



ARTIGOS – ARTICLES

Fora da história não há salvação?
Filosofia da história no início do século 21

Estevão C. de Rezende Martins¹
Universidade de Brasília
echarema@gmail.com

Como citar este artigo: MARTINS, E. C. D. “Fora da história não há salvação? Filosofia da história no início do século 21”, *Intelligere, Revista de História Intelectual*, nº15, pp. 175-207. 2023. Disponível em <<http://revistas.usp.br/revistaintelligere>>. Acesso em dd/mm/aaaa

“Os terríveis eventos de 11 de setembro e as guerras no Iraque e no Afeganistão demonstram dramaticamente que as pessoas não podem escapar da história.”² Com essas palavras, Johannes Rohbeck apresenta sua recente proposta de atualizar a filosofia da história. Para Rohbeck, a História não possui apenas passado e presente, mas tem igualmente futuro, pelo caráter intrínseco à natureza humana que lhe é próprio. Com razão, Rohbeck rejeita a tese de que o capitalismo, juntamente com sua ordem básica democrático-burguesa, seria o ponto final da História, tese que ganhou destaque após o fim do socialismo e é hoje descartada como uma avaliação equivocada.³

Como Rohbeck, quem pensa que o fim da história é uma ideia absurda vê-se inevitavelmente confrontado com a seguinte questão: que tipo de História não teria terminado com o declínio do bloco socialista? Recorrendo à filosofia da história do Iluminismo e do século 19, Rohbeck quer reabilitar a concepção de História, que nela reconhece um processo de progresso, e vislumbra como alternativa apenas a contingência dos acontecimentos, perspectiva com a qual se faz recuar a pós-história para uma compreensão pré-

¹Professor titular emérito da Universidade de Brasília.

² Rohbeck, Johannes. *Zukunft der Geschichte. Geschichtsphilosophie und Zukunftsethik*. Berlin: Akademie-Verlag 2013, p. 7. Quando da publicação, a guerra da Rússia contra a Ucrânia não estava no horizonte dos radares políticos.

³ Francis Fukuyama. *The End of History and the Last Man*. Nova Iorque: Free Press, 1992.

moderna da história, na qual todo esforço humano acaba submetido a um jogo de forças aleatórias que o aniquila.⁴

Contra o jugo do acaso, Rohbeck recorre às filosofias da história do século 19 para defender uma imagem da História na qual as pessoas podem moldar as condições em que vivem e, nesse sentido, efetivar concretamente sua autonomia.⁵ “Se é verdade que as pessoas 'fazem' sua história sob certas condições, são principalmente as ações de longo prazo que constituem os tempos históricos. Ao mesmo tempo, tais ações são interpretadas de forma historiográfica e histórico-filosófica, classificadas em processos históricos mais amplos e permitindo articular conclusões sobre os processos históricos regionais e globais ou mesmo sobre a História como um todo”.⁶ O que se atualiza aqui é a relação entre passado vivido e o futuro antecipado, que se articulam na experiência concreta do agir no presente. No presente, é possível superar o experimentado até agora, promovendo ativamente ações em direção a um futuro antecipado. Tais ações estão atreladas ao conhecimento efetivo acerca de seu potencial de mudança. Elas devem aproveitar as oportunidades que forem reconhecidas como realmente viáveis.

O caráter libertador de tal imagem da História e do sujeito que a produz se torna evidente quando se consideram os confrontos nas sociedades europeias do século 18. Aqui, tradições inamovíveis bloqueavam qualquer aspiração a mudança. Situar-se em uma história, juntamente com a visão decorrente, de que há um futuro que se desenvolveria cada vez mais, sem meramente aceitar os privilégios tradicionais como inabalavelmente válidos, renovando-os assim inercialmente, é o que tornou possível, de início, uma perspectiva para o Iluminismo e para a libertação.

Mas já no início do século 20 a situação mudou. Desde então, a questão principal não é mais como superar tradições ultrapassadas, mas como interromper uma dinâmica já existente. A crítica do progresso em “Sobre o conceito de história”, de Walter Benjamin, é a formulação mais percuciente até hoje dessa nova consciência do problema. Ela culmina - retomando o dito de Marx sobre as revoluções como a locomotiva da história mundial e, assim,

⁴ Johannes Rohbeck. *Aufklärung und Geschichte: Über eine Praktische Geschichtsphilosophie der Zukunft*. Berlin: de Gruyter, 2010.

⁵ Johannes Rohbeck. *Integrative Geschichtsphilosophie in Zeiten der Globalisierung*. Berlin: de Gruyter 2020.

⁶ Rohbeck. *Zukunft...*, p. 11.

criando um contraste com o século 19 - na famosa imagem da "raça humana que viaja neste trem puxando o freio de mão"⁷. E essa imagem tornou-se ainda mais icônica desde que outras imagens, as de trilhos abandonados na entrada dos campos de concentração, foram definitivamente integrados à iconografia do Holocausto como símbolo de 'modernidade e destruição'.

Para Benjamin não se trata meramente de se libertar da masmorra petrificada do passado: para ele, a catástrofe está em que as coisas continuem do mesmo jeito (ou quase). O projeto de interrupção das dinâmicas históricas motivadas dessa forma permanece ligado, por um lado, à visão histórico-filosófica de assenhoreamento pelo agir, de "fazer" o que acontece.

Ao mesmo tempo, por outro lado, também surge um outro sentido relevante, segundo o qual 'escapar da história' é possível. De uma tal história-masmorra, legado tradicional monolítico e maciço, deve-se fugir, pois tal entendimento corresponde a uma visão de mundo herdada do século 19: uma mistura de projeto e projeção – projeto de emancipação dos constrangimentos do passado e projeção no futuro daquelas dinâmicas que fluem do passado para o presente e que passam a ser interpretadas como 'leis da evolução histórica'.

História: problema existencial e essencial

A História é, hoje como ontem, uma das mais intrigantes interrogações da existência humana, em triplo sentido: urgente, abrangente e difícil, dentre todos os nossos problemas. Pode-se antecipar aqui a resposta à pergunta enunciada no título: não, fora da História não há salvação. Mesmo que a concretude empírica das ações humanas acumuladas possa despertar sentimentos de entusiasmo ou de asco, são todas essas ações, e sempre, a matéria prima de que é feita a História, sobre qual o pensamento se debruça pela reflexão crítica. Se a empiria requer tratamento metódico de investigação controlável, dentro do paradigma científico moderno, a síntese interpretativa

⁷ Walter Benjamin. *Über den Begriff der Geschichte* (= Werke und Nachlaß. Kritische Gesamtausgabe, vol. 19), Berlin: 2010, p. 153; cf. também p. 156.

‘globalizante’, à busca de sentido universal para o agir humano, reveste-se de dimensão filosófica inegável.⁸

A historicidade da condição humana é um problema urgente porque nos parece hoje que pertencer ou não à humanidade depende dos eventos presentes e futuros. Nas circunstâncias da terceira década do século 21, tem-se a dura consciência do perigo de uma terceira guerra mundial e das armas devastadoras que seriam empregadas em um conflito de tal envergadura. Em suma, pensamos em nossa mera existência material e nos eventos políticos com ela relacionados. No entanto, sabemos que o problema da História também diz respeito a nossa existência espiritual. Para se convencer disso, basta refletir sobre o fato de que o perigo de uma guerra de aniquilação não existiria sem o progresso contínuo feito pela ciência e tecnologia modernas, nem sem as contradições que, ao se oporem a elas, desestabilizam as diferentes concepções do mundo que nos são favoráveis. Em outras palavras, nossa existência espiritual está em jogo porque a situação política é inseparável do resto da vida humana. No entanto, além da macropolítica e da interação decisiva entre ela e as outras dimensões de nossas vidas, não podemos afastar a impressão de que tanto a configuração atual da vida pública – a economia, a sociedade e o Estado – quanto a da interioridade do espírito – os pensamentos jurídico-morais e científicos, as formas artísticas e tudo o que pertence à cultura e à religião – não podem permanecer e não permanecerão ainda por muito tempo em seu estado atual. Parece necessário para nós que "algo deve acontecer" em breve.

Qualquer que seja a natureza dos desenvolvimentos, esperamos que eles nos forneçam uma resposta à seguinte pergunta: um ser humano dotado de sentido ainda é possível para nós? Entenda-se: a ameaça de uma guerra de aniquilação como decorrência da agressão da Rússia contra a Ucrânia em 2022 é afinal a forma palpável mais extrema de uma crise que efetivamente afeta toda a vida (interna e externa) da humanidade. É inegável que existem áreas específicas – por exemplo, vários campos particulares da ciência da natureza – que, quando consideradas isoladamente, não acarretam preocupação – pelo

⁸ Jörn Rüsen. *Teoria da História. Uma teoria da História como ciência*. Curitiba: Editora da UFPR, 2015 (orig, 2013), esp. cap. IV, 1 e 5.

contrário –, como a pesquisa de vacinas e sua produção em escala industrial, em prazo reduzido, desde que grassa a SARS-Covid-19.

É de se reconhecer, contudo, que a vida contemporânea revela traços de crise – de intensidade variável – em todos os seus principais aspectos. No entanto, uma vez que nossa vida só pode ser vivida como um todo, não podemos equiparar a preocupação universal que aflige a humanidade contemporânea ao que se pensa serem suas possibilidades futuras. Na verdade, ninguém pode afirmar que as condições de vida atuais são normais e estáveis. Mesmo aqueles que não perderam sua pátria no sentido estrito do termo ainda se sentem, em um sentido mais profundo, sem uma pátria ou em perigo, despojados da sensação usual de segurança que as relações interpessoais, familiares, sociais e culturais possibilitam e entretêm. O homem contemporâneo escruta ansiosamente o futuro como um viajante perdido que, de repente, se dá conta da gravidade de sua situação. Não faltam povos e indivíduos que, no passado, tiveram essa aguda experiência particular. Deve-se admitir, todavia, que hoje em dia o estranhamento, mesmo quando não radicalmente associado a exílio ou perseguição não é completamente estranho a qualquer pessoa no mundo – assim já asseverara Terêncio: *nihil humani a me alienum puto*.⁹

Hoje, a totalidade de nossas vidas está sendo transformada. Como resultado, quem vive em meio aos turbilhões atuais, acelerados e intensificados pelas redes de difusão de qualquer assunto em alta velocidade, é ainda mais capaz de experimentar o que representa a consciência histórica como catalizadora de si e de seu ambiente cultural. De uma forma ainda que muito elementar, pode-se medir o quão confuso e perigoso para a vida parece ser, à primeira vista o evento histórico – ressentido como fora de controle, ameaçador, arbitrário, avassalador. A pessoa que se sente exposta a condições de vida ilusórias e manipuladas (notadamente pela disseminação da mentira e da desqualificação retórica e política das convenções metódicas de controle de pertinência e relevância¹⁰) interessa-se menos e menos pelo ‘meio ambiente

⁹ Publius Terentius Afer (195/185-159 a.C.): *Heauton Timorumenos*, 77.

¹⁰ O que não significa afirmar a existência de um método universal único, como bem antes de tal empreitada do Círculo Viena já notava Jakob Burckhardt: “Übrigens ist jede Methode bestreitbar und keine allgültig. Jedes betrachtende Individuum kommt auf seinen Wegen, die zugleich sein geistiger Lebensweg sein mögen, auf das riesige Thema zu und mag dann diesem Wege gemäß seine Methode bilden.” *Weltgeschichtliche Betrachtungen*. Ed. Jakob Oeri. Berlim/Stuttgart: W. Spemann, 1905, p. 8.

cultural', tendo-o por enviesado e alarmante. Admitamos que pode ser necessário, em tal situação, ousar dar o salto para o (ainda) desconhecido, para rever, restaurar ou inovar a reflexão crítica sobre a História e seus processos.

A condição itinerante do agente racional humano ao longo da História, de que é tanto agente quanto paciente, impõe-lhe encontrar reflexivamente um ponto de ancoragem, um porto seguro em que possa orientar-se para navegar pela experiência temporal e firmar-se para processar conscientemente tal experiência. Mesmo o andarilho mais desavisado acaba por se estabelecer novamente em algum lugar, envolto que está pela História de que advém e da cultura que o molda. Todo ser humano se pergunta sobre a possibilidade de instituir ou adotar referências permanentes cujo significado poderia conferir alguma estabilidade à vida externa e interna ou restaurá-la. Qualquer um que tenha tido a oportunidade de realmente vivenciar em si mesmo a transformação total do ser humano que é causada pela História sabe muito bem o que tal transformação implica em termos também de anormalidades, incertezas e experiências dolorosas. É um estado de exceção que só é possível de forma temporária, como o estado precário de um paciente que é operado para preservar sua vida. A História se torna para nós o mais urgente de todos os problemas quando percebemos que isso acontece sempre reiteradamente na humanidade, quando nos convencemos de que a mente humana, como escreveu Jacob Burckhardt, "é uma agitadora"¹¹, que constantemente rompe com as formas de vida existentes, levando ao mesmo tempo ao colapso de todo o 'ser humano' anterior. E simultaneamente se investe em recompor, reconstruir, reinventar.

Por certo refere-se aqui à História em geral, como 'biografia e ação' do ser humano, e não apenas à história presente, que incita todo ser humano a pôr-se questões quanto a seu futuro (e ao de todos). Com efeito, tudo o que acontece a cada presente é resultado do passado em sua totalidade. Nenhuma bomba atômica é concebível sem Galileu e Newton, ou mesmo sem Demócrito e Euclides. O mesmo vale para o Estado soviético, que nunca teria existido independentemente de um Epicuro e do cristianismo, muito menos de Hegel ou de Feuerbach, Marx e Engels. Basta um pouco de antevisão para

¹¹ Jacob BURCKHARDT, *Weltgeschichtliche Betrachtungen*. p. 8: „Allein der Geist ist ein Wühler und arbeitet weiter.“

entender que a questão sobre tal passado é marcada por uma urgência semelhante à que está imbuída no problema posto pelo presente. Melhor dizendo: o problema do presente inevitavelmente se estende ao da História em geral.

Nesse sentido, é importante notar que o problema da História nem sempre foi – ou quiçá nunca foi – tão urgente como é hoje. Apesar do fato de a História haver amiúde maltratado o ser humano, o que o levou sempre a pensar muito, em todas as épocas, é indiscutível que a História ocupou um espaço muito reduzido no pensamento dos homens de outrora.

Abstraindo dos povos orientais, parece que a humanidade ocidental deu bem menos importância às mudanças que a afligem do que a seu *ser*, ou seja, a sua essência permanente ou à "natureza" do homem. Ademais, essa natureza humana era vista como parte de um cosmos exuberante de vida, do *todo* da natureza em geral. Todas as mudanças que afetaram o significado e a ordem da vida humana foram entendidas em termos de uma estrutura [cósmica] imutável. O enigma de tal quadro foi, portanto, considerado um problema muito mais urgente do que o da História. Essa avaliação mais modesta da urgência do problema histórico por si só atesta o fato de que a compreensão do futuro histórico elaborada por nossos antepassados difere muito da nossa. O porvir histórico não se impôs a nossos antepassados como um processo suficientemente profundo e problemático para ser tratado como prioridade.

É aos gregos que devemos a descoberta de quase todos os nossos problemas fundamentais. No entanto, o problema da História não lhes pareceu incluir uma questão filosófica fundamental. Todos sabem que os primeiros pensadores a considerar o problema da História como um problema fundamental foram os do cristianismo. Lembremos em particular de Santo Agostinho. No entanto, nem eles nem seus sucessores no Iluminismo moderno teriam por um momento seriamente considerado a possibilidade de o problema da História ser o mais urgente de todos os problemas. O pensamento humano só chegou a esse ponto quando o pensamento *romântico* se contrapôs ao Iluminismo. Foi somente como consequência do impacto do romantismo e de seus precursores que a "descoberta da História", o despertar do "sentido histórico" e o nascimento das ciências históricas finalmente

ocorreram. Somente a partir desse momento a História começou a ser vislumbrada como a vemos hoje, ou seja, como um processo eminentemente problemático que afeta o ser humano em profundidade. Mesmo no caso do Romantismo, pode-se falar, no máximo, de um mero *começo* [do despertar do significado histórico]. Durante seu primeiro período clássico, a formação histórica [*historische Bildung*] sempre teve como objetivo vincular mudanças históricas à representação de um *todo* permanente das coisas. Consequentemente, essa formação sempre considerou a imagem do todo mais importante e mais decisiva para a ação humana do que a própria História em sua concretude original. Obviamente, tal formato da consciência histórica, cuja perspectiva global segue atual, não foi tão abalada pelo curso da História quanto as pessoas individualmente. Essa formação lidava com a História como um espetáculo majestoso que, embora afetando profundamente as pessoas e estimulando sua reflexão, parecia presente apenas como um monumento da memória do passado, longe da existência concreta dos indivíduos no dia a dia. Na verdade, nenhum ser humano teve da História uma experiência tão "existencial" como aqueles que, no século 20, viveram a maior parte de suas vidas sob o impacto das guerras mundiais. Nesse contexto produziu-se um desafio existencial em que a História, seus responsáveis e suas consequências como tais se tornaram um problema urgente.

Admitida essa premissa, de que no século 21 a História se tenha tornado um problema existencial urgente, pois a experimentamos como tal em nosso íntimo, ainda resta a seguinte pergunta: por que só no nosso tempo tal experiência existencial se tornou incontornável? Os seres humanos de outrora foram mesmo assim tão cegos para essa evolução da História, que dela fez uma experiência tão profundamente transformadora para qualquer indivíduo? Será que no passado mais remoto a percepção desse efeito transformador foi menor do que se tornou nos últimos cem anos? É possível que a História já tenha sido menos desafiadora do que é hoje? A consciência histórica e a própria existência humana eram mais estáveis – menos revolucionárias – do que são agora? Qualquer um que se debruce sobre a história do Ocidente não tem outra opção ao tentar responder a essas inquietações, se não se voltar a si mesmo. Certamente, muita história aconteceu no passado. Isso é uma obviedade. O que permanece é a questão acerca de quanto se tem dela

consciência refletida ou dela se está mais ou menos alienado – e por força de que fatores. A imagem do mundo antigo também foi alterada pela História, sobretudo por dois eventos marcantes: o advento do cristianismo e a eclosão da cultura moderna. No entanto, assim que as comparamos com as transformações que vivenciamos, tais mudanças nos atingem, por assim dizer, pelo fato de terem sido tolerantes com que uma parte considerável do que já era constante no passado permanecesse em seu bojo.

Da Antiguidade ao Cristianismo até o Iluminismo moderno, muitos elementos essenciais foram de fato preservados: pelo Cristianismo, sobretudo a maneira de pensar, a filosofia e a ciência gregas, o tipo de intuição característica da arte grega, os conceitos do direito romano e a ideia de uma humanidade ligada à concepção de um império com vocação universal; pelos iluministas, as intuições e impulsos importantes – sobretudo o *ethos* cristão – que foram explicitamente herdados do cristianismo eclesiástico, do qual o Iluminismo justamente se emancipava. Ainda hoje, o alcance desse legado histórico pode ser medido nos países ocidentais, onde os ideais políticos dos iluministas foram menos abalados do que em outros espaços culturais. Mesmo durante o período iluminista, e apesar de todas as mudanças históricas [que o colocaram em xeque], vários elementos da tradição foram preservados. Simplesmente manteve-se o reconhecimento da verdade de muito do que se tinha antes por evidente. Durante a maior parte de sua história, a humanidade invariavelmente atribui um valor maior ao antigo – o permanente que veio do passado – e à preservação da tradição do que à irrupção de algo novo e ao progresso criativo que gerou o novo na História. Na verdade, foi na época que se chamou ‘modernidade’ que a valorização do novo fez sua primeira aparição em cena.

A complexidade da tradição e de seus componentes¹² tornou-se então um tema recorrente e a oposição entre ‘antigos’ e ‘modernos’¹³ marca há duzentos anos o debate e a cultura histórica.¹⁴ Essa valorização do novo

¹² Jörn Rüsen. Tradition: A Principle Of Historical Sense-Generation And Its Logic And Effect In Historical Culture. In *History & Theory* 51/4 (2012) 45-59. Special Issue: Tradition and History

¹³ Anne-Marie Lecoq (ed.). *La querelle des Anciens et des Modernes: XVIIe.-XVIIIe. siècles. Précédé de Les abeilles et les araignées*. Essai de Marc Fumaroli. Suivi d'une posface de Jean-Robert Armogathe. Paris: Gallimard, 2001.

¹⁴ Silvio Vietta. *Die Weltgesellschaft. Wie die abendländische Rationalität die Welt erobert und verändert hat*. Baden-Baden: Nomos, 2016.

ganhou contornos de preconceito favorável, substituindo o anterior preconceito inercialmente favorável à preservação da tradição por si mesma. É próprio ao homem moderno pensar de forma essencialmente revolucionária, vivendo da antecipação do futuro, de modo a sentir o novo como uma compulsão de cunho quase moral, mesmo correndo o risco de negligenciar o que de válido veio carregado do passado na memória.¹⁵ Portanto, obviamente não é coincidência que seja apenas nos tempos modernos que o poder da tradição, um poder que até então se afirmava contra todas as transformações históricas, tem sido objeto de contestação radical, e que ao longo tempo venha sendo tão profundamente como na vida contemporânea. Tampouco é coincidência que o problema da História se torne assim incontornável no exato momento em que ela se impõe decisivamente, e pela primeira vez, como sendo mais poderosa do que a tradição.

Ocorrendo na virada do século 18 para o 19, a descoberta da História só ocorreu porque o poder do 'tradicional' não passava então de uma sombra do que tinha sido. Esta reviravolta é marcada por acontecimentos significativos, como a Revolução Francesa, a filosofia de Kant, Fichte e Hegel ou a poesia de Hölderlin, Goethe ou Novalis. Antes desse momento histórico de virada, a mente moderna tinha que lutar constantemente contra uma tradição que percebia como mais poderosa do que ela. Desde o início do século 19 [e, de certa maneira, até os dias atuais por efeito do cientificismo racionalista], o caráter problemático da História se manteve e mesmo tornou-se mais agudo, à medida em que a história moderna, ao ter gradualmente extirpado de si o conteúdo tradicional, tornou-se cada vez mais revolucionária e histórica [no sentido da historicidade existencial dos agentes]. A nostalgia romântica do passado e da tradição não tinha (como não tem) como inverter essa reviravolta, que veio justamente de um duplo sentimento, de tristeza e de desamparo, despertado no agente pela impressão de que ele sofrera uma perda irrecuperável.

Nesse sentido, a nostalgia romântica é apenas um lamento encantatório que tem a morte (o que já não mais é) como objeto. Nossa relação com a História se transformou ostensivamente ao longo do século 20, ganhando

¹⁵ Jean Chesneaux. *Du passé, faisons table rase?* Paris: La Découverte/ Maspéro, 1976.

contornos de antropocentrismo existencial, transpondo-nos da posição passiva de espectadores (quando não vítimas) de ação alheia, para o "existencial" de um 'estar preocupado com a História', rompendo os laços que ainda mantinham muitas sociedades presas à tradição. Preocupadas que a vida humana de repente fosse privada de conteúdo universalmente reconhecível, muitas sociedades foram tentadas a compensar tal 'vazio' que os ameaçava com violência ditatorial: o século 20 ficou estigmatizado por tais aventuras enfim fracassadas, com base nos mais diversos pretextos políticos ideológicos. A experiência do século 21 infelizmente ainda aponta para resquícios de tais atitudes na gestão política. Tanto no pensamento quanto na ação, nosso próprio questionamento sobre a História é motivado pela mesma angústia vital. É formulado a partir de um mesmo posicionamento em face do nada. Em uma palavra, o problema da História recebe seu caráter de extrema urgência a partir do niilismo ao qual devemos reagir.

Compreende-se assim facilmente que este problema tenha adquirido significado universal para nós, ou seja, que não é apenas o mais urgente de todos os nossos problemas, mas também o mais abrangente. Claramente, a mudança que experimentamos em todas as áreas de nossa existência se espalha para todas as atividades e problemas que essas áreas implicam, cada vez reverberando de uma forma particular. No entanto, em nenhum lugar a experiência de tal mudança é mais marcante do que dentro do devir político. Como resultado disso, não são apenas esferas da existência humana, como economia e justiça, mas também ciência, arte e religião, perpetuamente confrontadas com a questão de sua existência e de seu significado global. Deixemos de lado, no momento, o problema dos efeitos políticos da ação das instituições estatais, e tomemos o exemplo de um especialista contemporâneo em uma ciência particular da natureza, como o físico nuclear: qualquer problema que ele procure resolver implica ter que enfrentar igualmente o problema da importância de sua ação para o destino político da humanidade. O mesmo vale para o artista, o literato: uma obra de arte, uma saga romanesca pode ser produzida hoje sem que seu autor seja questionado sobre seu significado político? E isso não é tudo.

Além desse primeiro tipo de questionamento despertado pela história política [e relacionado ao sentido político das diferentes esferas da existência

humana], há agora também a preocupação com o futuro adequado da economia, do direito, da ciência, da arte e da religião. Em outras palavras, cada uma dessas esferas da existência humana questiona em paralelo seu próprio significado, ou seja, a natureza – estável ou contingente – de seus fundamentos na história atual. Assim, mesmo deixando de lado a luta histórica entre essas opções de hegemonia política, e limitando-se ao ponto de vista rigoroso do significado da economia, tem-se que escolher o formato da gestão econômica (mais ou menos Estado, mais ou menos livre mercado) permanece como uma questão fundamental que, por envolver o destino histórico da economia, ainda mantém sobre a ação individual uma espécie de espada de Dâmoçles que compromete o futuro. *Mutatis mutandis*, pensarmos na instrumentalização da concepção do Direito, a alternativa entre um direito puramente positivo (‘existencial’) e um direito natural (‘tradicional’) temos uma questão que media todas as demais questões jurídicas (determinantes da arquitetura prática do exercício social da soberania política). As ciências humanas estão em uma situação análoga: elas realmente admitem a possibilidade de uma verdade reconhecível, ou tudo para elas afinal não passa de uma mera questão de ponto de vista? Mais uma vez, esta é uma pergunta fundamental – o que mais podemos esperar das ciências humanas, da História como ciência? – que nenhuma pesquisa [neste campo] pode ignorar. Na medida em que questões existenciais surgem agora em todos os lugares, o problema do destino histórico tornou-se de fato omniabrangente. A partir daí, o caráter problemático da vida humana está concentrado em sua historicidade.

Isso também é novo. Se todos os representantes da tradição ocidental dos gregos em diante perceberam a estrutura permanente do mundo e da natureza como um problema mais urgente do que o da História, é por causa do fato de o primeiro desses dois problemas também parecer ser um problema mais global. Na verdade, a resposta tradicional à questão da essência da História era que seria um mero tipo particular de ocorrência dentro do mundo, afetando o homem por ser ele uma criatura intramundana, distinguida dentro da natureza por faculdades específicas. Nessa perspectiva, a cosmologia, a física e a ética foram consideradas mais abrangentes do que a filosofia da História. Ainda mais, a mesma conclusão foi necessária, tendo em vista, por um lado, a ontologia (ou metafísica) cujas questões dizem respeito ao ser de qualquer ser,

e por outro lado, a teologia, que problematiza o fundamento último de cada ser no mundo e de cada futuro. A reviravolta causada pela transição da Antiguidade para o cristianismo deixou essa confiança intacta. É verdade que, como já era o caso do judaísmo do Antigo Testamento, o cristianismo distingue na história um problema fundamental: a vida cristã é vivida na consciência de que estão em curso transformações decisivas sobre as quais paira o influxo do fim projetado – a salvação ou a perdição – para a humanidade. No entanto, essa via é imaginada [pelo cristão] dentro do horizonte maior da eternidade de Deus e do mundo permanente que Ele criou. Consequentemente, o questionamento acerca do direcionamento dessas dimensões supra-históricas permanece mais global no pensamento antigo. Assim, ao custo de algumas modificações de forma, questões antigas parecem manter seu significado dentro do cristianismo (mesmo em suas variações desarticuladas conhecidas sob a denominação de ‘neopentecostais’)¹⁶.

Durante os primeiros séculos da era moderna, uma configuração semelhante persistiu. A única diferença é que a noção cristã inicial do fim histórico – feliz ou fatal – da humanidade foi substituída por uma versão secularizada: o obscurecimento da razão, característico dos períodos da barbárie antiga é seguido pelo avanço alcançado em direção à verdadeira racionalidade, um avanço para o qual a Antiguidade clássica tinha de certa forma fornecido um prelúdio veterotestamentário. No entanto, assim como durante a época da supremacia do cristianismo, o problema da História deu lugar a outros problemas que eram considerados mais globais, sobretudo o problema da natureza. A ciência natural moderna – em especial com seus progressos empíricos a partir da segunda metade do século 19 e desde então em ritmo acelerado – põe essa questão de forma desafiadora: não haveria fora dela salvação epistemológica? Aplicam-se suas leis incondicionalmente ao ser humano e a sua liberdade? Há algum imponderável que a ‘ciência universal’

¹⁶ Desde o século 15 as sucessivas reformas e os cismas na e da igreja católica subtraíram-lhe o estatuto de instituição religiosa e política única. No século 20 a multiplicação acelerada de comunidades cristãs alternativas às denominações tornadas clássicas ao lado da igreja católica diluíram em larga medida a autoridade política e moral da religião em geral, no mundo ocidental. Sua instrumentalização político-ideológica em um ambiente político estatal ‘laico’ abriu as portas a novo formato de sectarismo ativista, análogo (mas de longe não tão radical) ao fundamentalismo islâmico armado. Para aprofundar esse complexo emaranhado analítico, ver a revista acadêmica: *Politics, Religion & Ideology* (2011-); antes com o título: *Totalitarian Movements and Political Religions* (2000 - 2010). Londres: Taylor & Francis.

constata, mas não resolve? Tais ‘imponderáveis’ já estavam presentes no campo das humanidades, em particular no da ação do ser humano no tempo, na História. A partir das formulações da teoria da relatividade de Einstein e de seus desdobramentos, os imponderáveis foram igualmente detectados no ‘universo’ da ciência natural, cuja pretensão de verdade absoluta e de exaustão está definitivamente posta entre parênteses.¹⁷

O século 20 consagrou o reconhecimento das redes relacionais de fatores¹⁸ que são utilizadas para apreender, entender, interpretar e explicar fenômenos ‘naturais’ e ‘humanos’. Em particular a questão da historicidade do ser humano como o ‘meio natural’ em que sua razão existe e opera. O ser humano e sua ação são realidades intramundanas, incluídas a percepção (experiência) do mundo, sua descrição, seu entendimento e sua interpretação. A autonomia racional do ser humano, que se pensou um dia sacrificar no altar da impessoalidade inexorável das leis naturais, se afirma como instância referencial da existência mesma da concepção de mundo e das ‘leis’ que o regulam. Tais ‘leis’ só existem porque a razão humana as enuncia. Assim como a História só existe porque pessoas são e agem, vivenciam e refletem. E se autoenunciam no tempo. A generalização comum nos enunciados científicos (todos, nenhum...) é uma herança composta dos grandes paradigmas dogmáticos da teologia cristã no Ocidente (paradigmas existentes também nas civilizações orientais, com outros pressupostos) e do anseio romântico de totalidade (conhecer a origem, o passo e o destino de si) cujo ponto fulcral passou a ser antropogênico, antropocêntrico, antropológico e antropotrópico.¹⁹ Desde o final do século 20 fala-se de antropoceno²⁰, para designar o impacto do homem sobre a natureza, notadamente com a aceleração da industrialização desde finais do século 18. Iluminismo e Romantismo investiram assim o agente racional humano de sua armadura filosófica justificadora da conformação da

¹⁷ Thomas Blankenheim. *Unterwegs in gekrümmter Raumzeit: Die Relativitätstheorie*. S.l., 2018.

¹⁸ Estevão de Rezende Martins. “O conhecimento histórico e sua rede fatorial”, in E. de Rezende Martins: *Teoria e Filosofia da História*. Curitiba: W. A. Editores, 2017, p. 15-36.

¹⁹ Dentre muito outros, cf. Zoltán Boldizsár Simon. *The Epochal Event. Transformations in the Entangled Human, Technological, and Natural Worlds*. Londres: Palgrave/MacMillan, 2020: “[this book] aims at developing an understanding of our recent anthropogenic planetary crisis by creating concepts through which we conceive of the world and ourselves”, p. V.

²⁰ Termo utilizado pela primeira vez pelo biólogo estadunidense Eugene F. Stoermer (1934-2012) e popularizado a partir de 2000 pelo químico holandês Paul Crutzen (1933-2021), prêmio Nobel de Química em 1995.

vida e da intervenção na natureza. A História é, pois, o desfilhar incessante do agir humano no tempo, que em tudo interfere em sua passagem: a ‘revolução copernicana’ faz do mundo um espaço vivo, pertencente ao homem. Não apenas é histórico o ser humano, mas o é, malgrado sua realidade duradora, a natureza de que o homem se apropria.

Como resultado, não é mais o mundo, mas a História, que se torna o problema mais global. Estamos, sem dúvida, testemunhando aqui a revolução copernicana descrita por Kant da seguinte forma: longe da intuição e do pensamento sendo orientado de acordo com a constituição dos objetos [*coisas*], são esses objetos que, enquanto *nostros* objetos [*temas de estudo*], dependem da constituição por nossa intuição. É nosso entendimento que põe e aplica as leis segundo as quais agrupamos os fenômenos em um todo ordenado, o da natureza.²¹

Desde então, cresceu a convicção de que o mundo em si não é uma grandeza inequívoca a ser meramente referida, mas que tudo efetivamente depende do ponto de vista a partir do qual o mundo é examinado. Enquanto Kant ainda considera a ciência da natureza e a da moral como as únicas visões históricas sobre o mundo que o homem pode adotar, a descoberta romântica da História provoca a irrupção de uma abundância de possíveis concepções do mundo, cujas variações alteram imediatamente o significado de cada questionamento humano sobre o mundo e seu conteúdo. O mundo, a natureza, o ser e Deus não se prestam mais a ser problematizados previamente à História, por um lado, porque a questão crítica que diz respeito à posição histórica do questionamento que os visa (sobre o caráter relativo da nossa apreensão do mundo, da natureza, do ser e de Deus) e, por outro lado, porque chegamos ao ponto de duvidar da possibilidade de as coisas que representamos para nós como sendo em si mesmas, o sejam de fato, além de serem para nós.²² No entanto, basta levar essa dúvida em conta com toda a seriedade existencial que merece para que a história se torne de fato o horizonte final de todos os problemas. Somos mais uma vez confrontados com o surgimento do niilismo,

²¹ Cf. Immanuel Kant. *Kritik der reinen Vernunft* (1787), B 163ss.

²² Uma das formas de contornar tal consequência cética foi a criação de um refúgio abstrato na linguagem, dispensada de preocupar-se com a pertinência empírica de seus enunciados. A virada linguística e suas dificuldades foram bem apresentadas por Richard Rorty em 1967 (*The Linguistic Turn*. University of Chicago Press).

que consiste precisamente no fato de que o nada agora parece ocupar o lugar que antes pertencia ao ser permanente.

O que intriga atualmente é entender por que a História galgou tais alturas na escala do entendimento contextual do agir humano – do homem da rua (quotidiano, senso comum) como do especialista em seus arcanos. Será que os homens do passado foram assim tão cegos, como parece, ao ponto de não se darem conta de seu poder com relação às coisas? Deixaram mesmo de entender que é seu próprio entendimento a impor à natureza suas leis e que, de um jeito ou de outro, põe as coisas na História? Ou quem sabe seu poder ainda não fosse forte o suficiente? Teríamos de concluir que os homens de outrora não eram tão poderosos, ou mais exatamente tão ciosos de seu poder como os de hoje? Com respeito a nós, qualquer um que olhe para a história do Ocidente é forçado a admitir a pertinência dessa hipótese.

No entanto, o aumento moderno do poder humano, tanto no pensamento quanto na ação, não poderia ter ocorrido se a possibilidade de tal aumento não pertencesse em si mesma à essência humana. Nada disso teria ocorrido se não existisse a liberdade humana, tão surpreendente, ao ponto de inquietar mesmo seu titular. Obviamente, antes de fazer uso dela, o ser humano não imaginara adequadamente a incomensurabilidade de sua própria liberdade. A esse propósito: já que se remete às possibilidades da liberdade, quem sabe nossos antecessores entendessem e usassem de uma forma radicalmente diferente, com relação a hoje, o poder que possuíam em virtude de sua essência? A liberdade seria a potência intrínseca ao modo humano de ser, de aderir a um paradigma previamente dado (por exemplo: o dogma da fé) ou de o recusar (sem modulações intermediárias, dependente de circunstâncias ou de distinções escolásticas entre a liberdade como definição do modo de ser e a liberdade de escolha diante de alternativas postas). Se assim fosse, seria necessário determinar se esses dois possíveis entendimentos de liberdade – o antigo e o nosso – são igualmente legítimos, ou se importa distinguir aqui entre uma compreensão e um mal-entendido [acerca da liberdade humana], entre seu uso correto e o uso indevido que pode ser feito dela. Supondo que tais distorções sejam necessárias, resta decidir onde situar o mau uso e o mal-entendido [acerca da liberdade humana]: do lado dos antigos ou do de hoje? Seja qual for a resposta para esta última pergunta, é inegável que os antigos não

afirmaram seu poder como se fez na modernidade. Não é que eles se tenham subestimado, sem alcançar a consciência do considerável alcance de seu verdadeiro poder. Diversamente de nós, os antigos não reivindicaram o poder a priori como algo próprio a si mesmos, como se fosse seu bem exclusivo, uma propriedade original. Pode-se reconhecer que o homem antigo chegou a esboçar alguns passos nesta direção.

O homem antigo, entretanto, vivia compreendendo a si como uma criatura inserida em um cosmos, limitada por uma tripla dependência das outras partes do cosmos, do todo dessas partes, e provavelmente também em um fundamento último, transcendental, supramundano com respeito à da totalidade das coisas. Mais ou menos consciente da liberdade constitutiva de sua essência, o homem antigo vivia na dependência íntima de potências que acreditava maiores do que ele e a ele superiores. Em outras palavras, livre em essência, mas enredado em uma fé cósmica ou teológica.²³ A versão teológica introduzida pelo cristianismo de certo modo rompeu a moldura cósmica dominante, redefinindo a liberdade como uma faculdade sem cujo uso a afirmação legítima do ser humano ficaria lacunar e deixaria de operar a adesão requerida ao plano providencial da salvação.²⁴

O cristão percebe que este poder é tão grande que lhe é mesmo possível se opor à onipotência que originalmente lhe conferiu tal faculdade. No entanto, por acreditar que emancipar totalmente de Deus o poder de sua liberdade é um mau uso dela (um pecado, na terminologia estabelecida) – e como a única razão de ser do cristianismo é superá-lo, a eclosão da liberdade humana permaneceu decisivamente entravada. Essa potência só é assumida e efetivamente ativada de modo amplo quando os iluministas voltaram suas baterias contra o dogmatismo religioso, proclamando a soberania absoluta do homem e exigindo sua total autonomia.²⁵ Foi somente a partir desse momento que tomou conhecimento da possibilidade de entender o mundo a partir do ‘eu’, e que se descobriu que só é possível falar de ‘coisas’, para nós, na medida em que (e de acordo com a forma como) tomamos conhecimento delas.

²³ Wilfried Nippel. *Antike oder moderne Freiheit? Die Begründung der Demokratie in Athen und in der Neuzeit*. Frankfurt/Meno: Fischer, 2008.

²⁴ Adolphe Gesché. “L’invention chrétienne de la liberté”. In: *Revue théologique de Louvain*, 28^e année, fasc. 1, 1997. pp. 3-27

²⁵ Hardy Bouillon (ed.). *Freiheit, Vernunft und Aufklärung: Ein Immanuel-Kant-Brevier* (Meisterdenker der Freiheitsphilosophie). Basileia: Schwabe, 2015.

Durante os primeiros séculos após a proclamação de sua nova independência, o homem [esclarecido], sempre levado pelo resistente espírito da tradição, queria permanecer fiel ao mundo e ao Deus de quem recebera a dignidade de ser livre e autônomo. No geral, a era do Iluminismo ainda remanesceu religiosa. No entanto, como sua concepção da liberdade soberana significava que somente o homem está apto a decidir tudo – até mesmo sua própria dependência – exclusivamente como achasse adequado, era necessário que, ao fim e ao cabo, de fato não restasse nada dessa dependência. Afinal foi imperativo reconhecer que o homem soberano só podia contar consigo mesmo. Para ele como para o homem contemporâneo, todo ente só é se for decidido, na História, entendê-lo como sendo. A menos que tenha decidido a favor de uma concepção particular do mundo ou de uma fé religiosa particular, tal homem soberano está sempre confrontado ao nada.²⁶ Ele realmente se tornou uma criatura radicalmente histórica: um ser cuja espontaneidade criativa é responsável por produzir sua própria concepção de vida e do mundo. Infelizmente, uma vez que este último píncaro da liberdade foi alcançado, o homem também se tornou consciente do seguinte problema: concepções humanas [da vida e do mundo] têm repetidamente fracassado ao longo da História e continuam a falhar diante dos respectivos contemporâneos.

Nesse sentido, a História é o problema mais difícil para o homem do nosso tempo. A extrema dificuldade que ela representa consiste no fato de que, não contente em fazer parte da mais alta liberdade humana, ou seja, de uma liberdade soberana, a História é simultaneamente uma questão de destino, ou seja, mais precisamente, de um destino dos mais impenetráveis, dos mais difíceis e dos mais absurdos.

Antes de mais nada, a História é o âmbito adequado da criação e ação humana, a esfera em que tudo o que possa ocorrer depende da iniciativa humana: guerra, política, economia, direito, ciência, tecnologia, arte e religião. É o lugar onde decisões marcantes são tomadas, o teatro da ação de homens e povos cujo papel histórico todos devem reconhecer como decisivo. Isso parece historicamente indiscutível: séculos e milênios foram o foro particular da ação

²⁶ Duas obras marcantes da primeira metade do século 20 tornaram-se ícones dessa constatação: *O ser e o tempo* (1927) de Martin Heidegger (Petrópolis: Vozes, 2015, 10ª ed.) e *O ser e o nada. Ensaio de ontologia fenomenológica* (1943) de Jean-Paul Sartre (Petrópolis: Vozes, 2015, 24ª ed.).

livre de homens e grupos excepcionais – da antiguidade clássica até o mundo contemporâneo, as referências da afirmação da autonomia humana passam através dos tempos de Aristóteles a Winston Churchill.

E enquanto a liberdade humana é decidida diariamente apenas em virtude de uma submissão inercial a certas concepções dominantes [da vida e do mundo], a liberdade dos inúmeros protagonistas se alça para além da moldura predominante herdada e volta seu olhar para além do horizonte empiricamente instalado. Assim como os iluministas do século 18, os realistas literários do século 19 ou os revolucionários político-econômicos do século 20 fizeram. O quadro de Eugène Delacroix, *La liberté guidant le peuple* (1831), alegoria dos três dias da sublevação popular (em julho de 1830: as “três jornadas gloriosas”) que levou à queda do rei Carlos X na França, exprime bem como a estética da liberdade enraizou-se de vez na consciência histórica do agente racional humano. É a liberdade cotidiana de cada um (mesmo se no passado a tradição da história política se restringisse a destacar ‘providenciais grandes homens’, a que se atribuía tudo o que acontecesse) que marcam os tempos e instituem o que, feito e pensado, transformam tempos em história e, por assim dizer, a cultura histórica em biografia da humanidade. Nesta perspectiva, a História se nos apresenta como um palco, no qual o gênio e a grandeza do homem se produzem. É, aliás, por essa razão que a História às vezes suscita em nós o entusiasmo que pode ser despertado pela visão de algo final e incomparável.

Em nossa educação histórica, é esse último aspecto da História que geralmente é enfatizado de forma mais marcante. A diversidade de eras e tendências é interpretada em sua totalidade como uma riqueza, e cada característica histórica é descrita como um espetáculo grandioso e cativante da natureza humana. Dissonâncias e catástrofes são ressignificadas para receber sentido de superação e correção – como no caso dos grandes traumas da História, a escravidão, o Holocausto e outras formas de genocídio. Na verdade, todo o processo histórico coloca um desafio constante para lidar com a memória e com a experiência histórico-cultural das crises e dos cataclismos: “A vaga do coração não espumaria tão lindamente para o alto, transformando-se em espírito, se o velho rochedo mudo do destino não lhe tivesse posto

obstáculo”.²⁷ A alegoria poética de Hölderlin aponta para o fato de que os percalços da vida humana – dos mais corriqueiros aos mais dramáticos e dolorosos – provocam choques traumáticos que servem de impulso para que o espírito se alce, pela reflexão, sobre a História e se projete para o futuro, escapando do risco de ser esmagado pelo infortúnio. Quem quer que tenha feito a experiência existencial da história concreta sabe o quanto ações inumanas de humanos podem acarretar o oposto do exercício racional da liberdade humana, dando dela cabo. O ser humano testemunha guerras e ações políticas cuja evolução não obedece mais à vontade de quem as desencadeou.

Ele observa como a economia, a tecnologia e as várias correntes de pensamento, qual poder sobre-humano e demoníaco, insolente e abusivamente trilham seus caminhos próprios [ignorando, desprezando mesmo os percursos que os homens possam ter desejado encetar]. O agente humano é perfeitamente capaz de ver que cada verdade supostamente eterna, cada interpretação do sentido suposto da vida, que se tenham prestado a justificar sua prevalência (não raro violenta – inobstante o pensamento democrático ‘universalizante’ gradualmente difundido desde o início do século 19), são varridas do tempo à medida que as épocas se sucedem.

O homem pode suportar ‘destinos’ que lhe pareçam estar carregados de significado, seja por se explicarem por sua razão seja por ancorá-lo em alguma fé. Quando a História faz um mundo inteiro ou toda uma época desaparecer, todavia, as misérias que afligem diariamente a existência humana e que seriam suportadas sob a condição de fazerem sentido para um bem maior ou fim excelso (em uma espécie de lógica do martírio), tornam-se insuportáveis se confrontadas com a perdição causada pela revelação do absurdo de qualquer destino histórico. Quando a tradição é interrompida por causa de um outro destino histórico transformador, mesmo as cabeças pensantes mais engajadas, cuja voz parecia orientar fins, escolhas e ações de multidões, tornam-se impotentes – também elas varridas pela mudança que as destitui de sua preeminência. Pode-se ter a impressão então de que a ‘máquina do tempo’ roda sozinha, impondo a todos fins e meios determinados. Que o determinismo seja

²⁷ Friedrich Hölderlin (1770-1843), *Hyperion oder der Eremit in Griechenland*, 2 vols., 1797-99. Vol. 1, Livro 1. *Hyperion an Bellarmin*.

transcendente (religioso, por exemplo) ou imanente (biológico, por exemplo), não faz diferença quanto aos efeitos.²⁸

Se tivermos presente que a maior parte das pessoas geralmente nada mais faz (ou pode fazer) do que acompanhar ou sofrer o evento histórico, tudo parece estar sujeito aos caprichos do ‘destino’ - tome-se como exemplo recente a guerra de agressão iniciada pela Rússia em 2022 contra a Ucrânia – tanto as concepções dominantes [da vida e do mundo] quanto as relações entre as pessoas que as definem ou lideram parecem ser as únicas a efetivamente pesar sobre o cotidiano da História (como ocorre com gurus, políticos, líderes religiosos, expoentes da economia e das finanças, corporações de ofício [como sindicatos], grupos étnicos, etc.). Certamente, nossa liberdade de repente parece ser ou ter sido muito limitada. Nós não passamos, em última análise, de crias de nosso tempo. Esse tempo passou? A História em seu todo não nos poupará mais do que ele nos terá poupado ou pesado. Se formos forçados a considerá-lo como vencido, a História nos precipita na mais profunda angústia. Essa angústia desperta em nós o medo de que o ser humano provido de sentido seja impossível.²⁹ Toda a riqueza da História engendra para nós afinal um oceano de ilusões perdidas, e as sofridas lutas históricas por uma existência humana significativa são brutalmente reveladas como sendo apenas suplícios de Sísifo.³⁰ A irresistível ‘vitória’ da História às nossas custas é semelhante a uma catástrofe que nada pode mais evitar.

Para quem vivencia a História como destino, ao qual ninguém escaparia, a impotência do ser humano aparece necessariamente como uma lição básica dada pelo devir histórico. No entanto, todo o enigma da História reside no fato de que ela, apesar de tudo, só pode ser uma questão da liberdade humana. Tudo o que, inelutavelmente, nasce e morre na História é e continua

²⁸ Steve Fuller. *Humanity 2.0: what it means to be human past, present and future*. Houndmills, Basingstoke, Hampshire New York: Palgrave Macmillan, 2011; _____. *Preparing for life in humanity 2.0*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2013.

²⁹ O dilema da angústia perpassa todo o século 20 de forma intensa, em suas diversas versões existencialistas (cf. por exemplo, Martin Heidegger. *Carta sobre o humanismo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1967; orig. 1947). A desumanização dos humanos é um tema filosófica e historicamente angustiante, que alcançou um grau de difusão igualmente intenso no Novecentos. A título de exemplo, um clássico da antropologia filosófica: Pedro Dalle Nogare. *Humanismos e Anti-humanismos*. Petrópolis: Vozes, 2009, 14ª ed. A defesa do humanismo e de sua reinstauração como valor transcendental de referência aparece também em Jörn Rüsen. *Teoria da História* (ver nota 7), Capítulo VIII: História prática – aprender, compreender, humanidade (4. A superação do etnocentrismo pelo humanismo histórico).

³⁰ Albert CAMUS (*Le mythe de Sisyphe*, Paris: Gallimard/NRF, 1942) comparou o "homem absurdo", o homem privado de significado, a Sísifo.

sendo nossa vida humana, uma vida impossível sem sentido e sem nossa participação. Seguimos, pois, a lidar com a História que temos de fazer nós mesmos, e que exige de nós dela participar pensando e agindo. Mesmo aqueles que interpretam a História como sendo eventualmente um amontoado de catástrofes sem sentido não escapam da questão sobre algum sentido que seja, em especial se a História, em sua essência, possui algum sentido, próprio ou atribuído.

Dito isso, o fato é que a questão [do sentido da história] parece realmente ser uma questão desesperada. Pois, se tudo o que parecia servir de base sólida para ela tornou-se contingente da mesma forma que a tradição, o homem [contemporâneo] não tem critérios imutáveis para julgar mudanças históricas. Por outro lado, se tudo o que é permanente – o mundo, a natureza, o ser – já não está firmemente estabelecido em si mesmo, mas só é assim para nós, se o que importa é exclusivamente como nos posicionamos em relação a essas coisas, acabamos inevitavelmente precipitados de volta ao problema do devir histórico. Nosso problema mais abrangente, a História, não nos permite prosseguir nosso questionamento além de seu próprio horizonte envolvente. Ora, como a História parece ser o contrário de tudo o que se tem por permanente e dotado de sentido, parece completamente impossível dizer dela, nela estando imerso, qualquer coisa que esteja firmemente estabelecida e faça sentido. Com efeito, como uma coisa essencialmente enigmática poderia esclarecer-se por si mesma? Como as cosmovisões, as concepções da História parecem excluídas por ela mesma. A História se envolve, diante de nossos próprios olhos, em um espesso, impenetrável véu.

Sentido, liberdade, consciência

Não constitui surpresa que o pensamento contemporâneo se debata com a busca de uma solução confiável para enfrentar esse problema maior. O estabelecimento de uma perspectiva epistemológica que sustentasse a razoabilidade científica da História elidiu esse problema, colocando a filosofia da História de lado. Esta passou a ser qualificada, mais ou menos diretamente,

como especulação fora do mundo real da pesquisa e da demonstração empiricamente fundada.³¹

É possível elaborar uma tentativa de solução para o problema da História como ele se nos apresenta? Se é necessário buscar essa solução dentro da própria História, então é preciso primeiro se concentrar no que é compreensível na História, a fim de poder passar, quanto possível, ao incompreensível. Para nós, a História é incompreensível enquanto um destino inexorável, ou seja, como um processo catastrófico para o sentido pelo ser humano, para o ser humano e com o ser humano. Pelo contrário, ela nos parece compreensível na medida em que é uma questão de liberdade. Em que os jugos podem ser sacudidos, inclusive os herdados pelo legado cultural do tempo. Por essa razão, a filosofia da História ganha fôlego se se concentra na reflexão sobre a realidade, o paradoxo da liberdade humana e de seu uso no pensar e no agir. Somente um 'eu' com efetiva consciência histórica de si e de seu meio cultural pode orientar-se autônoma e criticamente na 'selva' da modernidade, em que subsistem civilização e barbárie. Angústia sim, mas também liberdade de alçar-se reflexivamente acima do imbróglio turbilhante do mundo. Por essa razão, os filósofos da História verdadeiramente radicais, ou seja, aqueles que compreendem em todo seu alcance o problema que a História põe, tomam como ponto de partida de sua reflexão a liberdade da vida humana, uma vida cuja autoconsciência expressa no "eu" fornece a única orientação ao pensamento autônomo do homem moderno. Obviamente, há também concepções teóricas da História cujo ponto de partida coincide com um destino último dela, que lhe é determinante. Pensemos, por exemplo, em todas as teorias que consideram os processos históricos como se fossem processos naturais simples e que se esforçam para concebê-los como mais um caso especial regidos por leis biológicas, psicológicas ou sociológicas. Essas teorias não compreendem o problema da História em todo seu alcance e com a radicalidade requerida, que deve ser explicitada aqui: orientando-se com base em uma concepção da natureza sempre já entendida como um conjunto de fatos regidos por leis e capazes de verificação inequívoca, esquecem ela que sua

³¹ Cf. Odo Marquard. *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*. Frankfurt/Meno: Suhrkamp, 1973. Ver a excelente resenha de Sérgio da Mata em <https://www.resenhacritica.com.br/tag/marquard-odo-aut/> (da edição em espanhol: *Las dificultades con la filosofía de la Historia*. Valencia: Editorial Pre-Textos, 2007).

ideia de "natureza" é especificamente moderna. Enquanto tal, essa ideia se torna necessariamente problemática, como tudo o que é histórico. Por persistirem no modo de pensar típico do Iluminismo ou do Romantismo, essas teorias ignoram o fato de que não se pode adotar a mesma atitude de observador imparcial em relação à História que, dentro de certos limites, há como adotar em relação à natureza – em particular na observação dos fenômenos ditos triviais, ou de primeira ordem. Na realidade, a dimensão de destino inexorável supostamente atribuída à História coloca nosso próprio destino em jogo. Quem examina um passado distante nunca deve esquecer que esse passado é a pré-história da humanidade presente, e que o fio que o conecta ao tempo presente é um devir histórico único. Por essa razão, uma teoria histórica que não problematize a liberdade humana desde o início, ou seja, a inevitável tomada de posição dos homens que fazem história, não faz justiça a um aspecto crucial da realidade histórica. Com efeito, ao privar continuamente a liberdade de seu significado, o caráter da História como destino – providencial ou determinista – parece nos impor tratar a vontade e a ação humanas como ilusórias e irrelevantes.

Deve-se reconhecer que as perspectivas históricas resultantes de tal abordagem às vezes merecem atenção. No início do século 20, pode ser lembrada aqui a teoria de Oswald Spengler. O desalento com as crises sucessivas que marcaram o ocaso do concerto europeu do século 19 e a sensação social de que o mundo cessara de fazer sentido e que o horizonte era abissal levaram ao diagnóstico da falência do modelo ocidental como matriz civilizatória do mundo – o que instituiria o sentido maior da História, para todos. As teses de Spengler revelam a inconsistência ou o absurdo – se quisermos refletir sobre o problema do presente histórico – da noção de um curso da História de acordo com leis idênticas para todas as culturas. Todos os demais mal-entendidos de Spengler decorrem deste primeiro erro fundamental.³²

Entre os filósofos modernos, aqueles que realmente apreenderam a relevância do problema da historicidade humana tomaram como ponto de partida a única luz que brilha na densa obscuridade da História: a projetada pela liberdade. Para esses filósofos, a base definitiva e irreduzível da

³² Oswald Spengler. *O declínio do Ocidente*. Rio de Janeiro: Zahar, 1973 (orig. 1918-1922).

compreensão histórica deve ser encontrada na razão humana, na mente humana ou na vida humana tal como ela é vivida na prática. De acordo com as famosas palavras de Dilthey, é preciso entender a vida de si mesma.³³ É assim que todos os filósofos modernos da História [que não tenham uma visão clara de seu objeto] pretendem proceder: conceber a possibilidade e o significado das catástrofes com as quais a humanidade é afligida na História, tomar como seu ponto de partida a humanidade livre, cuja ação histórica é dotada de significado.

Por necessidade, qualquer um que estivesse a montante de tais desastres, ou seja, no início presumido da História, os consideraria impossíveis, se é que lhe fosse possível formar deles alguma ideia, seja em que formato for. Deixemos em aberto aqui a questão de se alguém pode encontrar, entre as diferentes perspectivas sobre o declínio que têm sido repetidamente desenvolvidas no plano do mítico, o equivalente a alguma formulação do problema da História, tal como se tornou evidente na modernidade. Para ser explicitamente enunciado, o *problema* da História pressupõe uma *experiência* da História. Mas o ser histórico que haja sobrevivido a uma catástrofe de alguma forma também a terá superado. Que tal fase de sua vida tenha passado, permite que sua vida presente possa assumir novas formas e adquirir novos significados. E enquanto a vítima dos percalços da História se vê compelida a compreender a falência de sua época como a irrupção de um absurdo que a leva de roldão, o pertencimento a uma nova era, dotada de sentido, permite ao sobrevivente aos naufrágios históricos começar a compreender a intrigante transformação por que passou. Como parte de um novo tempo, o agente humano não pode mais considerar como verdadeiras e cogentes sua própria maneira anterior de pensar e as formas de sua vida passada.

É-lhe contudo possível refletir sobre o ocorrido no passado, interpretá-lo, julgá-lo (cognitiva e moralmente), esclarecer suas causas, identificar seus efeitos, ponderar suas conseqüências – enfim, inscrever na consciência presente o traço persistente da continuidade da existência no tempo. Sem esse exercício, a consciência histórica individual e sua expressão social colapsariam e

³³ *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften* (1910). Ver a propósito: Johannes Rütsche. *Das Leben aus der Schrift verstehen: Wilhelm Diltheys Hermeneutik*. Berlim, Londres, Nova Iorque: Peter Lang. 1999

)

teriam de admitir a prevalência do *non-sense*, do *anything goes*, própria da corrente dita pós-moderna – para a qual a realidade não passaria, afinal, de ficção imaginativa e de jogo de linguagem.³⁴

Se reconhecemos aqui ser essencial que o ser humano se entenda a partir do sentido próprio a sua existência, e não a partir de circunstâncias extrínsecas, cabe então supor que o ‘homem antigo’ não se compreendia corretamente. Ele ainda não se encontrara, não vivia em si mesmo. Entende-se assim que o esquema moderno do pensamento histórico consiste em assentar a ideia de que a História é o próprio caminho (ou o desvio) que a humanidade trilha para encontrar-se. Ganha assim sentido pertinente a afirmação de Hegel, que a história do mundo é “o progresso na consciência da liberdade”.³⁵

O pensamento moderno somente vislumbra uma solução para o problema da História na ideia filosófica de progresso da razão.³⁶ Não constitui surpresa, portanto, que essa ideia seja também a noção fundamental pela qual o Iluminismo moderno entendeu sua própria situação.³⁷ Os iluministas olharam para o passado com a convicção de que o homem moderno tinha finalmente conseguido efetivar sua verdadeira liberdade e racionalidade, fazer existirem a verdadeira ciência e a verdadeira humanidade. Ao mesmo tempo, o estado característico de privação do homem pré-moderno, que não teria podido fruir de todos esses bens, parecia-lhes algo simplesmente falso, não natural, no limite, uma barbárie; tal situação teria sido causada pelo que há de pior entre todas as faculdades inerentes ao próprio ser humano; os mecanismos de alienação aplicados pelos detentores do poder político ou religioso esmeraram-se em manter cativos todos seus semelhantes de superstições (por exemplo: os mitos, a sociedade estamental), astuciosamente arquitetadas. Não se pode negar

³⁴ Cf. Paola Pugliatti. *The Fictionalisation of History and the Issue of Verisimilitude*. In: *Shakespeare the Historian*. Londres: Palgrave Macmillan, 1996, p. 69-74.

³⁵ “Die Weltgeschichte ist der Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit - ein Fortschritt, den wir in seiner Notwendigkeit zu erkennen haben.” (Introdução à “Vorlesung über die Philosophie der Weltgeschichte”). Mais adiante encontra-se uma formulação análoga: “Die Weltgeschichte stellt [...] [die] Entwicklung des Prinzips, dessen Gehalt das Bewußtsein der Freiheit ist, dar.” Hegel, G.W.F., *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. In: *Sämtliche Werke*, vol. 9, edit. G. Lasson, Leipzig, 1923 (VPhG), p. 2, 7.

³⁶ Cf. Pauline Kleingeld. *Fortschritt und Vernunft: Zur Geschichtsphilosophie Kants*. Würzburg: Königshausen und Neumann, 1995; Birgit Recki. *Die Vernunft, ihre Natur, ihr Gefühl und der Fortschritt: Aufsätze zu Immanuel Kant*. Paderborn: mentis, 2006; Steven Pinker. *Rationality: What It Is, Why It Seems Scarce, Why It Matters*. Londres: Penguin Books/Viking, 2021

³⁷ Cf. Steven Pinker. *Enlightenment Now: The Case for Reason, Science, Humanism, and Progress*. Londres: Penguin Books/Viking, 2018;

– sobretudo na era das redes sociais, da ‘pós-verdade’ (leia-se: da mentira), da enganação propagandística, da manipulação de crenças arbitrárias e da apologia da falsidade³⁸ – que tal explicação, muitas vezes descartada sem qualquer outra forma de análise, não contenha alguma dose de verdade. Dito isto, meios artificiais como a encenação do poder religioso e a violência do poder político não poderiam em si mesmos ser plenamente satisfatórias como explicação. Deve-se poder supor que, no mínimo, a própria vida *natural* da humanidade tenha influído de alguma maneira. Recorde-se aqui a analogia – já antiga na época – entre o devir histórico da espécie e o devir natural do homem individual: assim como é apenas gradualmente, começando desde a infância e superando incontáveis preconceitos, que o homem, finalmente racional e livre, alcança a si mesmo, a humanidade somente recentemente atingiu a maturidade e a maioria o que bem poderia ser entendido como o ápice de um processo de desenvolvimento. Foi um raciocínio desse tipo que levou o homem iluminado a combinar a noção de progresso com a ideia de desenvolvimento. Esta nova ideia permitiu-lhe contemplar o passado transcorrido, que a História havia esvaziado de seu significado, sob o aspecto de um processo natural de amadurecimento das forças humanas que, por vezes, como se pode compreender e explicar, produzira irracionalidade.³⁹

Sem os conceitos de progresso e desenvolvimento – conceitos aos quais às vezes se adicionava a ideia de que os fenômenos históricos se conformariam a alguma lei – o pensamento histórico moderno não teria sido possível. Mas era inevitável que, ao completar a já iniciada descoberta da História, o romantismo se deparasse com uma dificuldade que, em última análise, tornaria inviável a suposta solução iluminista do problema da História. O futuro histórico pode ser apreendido sob as duas espécies de progresso e desenvolvimento, se e somente se o observador da História tiver, por sua vez,

³⁸ Cf. Valdeci Araújo; Mateus H. F. Pereira. “Reconfigurações do tempo histórico: presentismo, atualismo e solidão na modernidade digital” In. *Revista UFMG*, Belo Horizonte, v. 23, n. 1 e 2, p. 270-297, jan./dez. 2016.

³⁹ Não se trata apenas da irracionalidade desumana, ou do mal – moral, religioso ou político. Como explorou Walter Strich em seu *Der irrationale Mensch. Studien zur Geschichtsphilosophie* (Berlim: Verlag Lambert Schneider, 1928), a feitura da História decorre igualmente da criação estética, que escaparia à modelização racional filosófica. A ‘conciliação’ entre racionalidade filosófica e ‘irracionalidade’ estética é afinal operada pela ‘Escola de Frankfurt’: um excelente panorama analítico se encontra em Martin Jay. *Dialektische Phantasie. Geschichte der Frankfurter Schule und des Instituts für Sozialforschung* (1923-1950). Frankfurt: Fischer Verlag, 1976.

alcançado seu objetivo. A solução iluminista para o problema da História pressupõe que o próprio historiador tenha chegado do verdadeiro sentido de seu “ser um homem livre”. O requisito mínimo é que ele já possua (ou faça) uma ideia de qual é o ponto final do processo histórico. Em outras palavras, a solução iluminista do problema da História só é viável se a época contemporânea e o sentido da História estiverem firmemente estabelecidos. Ora, o Romantismo - em todas as suas versões, inclusive as recentes, que se articulam em torno de uma apoteose da ficção literária – é o resultado de uma experiência concreta vivida, após o choque da Revolução Francesa, que a História torna possível, na busca de superar o que aparece como a ingenuidade característica do filósofo iluminista, que se considera bem seguro de ter razão quanto à racionalidade, empiricamente controlável, da História. A pretensão, de cunho neodespótico, da concepção iluminista da História, é que seu sentido seria único, apreensível e executável dentro do quadro referencial do progresso/desenvolvimento do agente racional humano, avalista da felicidade essencial e definitiva da espécie humana, duma verdade que os iluministas concebem como essencial para a felicidade do homem. Tal pretensão tropeça na crítica romântica de que a História, em sua projeção futura, é uma página em branco. Nessa página se inscreve a ação humano no tempo, conforme o exercício de sua liberdade substantiva. É certo que o contexto herdado do passado e a circunstância do eu no presente não são um vácuo, influem na formação do agente e pesam sobre seu decidir e fazer. O Romantismo enuncia um novo sentido histórico e uma afinidade nova com o mesmo passado que seus antecessores iluministas viam como página a ser virada. O século 21 opera com a convicção de que um futuro aberto é compatível com o ‘estoque filosófico iluminista’, aliviado de seu lastro algo determinista, que supõe a verdade de princípios racionais intocáveis. Com efeito, o projeto da razão iluminada se firma em torno da concepção da liberdade e da autonomia do ser humano, cuja dignidade veio a ser concretamente enunciada nas sucessivas declarações dos direitos da pessoa humana, desde 1776.⁴⁰ Embora sempre se possa aprofundar a crítica aos enunciados, a tese basilar resta: o ser humano é

⁴⁰ Cf. Gerhard Oestreich. *Geschichte der Menschenrechte und Grundfreiheiten im Umriß*. Berlim: Duncker & Humblot, 1978.

em si, por si, para si e com seus semelhantes⁴¹, sob diversas formas de organização social, originariamente voluntária, conforme supõe Jean-Jacques Rousseau.⁴²

Tal modulação do trato do problema da História contrapõe a previsibilidade do progresso na perspectiva originária do Iluminismo (em uma espécie de providencialismo que subsiste em K. Marx e F. Engels) e a imprevisibilidade (em tese e relativa) do agir humano que pode causar uma reviravolta, para não dizer uma catástrofe, que colocaria em xeque a superioridade do sentido humano próprio à vida, como presente na concepção iluminista. O século 20, inaugura a reflexão que compõe fé na razão e confiança na ação. A História feita por todos e cada um não pode ser entendida fragmentariamente: ela só é compreensível e factível como um todo. Ou seja: o feito está presente na cultura histórica, o por fazer pode decorrer em parte, no todo ou mesmo em aparentemente nada do que já ocorreu por ação de outros. Propriamente falando, não se pode imaginar influência zero do passado sobre o presente e o futuro, pois ninguém nasce em um mundo sem História. Querendo ou não, não há como fazer tabula rasa do passado.⁴³

Assim, a tentativa hegeliana de salvar o único sentido da História que o pensamento moderno poderia apreender foi retomada de outra forma após o “choque estético” antropocêntrico do Romantismo. Tal retomada aparece na “reversão” materialista da filosofia hegeliana operada por Karl Marx. Marx assume a tarefa de adaptar a síntese hegeliana a uma nova época – a da modernidade econômica industrial – e a uma nova figura do homem – o operário como um tipo humano próprio à era industrial. Concretamente, a reversão marxista da filosofia de Hegel consistia em designar a época industrial do operariado como o estágio definitivo de uma história cuja conclusão necessariamente chegaria ao fim de uma revolução proletária já em andamento. A interpretação socioeconômica da história universal por Marx era apenas uma variante da interpretação especificamente filosófica de Hegel. Embora o objetivo da história hegeliana tivesse sido a filosofia absoluta, o estado

⁴¹ Tal antropocentrismo remonta ao final do século 18 – iluminista, pois, em sua raiz. Jean-Paul Sartre, em 1946, retoma o tema em “O existencialismo é um humanismo” (1946; Petrópolis: Vozes, 4ª.ed., 2014). Sua posição tem forte viés político, em uma Europa desorientada, logo após o término da 2ª guerra mundial.

⁴² *Du contrat social ou Principes du droit politique* (1762). Tr. bras. São Paulo: Edipro, 2017.

⁴³ Cf. Jean Chesnaux. Ver nota 14.

definitivo para o qual o julgamento histórico de Marx nos levou seria a representação de uma ordem social perfeita inexorável, dominada pela primazia da economia.⁴⁴

Desde o colapso da filosofia de Hegel, portanto, a questão moderna sobre a História tornou-se profundamente incerta. Não obstante, permanece uma outra questão, a do desenvolvimento histórico e do progresso, assim como a questão do conteúdo relativo da verdade das diferentes épocas ou de sua síntese total.⁴⁵ Ademais, ninguém desconhece que, depois de Hegel, a História ainda está em curso, que o ‘todo’ ainda não está totalizado, e que nosso presente e nossa imagem da História são apenas relativos.

A filosofia da História que hoje se busca articular já está bem além de flertar com um relativismo, clássico ou absoluto. Sua premissa de referência é o caráter relacional de todo evento histórico e de sua explicação. Apreender, entender, interpretar, explicar (incluída a estratégia de demonstração) e narrar (incluída a qualidade do estilo historiográfico com se produz a ‘matéria prima’ da expressão refletida sobre a História) possuem seus requisitos metódicos, o que circunscreve o escopo histórico ao item tratado.⁴⁶ A ambição filosófica vai muito além da concretude empírica da investigação metódica. Ela se reveste de certa supratemporalidade e universalidade – em todos seus sucessivos formatos.⁴⁷ Essas duas pretensões parecem estar presentes de modo generalizado, malgrado pertencer a cada época um diferente *Zeitgeist*.⁴⁸

Assim, a História continua a se impor a nós como o mais preocupante de todos os nossos problemas. Enquanto existirmos humanamente, é necessário que nos questionemos sobre seu sentido e essência. Pressionada pela necessidade, o existencialismo consagrou o reconhecimento da urgência da questão da historicidade humana com absoluta clareza. Renunciar ao sentido seria o fim para nós: suicídio ou loucura. Na verdade, por mais extremos que sejam, esses dois desfechos só são possíveis graças a fragmentos

⁴⁴ Cf. Helmut Lethen; Falko Schmieder; Birte Löschenkohl (eds.). *Der sich selbst entfremdete und wiedergefundene Marx*. Leiden: Brill, 2010.

⁴⁵ Cf. Estevão de Rezende Martins. “Veritas filia temporis? O conhecimento histórico e a distinção entre filosofia e teoria da história”. In *Síntese* (Belo Horizonte), 34 (2009) 5-25.

⁴⁶ Zoltán Boldizsár Simon; Marek Tamm; Ewa Domańska. “Anthropocenic historical knowledge: promises and pitfalls”. In *Rethinking History*, 25/4 (2021), 406–439.

⁴⁷ Jouni-Matti Kuukkanen (Org.) *Philosophy of History: Twenty-First-Century Perspectives*. Londres: Bloomsbury Academic, 2020.

⁴⁸ Monika Krause. “What is *Zeitgeist*? Examining period-specific cultural patterns”. In *Poetics* 76 (2019) 101352.

de sentido, em meio a um crepúsculo meio absurdo do sentido, protagonizado pela pós-história, na esteira da versão contemporânea da renúncia ao sentido mediante sua (contraditória) manutenção em esferas de ficção e solipsismo. Nessas esferas, como no neo-historicismo⁴⁹ ou no pós-modernismo literário⁵⁰, por exemplo, tenta-se atribuir sentido à falta de sentido.⁵¹ Em suma: se fora da História não há salvação, tampouco há salvação para a História, fora do sentido. Tal não implica existir um sentido único ou por si, independentemente da atuação do ser humano. Mesmo que haja proposições de sentido que pretendam ser únicas e definitivas, tal não se garante reflexivamente por si só. Assim como o *non-sense* não desaparece por decreto. Mas é qualificado como tal justamente por sentidos ou contrassensos de referência.

História: autobiografia da humanidade

Se a História se encontra no centro da existência humana e se constitui assim no mais urgente de todos seus problemas, é porque os últimos cento e cinquenta anos foram tão revolucionários que parecem ter quase inteiramente esvaziado a História de muito de seu conteúdo tradicional. A extrema urgência do nosso problema decorre do fato de que as coisas tradicionais (ou seja: a cultura histórica acumulada e seu tratamento historiográfico) parecem estar em boa medida sob desconfiança. Mas este é realmente o caso? Na realidade, continuamos a viver em um mundo moldado de alguma forma decisivamente por tradições culturais modernas, como as do Iluminismo e do Romantismo, e até mesmo – apesar do salto qualitativo da modernidade – pelas tradições da Antiguidade e do Cristianismo (ao menos no Ocidente europeu e nas regiões por ele impregnadas). Se a tradição tivesse sido realmente completamente erradicada, se o nihilismo fosse insuperável, e se absolutamente nada pudesse suportar o teste do tempo, não poderíamos mais apelar para os fundamentos óbvios e comuns ao ser humano contemporâneo. A vida humana dependeria inteiramente de uma entidade abstrata totalitária, consistente e capaz de impor

⁴⁹ Expressão cunhada pelo teórico da literatura Stephen Greenblatt. Cf. Stephen Greenblatt/Catherine Gallagher. *Practicing New Historicism*. Chicago: University of Chicago Press, 2001.

⁵⁰ Cf. Jean-François Lyotard. *La condition postmoderne: un rapport sur le savoir*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1979.

⁵¹ Cf., por exemplo, Jean-Jacques Lecercle. *Philosophy of Nonsense: The Intuitions of Victorian Nonsense Literature*. Londres: Routledge, 1994.

um certo modo de vida a todos os seres humanos.⁵² Nem o super-homem pensado por Nietzsche conseguiria sobrenadar a tal dominação.

A tese aqui refletida afirma que, mesmo se negada no dizer, a História continua incontornável no ser e no fazer. Tal é o sentido da afirmação de Ortega y Gasset, que o homem é seu ser e sua circunstância⁵³. Plácida ou atormentada, a História e o ser humano se confundem desde sempre, sem que seja possível dizer quando tal circunstância existencial teria começado. A História é por assim dizer a autobiografia da humanidade, com suas luzes e suas sombras – e continua a intrigar, desafiar e inquietar todo ser humano. Que não descansa enquanto não lhe encontra um sentido articulador e pacificador.

A conquista da liberdade moderna revolucionária trouxe ao agente racional humano a consciência do poder do seu pensar e do seu agir, mas impôs-lhe também a pesada tarefa de dar conta do sentido que possa ter tido o tempo passado, que subsista no presente e que eventualmente tenha perspectiva de futuro. A razão permanece a instância de descoberta e atribuição de sentido, para a qual alcançar a verdade continua uma pretensão legítima a viável. Essa pretensão é também um desafio, pois falta a medida de certeza que autorize afirmar que a verdade terá sido alcançada aqui ou ali, sobre isso ou aquilo. Essa busca é, na circunstância da história humana, infinda – exceção possível as constatações triviais, próprias à experiência de primeira ordem.

A História como autobiografia é, por conseguinte, uma agenda existencial absoluta: o ser humano é, enquanto humano por natureza, histórico. A filosofia dessa existência possui assim legitimidade teórica, na ideia de atribuir reflexivamente ao todo da humanidade um sentido para ser, pensar e agir. Por certo, tal interpretação totalizante não é passível de controle empírico de qualquer tipo. Seu raciocínio argumentativo deve colocar à disposição do sujeito interessado (como se supõe aqui: qualquer um) uma arquitetura de sentido que lhe permita encontrar-se, saber de si e de sua cultura envolvente, bem assim de estar apto a decidir e fazer.

⁵² Cujá metáfora por George Orwell (1984. Nova Iorque: Harcourt Brace, & Co., 1984) tornou-se clássica.

⁵³ José Ortega y Gasset. “Yo soy yo y mi circunstancia, si no la salvo a ella, no me salvo a mi...”. *Meditaciones del Quijote*. Madri: Revista de Occidente, 1914, p. 20.

Jörn Rüsen propõe três dimensões sistemáticas para organizar uma filosofia da História sustentável: material, formal e funcional.⁵⁴ A material cuida da vida concreta, de sua realidade efetiva no tempo; depende assim tanto da experiência de cada um como do muito que dessa experiência se conseguiu inscrever na historiografia. A formal se consigna na narrativa em que o sentido filosófico da História seria exposto e raciocinado. A funcional aparece no impacto orientador e referencial que uma tal reflexão totalizante vem a ter na vida cotidiana de todo agente racional humano. Um programa ambicioso, que pressupõe uma consciência acurada da cultura histórica a que pertencemos. Esse pertencimento é um fator relacional que não se pode olvidar: qualquer totalização se ancora em uma perspectiva de base. Ter consciência dessa inserção particular é um requisito fundamental para evitar tanto o solipsismo quanto o etnocentrismo – extrapolando ambos para quem não compartilhe o mesmo pertencimento. Tal não impede, contudo, de dispor-se de um mínimo denominador comum: a existência, a dignidade e os valores da pessoa humana – qualquer uma, em qualquer tempo, em qualquer lugar.

⁵⁴ Jörn Rüsen. *Teoria da História*. ... ver nota 7. p. 114-117.