

A HISTÓRIA DO MUNDO COMO TRIBUNAL DO MUNDO¹

Fernando Catroga²

A obsessão ocidental pela história e pela memória tem como principal fonte a influência, mesmo que indirecta, da visão judaico-cristã do tempo. Na verdade, temos por profícuas as leituras que ligam o forte investimento memorial, monumental e historicista – feito pela cultura ocidental após o impacto do cristianismo – aos efeitos mundividenciais provocados por uma religião anamnética e semeadora de expectativas messiânicas e escatológicas. E aqui se inclui o da secularização, tendência que, “fundindo integralmente o supra- ou o extra-histórico no século e no tempo”, irá impedir, “doravante, que se possa antever, na história, algo mais que uma expectativa e uma realização internas”³.

Essa inversão foi realizada pelas filosofias da história. E, por mais paradoxal que possa parecer, a religião, incluindo a sua racionalização teológica, não foi estranha a estes desenvolvimentos. A criação *ex-nihilo*, por um Deus transcendente, do espaço e do tempo, a Sua aliança com um povo histórico e a espera messiânica se, por um lado, ditaram a separação do sagrado e do profano, por outro lado, puseram na história sinais da Divindade que, porém, não se confundia com ela. Por sua vez, o cristianismo, consubstanciado no acontecimento simultaneamente sacral e histórico anunciador da boa nova, potenciou ainda mais a localização terrena de ideias e valores que nele só tinham valor transcendente. Poder-se-á mesmo dizer que a integração cristã do messianismo judaico pôs em acção um movimento de auto-superação, mediante a incessante conversão do antigo em novo, isto é, a “Tora em Evangelho, o Logos em Carne, a Polis na cidade de Deus”⁴, processo dialéctico de conservação/ superação de oposições tanto internas como externas⁵.

Reafirma-se, assim, que a temporalização e a secularização do mundo no Ocidente não serão mais do que pontos de chegada de um caminho em que o homem se foi apropriando do *Logos* que o criou e que o conduziu ao optimismo da ciência moderna, à separação do *poder temporal* face ao *poder espiritual*, e à projecção da apocalíptica religiosa num tempo horizontal. Com este último processo, as filosofias da história anteviram a Jerusalém celeste descendo dos céus para ser a casa terrena dos filhos de Caim, ao mesmo tempo que secularizavam a cenose, encarnação de Deus simbolizada, não numa pessoa (Jesus), mas na humanidade, deste modo eleita novo Messias colectivo. Nesta promessa, dir-se-ia que a parúsia de Deus se fundia com a própria presença do homem no tempo⁶.

¹ Este artigo reproduz o que escrevemos em *Os passos do homem como restolho do tempo: memória e fim do fim da história*. Coimbra: Almedina, 2009, p. 239-264.

² Professor catedrático da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra e especialista em História das Ideias e em Teoria da História. Dos inúmeros escritos de que é autor, destacam-se os livros *O céu da memória: cemitério romântico e culto cívico dos mortos*. Coimbra: Minerva, 1999; e *Entre deuses e céares: secularização, laicidade e religião civil*. Coimbra: Almedina, 2006.

³ BENSUSSAN, Gérard. *Le temps messianique, temps historique et temps vécu*. Paris: J. Vrin, 2001.

⁴ BENSUSSAN, Le Temps...

⁵ ROSENZWEIG, Franz. *L'Étoile de la rédemption*. Paris: Esprit, 1982.

⁶ BRUN, Jean. *Philosophie de l'histoire: les promesses du temps*. Paris: Stock, 1990.

A ANTROPODICEIA NO TEMPO

Os liames existentes entre a religião cristã e a possibilidade de a razão se constituir como saber absoluto – e, conseqüentemente, concretizar o que, com a revelação, foi somente dito de uma maneira profética e meta-histórica – eram claros em Hegel, para quem a essência do cristianismo seria dialéctica, como cristã era a essência da dialéctica histórica, junção sem a qual o significado da secularização não poderá ser entendido. Como, logo em 1838, bem explicitou o hegeliano Cieszkowski, a humanidade estaria finalmente a chegar a um estágio de auto-consciência, em que as leis do seu normal desenvolvimento e progresso teriam deixado de ser encaradas como produtos fantasmáticos de mentes entusiastas, para serem apresentadas como autênticas determinações do pensamento absoluto de Deus, ou melhor, como manifestação da sua razão objectivada na história⁷. Numa espécie de recepção mitigada do *Evangelho Eterno* e de Joaquim de Fiori, boa parte das filosofias da história, incluindo as que Comte e Marx sistematizaram em nome da ciência, estruturaram-se sob o modelo da Santíssima Trindade, reproduzido no cariz triádico da contradição, como se pode comprovar em Schelling e em Hegel. Com isto, a unidade Pai, Filho e Espírito Santo transmutou-se, mormente quando a lição de Herder foi misturada com a de Hegel, em *Weltgeist* (espírito do mundo), *Volkgeist* (espírito do povo), *Zeitgeist* (espírito do tempo); ou, então, revelou-se nesta outra sucessão necessária: *tese, antítese e síntese*.

Poder-se-á perguntar: Kant não terá colocado uma ideia teleológica de natureza humana no lugar de Deus, e o seu ideal regulador não seria uma espécie de milenarismo racionalizado, ou melhor, um “quiliasmo filosófico”, que actuaria como incentivo à criação da “paz perpétua” e de um imanente “reino de Deus”?⁸ No último Herder, não teria a humanidade a tarefa de edificar a amizade e a solidariedade através da razão, significando isso a confirmação da finalidade última do cristianismo – fundar o reino do céu na terra? Em Hegel, a providência não terá sido substituída pelo finalismo absoluto da razão? Em Comte, pelo determinismo que comandava a evolução do espírito da humanidade para o “fixo e definitivo” estado positivo? Em Proudhon, pela iminente chegada do conciliado reino da Justiça? Em August von Cieszkowski, por uma expectativa messiânica de futuro, sendo este identificado como o culminante reino do Espírito? E, em Marx, a superação das contradições não traria a passagem do “reino da necessidade” para o “reino da liberdade”, estágio pletórico que realizaria o “homem total”?

Por outro lado, parece claro que estas concepções não rompiam, por inteiro, com a ideia de *queda* (por *geração* ou *processão*), ou, no mundo judaico-cristão, de *culpa* (devido ao *pecado*), nas suas explicações sobre a origem da finitude humana e da índole corruptível e degradante do tempo profano. Nietzsche não tinha dúvidas: a consciência histórica ocidental dimanava do sentimento de culpabilidade (doença incurável, que impediria a acção verdadeiramente criadora do homem) e as teorias que a expressavam não passariam de visões teológicas camufladas. No seu anátema,

⁷ CIESZKOWSKI, August von. *Prolegómenos a la historiosofia*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2002.

⁸ SANTOS, Leonel Ribeiro dos. O eurocentrismo crítico de Kant. In: COSTA, Fernando Gil & SILVA, Helena Gonçalves da (orgs.). *A ideia romântica de Europa: novos rumos, antigos caminhos*. Lisboa: Colibri, 2002.

ele tenha visto em Hegel, não um verdadeiro *deicida*, mas o grande retardador da “morte de Deus”⁹.

A génese da história era narrada a partir de uma necessidade interna de divisão (e de contradição) que funcionava para justificar o itinerário que a humanidade teria de percorrer para superar a sua cesura primordial. E a teoria do *pecado* culpabilizou o homem pela situação de penúria, diminuição que só a fé poderia redimir. Dilacerado pela contradição, o parto da história tinha de ser doloroso, embora também pudesse ser sofrimento que conduziria à salvação. Uma vez secularizada, essa expectativa seria estímulo de luta pelo aperfeiçoamento e, por isso, contra a degradação e a senescência provocadas pelo ritmo natural do tempo. De sorte que será lícito afirmar que as filosofias da história (e as teorias sociais de inspiração cientista) deslocaram a esperança e a escatologia cristãs para o plano terrantês da imanência, retirando-lhes o seu cariz extra-histórico e projectando, no devir progressivo – definido em termos acumulativos e horizontais –, as esperanças redentoras que a sua prognose prometia. Maneira invertida de confessar que, até lá, a humanidade continuaria a ser *homo dolens*.

A DIALÉCTICA DA REDENÇÃO

Com a modernidade – e, em particular, com o Iluminismo –, a história passou a ser vivida e pensada como um trajecto dentro do qual a conquista da felicidade humana (isto é, a libertação das contradições e da infelicidade) não devia ser assumida como uma quimera, nem poderia ser adiada para outro mundo. Mas, dada a aceitação da infinitude do tempo, dois desfechos, só aparentemente contraditórios entre si, seriam possíveis: o presente já estaria a realizar a finalidade objectiva do devir; ou, então, continuava a ser uma fase de transição, comumente qualificada como período de *crise e de decadência*, porque dilacerado por contradições e, portanto, ainda longe da chegada da hora plena.

Em tal horizonte, verifica-se a existência de uma continuidade (embora de sinal contrário) em relação ao modo antigo de apreciar o *hic et nunc*. Fosse nas concepções cíclicas, fosse na sobredeterminação religiosa judaico-cristã, o presente foi sempre experienciado como um momento ontologicamente diminuído, em confronto com a plenitude da *origem* (Idade de Ouro), ou devido ao envelhecimento do mundo. Só que a nova mediação do optimismo histórico, se lhe conferia análogo estatuto (ele manter-se-á como momento de *crise e de decadência*), posicionava-o, porém, como superior ao passado, embora mais pobre quando comparado com as infinitas possibilidades de aperfeiçoamento. E este juízo de valor estava tão arreigado que o encontramos mesmo num dos mais fortes críticos dos exageros do Iluminismo dominante. Referimo-nos a Herder (1995), para quem a sua época (o século XVIII) era “um século de decadência”.

A consciência do desfasamento existente entre o *presente e o futuro-futuro* (imaginado) reforçou a vertigem do homem moderno perante a história. E este desassossego fez da previsão um novo tipo de profetismo, ou melhor, uma espécie de “judaísmo” secularizado. Sem a humanização do significado da Encarnação, sem a horizontalidade imanente do *Logos* (que a razão autónoma do homem podia

⁹ NIETZSCHE, Friedrich. *Obras escolhidas*. Lisboa: Círculo de Leitores, 1996 [A Gaia Ciência, § 357].

consciencializar), e sem a conseqüente espera de um destino terreno e otimista para o “terror da história” (Mircea Eliade), a cultura ocidental não se teria comprometido tão intensamente na aspiração à perfectibilidade e ao progresso. Descontando os que defendiam o presente como um *presente eterno*, esse frenesi sempre fez pensá-lo como um patamar, pois o homem continuará à espera da vinda do reino de Deus (na terra), como se, na sua condição de *homo viator*, encontrasse na silhueta da miragem o alento necessário para partir em busca de outra, mesmo depois de esfumada a que tornou sôfrega a sua busca.

No judaísmo, a esperança messiânica não está tanto contaminada de historicidade (ela apela para o futuro enquanto instante do *tempo vertical*). Mas o cristianismo, ou melhor, a sua componente milenarista, empolgou a vontade de acelerar o próprio tempo histórico, em ordem a dar-se início à consumação terrena do reino do Espírito. Entusiasmo que, subjacente ao joaquimismo, atravessa as revoltas populares de cunho messiânico, ou Lutero, com o seu desejo de *uma rápida precipitação da sucessão do tempo cronológico*, e que supõe o desejo de conversão dos séculos em anos, dos anos em dias, dos dias em minutos, experiência do tempo que, no registo dos negócios do mundo, encontraremos a animar a atitude dos revolucionários modernos.

Não por acaso, a versão secularizada deste tipo de espera ganhou corpo na apropriação do divino feita pelo homem e no seu investimento prático na história, embora para resolver as suas contradições. E, como se viu, ao fenómeno que melhor objectivou esta ansiedade perante o tempo novo chamou-se “revolução”, momento denso de revelação do *Logos* encarnado. Como escreveu Schlegel – pensador que oscilou entre um Deus feito homem e um homem feito Deus –: “o desejo revolucionário de realizar o reino de Deus é o ponto flexível da cultura progressiva e o começo da história moderna”¹⁰.

Este esforço para se encurtar a distância entre o *presente-futuro* e o *futuro-futuro*, visava superar o negativo, isto é, “matar” a dor e a morte, limitações provocadas pela desapiedada passagem do tempo. E as filosofias da história (bem como as teorias diacrónicas sobre a sociedade) comutaram esta atávica recusa em objecto de conhecimento, com o fito de, daí, fazerem promessas que, mesmo quando apresentadas como “esperanças matemáticas” (certas ou prováveis), agissem como sucedâneas das “esperanças consoladoras” semeadas pela religião. Mas, para que esse propósito fosse convincente, os acontecimentos da história concreta e empírica teriam de ser compreendidos, não em si mesmos, mas como símbolos ou como meios, a fim de se tornar legível e dúctil o devir universal. Como as excepções foram raras, Pomian tem razão quanto sublinha que toda esta sobrevalorização do futuro – horizonte aberto pela escatologia judaico-cristã – está na raiz das preocupações do homem ocidental moderno com a história.

Em termos de estrutura narrativa, a aventura humana foi contada, sobretudo, em termos dramaturgicos, palco – metáfora comum à linguagem de vários pensadores (Herder, Hegel, por exemplo) – onde a história se objectiva como verdade que, se salva, também julga. Como afirmou Hegel, e os românticos (Schiller) gostavam de repetir – secularizando uma visão profética do Antigo Testamento –, *Die*

¹⁰ BRUN, *Philosophie*

Weltgeschichte ist das Weltgericht (“A história do mundo é o tribunal do mundo”). Dir-se-ia que, em correlação com uma espécie de novo “medo” escatológico, se foi instalando uma ideia justiceira de futuro (“a história nos julgará”). Afirmou-se, assim, uma crença substitutiva dos temores e esperanças apocalípticas, realidade exemplarmente formulada por Jules Michelet, quando, num dos seus cursos do Collège de France, proclamava que a história (e a historiografia) passou a ser “a justiça”, “a ressurreição na justiça”, isto é, o “Juízo final”, onde “cada um comparece com os seus actos, as suas obras”¹¹ para ser julgado.

Porém, nesta escatologia, o céu só poderá estar cheio e o inferno vazio no final da história, não obstante se acenar com promessas de recompensa que, para chegarem mais cedo, funcionavam como encorajamento para se “fazer” a história. Sem problematizar a contradição que existe no facto de o juiz e o réu serem a mesma entidade, essa escatologia cingir-se-ia à fama e à memória, fosse a da condenação feita pelos vindouros, ou fosse a que, positivamente, provinha da perpetuação dos que, por pensamento e acção, conseguiram conquistar o direito à rememoração e à imortalidade. Contudo, esta vitória será sempre virtual, pois a *anamnesis* somente confirma a vida dos vivos. Percebe-se. Ao contrário do prometido pela transcendência religiosa – sua matriz –, ela só poderá construir a ressurreição do passado como *re-presentação*, logo, como uma *re-presentificação*¹².

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

Esta confiança nesta *lógica da ironia*: o final épico seria um amanhã a despontar depois de séculos de tragédia. De facto, a decifração do sentido da história, feita em nome da verdade (revelada pela filosofia, ou demonstrada pelas novas ciências sociais), propunha-se vencer a condição diminuída do homem, causada, em última análise, pela fugacidade do tempo (e das contradições sociais). Porém, desde os primórdios da cultura ocidental, a história dos homens aparecia como uma degradação ôntica, ou como o fruto do pecado e da revolta dos anjos (como em Santo Agostinho), ou como o resultado de contradições (metafísica ou socialmente fundamentadas) só solucionáveis no futuro (por harmonização, extinção ou superação das antíteses). E foi ainda contra esta última promessa que nasceram as alternativas conservadoras, defendendo a eternização do presente, e as contra-revolucionárias (De Bonald, Joseph de Maistre), com a sua apologia do “regresso” a uma fase ideal

¹¹ MICHELET, Jules. *Cours au Collège de France* - Tomo II. Paris: Gallimard, 1995.

¹² CATROGA, Fernando. *O céu da memória: cemitério romântico e culto cívico dos mortos*. Coimbra: Minerva, 1999; CATROGA, Fernando. *Caminhos do fim da história*. Coimbra: Quarteto, 2003.

do passado que a aceleração artificial do tempo teria destruído.

Como ficou escrito, já antes de Fichte, de Schelling, de Hegel, de Marx e de Proudhon, pensadores como Turgot, Herder e Kant haviam realçado a dimensão contraditória da história. O primeiro, no ensaio *Sobre os sucessivos avanços da mente humana* (1750), problematizou as relações que existiriam entre o progresso (esboçou a *lei dos três estados*) e a violência; e Kant sustentou que a história, desde que lida do ponto de vista cosmopolita, mostrava que “o meio de que a natureza se serve para levar a cabo o desenvolvimento de todas as suas disposições naturais é o seu antagonismo da sociedade na medida em que este antagonismo acaba por se tornar a causa de uma ordenação regular da mesma sociedade”. Para Herder, o *Volksggeist* teria o seu apogeu numa agónica e sempre provisória situação de equilíbrio, enquanto Fichte, mormente no livro *As Características da idade presente*, considerou a guerra entre os Estados como o mecanismo que introduzia um princípio de vida e de progresso na história. Também para o Schelling da segunda versão (1813) da obra *Die Weltalter*, conquanto os homens desejassem evitar, tanto na vida como no saber, a contradição, eles tinham que a defrontar, porque, sem ela, não existiria “vida, movimento, progresso, mas um letargo de todas as forças”; em Hegel, o espírito necessitava da sua objectivação espaço-temporal, isto é, do seu contrário, e foi definido como “uma capacidade ou potencialidade de luta para se realizar”; em Comte, a evolução espontânea do espírito da humanidade determinava um percurso igualmente periodizável pela contradição: a fase metafísica (estado crítico) teria sido a antítese da fase inicial (estado teológico), e do combate entre ambas estaria a nascer o período definitivo – o estado positivo; em Proudhon, as antíteses não se destruiriam, mas tenderiam para a sua conciliação; mas, em Marx, dariam origem a realidades qualitativamente superiores, até à extinção das contradições sociais que as determinavam. Por conseguinte, fosse através do equilíbrio, da conciliação, da superação, da síntese, ou mesmo da subordinação de um contrário a outro (como a insociabilidade face à sociabilidade, em Kant), a mola propulsora da história era de índole antitética. E a desenvolvimento do seu dinamismo só deixaria de ser cega quando fosse apreendida racionalmente, e a teoria, que lhe dá luz, fosse eleita como a norma que planificava o futuro.

O pensamento moderno introduziu, porém, uma novidade: se, nas concepções míticas e greco-romanas, a *consummatio* era regressiva (o tempo arrastava consigo um empobrecimento ontológico, cuja purificação exigia um cíclico e ritualizado “regresso” à Idade do Ouro), e se, na visão judaico-cristã, a salvação do *homo dolens* estava para além da história, agora, o tempo foi entendido (e vivido) como um percurso qualitativamente ascensional que albergava, no seu seio, a potencialidade de libertar a humanidade da infelicidade trazida pela história. Consequentemente, a narração desta aventura colectiva foi ganhando uma unidade épica na qual o princípio e o fim se exigiam reciprocamente.¹³

Por outras palavras: a história foi encenada de acordo com uma dramaturgia em que *a tragédia era posta ao serviço de um final feliz*. Pode mesmo sustentar-se que o seu enredo simbolizava a paixão de Cristo, incessantemente recomeçada, até à redenção final. Daí a sua dimensão irónica, pois *ela seria dramática quanto aos meios*

¹³ KOSELLECK, Reinhart. *Futuro pasado*: para una semántica de los tempos históricos. Barcelona; Buenos Aires; México: Paidós, 1993.

e épica em relação ao fins. Tem assim razão Cournot (1934) quando, ao referir-se ao modelo hegeliano – onde estas características ressaltam de um modo exemplar –, o considerou “um género épico”, no qual as “nações de elite desempenham cada uma o seu papel como representantes de uma ideia”. E, como se assinalou, algo de semelhante se pode afirmar no que toca à acção de outros “motores” do tempo (indivíduos, civilizações, nações, classes, raças). Seja como for, apesar de se presumir saber como terminará o futuro, a tragicidade do particular seria sempre inevitável, na medida em que os efeitos do agir ultrapassam a intenção de quem os comanda, e os protagonistas nunca poderiam vir a ser contemporâneos da plena efectuação do que consciente ou inconscientemente ajudaram a antecipar.

Para que o optimismo fosse convincente, havia que inverter, deslocar e corrigir as narrações de tipo teológico. Abolido o papel interventivo de Deus, o que, no plano empírico, parecia ilógico à luz da finalidade perseguida, era integrado como antítese ou negatividade necessárias à sua prossecução. Assim, explica-se que Kant qualificasse a insociabilidade como “louvada”, pois, sem ela, não existiria o esforço espiritual do homem para a vencer, fazendo da história um campo aberto de possibilidades de progresso.

Tem sido assinalado que esta tese, que implica o reconhecimento do papel do mal na realização do bem, pôs em funcionamento uma lógica da contradição, na qual o pólo negativo actua como um “ardil da razão”, numa espécie de secularização da velha providência. E a sua função pode ser assim sintetizada: por um lado, não seria possível pressupor a existência de um mínimo desígnio racional nos seres humanos individuais; mas, por outro lado, a razão poderia descobrir, no aparentemente obscuro curso dos acontecimentos, uma tendência de espiritualização ético-racional paulatinamente vencedora¹⁴. E é em Hegel que esta faceta contraditória aparece de um modo mais explícito e sistematizado. Por palavras suas: “Não é a ideia geral que está envolvida em oposição e luta, e exposta ao perigo. Ela permanece no *background*, inatingida e ilesa. Pode-se chamar a isto o ardil da razão – dispõe as paixões em seu benefício, enquanto aquilo que lhe desenvolve a existência por meio de tal impulso paga a pena e sofre o prejuízo [...] O particular é na sua maior parte de valor demasiado mesquinho, comparado com o geral: os indivíduos são sacrificados e abandonados. A Ideia paga a pena da existência limitada e da corruptibilidade, não de si mesma, mas das paixões dos indivíduos”¹⁵. Como se vê, o “ardil da razão” (*List der Vernunft*) incluía, no processo lógico e totalizador da história, tudo o que parecia contraditar a racionalidade da efectuação do ser na incessante procura da consciência e realização de si.

Em síntese: nestas concepções (que posteriormente receberam vários desenvolvimentos), o tempo desenrolava-se como um *iter* que, para ser redentor, tinha de condenar a experiência histórica concreta (a *res gestae*) a um modo carente e lapso de estar no mundo, pois a sua infinitude gerava uma fome insaciável cuja voragem tragava os indivíduos, povos e nações que a actualizavam. Todavia, enquanto horizonte de expectativas, ela também actuava como apelo ao sacrifício, tendo em vista ultrapassar a condição dolorosa da existência. E a consciência acerca

¹⁴ BENSUSSAN, *Le Temps messianique...*

¹⁵ HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *La Raison dans l'histoire*. Paris: UGE, 1965; GARDINER, Patrick. *Teorias de história*. 3. ed. Lisboa: F.C.G., 1984.

da distância que separava o que é e o que poderá vir a ser (o *ainda não ser*, de Ernst Bloch) alimentava o desejo de se preencher a falta. Mais especificamente, a infinitude do substrato da história, coincidente com a vocação perfectível do homem, requeria um tempo infinito para se ir objectivando, em ordem a que a sua existência desenrolasse a potência essencial que a fazia mover. Pelo que o presente, ao trazer o passado às suas costas, também estaria sempre prenhe de futuro (Leibniz).

O DESFECHO IRÓNICO DA HISTÓRIA

No entanto, se este dinamismo decorria de um princípio que, de um modo espontâneo, se desvelava como tempo à procura da sua realização, a sua trama não teria necessariamente de caminhar para um *fim*? Há alguns anos, Henri Lefebvre sublinhou – na linha de Kojève e de outros intérpretes do pensamento de Hegel – que a modelação da historicidade, que o hegelianismo bem representa, é inseparável dessa ideia. Mas chamou igualmente a atenção para se ser cauteloso com aquela expressão, pois ela tanto pode ser entendida como *finitude* (ou seja, como determinação e limitação do processo histórico, faceta que implica mediação e ultrapassagem), como *finalidade* – isto é, como orientação e sentido – e como *finição* (*terminus* pensado segundo o modelo da arte e no qual o acabamento e a perfeição estariam conformes à “natureza” ou à “essência”, ou melhor, seriam adequados ao conteúdo da definitiva concretização do “sujeito motor” da história). Estas acepções não seriam contraditórias, mas implicar-se-iam reciprocamente, porque a finitude constituiria a condição fenomenológica necessária para o gradual patentear da finalidade imanente, bem como para a sua *finição* (no presente, mas, sobretudo, no futuro). E só neste contexto se poderá afirmar que as filosofias da história são, explícita ou implicitamente, *filosofias do fim da história*.

Também para Perry Anderson¹⁶, Hegel pouco escreveu sobre a ideia de fim enquanto *Ende* (final) ou *Schluß* (conclusão). Referiu-se, principalmente, a *Ziel* (meta), *Zweck* (finalidade) e *Resultat* (resultado). E a razão desta preferência terá sido o facto de, em alemão – diferentemente do que acontece em português, em espanhol e em francês –, não existir um vocábulo que englobe toda a semântica indicada, mormente a de *final* (*finição*) e de *propósito*. Ora, a Hegel interessou, sobretudo, este último significado, porque era o que melhor traduzia o pendor teleológico que a sua dialéctica conferia à historicidade.

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

¹⁶ ANDERSON, Perry. The ends of history. In: _____. *A Zone of engagement*. Londres: Verso/NLB, 1992.

Estas demarcações aconselham a que não se confunda o acabamento da história universal com o cariz não esgotável da história empírica¹⁷. E, ao invés do que comumente se crê, a questão do fim da história não derivou tanto de Hegel, mas de leituras feitas por certos seguidores e críticos (Rudolf Haym, Anton H. Springer, August von Cieszkowski, Nietzsche). Depois, ela voltou a ganhar alguma relevância em 1906, com o livro de Moses Rubinstein, *Die logischen Grundlagen des Hegelschen Systems und das Ende der Geschichte*, onde se concluiu que a ideia de fim da história, tão só sugerida em vários passos da obra do filósofo, contradizia, directamente, o seu princípio lógico fundamental, a saber: o desenvolvimento infinito da liberdade. E, com as teses de Karl Löwith avançadas na década de 1940, o problema voltou à ribalta: Hegel terá concebido o seu presente como o da clausura do tempo histórico, porque procurou, não só fundamentar o fim da história política, da arte, da religião e da própria filosofia, mas também unificar, num grau conceptual nunca antes alcançado, tudo o que adveio e se tinha passado antes dele, tendo em vista apreender, retrospectivamente, o significado universal da história e o seu fim. E tudo isto para provar que este já estaria a efectuar-se sob a hegemonia da cultura germânica e cristã, e para, conseqüentemente, defender que o futuro se iria limitar a ser a manifestação empírica de acontecimentos incapazes de ultrapassar a consumação a que se tinha chegado¹⁸. Nada ficaria fora do sistema.

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

Com esta proposta, Kojève pretendia corrigir o mestre. Para este, o Estado moderno garantiria, não a liberdade de um (como no despotismo oriental), ou somente de alguns (como na Grécia antiga), mas a liberdade de todos. Porém, isso ainda acontecia no quadro de relações ético-jurídicas racionais, situadas nos limites do Estado-Nação e dentro de uma estrutura de cariz orgânico-corporativo, típica do pensamento alemão. Ora, segundo o intelectual franco-russo, o enaltecimento da figura de Napoleão – como encarnação do soldado-cidadão e da própria razão da história – permitiria ir mais longe: a sua política já prefiguraria o emergir do Estado homogéneo e universal do futuro; universal, porque não teria mais necessidade de se expandir, e homogéneo, dado que traria a superação de todas as antíteses que haviam determinado a historicidade do homem¹⁹.

Relendo Hegel, ele procurou demonstrar que a natureza humana só se constituiu como mundo histórico (*Welt*) com a luta e o risco consciente da morte (influência de Heidegger), agonismo que se exprimia como trabalho. Conseqüentemente, o

¹⁷ BOUTON, Christophe. Hegel, penseur de la 'fin de l'histoire'?. In: BENOIST, Jocelyn & MERLINI, Fabio (orgs.). *Après la fin de l'histoire*. Paris: J. Vrin, 1998.

¹⁸ LÖWITH, Karl. *De Hegel a Nietzsche*. Paris: Gallimard, 1941.

¹⁹ ANDERSON, The ends of history...

dever nascia da objectivação da liberdade, entendida como negatividade, isto é, como poder de os indivíduos negarem a natureza, transformando-a, e de arriscarem a vida, a fim de alcançarem o reconhecimento intersubjectivo. Desejo que os punham perante dois caminhos possíveis: ou a submissão passiva ao trabalho do negativo – o que conduziria a uma espécie de escravidão perpétua; ou a recusa do aniquilamento, mediante o esforço para vencer a natureza e conquistar a liberdade que só o reconhecimento da individualidade própria, pelo outro, poderia garantir.

Neste quadro, o dinamismo histórico aparecia como uma “antropogénese” sintetizável nesta equação: “Necessidade da Luta pela vida e pela morte. Negatividade = Morte = Individualidade = Liberdade = História; o homem é: mortal, finito, livre, indivíduo histórico”²⁰. E a história da humanidade mais não seria “que o desenvolvimento desta Luta, cujos dados se alteram sob a acção do Trabalho dos escravos e das revoluções, preparando a submissão por si adquirida sobre a Natureza e sobre eles próprios (*Bildung*)”²¹. Por conseguinte, o *omega* deste percurso dialéctico – desenvolvimento da *origem* – só podia ser este: “concretizando plenamente a Individualidade, o Estado Universal e homogéneo acaba com a História, já que o Homem, satisfeito nesse e por esse Estado, não tenta negá-lo, nem criar algo de novo em seu lugar”²². Daí para a frente, o início do fim da história seria aquela gare onde o passageiro aguarda a chegada do comboio que jamais mudará de rota e de horário.

Com os conceitos de *desejo*, *satisfação* (*Brefriedigung*), *reconciliação* – que se encontram em Hegel, mas aos quais Kojève deu um relevo e um lugar próprios –, o ímpeto para a autoconsciência, isto é, para a liberdade, foi-se concretizando como negação da realidade existente e como procura da satisfação de um desejo só alcançável através do reconhecimento, mormente em termos simbólicos. E o evoluir da história confirmaria a gradual universalização desta tendência, iniciada, no plano social, pelas relações conflituosas entre o senhor e o escravo, e, na contemporaneidade, materializada nas aspirações igualitárias enunciadas pela Revolução Francesa e pelas que se lhe seguiram. Deste modo, se a procura do reconhecimento tinha obrigado os indivíduos a lutarem entre si para evitarem a morte – colocando o *alfa* do dever sob o signo da *não identidade* –, na história dos séculos XIX e XX já se estaria a iniciar a construção do reino do universal e do homogéneo, concretizado no Estado perfeito. E o objectivo deste não seria, como no Iluminismo, a procura da felicidade, ou a da emancipação, mas do reconhecimento²³, fase final em que se extinguiu, numa paz perfeita, o calvário sangrento da humanidade na busca de si.

Embora aceitasse o papel das lutas sociais, Kojève afastou-se do autor de *O Capital* no atinente à superação da antítese como passagem do “reino da necessidade” para o da “liberdade”, *fim da história* que, em Marx, era simultaneamente o começo do *fim do Estado*. Ao contrário, para o pensador russo-francês, a persistência desta instância política, ainda que com características de universalidade e de

²⁰ KOJÈVE, Alexandre. *Introduction à la lecture de Hegel: leçons sur la phéno-ménologie de l'esprit professées de 1933 à 1939 à l'École des Hautes Études, réunies et publiées par Raymond Queneau*. Paris: Gallimard, 1947.

²¹ MONOD, Jean-Claude. Kojève, Strauss et le jugement de l'histoire. In: BENOIST & MERLINI, *Après la fin de l'histoire...*

²² KOJÈVE, *Introduction à la lecture de Hegel...*; MONOD, Kojève...

²³ KOJÈVE, Alexandre. *Esquisse d'une phénoménologie du droit*. Paris: Gallimard, 1981.

homogeneidade, aparecia como o resultado do inevitável exercício de um mínimo de acção e de coacção. Em tal requisito, Leo Strauss²⁴ viu uma porta aberta para a transformação deste tipo de Estado em tirania universal como meio para se adiantar a realização do reconhecimento. Para alcançar tal desiderato, Kojève, reactualizando a lição de Platão, não só atribuiu um papel iluminador e prognóstico ao filósofo (conselheiro, por excelência, do homem político), como, em nome do futuro, aceitava o poder do tirano (o que se ajustava bem ao estalinismo de um dado período da sua vida), desde que ele fosse exercido de um modo transitório.

Foi ambíguo, contudo, quanto à geografia política do início do fim da história. Se, em alguns casos, o localizava na experiência soviética, em outros, tal encarnação foi alargada aos Estados Unidos (pátria do “fordismo”), ao apresentar as duas potências como exemplos maiores do processo de democratização e de universalização do reconhecimento em curso. Contudo, depois da Segunda Guerra, distanciou-se dessa projecção²⁵, e viveu, com entusiasmo, quer a possibilidade de se criar uma aliança latina (para contrabalançar a influência anglo-saxónica), quer o lançamento do Mercado Comum europeu. Posteriormente, ainda, transferiu para o Japão o início da concretização do ideal de “último homem”, através do snobismo de massas, argumentando que se teria chegado a um momento histórico em que, afinal, já não importava conquistar a natureza, nem pugnar pelo reconhecimento: “o snobismo é a transformação inútil da Natureza, o gosto pelo artifício puro e o luxo do sacrifício da vida pessoal a troco ‘do nada’. Doravante, o fim da história é “o *sepuku*, a cerimónia do chá e o concurso para o ramo mais belo. O futuro já não é mais a europeização universal, mas a japonização universal”²⁶.

Por mais contraditórias (e irónicas) que possam parecer estas conclusões, elas tinham uma base que se manteve inalterável, em particular a ideia de que a ordem política perfeita teria de ultrapassar os limites do Estado-Nação. Dir-se-ia que, com isso, Kojève prolongou o cosmopolitismo iluminista, retirando-lhe, porém, as mediações estatais e o cariz aberto e assintótico do futuro de tipo kantiano. Compreende-se. Para ele, todo o pensamento sobre o destino da humanidade, desde as primeiras décadas de Oitocentos, continuou a ser balizado pela querela entre a “direita” e a “esquerda” hegelianas. E este modo esquemático de pensar teve pelo menos o mérito de não esconder as intenções de boa parte das filosofias da história (e das suas versões cientistas), principalmente das previsões daquelas que indicavam como iminente o fim da história, reino da *universalidade*, da *homogeneidade* e da *in-diferença*. E a materialização da verdade também aqui, como em Hegel, significaria o fim da própria filosofia²⁷.

Perante algumas objecções, Kojève teve de concordar que muito poucos, ou melhor, só o chefe do futuro Estado universal e homogéneo – como, em certa medida, já havia acontecido com Napoleão –, alcançariam o máximo reconhecimento. Nos demais, essa possibilidade, embora alargada pela democratização das sociedades

²⁴ STRAUSS, Leo. *De la Tyrannie, suivie de correspondance avec Alexandre Kojève (1932-1965)*. Paris: Gallimard, 1997.

²⁵ AUFFRET, Dominique. *Alexandre Kojève: la philosophie, l'état et la fin de l'histoire*. Paris: Grasset, 1990.

²⁶ MONOD, Kojève...

²⁷ JARCZYK, Gwendoline & LABARRIÈRE, Pierre-Jean. *De Kojève à Hegel*. Paris: Albin Michel, 1996.

contemporâneas, era uma mera potencialidade. Daí, a pergunta: tal desigualdade não continuaria a alimentar a insatisfação e, por conseguinte, a luta, negando o anunciado fim da história?

Qualquer que seja a resposta, parece indiscutível que a sua proposta, ao dar maior visibilidade a Hegel, exemplifica bem o optimismo prognóstico que norteava o tom dominante das filosofias da história, pelo que não espanta que tais expectativas acabassem, em últimas instâncias, por enfileirar na velha tradição apocalíptica. Bem vistas as coisas, a plena assunção da historicidade do homem também continuava a fugir ao tempo, agora através da secularização do futuro escatológico, pois, como ele mesmo frisava, é “neste mundo que se realiza o além (cristão)”²⁸.

Merleau-Ponty acusou a tese de Kojève de fazer uma purificação absoluta da história; o que equivalia a negá-la, porque se esquecia de que ela é uma consequência da prática de homens concretos²⁹. Mas François Châtelet (1968) corroborou a interpretação dos que defendiam a existência, em Hegel, de uma explícita ideia de sentido e de fim do devir humano, sem deixar de sublinhar que esta posição não atribuía à Alemanha qualquer prioridade na configuração última do espírito; este continuaria a actualizar-se através de outras nações, não obstante estar terminada a possibilidade de serem criadas novas formas políticas³⁰. Depois, o tema foi retomado por Henri Lefevre, em *O Fim da história* (1970), obra de orientação marxista que não teve grande repercussão.

Entretanto, um conjunto de pensadores e publicistas europeus – antes entusiasmados com a possibilidade (revolucionária ou contra-revolucionária) de se criar um “homem novo” – questionou, após o forte impacto das guerras mundiais, as suas próprias opções, caindo em atitudes cépticas e, em alguns casos, niilistas em relação à vida e à capacidade de se mudar a história. Como exemplos maiores (mas ressaltando as suas diferenças), o estudioso deste fenómeno – o historiador alemão Lutz Niethammer – analisou as ideias de Ernst Jünger, Arnold Gehlen, Bertrand de Jouvenal, Carl Smith, Henri de Man e mesmo Kojève, Lefebvre, Walter Benjamin e Theodor Adorno. Chamou ao denominador comum de tal posição *Posthistoire* (edição alemã de 1992), termo de origem francesa, mas que, na década de 1950, Gehlen introduziu na Alemanha a partir de uma leitura de Henri de Man e cuja análise mais pormenorizada não pode ser aqui feita³¹. E tudo isto mostra – como, nos inícios dos anos de 1990, em *Spectres de Marx*, lembrava Derrida aos jovens “leitores-consumidores de Fukuyama” e ao próprio Fukuyama – que “os temas escatológicos de ‘fim da história’, de ‘fim do marxismo’, do ‘fim da filosofia’, dos ‘fins do homem’, do ‘último homem’, etc., eram, nos anos cinquenta, há 40 anos, o pão nosso de cada dia”³².

De facto, o primeiro grande sucesso editorial no tratamento da questão coube a Francis Fukuyama, a partir de “The end of history?”, artigo saído em 1989 (antes da queda do muro de Berlim) e que serviu de ponto de partida para o livro *The*

²⁸ MONOD, Kojève...

²⁹ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Les Aventures de la dialectique*. Paris: Gallimard, 1955.

³⁰ BOUTON, Hegel...

³¹ ANDERSON, The ends of history...; NIETHAMMER, Lutz. *Posthistoire. Has history come to an end?* Londres; Nova Iorque: Verso, 1992.

³² DERRIDA, Jacques. *Spectres de Marx: l'état de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*. Paris: Éditions Galilée, 1993.

End of history and the last man (publicado em 1992). Em termos correctos, tem sido destacado que o pensador americano é mais um discípulo de Kojève do que de Hegel, limitando-se a fazer esta modificação: a fase terminal passou do Estado de direito ético-racional (Hegel), ou do reino comunista do “homem total”, para a universalização da democracia liberal e da economia de mercado, sistema sem exterior e sem alternativa, mas que continuará a mover-se devido ao progresso acumulativo das ciências naturais e da tecnologia (que possibilitarão um crescente aumento de bem-estar), bem como à luta pelo reconhecimento (o *thymos* de cada indivíduo) e pela liberdade. E estas aspirações só serão realizáveis num Estado democrático, pois requerem a garantia da reciprocidade e, portanto, a derrogação de relacionamentos de tipo senhor/escravo. E, apesar do modo quase mecânico como o “motor” da história é definido, é sinal dos tempos que o desenvolvimento científico-técnico apareça determinado, como nas filosofias da história, por um finalismo de índole antropológica.

Não se tratava de negar a renovação da história enquanto sucessão de acontecimentos, isto é, a história empírica, mas de, na linha dos modelos (Kant, Hegel, Kojève), supor uma construção ideal do devir, inspirada no universalismo e na crença no progresso, e tendo em vista convencer que só existe, como direcção única, a expansão da sociedade demo-liberal. Neste vaticínio, tem sido detectada a existência de uma não ingénua escolha de acontecimentos contemporâneos, para se ilustrar o que se pretende provar, e surpreendido uma variante do messianismo secularizado (Fukuyama reconheceu a dívida destas expectativas em relação ao cristianismo). Mas também tem sido notado que tal concepção de fim acaba por tocar o pensamento niilista, na medida em que, afirmar que já não há nada a compreender da história, ou que dela nada mais se pode esperar, o resultado é idêntico: a irrupção dos acontecimentos perde significado, ou, pelo menos, não tem qualquer sentido histórico³³.

É indiscutível que o sucesso das propostas de Fukuyama não resultou tanto da sua novidade, mas da conjuntura em que elas foram formuladas: a crise do modelo comunista, logo confirmada pela queda do muro de Berlim e pela implosão da experiência socialista no Leste europeu, assim como o derrube de muitas ditaduras, um pouco por todo o lado. Como os seus pré-conceitos filosóficos aparecem secundarizados dentro de uma análise de política internacional, a recepção do texto tornou-se mais fácil (e ideológica), ao mesmo tempo que o velho ocidentalismo e o seu auto-proclamado universalismo apareciam mais directamente articulados com o processo de globalização económica de inspiração neo-liberal. E tudo isto foi mobilizado para se chegar a resultados idênticos aos de todas as concepções teleológicas, mesmo quando as suas concretizações tinham conteúdos sociais bem diferentes, a saber: *a promessa do fim das contradições com força de ruptura*. Por conseguinte, a obra retoma a presunção futurante que se detecta nas demais filosofias da história, ao formular, de uma maneira explícita, a certeza de que a diacronia das sociedades, por menos “contemporâneas” que sejam umas em relação às outras, desaguará numa única convergência: a democracia liberal³⁴. E, com alguma pertinência, tem-se visto na anunciação desta “boa nova” uma adaptação do velho

³³ BENOIST & MERLINI, *Après la fin de l'histoire...*

³⁴ FUKUYAMA, Francis. *O fim da História e o último homem*. Lisboa: Gradiva, 1992.

milénarismo americano aos valores das sociedades de consumo.

Entretanto, o impacto destas ideias sofreu uma rápida erosão (o seu próprio autor irá rever algumas). O surgimento de novos conflitos – que conduziram, por exemplo, à Guerra do Golfo –, ligado ao alastramento dos fundamentalismos religiosos e ao aumento do fosso entre países ricos e países pobres, deu actualidade à ressurreição da importância da conflitualidade como força motriz da história. A releitura que alcançou maior repercussão foi a de Samuel Huntington, com o artigo “The clash of civilizations?” (1996) e, depois, com o livro *The Clash of civilizations and the remaking of the world order*³⁵.

Visando directamente Fukuyama, aí se defende que a história nem tinha acabado, nem o mundo se havia unificado. Só que as antíteses terão deixado de ser de índole político-ideológica, ou mesmo económica, e os negócios mundiais só aparentemente continuariam a ser protagonizados pelos Estados-Nação. Em última análise, a sua fonte residia no choque de civilizações, um conceito criado, como se viu, no século XVIII, mas agora definido, principalmente, pela sua sobredeterminação cultural, ou melhor, religiosa. Sopesar essa nova realidade “darwinista”, significava defender a civilização “atlântica”, isto é, ocidental, e apelar para a sua união perante o inimigo comum – as forças do “mal” encarnadas pela “aliança islâmico-confuciana”³⁶.

Retomava-se a valorização dos factores culturais na história. Porém, isso não foi feito na perspectiva pessimista e, de certo modo, organicista, que foi timbre de pensadores como Spengler ou Toynbee, mas dentro da lógica das filosofias da história que não iludiam a contradição. Mas com uma diferença. Se, aqui, se postulava a universalidade da história, agora, a fragmentação e os conflitos entre as diferentes civilizações eram apresentados como as principais causas do devir. Seja como for, mais do que a teoria, foi o mundo da *res gestae* a demonstrar, com o 11 de Setembro de 2001 e com o modo como ele foi interpretado, que, afinal, a história ainda não tinha acabado.

O FIM DO FIM DA HISTÓRIA

Todavia, por díspares que possam parecer aquelas duas teses, elas não só se estribam nos mesmos valores, como recorrem a um conjunto de argumentos justificativos que, por mais simples e reducionistas que sejam, dão uma vida serôdia à tradição das filosofias da história, ou, pelo menos, à sua vertente conservadora, como o caso de Fukuyama bem ilustra. Com efeito, a lógica da proposta deste último baseia-se na universalização e homogeneização da tendência acumulativa da história, vista como um processo cujo “motor” é o desenvolvimento da ciência e, sobretudo, da técnica.

O papel desempenhado pelo factor científico-técnico soa, ironicamente, a uma espécie de apropriação demo-liberal de algumas leituras do marxismo – que situavam o “motor” da história, não na luta de classes (como defende o *Manifesto comunista*), mas no crescimento das forças produtivas (a ciência e a tecnologia). Consente, ainda, uma aproximação com Comte, devidamente democratizado, porque o pensador francês punha a sociedade científica e industrial como termo da evolução histórica

³⁵ HUNTINGTON, Samuel P. *Choque de civilizações e as mudanças na ordem mundial*. Lisboa: Gradiva, 1999.

³⁶ FONTANA, Josep. *La Historia de los hombres*. Barcelona: Crítica, 2001.

(o *estado positivo*), onde a ciência permitiria, finalmente, controlar as surpresas do futuro, integrando as contradições sociais e construindo a paz perpétua entre as classes e os Estados. Passada a “idade” da crítica e do subjectivismo revolucionário, a planificação científica do porvir faria do progresso a mera desenvolvimento da ordem. Só que, na actual conjuntura, já não seria a França – como pretendeu o autor do *Cours de philosophie positive* – a liderar a ocidentalização do mundo; essa missão, devidamente liberalizada (Comte não prognosticou o termo da história como sendo a vitória da democracia liberal), pertenceria aos Estados Unidos da América.

Por outro lado, o fim da história não implicava, como no pensador francês, o fim da história das ciências. Ao invés, só estas acelerarão o devir e terão um verdadeiro futuro. Numa época em que alguns se apressavam a decretar a “morte” das ideologias e do sonho utópico, o progresso estaria garantido pelo desenvolvimento científico-técnico. Mas, ao contrário do que Fukuyama parece sugerir, a mera evolução acumulativa dos conhecimentos não chega para explicar os saltos da sua progressão, como bem demonstraram Gaston Bachelard e Georges Canguilhem. E, como ensina a longa *Querelle des anciens et des modernes*, poder-se-á aceitar a eclosão do *novo* num dos campos da actividade humana, sem se pensar, em simultâneo, nos inevitáveis elos que ela mantém com os demais?

Além disso, perante o avanço do poder manipulador da ciência contemporânea – particularmente da biotecnologia –, ele mesmo acabou por reconhecer que esta tanto pode fazer aumentar o bem do homem, como transformar-se em instrumento para o oprimir, controlar e planificar, em nome da edificação de um huxeliano “admirável mundo novo”. Daí que, na sua obra mais recente, tenha defendido a necessidade de se criarem mecanismos reguladores, em ordem a bloquear-se tudo o que possa atentar contra a dignidade humana³⁷. Caso contrário, depois de o homem ter “morto” Deus, ao descobrir que Ele, afinal, é sua criação, a máquina, criatura do homem, também poderá “matar” o seu próprio criador.

A SEMPRE IMINENTE IRRUPÇÃO DO NOVO

Verifica-se que a matriz iluminista dos vários projectos filosóficos que indicavam o fim da história, ou se saldou numa previsão em que este foi representado como uma espécie de paragem, para além da qual se entraria na *pós-história*, período indefinido, sem negatividade e sem progresso (na acepção substantiva como o século XVIII o definiu); ou foi antevista como um acabamento que consumaria a história como “reino da liberdade”; ou, ainda, como um ideal regulador e assintótico, nunca plenamente realizável, mas que propulsava a humanidade para o futuro, ao mesmo tempo que criticava as injustiças do presente.

De qualquer maneira, a existência de uma *finalidade e*, portanto, de um *fim*, requeria – ainda que falasse em nome da ciência (como em Marx e em Comte) – um fundamento metafísico que nunca se confundiria com a fenomenologia do devir. E se as filosofias da história, depois de Spengler e Toynbee, entraram em perda de prestígio, essa desvalia foi consequência das alterações ocorridas no pensamento contemporâneo, sejam elas de cunho epistemológico (o neokantismo), de cariz existencial (Heidegger e seus seguidores), ou vindas da filosofia analítica anglo-saxónica, ou, ainda, das recentes críticas lançadas pelo camartelo pós-modernista,

³⁷ FUKUYAMA, *O fim da História...*

que as acusa de serem metanarrativas totalizadoras e finalísticas e de inspirarem práticas que desmentem as promessas que foram feitas em nome da verdade e do universal.

No essencial a desconstrução pós-moderna rejeita-as (correctamente, na nossa maneira de ver) pelas seguintes razões fundamentais: por se imporem como normas externas organizadoras dos acontecimentos e das acções humanas; por se estruturarem como narrativas organizadas a partir da ideia de fim, ao porem em acção uma meta, postulada aprioristicamente e, por conseguinte, situada à margem do próprio devir. Por isso, elas seriam, em última análise, representações metafísicas, dado que condenavam a *res gestae* a ser a mera explicitação temporal de uma essência simultaneamente intra- e supra-histórica, pois só se realizará no fim da história³⁸.

Entende-se que, contra elas, os críticos tenham destacado a auto-suficiência das acções humanas e dos acontecimentos, com a conseqüente valorização do papel dos indivíduos e do acaso, e com a inevitável depreciação de conceitos como totalidade, transição, determinação, finalidade, estrutura, etc. A história deixa de ser concebida como um processo ontologicamente dotado de sentido, ilação que arrasta consigo as visões evolutivas, continuístas e progressivas, denunciadas por serem sucedâneas das religiões.

Como alternativa, destaca-se a fragmentação, a vida quotidiana, a dimensão pequena dos acontecimentos³⁹ e são igualmente rejeitadas as explicações por causalidade eficiente (ou final). Ao invés, valoriza-se a apreensão dos comportamentos subjectivos, logo, da *compreensão*, o que, não sendo novo, tem a sua outra face na recusa do estatuto de verdade de inspiração cientista e racionalista. Isto é, e como afirma G. Vattimo, se a epistemologia moderna fez radicar a convicção de que os discursos são mensuráveis e traduzíveis entre si, e defendeu que o fundamento da sua verdade consistia em traduzi-los numa linguagem básica que se acreditava reflectir os factos, a nova hermenêutica não aceita a existência de tal linguagem artificial e, como alternativa fundante, fomenta a abertura à compreensão da linguagem viva do *outro*⁴⁰.

Rejeita-se, ainda, o facto de a coerência interna das metanarrativas ser construída a partir da ideia apriorística de *finalidade* (e de *fim*), bem como do lugar que aquelas elegeram para palco da consubstanciação da história em história universal: a Europa (ou melhor, o Ocidente). E, contra este eurocentrismo – que terá sido legitimador das práticas de dominação colonial, imperialista e racista –, advoga-se o cariz não hierarquizável do devir e procura-se demonstrar a pluralidade das suas manifestações. Em síntese: o pós-modernismo propõe-se liquidar os “quatro pecados capitais” da modernidade, a saber: o reducionismo, o funcionalismo, o essencialismo e o universalismo⁴¹. Atitude crítica que pôs a descoberto convencimentos e optimismos

³⁸ ACOSTA, Miguel Ángel Cabrera. La historia y las teorías del fin de la historia. In: BARROS, Carlos (org.). *História a debate*. t. I. Santiago de Compostela: História a Debate, 1995.

³⁹ LYOTARD, Jean-François. *La condición postmoderna: informe sobre el saber*. Madrid: Cátedra, 1989.

⁴⁰ VATTIMO, Gianni. *O fim da modernidade: niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna*. Lisboa: Presença, 1987; ACOSTA, La historia y las teorías...

⁴¹ PORTER, Mark. *Cultural history and postmodernity*. Nova Iorque: Colombia University Press, 1997.

que não são consentidos por uma leitura que esteja mais atenta à riqueza multimodal dos acontecimentos, do que à coerência interna das totalidades explicativas. No entanto, considerar-se – em termos emblemáticos, é certo – que o crédito dos princípios que sustentaram a modernidade se extinguiu em Auschwitz será não relevar duas coisas.

Em primeiro lugar, aquela, mesmo na sua expressão como filosofia da história, não foi uniforme, nem redutível à sua componente iluminista, nem a leituras dualistas (por exemplo, as que separam, dicotomicamente, o Iluminismo de movimentos como o *Sturm und Drang*). Com ele, a par dele e contra ele, brotaram ideias, sentimentos e valores igualmente modernos e comumente designados por românticos. Em certo sentido, ao dar voz à subjectividade, à insolubilidade das antíteses, à dimensão contraditória do eu, ao particular e à diferença, ao pôr limites ao progresso indefinido, ao defender o sentimento, a interação e a experiência, ao recusar a cesura entre o homem e a natureza, ao assinalar (contra os exageros do cosmopolitismo) a índole histórica dos povos e das nações – tradução particular da tensão moderna entre memória e expectativas e que só nas suas interpretações regressivas é passadista⁴² –, o Romantismo foi, de facto, outra das suas faces.

Em segundo lugar, ter consciência ético-crítica em relação a acontecimentos como Auschwitz ou o Goulag (e a todos os fundamentalismos) não será pôr em prática uma das atitudes matriciais da modernidade?

Poder-se-á perguntar, por outro lado, se conceitos como descontinuidade, fragmentação, policentrismo, acaso, subjectividade, compreensão, poderão, só por si, ser pensados e aplicados a um mundo crescentemente *relacional e comunicacional* (Habermas), sem a sua geminação com os de universalidade, continuidade, totalidade, centralidade, necessidade, objectividade. E não basta dizer – numa espécie de interiorização da culpa histórica – que o universalismo subjacente às filosofias da história só serviu de capa à visão eurocêntrica e aos seus projectos de dominação de outros povos.

Se é certo que esta ligação tem toda a pertinência, outros dos seus efeitos desses valores não podem ser esquecidos, nomeadamente que foi a partir da sua raiz crítica e das promessas de universalismo não cumpridas (exemplo: os direitos humanos) lançadas pela modernidade que os dominados (na Europa e fora dela) encontraram armas quer para contestarem os dominadores, quer para fundamentarem a sua própria identidade, quer para gizarem os seus sonhos de autonomia e emancipação, valores nucleares da “gramática” da modernidade. Cair-se em posições dualistas será correr o risco de somente se ver um dos ângulos da questão, ficando por analisar influências, reciprocidades, relações de dominação externa (colonialismo, exploração social, imperialismo político, violência, etc.), bem como as contradições internas existentes no interior de cada um dos pólos.

É que, se a história concreta mostra que todas as épocas e situações são iguais perante Deus (Herder, Ranke), em termos de poder, umas estarão mais próximas dele do que outras. E se a tradução ontológica e totalizadora da ideia de sentido histórico é insustentável, em termos hermenêuticos, a *compreensão* introdu-la, pelo menos na sua dimensão dialógica e inter-subjectiva. Mas importa ter presente

⁴² LÖWY, M. & SAYRE, R. *Révolte et mélancolie: le romantisme à contre-courant de la modernité*. Paris: Payot, 1992.

que reduzir as acções humanas à intencionalidade subjectiva será olvidar os efeitos involuntários das acções e a condicionalidade objectiva que resulta da integração dos indivíduos em situações espaço-temporais concretas. Significa isto que, em termos epistemológicos, a hermenêutica não pode prescindir da explicação, combinatória que, como se assinalou no lugar próprio, só pode ser ditado pela problemática que interroga o sulco dos passos deixados pelo caminhante.

A invalidação das ideias construídas durante a modernidade e dos seus prognósticos não pode negar esta evidência: mesmo que não se aceite a existência de uma direcção única para a história, esta é toda feita de mudança, característica que as sociedades contemporâneas têm acelerado mais do que quaisquer outras⁴³. E a tentativa de convencer que já se vive uma época que fica depois da história acaba por pressupor uma crença análoga à que ela pretende extinguir: a aceitação de uma sucessão qualitativa na ordem do tempo. Pode mesmo defender-se que a sua crítica recorre a duas posições típicas das filosofias da história: um juízo negativo perante o presente – como nas visões cíclicas e judaico-cristãs, este continua a ser visto como um período de *transição* ou de *decadência*; e a invocação de um saber que também almeja decretar – ainda que por via negativa – o (não) sentido do devir, escudando-se, porém, na crítica às filosofias do fim da história⁴⁴. Modo de pensar que, à sua maneira, constitui uma nova versão da ideia de *culminação*, pois o tempo, destituído de suportes potenciais que explicitariam a sua finalidade, mais não será que a *permanente reactualização de um eterno presente*⁴⁵.

A óptica das filosofias do fim da história e a das críticas que a pós-modernidade lhes lançou acabam, assim, por se tocar, embora por caminhos diferentes. Como defendeu Jérôme Baschet, “o presente perpétuo é, talvez, precisamente, o pólo de atracção comum que influencia um e outro, conduzindo ao desaparecimento do horizonte das expectativas e a uma imobilização no presente, idealizado num caso, e desenganado no outro”⁴⁶. E a apologética destes “legionários do instante presente” (Nietzsche) só pode suscitar uma espécie de *idolatria do real*, tal qual se julga que ele é⁴⁷, *esquecendo-se que se está a assistir, não ao fim da história, mas, tão-só, ao fim das filosofias do fim da história*.

De facto, se o investimento historicista (em qualquer das suas modalidades) constituía prática adequada a uma concepção acumulativa e evolutiva do tempo, hoje, a situação parece ser diferente. As mudanças sociais que ocorreram no mundo e a contestação feita tanto às filosofias da história (no último século, praticamente reduzidas às suas imediatas traduções ideológicas, uma das chaves do êxito de Fukuyama), como às suas ideias norteadoras (perfectibilidade, evolução, continuísmo, progresso, previsibilidade), instalaram um sentimento de descontinuidade, pluralidade, variação e não sentido em relação ao tempo (psicológico e histórico). E, como atrás se assinalou, a diminuição da sua vivência como *presente real* (complexo e tensional) tem provocado, em simultâneo, a “morte” da pretensão de se domesticar e programar

⁴³ BAIER, Lothar. *Pas le temps! Traité sur l'accélération*. Arles: Actes du Sud, 2002.

⁴⁴ RAULET, G. (prés.). *Aufklärung: les Lumières allemandes*. Paris: Flammarion, 1995.

⁴⁵ ACOSTA, La historia y las teorías...

⁴⁶ BASCHET, Jérôme. L'histoire face au présent perpétuel: quelques remarques sur la relation passé / futur. In: HARTOG, François & REVEL, Jacques (orgs.). *Les usages politiques du passé*. Paris: Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, 2001.

⁴⁷ ANDERSON, The ends of history...; BASCHET, L'histoire face...

o futuro, diluída na euforia do viver em *tempo real*⁴⁸.

Tem sido assinalado, e bem, que, com esta experiência, se idolatra o presente⁴⁹, como se este fosse uma incessante eternidade, sem abertura para o passado e para o porvir, ou melhor, como se fosse um mnemotropismo feito de perdas de referências e do decréscimo da adesão dos indivíduos a identidades holísticas externas. Daí que a ideia de futuro (como a de futuro do passado) tenha enfraquecido⁵⁰, porque deixou de existir distância entre o passado e o presente, ou, por outras palavras, entre o campo de experiência e o horizonte de expectativas⁵¹. O que se pergunta, porém, é se uma dada situação histórica, que tende a banalizar a ideia de *novo*, confundindo-a com o efémero e o vazio, pode estancar, de vez, a índole desejanste do modo de ser do homem, insatisfação que o incita à criação do que ainda não é. Como salientou Santo Agostinho, o homem é “*bestia cupidissima rerum novarum*”, ‘animal avidíssimo de coisas novas’, tanto no sentido do ‘mais’, como no sentido do ‘de outro modo’⁵².

O surgimento do *novo* é fulguração que brota da tensão entre herança e expectativa, impulso individual (e portanto colectivo) que destabiliza presentes eternos, desmente profecias, prognoses, mesmo quando parcialmente as confirma. E é essa (e nessa) balança que, convocando a memória e a prática da história do mundo como tribunal do mundo, julga a sua pertinência, não só à luz dos vencedores, mas do futuro que foi dado ao passado para que os vencidos também possam ser ouvidos. Portanto, história não morre, como não se extingue a necessidade de a interrogar. O que vai definindo são as suas representações concretas, socialmente condicionadas, incluindo a omnisciência das previsões sobre o seu ponto *omega*. E o grande pecado das filosofias da história, bem como dos seus epifenómenos contemporâneos, residiu na dificuldade de se abrirem ao *futuro-futuro*, diferentemente do que fizeram quando se declararam novas em face do seu próprio passado.

Com efeito, é indiscutível que a modernidade (e, com ela, a consciência histórica que a justificava) se consolidou à volta de uma ideia nuclear: a representação do tempo histórico como um itinerário, no qual o presente foi valorado como sendo qualitativamente superior ao passado, hierarquia que colocava, explicitamente ou não, o *novo* no cerne da sua legitimação. Todavia, à luz da sua ideia evolutiva, acumulativa e teleológica, elas também procuraram convencer que, após o anúncio da verdade, o futuro seria o cumprimento de um plano ou de um programa que antecipa o esperado. De onde a pergunta: poder-se-á estar disponível para se 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?

Logo em 1818, Wilhelm Humboldt respondeu que não. No seu ensaio *Betrachtungen über die bewegenden Ursachen in der Weltgeschichte* (*Reflexões*

⁴⁸ RICOEUR, Paul. *La lectura del tiempo pasado: memoria y olvido*. Madrid: Ediciones de la Universidad Autónoma de Madrid, 1998.

⁴⁹ HARTOG, François. Temps et histoire: comment écrire l’histoire de France. *Annales*, n. 5, 1995.

⁵⁰ BASCHET, L’histoire face...

⁵¹ KOSELLECK, Reinhart. *Futuro pasado: para una semántica de los tempos históricos*. Barcelona; Buenos Aires; México: Ediciones Paidós, 1993; CATROGA, *Caminhos do fim da história...*

⁵² ENTRALGO, Pedro Laín. *La espera y la esperanza: Historia y teoría del esperar humano*. Madrid: Revista de Occidente, 1958.

sobre as causas motoras na história universal), critica, na linha de Herder, os excessos do optimismo iluminista, aconselhando a que se distinga o curso mecânico da história, da irrupção repentina do novo, entendido como surgimento de gerações e revoluções e como a característica constituinte da própria historicidade⁵³. Por sua vez, a contestação do historicismo feita por Nietzsche em nome da vida, assim como a de Walter Benjamin, suplicando para que, em cada momento que tece o presente, se esteja atento e receptivo, quer às vozes do passado, quer à visita do anjo do futuro, lançaram questões que inquietam e que, por isso, contribuem para se evitar o dogmatismo que os saberes prognósticos tendem a provocar.

Separar o futuro das suas configurações finalísticas será aceitar a “messianidade”, sem que, com isso, se tenha de cair no messianismo (Derrida). Como imagem, poder-se-á mesmo afirmar que a experiência do *novo* não pode ser confundida, sequer, com a surpresa que se sente quando a pessoa (ou o acontecimento) que se espera chega mais cedo: ela deve ser abertura da porta a quem bate, mesmo que inesperado e desconhecido. E a previsão, se impele à *praxis* para que se cumpra o que se vaticina (ficando por saber, quando se acerta, se isso derivou da justeza do prognóstico, ou do voluntarismo que ele desperta para o tornar verdadeiro), também provoca surdez e cegueira em relação a tudo o que a não comprova. Daí, a dimensão fechada e vocacionalmente totalitária das várias “engenharias sociais” que têm sido experimentadas e o esquecimento de que o futuro está sempre a realizar-se numa tensão decorrente do incessante renovamento do tempo (individual e colectivo).

Porém, a recepção do *novo* não pode ser feita através de uma hospitalidade acrítica, pois ele vem morar numa terra já habitada por homens com racionalidade ética e com memória; e é pela comparação, logo suscitada pela pré-compreensão, que a qualidade de “aumento de ser” (Antero de Quental) que ele oferece deve começar a ser avaliada. Caso contrário, cair-se-á na sua reificação como novidade, como se o tempo fosse, tão-só, *um infinito somatório de momentos sem passado e sem futuro entre si*. Contra isso, deve-se agir para *criar*, mesmo sabendo-se, de lição colhida nos desmentidos da própria história, que a confirmação da expectativa é, tão-só, o selo da carta que, dentro, também traz, não raramente, a notícia do fracasso. Se não for assim, continuar-se-á a pensar à luz da causalidade mecânica e teleológica. Ora, como algures escreveu Paul Valéry, “prevejo, logo, engano-me”, e encontrar o previsto não é achar o novo: este pode andar por aí sem ter batido à porta para entrar. Pelo que soa a conselho sensato seguir, como o fez Ernst Bloch⁵⁴ na sua filosofia da esperança, esta máxima de Heraclito (*frag.* 18): *se não esperares o que não se espera, não encontrarás o inesperado*.

⁵³ HUMBOLDT, Wilhelm von. *Escritos de filosofía de la historia*. Madrid: Editorial Tecnos, 1997.

⁵⁴ BLOCH, Ernst. *L'esprit de l'utopie*. Paris: Gallimard, 1977.

RESUMO

Com a modernidade – e, em particular, com o Iluminismo –, a história passou a ser vivida e pensada como um trajeto dentro do qual a conquista da felicidade humana não devia ser assumida como uma quimera, nem poderia ser adiada para outro mundo. Mas, dada a aceitação da infinitude do tempo, dois desfechos, só aparentemente contraditórios entre si, seriam possíveis: o presente já estaria a realizar a finalidade objetiva do devir; ou, então, continuava a ser uma fase de transição, comumente qualificada como período de crise e de decadência, porque dilacerado por contradições e, portanto, ainda longe da chegada da hora plena. Trata-se de ver, neste ensaio, a história como tribunal do mundo.

Palavras Chave: Teoria; Filosofia; Fim da História.

ABSTRACT

With modernity - and, in particular, with the Illuminism -, history turns to be lived and thought as a passage where the human happiness conquest either wouldn't have to be taken as a chimera, neither could be postponed for another world. Although the acceptance of time's infinitude, there's two possible outcomes, only apparently contradictory between themselves: the present times already achieves the objective purpose of become; or, then, it continued to be a phase of transition, usually qualified as a crisis and decay period, because its afflictive contradictions and, therefore, still so far from the full hour arrival. It means to see, in this paper, History as the world's court.

Keywords: Theory; Philosophy; History's End.