

REVISTA DE
HISTÓRIA
DAS IDEIAS



OS INTELLECTUAIS E OS PODERES

VOLUME 24, 2003

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

António Pedro Pita
Fim da História, Tempo e Experiência*

Permitam-me que inicie a apresentação de *Caminhos do fim da história* com uma pequena indiscrição. Um dia, há muitos anos, ouvi do Prof. Doutor Fernando Catroga qualquer coisa como isto: “Quero perceber porque é que os velhos republicanos da minha terra são diferentes dos outros”.

Suponho lembrar-me que, nessa altura, a compreendi mais como uma frase de filósofo (pois foi um filósofo, Sartre, que disse ter a “paixão de compreender os outros”) do que como um enunciado de historiador. Porém, à medida que o tempo passa, uma tal frase transfigurou-se, a meus olhos, naquele elemento subterrâneo que conduz a pesquisa, o fio vermelho de uma investigação que, radicalizando-se, quer dizer, atingindo zonas cada vez mais afastadas do universo empírico, é capaz de esclarecer, por isso mesmo que se foi afastando, não só as ocorrências empíricas mas sobretudo toda a trama complexa de mediações cuja travessia é indispensável para *saber*.

Compreender alguém, por isso, não é escutar a modelação da palavra nem ser sensível à música dos gestos nem acompanhar o fio de uma memória que se refaz aos nossos olhos, por vezes deslumbrados. Compreender alguém é partir dele e re-construir a longa viagem – o longo caminho – que o fez ser o que ele é, trazendo à clareza consciente dos nexos reconstitutivos mesmo aqueles elementos que teceram inconscientemente a espessura da experiência vivida.

Ora, um pouco de atenção ao percurso universitário de Fernando Catroga e um princípio de articulação dos seus trabalhos segundo a coerência de uma obra vai reler, nos textos dispersamente publicados, os elementos contextualizadores que talvez permitam compreender “os velhos republicanos” da sua terra.

Não tenho tempo (nem é a oportunidade) para fazer agora, dessa obra, uma leitura exaustiva. Mas vale a pena lembrar a publicação, em 1977, de uma peça capital, *Os inícios do positivismo em Portugal*. Embora associada a um estudo mencionado ao longo de vários anos e que, como tal,

* Intervenção feita, no dia 19 de Fevereiro de 2003, aquando da apresentação pública do livro de Fernando Catroga, *Caminhos do Fim da História*, editado pela Livraria Quarteto.

nunca chegou a ser publicado (*Positivismo e Republicanismo no Pensamento e na Acção de Manuel Emídio Garcia*), é uma investigação que transcende largamente quer a condição de síntese quer o estatuto propedêutico.

Com efeito, aí encontramos, por um lado, uma apresentação do positivismo voltada sobretudo para as consequências político-sociais da relação entre filosofia da natureza e filosofia da história e, por outro, um primeiro ensaio de compreensão global, a partir da sua matriz doutrinária, da especificidade do republicanismo português.

Do ponto de vista da história dos ideais republicanos, essas páginas revestiam-se já de uma singularidade que só encontra parceria nas investigações pioneiras de Joaquim de Carvalho: recuo documentado dos primórdios da aplicação político-social do pensamento comtiano (de Teófilo Braga, em 1872, para Emídio Garcia, em 1865-66), valorização do positivismo como ideologia teórica do sistema de pensamento português globalmente considerado (da política à medicina), sistematização dos modos de transformação do positivismo em corrente de opinião hegemónica na opinião pública portuguesa.

Por outras palavras, encontramos nessas páginas, em germe, uma investigação que vai desdobrar-se em múltiplas direcções até encontrar a sua forma em *O republicanismo em Portugal – da formação ao 5 de Outubro de 1910* (1991; 2ª ed. 2000). O título é rigoroso: não se trata, unicamente, e em sentido estrito, de levantar as ideias políticas republicanas mas de traçar um retrato histórico-cultural: os estudos sobre a maçonaria, portuguesa e ibérica, e os estudos sobre as atitudes perante a morte confluem para a especificidade daquele retrato e, ao mesmo, constituem direcções diferentes de um mesmo núcleo de preocupações.

A um (aparente) micro-problema consagra, mesmo, a monumental dissertação de doutoramento (*A militância laica e a des cristianização da morte*, 1988).

Mas convém salientar que esta longa travessia do universo republicano, muito rica, por vezes mesmo exaustiva, em levantamentos documentais, e cuja produtividade, no âmbito da historiografia contemporânea, tem sido justamente posta em relevo, tornou-se especialmente atenta à problematicidade do próprio programa historiográfico. Diria: progressivamente mais atenta.

Compreende-se. Fernando Catroga valorizou, no republicanismo, o que chama “militância laica” e optou por compreendê-lo sob o ângulo de uma singular situação do homem perante a morte: daí resultou, para

além de estudos parcelares, uma obra notabilíssima, *O Céu da Memória. Cemitério Romântico e Culto Cívico dos Mortos*, 1999.

Mas, como o modo de progressão da sua atitude intelectual é levar cada investigação simultaneamente a um momento de desenlace e à construção de um novo problema, gostaria de sublinhar que o elemento medular do culto cívico dos mortos (tópico de inteligibilidade do republicanismo, no plano da historiografia) é o problema do tempo (questão fundamental, no plano da teoria da história).

Não admira, por isso, que Fernando Catroga participe numa investigação colectiva que produziu, entre outros trabalhos, uma *História da História de Portugal* (1996). Nem que o tema da memória, progressivamente mais insistente, obrigue a uma consideração monográfica. Nem que a História como problema ganhe, neste contexto, uma nova dimensão ontológica ou a historiografia uma nova dimensão epistemológica.

A este campo de investigações pertencem o breve estudo intitulado *Memória, história e historiografia* (2001) e o livro que hoje nos reúne *Caminhos do Fim da História* (2003).

A obra é publicada pela Quarteto Editora na Colecção Caminhos. Não pouparemos aplausos à coragem de quem, contra todas as recomendações da sensatez, insiste em manter uma linha editorial diversificada e particularmente atenta à área da filosofia e das ciências humanas e sociais. Uma admiração especial, contudo, é devida ao coordenador da colecção, João Maria André. Professor catedrático da Faculdade de Letras, especialista internacionalmente reconhecido na obra e influência de Nicolau de Cusa, professor e mestre de Filosofia cujo rasto é já visível na bibliografia portuguesa e na memória dos seus actuais e antigos alunos, fundador da Cooperativa de Produções Teatrais e Realizações Culturais Bonifrates e Director do Teatro Académico de Gil Vicente, João Maria André escolheu para a colecção que dirige (mas ele prefere: coordena) o significativo nome de "Caminhos". Como na Filosofia, na sua concepção, ou na história, ou a arte, do que se trata é sempre de ir, soltar amarras, correr a aventura – de um livro, de um espectáculo, de uma vida. É sempre a questão de que, se somos em relação com tudo o que vemos e sentimos, sempre somos mais (ou outros) na medida em que mais, ou de outra maneira, virmos e sentirmos. João Maria André inaugurou a colecção com uma obra, *Pensamento e afectividade* (que tive o prazer e a honra de apresentar) que se tornou a sua bússola teórica: a filosofia é menos uma disciplina com objectos próprios do que um modo de olhar, sentir e pensar. E a sua

colecção é o lugar onde os resultados de muitos caminhar, por mais diferentes que sejam os seus inícios, podem ter ressonância uns nos outros.

Não duvido que *Caminhos do Fim da História* constitua um dos seus títulos de referência. Procurarei mostrar porquê.

A obra tem um *objecto*: a filosofia da história, as filosofias da história, o modo de constituição das filosofias da história. Mas no interior da análise que estuda este objecto toma forma um *problema*: o fim da história. Assinale-se desde já o rigor e a clareza com que Fernando Catroga mostra a relação intrínseca entre o objecto e o problema: como é elaborada a partir de *uma finalidade*, isto é, a partir de uma analítica do presente que o põe como transição ou trânsito entre um passado e um futuro, qualquer filosofia da história fundamenta a tese de que todo o possível é enunciado na cena da história no modo do presente, seja o presente-passado ou o presente-presente (embora para algumas dessas filosofias o presente não tenha densidade ontológica) seja o presente-futuro.

As filosofias da história que quiseram introduzir inteligibilidade na experiência individual do tempo bem como nos acontecimentos, personalidades e instituições em que se concretizou a existência da humanidade considerada na sua unidade conservam ainda, na dimensão mais íntima do discurso teórico que são, o significado primitivo de "história". A palavra "história", esclarece Jacques Le Goff, "(em todas as línguas românicas e em inglês) vem do grego antigo *historie*, em dialecto jónico [...]. Esta forma deriva da raiz indo-europeia *wid-, weid-, 'ver'*. Daí o sânscrito *vetas* 'testemunha' e o grego *histor* 'testemunha' no sentido de 'aquele que vê'. Esta concepção da visão como fonte essencial do conhecimento leva-nos à ideia que *histor* 'aquele que vê' é também aquele que *sabe*; *historein* em grego antigo é 'procurar saber', 'informar-se'. *Historie* significa pois "procurar". É este o sentido da palavra em Heródoto, no início das suas *Histórias*, que são "investigações", "procuras" (in *Enciclopédia Einaudi*, vol. I, p. 158).

Quero dizer, a possibilidade histórico-filosófica das filosofias da história, dada nas coordenadas da *episteme* moderna que convidavam sobretudo à *espacialização* dos problemas, obriga a "uma *temporalização* da aventura humana" (p. 48), – o que é dizer que as filosofias da história tomam forma entre a *evidência* e a *alucinação*. Como se as filosofias da história fossem um duplo discurso, no qual o discurso do pensamento da aventura humana ocorrendo no tempo, pelo enclausuramento (teoricamente determinado) das possibilidades temporais, definisse o espaço onde todos os problemas se tornassem visíveis.

Ora, um dos interesses primaciais desta obra consiste em mostrar a articulação necessária entre a estrutura especulativa das filosofias da história e o tema do fim da história. Em si mesma, a determinação de um tal enlace não é inédita. Mas a poderosa síntese, em chave de uma erudição concisa, não é fácil nem vulgar.

Porém, mais do que esse trabalho de síntese, cumpre evidenciar a análise subtil da malha constitutiva das filosofias da história para mostrá-las, ao mesmo tempo, princípio e meio da totalização do fim da história.

Estou a distinguir, evidentemente, o núcleo teórico do procedimento expositivo. Enquanto exposição, a obra ocupa-se, antes de mais, das relações entre “cristianismo e história” (pp. 17-36), o que não surpreende se reconhecermos, sobretudo, a importância de Agostinho de Hipona na transformação de uma concepção cíclica numa concepção linear de história (cf. pp. 27-28). Mas a exposição é mais ampla: abrange os fenômenos milenaristas, messiânicos e utópicos, sem esquecer, evidentemente, a importância histórico-política de que a sua secularização se revestiu na forma e na subsistência dos discursos que se reivindicam do ideal de emancipação (Catroga refere dois: a teologia da esperança de Bultman e o princípio-esperança de Ernst Bloch, p. 36).

Contudo, a utopia é um fantasma liberto de todos os constrangimentos: vagueia, como uma bruxa ou uma alma-penada, em todas as páginas do livro mas sobretudo por todos os anos de todos os séculos em que as primeiras tentativas de fuga-ao-topos abriram um jogo interminável em que a promessa de emancipação e a regulação da emancipação, a aspiração à liberdade e a construção da liberdade transformaram a-história-fazendo-se na cena de uma interminável tragédia.

Será excessivo dizer que a elaboração das filosofias da história como discursos do fim da história é a determinação conceptual dessa tragédia? O segundo capítulo (“Ciência, história e historiografia”), o magnífico terceiro capítulo (“Estruturação das filosofias da história”) e o quarto capítulo (“Cientismo e história”) percorrem todo o campo da modernidade e detêm-se em núcleos teóricos precisos – a paradigmática ambição totalizante das ciências, no segundo capítulo; a autonomia da “humanidade”, do “histórico” e da “historicidade” como pré-suposto da *consciência interna* das filosofias da história, ao longo do terceiro capítulo; a recuperação da ambição cientista na forma do cientismo, no quarto capítulo.

Todavia, torna-se muito claro, logo nas primeiras linhas do último capítulo que o “fim da história” não é uma noção análoga a outras noções mas o próprio elemento medular das filosofias da história como construção teórica. A síntese do prefácio – segundo a qual “a filosofia se transformou em filosofia da história, e [...] 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 pensados de um ‘ponto de vista cosmopolita’, tópicamente credenciado pela suposição da índole perfectível da humanidade e da sua consequência maior: o progresso indefinido” (p. 12) – desdobra-se no problema central do livro.

Como todos os “projectos de racionalização da história” assentam “numa *retrodição* totalizadora, que plasmava uma ordem objectiva no aparente caos dos acontecimentos” (p. 12), a noção de *fim da história* é o verdadeiro motor das filosofias da história. De Hegel a Francis Fukuyama passando por Alexandre Kojève, mas também por Hitler e Estaline, o tema do fim da história desloca-se do plano da ambição ou do projecto para a ordem do facto. Por isso, não se pode pensar, hoje, o estatuto teórico do “fim da história” indiferente aos milhões de crianças, mulheres e homens cujas vozes nos chegam em imenso coro de urros doloridos enquanto os corpos estalam nos fornos crematórios de todas as latitudes.

O retorno do trágico, de que falou Jean-Marie Domenach, introduzindo em 1967 uma nota dissonante no discurso filosófico comum, implica (ou é um sinal de) uma profunda transformação da consciência histórica. Com efeito, e também quanto a este tópico *Caminhos do fim da história* volta a ser um auxiliar precioso, a consciência histórica toma forma existencial e forma teórica a partir de uma peculiar experiência do tempo. Nela, e no interior de uma concepção linear, o incessante devir, segundo o qual o tempo é o que já não é, constitui a primeira questão, *é a questão*, o problema que as filosofias da história se propõem resolver.

Mas há uma outra questão, que as filosofias da história a seu modo resolveram mas não extinguiram, uma entidade frágil, com regressos intermitentes, o que mostra que permanece activa, embora na sombra, como questão – *iluminações* (diria Agostinho), *punti luminosi* (diria Ezra Pound), *fulgurações* (diria Konrad Lorenz). Essa questão *é o presente*. Não há filosofia da história que não implique a superação (na acepção hegeliana) do presente, situação de passagem com a conhecida incerta identidade ontológica que é a de *já não ser* e a de *ainda não ser*. Isto é,

do ponto de vista das filosofias da história, o presente tornou-se uma entidade subterrânea, para não dizer ausente ou fantasmática. Mas do ponto de vista do fim da história, pelo contrário, o presente torna-se a única dimensão, porque no fim da história, que é sem futuro, comprime-se todo o passado. Está fora do momento analisar agora de que modo é que no imaginário contemporâneo pode surpreender-se esta figura do presente eterno, o sentimento de que habitamos não o futuro mas um presente que condensa toda a alteridade e imaginação possíveis.

Porém, quer no discurso das filosofias da história quer na noção de fim da história, o presente é um conceito ir-relevante: é-o no primeiro caso porque as filosofias da história o despojam de qualquer densidade teórica, território virtual subjugado à ambição de dois ocupantes; mas também no segundo, porque se transforma numa entidade homogénea ou vazia.

Ora, o “presente”, cuja análise Michel Foucault quis tornar tarefa da filosofia e que teria encontrado a sua forma teórica no célebre ensaio de Kant intitulado *Resposta à pergunta: “O que é o Iluminismo?”*, não se confunde com nenhum destes. Mas é uma categoria fundamental: porque nesse “presente” é que se torna possível “a sempre iminente irrupção do novo” (a última secção desta obra).

Uma *analítica do presente* (que Foucault lê como *ontologia do presente*), desenvolvida no exterior das determinações das filosofias da história e alheia ao fascínio do fim da história, encontrará nele outra coisa que um anúncio (do que virá depois) ou uma transição (entre um passado e um futuro): o presente é também “oferta ou dádiva que torna pleno o momento temporal” (M. B. Pereira, *Originalidade e novidade em filosofia*, p. 11).

Em algumas ocasiões de grande intensidade existencial pode ocorrer a expressão “como se fosse a primeira vez”; noutras, a expressão “como se fosse a última vez”. A primeira, suspende, como inútil, a eficácia de todo o passado para que a novidade da ocorrência possa brilhar sem termo de comparação. A segunda, suspende, como inútil, a eficácia de todo o futuro para que a intensidade do acontecimento não enfraqueça perante a eventualidade da repetição.

Na primeira experiência, tudo interessa excepto o passado; na segunda, tudo interessa excepto o futuro; o que ressalta é a instância do presente: não porque nele a repetição ou a antecipação se realizem mas porque só nele é que o acontecimento porque ocorrer. O presente é o campo de

ocorrência do acontecimento e, como sublinhou Jean-François Lyotard, “abre um espaço e um tempo de vertigem, não está ligado ao seu contexto ou ambiente perceptivo” (*Discours, figure*, p. 135). O acontecimento não é explicável pelo que aconteceu antes, porque não há antes, nem pelo que virá a seguir, porque não se sabe se haverá um depois.

O acontecimento é tanto mais profundo quanto mais desacompanhado das respectivas chaves de interpretação. Pelo acontecimento, percebemos, contra a convicção das filosofias da história, que a malícia da história reside em ocultar-nos os elementos de compreensão das próprias situações em que nos envolve. Neste sentido, o acontecimento é uma oferta da história e não dependem da subjectividade humana nem o tempo nem o modo nem os limites do que se oferece como acontecimento. Só tornando-se experiência uma afirmação de subjectividade pode ser tocada pelo acontecimento, nunca fechada no seu poder constituinte ou integrada num tempo linear e homogêneo.

Por isso, nessa breve obra clássica intitulada *Experiência e história*, Max Müller apresenta a noção de *kairos* (instante absoluto, a ocasião que não pode falhar-se) e a noção de experiência: a experiência não é uma percepção qualquer, não é um modo de ser afectado. Só se ajusta à profunda densidade da noção, a experiência “da coerência intrínseca dos três graus de experiência [ôntico, eidético e ontológico] na sua unidade necessária e fundação mútua” (*Expérience et histoire*, p. 20). Como, por esta coerência intrínseca, a experiência permanece, por um lado, irreduzível a qualquer saber e, por outro, referida a ocorrências sempre novas, pode dizer-se que é a capacidade de reconhecimento do *kairos* que define a experiência.

Max Müller vai, no entanto, um pouco mais longe. O conceito de *kairos* tornar-se-á o conceito central de toda a autêntica filosofia da história (cf. *idem, ibidem*, p. 81) se a própria figura de filosofia da história se transformar, o que por sua vez depende – sublinho – do conceito de *kairos*, isto é, de presente, na medida em que possa afirmar-se que em cada momento é possível ler um sentido autêntico da história (cf. p. 87).

Esta referência facilita uma resposta à interrogação final da obra que comento: “poder-se-á acolher a experiência do *novo*, quando a história é apresentada como um encadeamento necessário, no qual, em última análise, a ideia apriorística de fim se encontra insinuada desde a origem?” (p. 160).

A resposta só pode ser negativa. No interior de uma ordenação necessária, a novidade é obrigada à indiferenciação.

A possibilidade do *novo* dá-se unicamente numa concepção de história que não parta do princípio da coincidência do pensar com o ser (cf. p. 83), já que foi esta coincidência posta como princípio (não só como princípio lógico e cronológico mas sobretudo como princípio ontológico) que fez das relações do homem com o tempo um prolongamento do campo de acção do *homem faber* (*idem*).

A primazia do ser sobre o pensar é a condição para que o novo aconteça pois só nessa primazia o ser se dá a uma experiência que o não pode tornar obra sua. Uma recuperação do romantismo lê-se nesta distanciação do optimismo iluminista. Nela assenta Fernando Catroga a última palavra sobre “o pecado das filosofias da história” (p. 159).

Mas, por muito paradoxal que isso vos pareça tal como me pareceu a mim, leio nessa desconstrução romântica do optimismo, uma recuperação filosófica de Antero.

Fernando Catroga é hoje, como sabemos, o maior anteriorista português e devemos-lhe, nas páginas de *Antero de Quental – história, socialismo, política* (2001), a aparição de um Antero, um outro Antero, que vem colocar-se ao lado do Antero de António Sérgio, do Antero de Joaquim de Carvalho, do Antero de Leonardo Coimbra. Para os leitores mais apressados, essa leitura filosófica – que fundamentadamente retirou Antero do panteão republicano – aprisionava Antero às suas circunstâncias histórico-metafísicas, o que era um modo de dizer que o tornava in-actual.

Eis senão quando descobrimos um fundo anterioriano – e o melhor Antero: o que apoia uma crítica da modernidade iluminista – no pensamento de Fernando Catroga, aquele que Catroga justamente valorizou na sua interpretação: “contra os excessos iluministas, tinha de se aceitar a dimensão irónica da condicionalidade humana: somente dentro do pessimismo se poderá ser autenticamente optimista. Foi com esta finalidade que também interrogou as ilações das ciências, tendo em vista dar um halo metafísico à história, que desaguasse numa filosofia da religião e, sobretudo, numa ética, em cujo seio se integraria uma filosofia da morte” (*Antero de Quental – história, socialismo, política*, p. 95)

Estará já à vista do historiador Fernando Catroga a diferença que singularizava os velhos republicanos da sua terra? Tenho uma ideia mas não digo.

Digo do que se passou nestes anos: uma obra que ganha a magnífica forma de uma síntese, isto é, de um conhecimento integral; uma investi-

gação que vemos aprofundar-se, sumir-se em labirintos de bibliotecas e arquivos e leituras, por vezes muito inesperadas, e regressar feita, limpa, toda; um ponto de vista que se foi deslocando, recolocando, numa relação profunda com a actualidade; um investigador que mantém intactas, desde há trinta anos, as qualidades que o tornaram um Mestre, qualidades várias, mas acima de tudo aquelas que um Poeta dos que mais amamos um dia sintetizou: *estar convosco na verdade/buscá-la juntos/e cumpri-la.*