUIEU, "De l'Esprit des lois", *Ceuvres complètes*, Paris, Seuil, 1964.
- MORADIELLOS, **Enrique**, *Las Caras de Clío. Una introducción a la historia*, Madrid, Siglo Veintiuno de España Editores, 2001.
- MOSÈS, **Stéphane**, *L'Ange de l'histoire. Rosenzweig, Benjamin, Scholem*, Paris, Seuil, 1992.
- MOTTU, **H.**, *La Manifestation de l'esprit selon Joachim de Fiore*, Neuchâtel, Paris, Delachaux et Niestlé, 1977.
- MOUGLIONI, Jean Michel, *La Philosophie de l'histoire de Kant: qu'est ce que l'homme?*, Paris, PUF, 1993.
- NIETHAMMER, **Lutz**, *Posthistoire. Has history come to an end?*, London-New York, Verso, 1992.
- NIETZSCHE, *Obras escolhidas*, Lisboa, Círculo de Leitores, 1996.
- NIETZSCHE, *Sobre a utilidade y el perjuicio de la historia para la vida*, Madrid, Biblioteca Nuova, 1999.
- NISBET, **Robert A.**, *Social change and history. Aspects of the western theory of development*, London, Oxford University Press, 1969.
- NISBET, **Robert**, *Historia de la idea de progreso*, Barcelona, Editorial Gedisa, 1991.
- PÉNISSON, **Pierre**, *I. G. Herder. La Raison dans les peuples*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1992.
- PÉNISSON, **Pierre (dir.)**, *Herder et la philosophie de l'histoire*, Iasi-Roumanie, Editura Universitatii "Alexandru Ioan Cuza", 1997.
- PEREIRA, **Miguel Baptista**, *Modernidade e tempo. Para uma leitura do discurso moderno*, Coimbra, Minerva, 1990.
- PEREIRA, **Miguel Baptista**, "Filosofia e memoria nos caminhos do milénio", *Revista Filosófica de Coimbra*, vol. 8, n-16, Outubro, 1999.
- PERREIRA, **Miguel Baptista**, "Utopia e apocalíptica nos caminhos da existência", *Estudos do século XX*, n-1 2, 2002.

- PEUCH, **Henri-Charles**, *En Quête de la gnose. I. La gnose et le temps, et autres essais*, Paris, Gallimard, 1978.
- PHILONENKO, **Alexis**, *La Théorie kantienne de l'histoire*, Paris, J. Vrin, 1988.
- PIQUÉ, **Nicolas**, *L'Histoire. Textes choisis et présentés par...*, Paris, Flammarion, 1998.
- POMIAN, Krzysztof, *L'Ordre du temps*, Paris, Gallimard, 1984.
- POPELINIÈRE, **La**, *L'Histoire des histoires*, Paris, Fayard, 1989.
- POPPER, **Karl**, *La Miseria del historicismo*, Madrid, Taurus, 1961.
- PORTER, **Mark**, *Cultural history and postmodernity*. New York, Colombia University Press, 1997.
- PROUDHON, **Pierre-Joseph**, *De la Justice dans la révolution et dans l'église*, 3 ts., Paris, Marcel Rivière, 1932.
- PROUDHON, **Pierre-Joseph**, *La Création de l'ordre dans l'humanité ou principes d'organisation politique*, Paris, Marcel Rivière, 1927.
- RAULET, **G. (prés.)**, *Aufklärung. Les Lumières allemandes*, Paris, Flammarion, 1995.
- REALE, **Giovanni e Antireri, Dario**, *Historia del pensamiento filosófico y científico. III. Del romanticismo hasta hoy*, Barcelona, Editorial Herder, 1992.
- RENOUVIER, **Charles-Benard-Joseph**, *Uchronie (l'utopie dans l'histoire), esquisse historique apocryphe du développement de la civilisation européenne tel qu'il n'a pas été, tel qu'il aurait être*, Paris, Bureau de la Critique Philosophique, 1876.
- RICOEUR, Paul, *Temps et récit*, 3 vols., Paris, Seuil, 1983.
- RICOEUR, **Paul**, *La Lectura del tiempo pasado. Memoria y olvido*, Madrid, Ediciones de la Universidad Autónoma de Madrid, 1998.
- RICOEUR, **Paul**, *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Seuil, 2000.
- ROBESPIERRE, *Oeuvres complètes*, t. II, Paris, Éditions Bouloiseau, 1958.
- ROSENZWEIG, **Franz**, *L'Étoile de la rédemption*, Paris, Esprit, 1982.
- ROSSI, **Paolo**, *Philosophy, technology and arts in the early modern era*, New York, Harper and Row, 1970.
- ROUCHÉ, **Max**, *La Philosophie de l'histoire de Herder*, Strasbourg, Université de Strasbourg, 1970.

- SACRISTÁN LUZON, **Manuel**, "Concepto kantiano de la historia", AA.W., *Hacia una nueva historia*, 2- ed., Madrid, Akal, 1985.
- SÁDABA, **Javier**, "El fin de la historia? La crítica de la postmodernidad al concepto de historia como metarrelato", in Reyes Mate et al, *Filosofía de la historia*, Madrid, Editorial Trotta, 1993.
- SANTO AGOSTINHO, *Confissões*, tradução de Arnaldo do Espírito Santo, João Bento e Maria Cristina de Castro-Maia de Sena Pimentel; introdução de Manuel Barbosa da Costa Freitas, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2001.
- SANTO AGOSTINHO, *La Cité de Dieu*, 2 vols., Paris, Ed. Garnier Frères, 1957.
- SANTOS, **Leonel Ribeiro dos**, " O eurocentrismo crítico de Kant ", Fernando Gil Costa e Helena Gonçalves da Silva (org.), *A Ideia romântica de Europa. Novos rumos, antigos caminhos*, Lisboa, Edições Colibri, 2002.
- SHELLING, *Les Âges du monde*, Paris, Éditions Montaigne, 1949.
- SCHILLER, **Johann Ch. Friedrich von**, *Escritos de filosofía de la historia*, Murcia, Universidad de Murcia, 1991.
- SEVILLA, **José**, "EI concepto de filosofía de la historia en la modernidad", Reyes Mate et al., *Filosofía de la historia*, Madrid, Editorial Trotta, 1993.
- SPENGLER, **O.**, *La Decadencia de Occidente*, 2 vols., Madrid, Espasa-Calpe, 1989.
- STAROBINSKI, **Jean**, "Le mot civilisation", *Le Remède dans le mal. Critique et légitimation de l'artifice à l'âge des Lumières*, Paris, Gallimard, 1989.
- STRAUSS, **Leon**, *De la Tyrannie, suivi de Correspondance avec Alexandre Kojève (1932-1965)*, Paris, Gallimard, 1997.
- SUTTER, **Andreas**, "Histoire sociale et l'événement historique. Pour une nouvelle approche", *Annales HSS*, Maio-Junho, n- 3,1997.
- TAGLIACOZZO, **Giorgio (org.)**, *Vico y Marx. Afinidades y contrastes*, México, FCE, 1990.
- THUILLIER, **Pierre**, *Les Savoirs ventriloques ou comme la culture parle à travers la science*, Paris, Seuil, 1983.
- THYSSEN, **Johannes**, *Historia de la filosofía de la historia*, Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1954.
- TOYNBEE, **Arnold**, *Um Estudo de história*, Lisboa, Ed. Ulisseia, 1964.
- VATTIMO, **Gianni**, *O Fim da modernidade. Nihilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna*, Lisboa, Editorial Presença, 1987.
- VÉDRINE, **Hélène**, *Filosofias da história. Declínio ou crise?*, Lisboa, Diabril, 1976.

- VICO, *Oeuvres choisies*, Paris, Flammarion, s. d. (selecção e tradução de Jules Michelet).
- VOLTAIRE, *Essai sur les moeurs et l'esprit des nations et sur les principaux faits de l'histoire depuis Charlemagne jusqu'à Louis XIII*, 2 vol., Paris, Garnier Frères, 1963.
- VOLTAIRE, *La Philosophie de l'histoire, par feu M. l'abbé Bazin*, Amsterdam, Chez Changuion, 1765.
- WAISMANN, A., *El Historicismo contemporaneo*, Buenos Aires, Editorial Nova, s. d.
- WALSH, W. H., *Introducción a la filosofía de la historia*, Mexico, Siglo XXI, 1968.
- WHITE, Hayden, *Metahistory. The historical imagination in XIXth century europe*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1978.
- WHITROW, *El Tiempo en la historia*, Barcelona, Editorial Crítica, 1990.
- WISSER, Richard, *Responsabilidad y cambio histórico. Respuestas de Jaspers, Buber, C.-F. Von Weizsäcker, Guardini y Heidegger*, Buenos Aires, Editorial Sudamerica, 1970.