

AS MIL E UMA HISTÓRIAS

“Escrevo de acordo com o que me parece a verdade(...).”

(Hecateu de Mileto, séc. VI-V a.c.)

1. As Origens

A história, como registo daquilo que aconteceu de relevante no mundo dos homens, debate-se, desde o início, com a necessidade intrínseca a qualquer relato, de tentar encontrar um fio condutor aos vários acontecimentos narrados, de modo a descobrir, nas relações explicitadas entre os diversos elementos da acção, um sentido global que empreste significado a cada episódio isolado.

Nascida na Grécia, há vinte e cinco séculos, pela iniciativa de Heródoto, ¹ a preocupação primeira da história ² é, como confessa o seu “pai”, não deixar cair no esquecimento os feitos gloriosos de alguns homens excepcionais que, por isso mesmo, não merecem partilhar do destino comum à generalidade da raça humana ³.

¹ Heródoto de Halicarnasso, na sua obra “Histórias” descreve os usos, lendas, histórias e tradições dos povos do mundo antigo e, mais detalhadamente, o conflito entre Gregos e Persas, ocorrido nesse século, que ele interpreta como um inevitável confronto entre os dois grandes centros da cultura ocidental e oriental.

² Palavra grega, utilizada por Heródoto no título da sua obra, que significa investigação ou inquérito.

³ *“Esta é a exposição das informações de Heródoto de Halicarnasso a fim de que os feitos dos homens, com o tempo, se não apaguem, e de que não percam o seu lustre acções grandiosas e admiráveis (...).”*, Heródoto, “Prólogo das Histórias”, apud., Rocha Pereira, M. H. “Hélade”, Coimbra, F.L.U.C., 1971, p.217.

Como sublinha H. Arendt⁴, a imortalidade da natureza, de que o homem partilha enquanto espécie que dela faz parte (nasce, morre, renasce num ciclo para todo o sempre ininterrupto) é indissociável do anonimato que atinge tudo o que é natural e garantidamente eterno.

Ora, segundo Heródoto, o que era entendido como matéria a tratar pela história era o facto extraordinário, o que não podia ou não devia ser esquecido. Como únicos seres naturais que tinham consciência da sua individualidade particular, alguns homens mereciam ser resgatados a esse anonimato. Era essa a tarefa da história: narrar as acções singulares de certos homens para, através da memória, fazer perdurar no tempo esse património comum que, tendo sido criado por seres perecíveis, estaria, de outro modo, injustamente condenado a morrer também. Tinha sido, aliás, já essa a missão dos poetas ao cantarem a vida dos heróis: legarem-nos o exemplo daqueles que, ao contrário do homem comum, escolhiam arriscar uma morte precoce, para sobreviverem eternamente na memória das gerações futuras⁵.

Se a história prolonga a tradição poética, ao afirmar como finalidade principal o intuito de imortalizar os homens e as suas criações, ela assume, também, de raiz, o objectivo de ser fiel à realidade, isto é, de contar todos os actos de todos os homens que justifiquem viver, para sempre, na lembrança da humanidade⁶. Assim, tal como na *Ilíada* Homero cantava os feitos gloriosos de

⁴ Arendt, Hannah, "La Crise de la Culture", Paris, Collection Idées, Gallimard, 1972.

⁵ Rocha Pereira, M. H., "O despertar da consciência histórica", Lisboa, Estudos de História da Cultura Clássica, F. L. L., 1988, pp.267-278.

⁶ Veja-se o caso da palavra "*logos*": no momento em que a filosofia procede à importação do termo, da língua de origem, no sentido de o adaptar ao seu próprio léxico, sujeitá-lo-à a uma depuração rigorosa de modo a que passe a significar a "precisão" que o diferencia do "*muthos*". Ora, não deixa de ser curioso que, nesta tarefa, a filosofia fique a dever alguma coisa à história e, muito concretamente, a Heródoto, que não reconta lendas mas investiga acontecimentos reais localizados no passado recente e integralmente realizados por homens.

Este facto é salientado por M. H. Rocha Pereira in "Estudos de História da Cultura Clássica", op. cit., pp.241-247 e por R. G. Collingwood in "Ideia de História", Lisboa, Editorial Presença, 1994, pp.32-34.

Gregos e Aqueus⁷, os livros dedicados às *Guerras Médicas* de Heródoto, falam-nos dos actos heróicos dos Gregos, mas também, dos Bárbaros⁸. Neste último caso, no entanto, trata-se de uma narrativa que exclui a intervenção divina directa: os protagonistas são homens e a causa fundamental de todos os acontecimentos é atribuída à sua personalidade e vontade, tornando-se, nessa medida, não só legítimo como inteiramente justo, louvar os responsáveis por esses feitos.

O propósito de se constituir como um relato imparcial de acções humanas passadas, que nos permitem conhecer melhor o homem em função do que tem feito, é, pois, um cuidado que a história pretende assegurar desde os seus primórdios. Já o rigor descritivo, a procura de apoio documental que sirva de confirmação ao que é reportado pelo historiador e a explanação do mesmo assunto sob diversas perspectivas, de modo a garantir uma panorâmica maximamente abrangente e, como tal, objectiva, só nascem com Tucídides⁹ ainda na Grécia clássica.

Estavam estabelecidas as bases de toda a pesquisa histórica: inquirir sobre o passado do homem para, com respostas fundamentadas em provas, chegar a um conhecimento mais profundo sobre si mesmo.

Estava também definido o campo político como zona de investigação preferencial, já que a “*polis*” aparecia aos gregos como

⁷ “Assim falou. Tirou do cadáver a brônzea lança, e pô-la de lado. Dos ombros soltou as armas ensanguentadas. Os restantes filhos dos Aqueus acorreram a contemplar a estatura e a beleza admirável de Heitor (...)” Homero, “*Ilíada*”, apud., Rocha Pereira, M. H., “*Hélade*”, op. cit., p.41.

⁸ “(...) as acções grandiosas e admiráveis, praticadas quer pelos Helenos quer pelos bárbaros (...)” Heródoto, “*Histórias*”, apud., Rocha Pereira, M. H., “*Hélade*”, op. cit., p.217.

⁹ Tucídides, nascido em Atenas em 460 a.c. escreveu a “*História da Guerra do Peloponeso*”, que versava um confronto militar entre Cidades-Estado gregas em que ele próprio participou e que, para além da sua observação pessoal, se baseava no testemunho de outros intervenientes directamente envolvidos no conflito.

“ *Talvez a minha obra pareça pouco divertida por falta de lindas histórias. Será útil, no entanto, a todo aquele que queira formar um juízo adequado e examinar objectivamente o que aconteceu e o que, de acordo com a natureza humana, acontecerá certamente no futuro, do mesmo modo ou de modo semelhante. Isto é mais uma aquisição de valor permanente do que uma peça de luxo para satisfação momentânea.*” Tucídides, “*História da Guerra do Peloponeso*”, apud., Jaejer W., “*Paideia*”, Lisboa, Editorial Aster, s/data, p.414.

o espaço privilegiado da acção humana¹⁰. A Cidade-Estado, enquanto lugar das realizações que afirmavam e eternizavam o testemunho do esforço e talento do homem em superar continuamente os seus próprios limites, era o enquadramento perfeito para corporizar o espírito agónico grego. Por contraposição à obscuridade da vida privada - que apenas assegura a sobrevivência, por definição precária, de um ser mortal a quem está reservada uma vida além-túmulo igualmente desprovida de quaisquer atractivos, ou seja, igualmente entediante e anónima¹¹ - a vida pública concretiza, dentro do possível, as esperanças de imortalidade do homem, visto que as criações humanas são, pelo menos, mais perenes do que os seus autores e podem, através da narração histórica, ficar para sempre património do mundo, mesmo quando o seu desaparecimento material for, também ele, inevitável.

Através deste breve resumo do objecto da história e da tarefa que ela se propõe cumprir, parece-nos ter deixado explícitas as razões da desvalorização de que foi alvo por parte da filosofia platónica e aristotélica. De facto, tanto para Platão, cuja obra consagra a distinção fundamental entre o mundo sensível dos fenómenos efémeros, como reino das aparências e o mundo inteligível das ideias, como reino da verdade, quanto para Aristóteles, para quem o saber se encontra nos universais, a história, paralelamente ao que acontecia com as ciências naturais, ao ter como objecto específico da sua investigação, factos empíricos, singulares e contingentes, enferma da impossibilidade insuperável de se constituir como conhecimento¹². Como resumirá Mondolfo ao debater esta problemática, *“Como é possível viver de novo o passado,*

10 “(...) *c'est sur le plan politique que la raison en Grèce, s'est tout d'abord exprimée, constituée, formée (...). Cette pensée a profondément marqué la mentalité de l'homme ancien; elle caractérise une civilisation qui n'a pas cessé, tant qu'elle est demeuré vivante, de considérer la vie publique comme le couronnement de l'activité humaine. Pour le Grec, l'homme ne se sépare pas du citoyen(...)*”. Vernant, J. P., “*Les Origines de la Pensée Grecque*”, Paris, P. U. F., 1981, pp.131-132.

11 Rocha Pereira, M. H., “*Concepções Helénicas de Felicidade no Além*”, Coimbra, F.L.U.C., 1955.

12 “*O historiador e o poeta não diferem pelo facto de se exprimirem em verso ou em prosa (era possível pôr em verso as obras de Heródoto, e a história não seria inferior pelo facto de ter ou não ter metro); diferem, porém, em dizerem uma, o que aconteceu, outra o que poderia acontecer. É por isso que a Poesia é mais filosófica e*

isto é, identificarmo-nos com ele, quando nós mesmos já não somos o que fomos?"¹³.

O que é cognoscível é o imutável, porque a verdade não tem prazo de validade. Ao reportar-se a eventos que têm uma origem e que se mantêm em permanente transformação até ao seu desaparecimento, a história apenas exprime opiniões. É certo que, se tomados todos os cuidados assinalados pelos primeiros historiadores, essas opiniões, por definição não demonstráveis, têm, contudo, uma grande probabilidade de ser correctas. Nessa medida, a sua divulgação é, sem dúvida, útil. É aliás, a definição filosófica do homem como animal racional, conducente ao entendimento do erro como produto de ignorância, que justifica a convicção do pensamento histórico de que o conhecimento do passado servia, pelo menos, como fonte de reflexão.

Porém, a filosofia antiga sempre colocou a tónica na oposição entre o campo da investigação histórica, que versa os acontecimentos temporários e passageiros e a procura das qualidades permanentes e duráveis, nessa aparente multiplicidade desordenada, sobre que se debruça a filosofia. É em função disso que Cassirer¹⁴ explica a ausência de uma filosofia da história, nas filosofias clássicas gregas e que Collingwood¹⁵ salienta veicularem, todas elas, um pensamento de tendência anti-histórica.

A especulação filosófica visava a descoberta dos princípios, o ensino à nossa alma racional, do caminho ascendente para alcançar as verdades eternas, universais e imutáveis, com o fim de usufruir do gozo intelectual da sua permanente contemplação. Em contrapartida, a história procurava inspirar, pelo exemplo do vivenciado concretamente, com o propósito de inventar genealogias, encontrar justificações patrióticas para as atitudes tomadas e, ao recordar o passado, se possível, extrair emoções e prazer dessas memórias.

elevada do que a História, pois a Poesia conta de preferência o geral, e a História, o particular. O geral, é aquilo que, segundo a verosimilhança ou a necessidade, dirá ou fará certo homem; isto é o que se esforça por representar a Poesia, embora atribuindo nomes às figuras. O particular, é o que fez ou aconteceu a Alcibiades." Aristóteles, "Poética", apud., Rocha Pereira, M. H. "Hélade", op. cit., p.418.

¹³ Mondolfo, R., "Problemas e Métodos de Investigação na História da Filosofia", trad., S. Paulo, 1989, p.259.

¹⁴ Cassirer, E., "L'idée de l'histoire- Les inédits de Yale et autres écrits d'exil", Les Editions du Cerf, 1988.

¹⁵ Collingwood, R. G., "Ideia de História", op., cit., p.35.

Na opinião de Nadel¹⁶, a indagação sobre a tarefa e função do historiador começou com os helenistas gregos¹⁷ e com os Romanos, que recuperaram o conceito grego de “paradigma” aplicando-o expressamente ao âmbito da história.

Na linha da tradição cínico-estóica, que valoriza o ponto de vista prático sobre o teórico, ou seja, na perspectiva de que a sabedoria se traduz mais na conduta ética do que no domínio meramente especulativo, o pensamento filosófico romano, ao privilegiar a acção à contemplação, irá atribuir mais importância aos exemplos que as situações empíricas descritas pela história podem fornecer, do que aos teóricos preceitos filosóficos não validados pela prática e, portanto, de utilidade bem mais duvidosa.

Políbio¹⁸, influenciado pela filosofia estóica, defendia que a missão da história era essencialmente prática, servindo de ensinamento para a vida política activa, já que facultava aos governantes que “faziam a história” e que eram, nessa medida, os únicos a quem era útil conhecê-la os exemplos que podiam aproveitar, reproduzindo as opções que, em situações análogas, se tinham mostrado mais capazes de conduzir ao sucesso. Assim, o propósito dos historiadores é manifestamente didáctico porque, narrando as experiências já testadas, tornam possível, pela divulgação detalhada de determinada situação concreta, do que lhe deu origem e daquilo em que resultou, extrapolar quais os motivos que levaram ao fracasso ou êxito das soluções então adoptadas e, no presente, recusar ou reactualizar essas mesmas soluções. É evidente

¹⁶ Nadel, George H., “Studies in the Philosophy of History”, New York, Harper and Row Publishers, 1965.

¹⁷ A assumption do ideal cosmopolita, que derrubava o preconceito clássico de uma indestrutível barreira entre gregos e bárbaros, conduziu, pela primeira vez, à ideia de uma história ecuménica que estava completamente fora dos horizontes de Heródoto ou Tucídides cuja preocupação tinha sido narrar com princípio, meio e fim, um acontecimento digno de figurar para sempre na memória dos vindouros, mas assumidamente isolado de qualquer contexto ou relação com outros factos pretéritos ou futuros.

¹⁸ Historiador grego do séc. II a.c., que escreveu uma “História Universal” com o propósito de explicar como e porquê, as nações civilizadas de todo o mundo caíram sob o domínio de Roma, para que, daí, se pudessem extrair ilacções úteis para o futuro, se não como garantia de evitar pela aprendizagem tudo o que fosse negativo, pelo menos, como ajuda psicológica para suportar com dignidade o sofrimento inevitável.

que este raciocínio se fundamenta, por um lado, na certeza de uma natureza humana invariável e que, portanto, tende a proceder de maneira idêntica quando confrontada com circunstâncias semelhantes e, por outro lado, na crença algo ingênua, de que as acções dos homens são decorrentes da sua vontade, mais ou menos esclarecida em função do conhecimento que possuem, não estando sujeitas a limitações impostas do exterior. Desta forma, os homens são inteiramente imputáveis pelas suas atitudes, o que os torna credores de censura ou admiração e, neste caso, de imitação.

Não é ainda a história encarada como um ramo científico do saber, mas é a sua máxima valorização como “*um guia da vida*”, como Cícero a definia. É, aliás, esta responsabilidade moral que a história a si mesmo se impõe, que leva à concomitante obrigação do historiador dizer, não apenas a verdade, como toda a verdade, estando, por isso, impedido de ser parcial ou preconceituoso ou, simplesmente patriota, como Tucídides já tivera o cuidado de sublinhar.

A história, que com a literatura partilha uma indiscutível semelhança no tipo de estrutura narrativa por ambas utilizada, já que se desenvolve de acordo com uma ordem lógica ou cronológica, não pode, ao contrário daquela, ceder à tentação de ter como critério agradar ao leitor, (embora essa fosse, ainda, uma das finalidades confessadas por Heródoto) mas deve nortear-se pela ideia única, de ser proveitosa para o futuro, não recuando perante nada. Esta perspectiva pragmática de encarar o papel da história, já assumida por Tucídides, reforça a convicção de que a preocupação fundamental do historiador deve ser investigar o que de verdade aconteceu, não pactuando com quaisquer imprecisões e não aduzindo quaisquer fantasias pois, de contrário, a narrativa poderia tornar-se literariamente mais interessante, mas seria, ao afastar-se do relato fiel dos acontecimentos, ineficaz do ponto de vista pedagógico, que é a finalidade a privilegiar.

Devemos, então, concluir que a diversão poderá ser um critério aceitável para a literatura, mas será sempre um objectivo pernicioso para a história que tem como missão ser útil, o que, como a sabedoria popular reconhece, nem sempre é compatível com agradável.

É nesta mesma linha de pensamento, que exorta ao rigor absoluto do que é exposto sobre o passado, que Sêneca, ao enumerar as virtudes da história, salientava que o seu conhecimento

facultava aos homens, em qualquer época, um património de saber acumulado, que nenhuma vida, por si só permitiria. Mas, não menos relevante do que esta riqueza incomensurável, continuamente lhes recordava que as atitudes meritórias compensavam duplamente, pelo exemplo frutífero para as gerações futuras e pela garantia da admiração para sempre nelas despertada. Enquanto, inversamente, as opções erradas arrastariam os seus autores à condenação eterna dos que, sucessivamente ao longo dos tempos, delas fossem tomando conhecimento. A história ocuparia assim, com vantagem, o papel até aí desempenhado pelo mito do Hades.

Até ao dealbar do historicismo, quando os acontecimentos históricos deixam de ser vistos apenas como factos que servem de guias de conduta moral ou de exemplos a aproveitar pelos políticos e passam, então a ser encarados como fenómenos históricos que obedecem a procedimentos lógicos específicos, a concepção de história que temos vindo a analisar, partilhará com a visão providencialista cristã, um lugar de relevo.

Detenhamo-nos, agora, um pouco sobre esta última.

2. A Teologia Cristã e a História

O cristianismo, ao veicular a ideia de que o mundo e o homem tiveram uma origem e, como tal, terão um dia um fim, virá refutar a noção clássica do tempo como ciclo eterno e, conseqüentemente, romper com os pressupostos fundamentais da análise até agora exposta. Partilhando, embora a crença na importância em si do conhecimento de certos factos singulares, que possam servir de exemplo a imitar pelos homens vindouros, o cristianismo desvaloriza a vida terrena do homem ao encará-la como mera possibilidade de expiação do pecado original e conseqüente oportunidade de conquista da salvação da alma, na futura vida eterna além-túmulo. Para a doutrina cristã, nada é imortal excepto o indivíduo, porque dotado de alma. Esta mudança radical de horizontes quanto à questão da imortalidade do homem, acentua, naturalmente, o desinteresse pelos problemas políticos, que já se fazia sentir desde o declínio da polis e origina a inversão de posicionamento perante alguns aspectos do pensamento, atrás descritos.

Ainda que de importância universal, o nascimento e a morte de Cristo são acontecimentos únicos e irrepetíveis historicamente como

anunciou Santo Agostinho, o primeiro, dentro do contexto do pensamento cristão, a questionar-se sobre o papel da história. Apesar de aceitar a dicotomia platônica entre dois mundos, neste caso o dos homens e o de Deus, Santo Agostinho¹⁹ entendia que o primeiro só encontrava justificação, se entendido como símbolo de uma ordem superior imanada do mundo divino.

A sua reflexão foi ocasionada pela queda de Roma, em 410, que fora interpretada por todos os povos do Império, cristãos e pagãos, como um acontecimento de decisiva importância, atribuindo-se uns e outros, reciprocamente, a culpa dessa tragédia. Na *Cidade de Deus*, Santo Agostinho deixa clara a mensagem de que, neste mundo finito e perecível, os factos concretos não têm qualquer relevância ou significado em si mesmos. O período anterior ao nascimento de Cristo deve avaliar-se como uma etapa de preparação necessária ao advento desse acontecimento único e fundamental e o período posterior deve apreciar-se como uma época de que o homem dispõe para, mediante a sua acção livre, se preparar para enfrentar o veredicto do Juízo Final²⁰. Assim, a história fornece apenas o enquadramento espacio-temporal onde a Igreja, pela difusão da palavra de Cristo, poderá guiar a humanidade no caminho da salvação, abrindo-lhe, pela fé, as portas da comunidade eterna ou cidade de Deus.

A narração dos factos passados pode considerar-se histórica, porque cronológica, mas nela permanece ausente a preocupação de os encadear uns nos outros de descobrir causas ou efeitos, na medida em que tudo resulta, sempre e só, da vontade divina que, em qualquer altura, se pode manifestar intervindo no curso natural dos acontecimentos. A vida da humanidade segue, assim, o plano do seu Criador divino e todo o percurso histórico é, pois, uma peregrinação

¹⁹ A "Cidade de Deus", escrita entre 412 e 426, pretende, para além de uma profunda refutação teórica do panteísmo, expôr as origens e o destino da Igreja fundada por Cristo.

²⁰ Collingwood designa por apocalíptica esta divisão histórica entre dois períodos distintos: um de trevas, em que o sentido se desvela "a posteriori" pelo nascimento de Cristo e um de luz, onde tudo o que acontece tem naquela revelação prévia, a sua razão de ser. Será esta divisão principal, no antes e depois de Cristo, que estará na base da prática corrente de subdividir a história em épocas ou períodos a que se atribuem características específicas e que se iniciam por um acontecimento marcante que rompe com os aspectos que simbolizavam o passado recente. In "Ideia de História", op., cit., pp.74-75.

em direcção a um só alvo, perfeitamente definido, sem que os homens possam compreender a forma como a Providência actua no seu quotidiano real ao fazê-los instrumento de um desígnio superior que não conhecem e, muito menos, dominam. Desta forma, o significado da história encontra-se em algo exterior a ela, ou seja, na eternidade que premeia ou castiga as opções tomadas nesta vida terrena.

É nesta abordagem que, pela primeira vez, se exprime com clareza, a distinção entre o que é a inteligibilidade total da história, que só a mente divina alcança, e o humano entendimento dos factos isolados que vão ocorrendo e que vão sendo registados, com o já salientado desejo de que sirvam de lição para o futuro.

Pela primeira vez também, (e devido a este novo sentido de tempo rectilíneo (por oposição à noção clássica de eterno retorno) é possível ler a história como um itinerário a percorrer pela humanidade na esteira de um fim específico, introduzindo-se o conceito de progresso que, ainda que circunscrito ao campo moral, vai alargando fronteiras à medida que a fé cristã se expande.

Não podemos deixar de abrir aqui um parêntese na nossa análise, para salientar que, do nosso ponto de vista, ao falarmos, neste contexto, de tempo rectilíneo e de progresso, estamos a apelar para conceitos cuja interpretação não é totalmente pacífica. A noção de recta implica, por definição, a impossibilidade de privilegiar qualquer um dos infinitos pontos que nela queiramos considerar. Deste modo, a teologia cristã que, como já assinalámos, encara o nascimento de Cristo como um marco em torno do qual se explicam os acontecimentos que o precedem e que lhe são subsequentes, não traça, em rigor, uma recta mas um plano inclinado descendente, desde o paraíso adâmico até ao ano zero da cronologia e um plano ascendente, a partir dessa data. Assim, ao designarmos a visão cristã de tempo como rectilínea, estamos a utilizar o termo um tanto abusivamente e apenas como antónimo de circular.

Da mesma maneira, e na medida em que é posto em causa o conceito clássico de uma natureza humana tendencialmente boa e governada pela razão, errar não é mais sinónimo de desconhecimento, superável pelo labor dos homens. A acção humana não é planeada por uma razão consciente das consequências previsíveis desencadeadas pelos seus actos, mas é espicaçada pelo desejo cego que caracteriza a nossa natureza pecadora. O homem continua a ser o responsável único pelo seu

destino, mas as suas atitudes não são guiadas pelo seu limitado saber e sim orientadas por Deus, quando o homem é merecedor da graça de, por Ele, ser conduzido para fins dignos. Assim, ao falarmos de progresso moral, estamos a entender por tal, a aceitação por parte dos homens da exegese que a Igreja faz da Palavra de Deus, que revela uma verdade totalmente criada que a progressiva consciência que os homens poderão ter dela, não modificará em nada. A hermenêutica desempenha, então, um papel de particular relevo, porque agir bem ou mal depende de uma tradução plurívoca (porque há várias Igrejas cristãs) e falível (porque como todas as instituições a Igreja é, também ela, constituída por homens) da vontade divina. Neste sentido, poderemos dizer que a teologia não lê a história, mas a Palavra que lê a história.

Um exemplo do que acabámos de dizer, é o autor que abordaremos de seguida.

Explicando como o Império Romano, em todas as suas facetas, favorece, de diversas maneiras, o cristianismo, será Bossuet²¹ a expressar, de forma mais cabal, a concepção providencialista da história, no *Discurso sobre a História Universal*, publicado em 1691. Escrito como tomada de posição contra o que ele ajuizava ser a petulância racionalista, nomeadamente de Espinosa²², de tentar submeter Deus às leis da natureza, este resumo da história universal, centrado no relato da ascensão e queda dos impérios, revela que o processo histórico é o mesmo em todo o lado, já que todos os homens são iguais perante Deus, não havendo lugar para raças ou grupos privilegiados, porquanto todos fazem parte de um todo que é a espécie humana.

Mais importante, ainda, é o propósito de Bossuet em demonstrar que a aparente desordem, “desrazão” e injustiça presentes nas várias situações que envolvem o quotidiano dos homens, tem o aval da vontade divina que ordenou os assuntos humanos com uma finalidade, que supera os interesses meramente seculares e que transcende, também, a capacidade de inteligência humana.

²¹ Jacques Benigne Bossuet, foi um famoso orador e teólogo católico, tendo exercido, entre 1671 e 1681, as funções de tutor do delfim (pai de Luís XV).

²² No “Tratado Teológico-Político”, Espinosa analisa a Bíblia não como uma obra sagrada, mas como um livro humano recheado de erros e incoerências que é necessário deslindar.

De facto, os homens, nem individual nem colectivamente, gozam de total autonomia nas suas acções, nem tão pouco, disfrutam de uma consciência precisa das implicações das suas atitudes. No entanto, tudo o que fazem, acaba, involuntariamente, por intervir na realização dos objectivos divinos, que não são decifráveis pela razão, como já sublinhámos, mas que nos são revelados pela Igreja e aos quais podemos aceder pela fé.

Nesta antecipação religiosa da “*astúcia da razão*” hegeliana, Bossuet destaca no relato histórico, a função, eminentemente utilitária, de desvendar aos homens e, sobretudo, aos chefes políticos²³, o plano divino sobre a humanidade, de modo a poder facultar-lhes o verdadeiro sentido da história, só perceptível se os acontecimentos temporais forem integrados nas razões mais profundas da história sagrada.

Creemos poder, então, concluir que os teólogos cristãos retiveram da Antiguidade Clássica a percepção da história como exercício pedagógico. A narrativa de acontecimentos excepcionais conserva todo o seu valor de paradigma a imitar.

Contudo, enquanto os Antigos deificavam a palavra porquanto o *logos* era a manifestação do divino no homem como meio de dar a conhecer os feitos heróicos e exortar à sua superação, na Idade Média, o importante é o indivíduo em si como criatura de Deus e, nessa medida, os seus feitos só valem como sinal revelador de um sentido transcendente e oculto, que só a palavra sagrada de Deus iluminaria.

A tónica deixa de colocar-se nos actos para valorizar os agentes, visto que, a história é o registo das relações do homem com Deus. O seu carácter torna-se, simultaneamente, universal, porque a descrição do aparecimento das várias raças e civilizações remete para uma origem única do homem e providencial, porque esse percurso tem, para todos, uma direcção traçada e uma meta definida e definitiva a atingir.

²³ O “Discurso sobre a História Universal” é dedicado ao filho de Luís XIV.

3. A Idade Moderna

É razoavelmente pacífico considerar que o pensamento filosófico moderno nasceu com a decisão radical de Descartes²⁴ de duvidar de tudo, até encontrar algo de que pudesse estar absolutamente certo. A sua dúvida metódica tinha origem nas profundas alterações verificadas, a todos os níveis, nos séculos XVI e XVII que assistiram, com o espantoso desenvolvimento das ciências da natureza, à derrocada de algumas certezas até aí indubitáveis.

As descobertas teóricas de Copérnico, Kepler e Galileu e a concomitante invenção de instrumentos como, por exemplo, o telescópio, que revelam ao homem uma percepção da realidade que os seus sentidos não lhe facultavam, fundamentavam a dúvida cartesiana, que sustentava que, na busca da verdade e do conhecimento, o homem não pode confiar espontaneamente nem nos sentidos, nem na razão. Da certeza do pensamento, donde decorre a certeza da existência (*"cogito ergo sum"*), partirá então Descartes, para a reconstrução científica do mundo físico, com base no modelo de clareza e distinção das ideias matemáticas.

A partir deste contexto, Descartes assinalava a oposição essencial entre filosofia e história quanto ao objecto e finalidade de ambas, sublinhando que o tipo de saber atingível pelos historiadores, poderia satisfazer uma certa curiosidade diletante sobre épocas remotas e generalizadamente desconhecidas, mas jamais estaria em condições de afirmar quaisquer verdades de índole científica. A negação da história como ciência, baseava-se no argumento fundamental, de que ela se reportava à descrição, nunca rigorosa, logo necessariamente deformadora, de factos isolados e fortuitos, onde era impossível descortinar uma ordem e, portanto, uma coerência passível de ser explicitada. Dada a, já comprovada,

²⁴ Esboçada nos primórdios da revolução científica do século XVII, a sua obra deu um contributo fundamental quer para a matemática, quer para a filosofia. Tendo dedicado uma especial atenção às relações entre o corpo e a alma, como as duas entidades que compõem os seres humanos, Descartes valorizava o espírito como a fonte do conhecimento, da imaginação e da vontade, tendo, conseqüentemente, influenciado os pensadores racionalistas ao centrar a investigação filosófica na questão epistemológica.

falibilidade dos nossos sentidos, a análise de factos empíricos avulsos, não garantia a certeza científica de coisa nenhuma e era, nessa medida, irrelevante²⁵.

Será Vico²⁶, ainda na fronteira entre o pensamento clássico e o moderno, que instaura o conceito moderno de história ao valorizar, não as origens da humanidade ou as finalidades a atingir por ela, mas o processo de desenvolvimento humano que percorre várias fases desde o seu aparecimento.

A noção de Providência, que na teologia cristã permitia, como acentuámos, conferir à história um grau de inteligibilidade global (que escapava à parcelar análise humana dos pequenos episódios que construíam essa totalidade) embora ainda ocupe um lugar central no discurso de Vico sobre a história, já o partilha com uma, ainda que incipiente, noção de progresso das capacidades humanas, que não se detecta, por razões diferentes, nem na Antiguidade nem no pensamento de inspiração cristã. Este último, porque entendia os homens como criaturas de Deus, subentendia, naturalmente, que a natureza humana estava definida e era imutável. O pensamento grego porque, dada a noção de tempo cíclico, distribuía à história a tarefa única de se debruçar sobre o passado para colher modelos actualizáveis no presente e encarava o futuro como um eterno regresso ao passado.

²⁵ "(...) e quando se é excessivamente curioso das cousas que se faziam nos séculos passados, fica-se ordinariamente muito ignorante das que se praticam no presente. (...) e que mesmo as histórias mais fiéis, embora não mudem nem aumentem o valor da cousa para as tornar mais dignas de serem lidas pelo menos omitem quase sempre as mais baixas ou menos ilustres circunstâncias, donde resulta que o restante não parece tal qual é, e que aqueles que regulam os seus costumes pelos exemplos que deles tiram estão sujeitos a cair nas extravagâncias dos paladinos dos nossos romances e a conceber designios que excedem as nossas forças." Descartes, "Discurso do Método", Lisboa, Livraria Sá da Costa Editora, 1973, pp.8-9.

²⁶ Podemos considerá-lo o precursor do historicismo, isto é, da ideia de que a história, como expressão da vontade humana, é a base do conhecimento de qualquer ciência da humanidade. Refutando Hobbes e Espinosa, que defendem a imutabilidade da natureza humana, Vico entende que os seres humanos são entidades históricas e que a sua natureza evolui ao longo dos tempos. Assim, vê cada época como uma totalidade, na qual os diversos aspectos culturais - arte, religião, filosofia, política e economia - estão interligados e encara o mito, a poesia e a arte como as chaves mais importantes para a descoberta do espírito específico de cada cultura. Baseada nesta concepção geral, a "Scienza Nuova", tomando como modelo Roma, traçará o desenvolvimento das grandes culturas em ciclos de nascimento e decadência.

A aposta de Vico vai ser tentar reverter o raciocínio de Descartes, contrapondo ao critério de verdade cartesiano que, como vimos, tinha por modelo a matemática, a ideia de que o verdadeiro conhecimento depende de dois factores fundamentais: a capacidade de compreensão e a adequação do pensamento ao real. O primeiro aspecto já se manifesta nos raciocínios matemáticos pela intuição e dedução, mas o segundo só se encontra presente na história, onde os homens são simultaneamente criadores e criaturas. Na verdade, a história tem sobre as ciências da natureza as mesmas vantagens que a matemática, inteligível pelo homem porque é a sua mente que cria os conceitos com que opera, sem as desvantagens que aquela apresenta, relativamente ao mundo físico, de se situar num terreno alheio do real concreto. Isto é, ao pretenderem conhecer a natureza que foi criada por Deus, os homens revelam uma ambição desmesurada embarcando num projecto condenado ao fracasso *ab initio*, visto que conhecer, como a ciência moderna provara, não é ter a certeza da coisa em si, é sim, compreender como as coisas se tornaram no que são ou, mais modestamente ainda, no que nos parecem ser. Ao qualificar algumas ideias como claras e distintas, Descartes não provara a verdade da sua crença, mas tão só, a sua crença nessa verdade.

É, pois, necessário, como a perspectiva empirista de Locke acentua, estabelecer os limites do conhecimento humano, distinguindo o que é provável, do que não é possível conhecer. De tudo isto, Vico concluirá que só se conhece o que se cria (*“verum et factum convertuntur”*).

Se o mundo civil é o único que foi construído pelos homens, será por certo mais prudente tentar decifrá-lo a ele, do que à natureza de criação divina²⁷. O historiador, como homem que sofre as mesmas limitações de todos os outros, pode reconstituir o processo pelo qual as instituições humanas se originaram e se desen-

²⁷ “(...) este mundo civil foi certamente feito pelos homens, pelo que se podem e devem encontrar os seus princípios nas modificações da nossa própria mente. A quem reflecta sobre isto deve causar espanto que os filósofos tivessem submetido todas as suas energias ao estudo do mundo natural que, sendo obra de Deus, só ele conhece; e que se descuidassem de meditar sobre o mundo das nações, isto é, sobre o mundo civil que, por ter sido feito pelos homens, estes poderiam chegar a conhecê-lo.”

Vico, “Ciência Nova”, apud., Gardiner, “Teorias da História”, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1984, p.22.

volveram e a história poderá, desta forma, ser mais exacta e rigorosa na descoberta da verdade, do que outras ciências que a procuram num campo que transcende os domínios controlados pelo homem ²⁸.

É a ruptura com o anterior entendimento da história como simples relato de factos singulares, que permite considerar Vico como um dos fundadores da moderna historiografia científica, já que os casos particulares só adquirem inteligibilidade como partes de um processo evolutivo. Se a verdade não é acessível pela pura contemplação, à maneira platónica e se a natureza criada por Deus permanecerá, por esse motivo, para nós, misteriosa e indecifrável, resta voltarmos-nos para a única realidade integralmente da nossa responsabilidade: a história onde agimos. É nela que Vico vai tentar vislumbrar o pensamento humano, por detrás das diversas realizações das diferentes épocas e civilizações.

A *Nova Ciência*, editada em 1795, antecipa as ideias fundamentais das filosofias da história e virá a exercer uma grande influência no pensamento posterior, que se fará sentir, sobretudo, a partir da tradução para francês, feita por Michelet em 1827 ²⁹.

Na medida em que encara a história como ciência, Vico vai preocupar-se em encontrar as coisas comuns a todos os homens de todas as épocas para, através delas, apreender os princípios universais e eternos (finalidade comum a qualquer ciência) que possam aplicar-se aos casos particulares e explicá-los.

Neste caso concreto, trata-se de encontrar o que de permanente existe nas várias nações e nas suas variadas realizações: costumes, leis, formas de sociedade, governos, linguagem ou religião. *“Observamos que todas as nações, tanto bárbaras como civilizadas, embora fundadas separadamente - por estarem distanciadas umas das outras por espaços enormes de tempo e lugar - mantiveram estes três costumes humanos: todas têm alguma religião, todas celebram matrimónios solenes, todas sepultam seus mortos; (...). Por esta razão tomámos estes três costumes eternos e universais como os três primeiros princípios desta ciência.”*³⁰

²⁸ Vico ignora todo o trabalho desenvolvido por Galileu, que vai precisamente no sentido de defender que, seguindo os passos de Deus na natureza, o homem pode ascender ao conhecimento.

²⁹ Mondolfo R., “Problemas e Métodos de Investigação em História da Filosofia”, op. cit., pp.65-69.

³⁰ Vico, “Ciência Nova”, apud., Gardiner, “Teorias da História”, op., cit., p.23.

A tese que Vico pretende ilustrar é a de que, apesar de toda a diversidade de costumes humanos e de circunstâncias exteriores, nomeadamente físicas, que condicionam diferentemente os homens em diferentes épocas, e que dão, por isso, lugar a diferentes culturas, existe um fundo comum a todos os povos que mostra, sem sombra de dúvida, que a humanidade é uma só. Esta constatação permite-lhe distinguir, na evolução conjunta do género humano, três etapas (que denomina como idades: dos deuses, dos heróis e dos homens) que denotam um progresso indesmentível no caminho percorrido desde as primitivas civilizações da anarquia, do temor religioso, dos costumes selvagens, da escrita hieroglífica e da linguagem poética, para as suas formas mais tardias, caracterizadas pela ordem, pelos costumes civilizados, pelo pensamento racional, pela linguagem abstracta e pelos governos democráticos.

Porém, este caminhar progressivo não desemboca num fim definitivo ou numa realização plena, como acontecia na interpretação teológica que o precedeu, ou nas filosofias da história, que lhe são posteriores. Pelo contrário, todo o curso (*corso*) conduz à decadência e à queda, após o que recomeça um novo barbarismo, num recurso (*ricorso*) que é um ressurgimento do processo antes, aparentemente, concluído.

*“A natureza dos povos começa por ser cruel, depois severa, mais tarde benigna, refinada posteriormente e, por último, dissoluta.”*³¹. Está encontrado o padrão que, segundo Vico, revela o significado da história: um eterno movimento cíclico que, no entanto, como veremos, não se confunde com a repetição ininterrupta do ciclo cósmico natural, proposta pelo pensamento clássico, ou pelo rotativismo permanente de fases fixas, de acordo com a visão Renascentista expressa no pensamento pessimista de Maquiavel, para quem, dado que *a natureza humana não muda mais do que o céu ou o sol*, a solução estará sempre em regressar às instituições originais, ainda não corrompidas pela carácter deficiente da generalidade dos homens.

De acordo com a explanação de Vico, os homens são compelidos à acção, inicialmente pela necessidade, depois procurando a utilidade, mais tarde exigindo já o conforto e o prazer

³¹ Id., ibidem, p.19.

e, finalmente, deitando tudo a perder, serão apenas guiados pela luxúria. É em função destas sucessivas motivações, que se vão erigindo os diversos estádios de desenvolvimento histórico observáveis em todas as nações³².

Ora, se todas as nações atravessam esta sequência, Vico, como cristão, infere que esse princípio universal e eterno - que propicia a tal ordem e coerência que Descartes reclamava serem exigências básicas a qualquer abordagem científica - afinal existe, porque introduzido pela Providência divina. É ela que garante a vitória da sociabilidade - manifestada primeiro na família, em seguida na sociedade civil, depois no Estado e, por fim, no conjunto da humanidade, através dos tratados celebrados entre as nações - sobre o egoísmo natural do homem que permanece como tentação de cada um a perseguir apenas os seus próprios interesses em defesa do seu amor próprio: *"Assim, o que regula toda a justiça dos homens é a justiça divina, que é administrada pela providência divina para preservar a sociedade humana."*³³.

É, pois, à Providência que se deve a salvação da humanidade, não porque aquela noção remeta para um conceito definível à luz de parâmetros estritamente religiosos, no sentido de ser legítimo interpretá-la como intervenção divina que se manifestasse directamente no decorrer dos acontecimentos naturais, retirando aos homens liberdade e responsabilidade mas, tão somente, como garante de um percurso unitário e coerente, que salvaguarda a humanidade do domínio do egoísmo individual. A acção da Providência divina, propiciando ocasiões, criando oportunidades, despertando curiosidades, assegura uma maior racionalidade ao percurso histórico, que faculta uma leitura cuja inteligibilidade é muito superior à permitida pelo recurso ao factor aleatório, como tal perturbante e inexplicável, que o conceito clássico de *fortuna* ou destino implicava.

Apesar de recuperar a concepção da Antiguidade, quanto ao entendimento do tempo como um eterno retorno permanente, em Vico essa ideia não traduz a fatalidade de uma repetição interminável da mesmidade, nem pessimismo quanto à possibilidade de

³² "(...) história ideal eterna percorrida, no tempo, por cada nação, através do seu nascimento, crescimento, maturidade, decadência e extinção." Id., ibidem, p. 19.

³³ Id., ibidem, p.24.

progresso. Como vimos, ela é assumida como a alternativa a uma decadência definitiva (que os exemplos concretos da história parecem poder atestar), representando um novo recomeço que, embora sendo um retrocesso em relação à fase imediatamente anterior de maior esplendor é, em simultâneo, um princípio esperançoso de um novo ciclo progressivo, que resgatará novamente a humanidade ao barbarismo, pelo triunfo, sempre provisório, da sua natureza social.

Eis uma nova versão implícita, do conceito ainda não manifestado, de *astúcia da razão*, que conduz à realização de fins universais insuspeitados, através da perseguição de objectivos individuais. Assim sendo, se as acções do homem não reflectem inteiramente o seu querer, porque algo que o transcende o guia para finalidades que ultrapassam a mesquinhez do seu interesse pessoal, libertando-o de limitações e oposições colectivamente intoleráveis e irresolúveis, o que tem importância histórica não são os acontecimentos isolados. O que é preciso analisar é a totalidade do processo, que se desenrola a partir de uma origem em direcção a um fim, o que possibilita ao historiador disfrutar de uma visão global do conjunto cujo significado lhe cabe desvelar.

Contudo, esta tarefa de capital importância tem dificuldades específicas em que é preciso atentar. Não podemos esquecer que uma das mais importantes lições a retirar da obra de Vico é que, para este autor, o que houvera sido o grande erro das anteriores explicações justificativas sobre os factos históricos, fora a aplicação, necessariamente desfasada no tempo, de pontos de vista e juízos de valor baseados nas convicções contemporâneas dos analistas da história, para julgar os homens que, no passado, a foram edificando.

Vico rejeita, em absoluto, a validade de um conceito abstracto de natureza humana que se mantivesse inalterável ao longo dos tempos e que, por isso, credibilizasse comparações entre homens de lugares e épocas muito distanciadas, como se estivéssemos a falar de uma única e definitiva realidade. Segundo ele, e como já referimos, os homens evoluem nos seus sentimentos e na sua razão e as suas escolhas e atitudes atestam-no. Daí que as nações, enquanto realizações colectivas, tivessem distintas e identificáveis fases de desenvolvimento.

A história, porque feita pelos homens, é por eles inteligível mas, não de uma forma espontânea ou imediata, e sim como fruto de um esforço consciente de captar as relações entre as várias formas de

exteriorizar as emoções e a razão humanas. Só a percepção correcta deste facto nos permitirá entrar no mundo próprio de cada etapa de desenvolvimento e ajuizá-la sem preconceitos anacrónicos que deturpariam a coerência interna que, sem sombra de dúvida, Vico considera caracterizar cada uma delas.

Em síntese, o conceito de Providência, quer na versão mais ortodoxamente religiosa de Bossuet, para quem a história dos homens é, meramente, o desenrolar de um plano divino de que são conhecidos o princípio e o fim, quer na versão mais imanentista de Vico, para quem a história é a manifestação da razão divina no próprio processo evolutivo do género humano, implica sempre a ideia de um trajecto, previamente traçado por Deus e escrupulosamente cumprido pelos homens, ainda que estes não tenham disso consciência.

Passa a ser, então, privilégio do historiador, que tem por missão observar e relacionar os factos entre si, a possibilidade de prever acontecimentos, já que se debruça sobre uma realidade que pode ser contemplada como um todo acabado, sendo nesse olhar abrangente que o sentido se esclarece.

Neste contexto de uma progressiva consciencialização da possibilidade que a história encerra de gerar previsões acertadas sobre o futuro da humanidade, devemos reflectir um pouco sobre a figura de Montesquieu³⁴, pela influência que as suas ideias exerceram nos iluministas franceses.

³⁴ Montesquieu tornou-se uma figura literária de primeiro plano ao publicar, em 1721, uma corrosiva sátira às instituições políticas e religiosas francesas, a que deu o nome de "Cartas Persas". A sua fama alargar-se á a toda a Europa, com a publicação do livro "Causas da Grandeza de Roma e seu Declínio", onde sublinha a força das virtudes cívicas da república, por oposição à fraqueza revelada pela tirania."O Espírito das Leis", concluído em 1748 e nitidamente influenciado pelas concepções políticas de Locke, é um estudo comparativo dos três tipos de governo que considera existirem: a república, a monarquia e o despotismo, cujo critério distintivo são as noções de natureza e princípio. Abandonando, tal como Vico, o conceito de natureza humana como algo definitivamente estabelecido, mas continuando a acreditar que existe uma essência comum específica da espécie humana, que revela facetas diferentes conforme as condições naturais onde se desenvolve, assume, de acordo com isso, uma posição relativista quanto à definição de melhor governo. No entanto, defende, em qualquer dos casos, a separação de poderes como garante da liberdade individual e daí a sua influência no pensamento liberal e, mais concretamente, nos autores da Constituição dos Estados Unidos da América.

O objectivo da sua obra de maior envergadura, *O Espírito das Leis*, hoje considerada como precursora da análise posteriormente desenvolvida pela sociologia moderna, consistia em examinar as leis e costumes, os mais diversos, dos mais variados povos da terra, em ordem a encontrar uma explicação para essa diversidade, a qual não se reduziria à interpretação simplista que via no capricho, no arbítrio ou na fantasia dos homens, a justificação de tal dissemelhança.

*“A lei, em geral, é a razão humana, enquanto governa todos os povos da terra; e as leis políticas e civis de cada nação devem ser apenas os casos particulares onde se aplica essa razão humana.”*³⁵. Para Montesquieu era, pois, necessário desvelar o “*espírito geral*” das leis, por detrás da aparentemente inexplicável variedade de regras que, no entanto, e porque provenientes da razão humana, obedeciam a certos princípios que era preciso deduzir da própria natureza das coisas: *“As leis, em seu significado mais extenso, são as relações necessárias que derivam da natureza das coisas; e, neste sentido, todos os seres têm as suas leis; a Divindade possui suas leis; o mundo material possui suas leis; as inteligências superiores ao homem possuem suas leis; os animais possuem suas leis; o homem possui suas leis.”*³⁶. Assim, escudado pela impossibilidade lógica de utilizar, com o homem, critérios diferentes dos que estão na base da análise de todos os outros objectos de estudo, Montesquieu defende a ideia de que, sob o amontoado de eventos caóticos que a história parece acumular, existe uma ordem regida por leis constantes que podem ser entendidas através da descoberta das causas que estão na origem de determinados factos, das condições naturais que os condicionaram e das relações de coexistência e dependência entre eles.

Há, porém, uma particularidade que não pode ser descurada: a, especificamente humana, capacidade de transgressão especificamente humana, que subverte qualquer hipótese de um juízo determinista acerca do comportamento da humanidade. *“O homem enquanto ser físico é, assim como os outros corpos, governado por leis invariáveis. Como ser inteligente, viola incessantemente as leis que Deus estabeleceu e transforma as que ele mesmo estabeleceu.”*³⁷. Ou seja, as leis históricas a que o homem está sujeito não são

³⁵ Montesquieu, “O Espírito das Leis”, op., cit., pp. 16/17.

³⁶ Id., ibidem, p. 11.

³⁷ Id., ibidem, p. 13.

impositivas, numa acepção fatalista do conceito que excluiria a sua liberdade de movimentos. De facto, embora condicionando os acontecimentos, elas não lhe determinam um caminho único ou uma direcção específica. Por outro lado, as decisões tomadas pelo homem não são nem autónomas nem aleatórias porque, não sendo ele um ser passivo que reaja automaticamente ao que o rodeia é, no entanto, receptivo à influência de factores eminentemente físicos, como o clima, a qualidade do solo, a situação ou dimensão do país e, também, às condições criadas por ele próprio como, por exemplo, a organização social adoptada, as crenças religiosas que professa, ou as relações comerciais que estabelece com outros povos. A razão que liberta o homem de todo o determinismo é a mesma que o subjuga à reflexão sobre esse exterior que o modela num ciclo ininterrupto e aglutinador do eu e do outro.

É possível, então, compreender que a diversidade das leis humanas não se explica pelo acaso, nem exprime qualquer convencionalidade mas, pelo contrário, as diferentes soluções encontradas, em diferentes épocas e lugares do nosso mundo, demonstram que as leis que formam o espírito de uma nação são, elas próprias, originadas por esse espírito, numa profunda simbiose entre natureza e cultura.

Cremos ser notório, em Montesquieu, o propósito de persuadir os homens das suas capacidades de construírem as condições que lhes proporcionem uma maior felicidade, já que são dotados de liberdade - é certo que finita porquanto manifesta na história - mas numa história que eles próprios criam, na mesma medida em que, por ela, são criados.

No livro que temos vindo a citar, esta introdução sobre o espírito das leis espelha, fundamentalmente, uma preocupação de cariz político, já que a tese de Montesquieu se desenvolve pela análise das diferentes formas de governo testadas ao longo da história e da adequação que elas reflectem, relativamente à conjuntura física e psicológica que lhes deu origem. Ora, esta mesma convicção, segundo a qual as questões humanas, à semelhança do que acontece com os fenómenos da natureza, estão sujeitas a uma ordem resultante de leis universais e, como tal, decifrável, inspirará igualmente os iluministas franceses.

Como veremos, eles irão interpretar essa ordem como expressão de um lento, mas contínuo, esforço da razão em desbravar caminho, pelo meio dos obstáculos colocados pelas

paixões do homem, até se tornar prevalecente nas decisões oriundas do espírito humano. Será esse domínio da razão, como guia das actividades humanas, que resume a sua definição do conceito de progresso em história.

4. O Iluminismo Francês

A especulação histórica do chamado “*século das Luzes*”, que assume como cruzada desferir um golpe mortal na leitura da história como descoberta da sua essência no exterior de si mesma, isto é, como desenrolar de um plano divino previamente traçado e totalmente acabado, que dispensa o concurso consciente dos homens, partilha, ironicamente, da sua característica mais típica: a divisão apocalíptica em dois períodos antagónicos. Fala, então, de um período de trevas que se prolonga até ao contemporâneo despertar do espírito científico e de um período de luz que se projectará, graças a esse acontecimento único e determinante, num futuro completamente risonho, porque liberto de superstições tacanhas, geradoras dos erros das épocas precedentes.

Se, com Vico, a par da noção de Providência (conceito ainda central em Bossuet) já deparámos com a de progresso, ainda que num sentido restrito e condicionado, com Voltaire assistimos à substituição integral da importância conferida à primeira, pelo relevo dado à segunda no que Löwith³⁸ considera ser a primeira “*filosofia da história*”, expressão criada pelo próprio Voltaire³⁹, ao publicar, em 1765, um livro com esse título⁴⁰.

Realmente é como filósofo que ele pretende abordar a história, no que isso significa de tomada de consciência de que, mais importante do que conhecer os factos singulares e efémeros que

³⁸ Löwith, Karl, “O Sentido da História”, Lisboa, Edições 70, 1991.

³⁹ Sendo Voltaire um dos mais conhecidos vultos do Iluminismo francês, pela sua obra filosófica e pela colaboração com os enciclopedistas, Diderot e d’Holbach, ele é, também, um dos criadores da historiografia moderna não só pela exigência em apoiar as suas narrativas históricas unicamente em documentos autênticos mas, sobretudo, por ter rompido com a concepção tradicional da história ao caracterizar a civilização, não apenas pelos factos políticos, mas, também, pelos aspectos sociais económicos.

⁴⁰ Voltaire, “La Philosophie de L’Histoire”, Paris, Col. Fleuron, 1996.

compõem o relato histórico é, perceber neles, o espírito característico da época em que tiveram lugar e de que eles são, apenas, os sinais exteriores e superficiais. Só a visão e entendimento global do momento que os reúne, empresta significado às transformações, que a humanidade vem sofrendo ao longo da sua existência.

Voltaire escreveu, em 1756, o *Ensaio sobre os Costumes e o Espírito das Nações*, retomando o *Discurso sobre a História Universal* de Bossuet, no ponto em que este o concluíra, isto é, no reinado de Carlos Magno, e prosseguindo-o até ao reino de Luís XIV, com a preocupação de mostrar que a obra de Bossuet peca por se considerar universal, quando fala apenas de quatro impérios da Antiguidade (Egipto, Babilónia, Pérsia e Mesopotâmia), cujo critério de escolha é a sua relação com o povo judeu. Na interpretação de Voltaire, este critério denota uma perspectiva que não é apenas subjectiva, mas é, também, preconceituosa, sendo exigida pela necessidade artificial de descobrir provas da intervenção da Providência no curso empírico da história que, de outra forma, não seriam encontradas.

Assim, a "*História Universal*" de Bossuet não seria nem universal, por esquecer as civilizações de largas e importantes zonas do globo, nem verdadeiramente história, visto esse esquecimento ser voluntário e a escolha dos factos narrados ser feita em função de uma teoria prévia, que obedece a imperativos de fé, ao invés de ser, como a razão impõe, a narrativa de todos os factos relevantes conhecidos.

A denúncia, feita por Voltaire, de uma falsa interpretação da história apoiada na visão religiosa que o cristianismo tem dela, justifica-se pelo seu entendimento da religião como produto de uma mentalidade retrógrada. Figura intelectual de destaque de uma época que concentra os seus maiores esforços em secularizar todos os sectores da vida e do pensamento humanos, Voltaire, como lembra Collingwood na obra que temos vindo a citar, não teria, com certeza, pejo em subscrever a posterior tese hegeliana que concebia a arte, a religião e a filosofia como três formas diferentes de expressão do espírito humano, que se sucederam dialecticamente, à medida que a razão se impunha à imaginação e à paixão.

O espírito crítico, relativamente à tradição não apoiada em testemunhos indubitáveis, e a concomitante exigência à história de um critério de verdade e de destaque dos factos escolhidos para

serem narrados, pela importância das suas consequências no desenvolvimento do espírito humano, justificam que Voltaire subalternize as descrições das empresas militares e dos feitos das figuras de primeiro plano, ao entendimento da história como o conjunto das actividades humanas, salientando o papel das instituições, das crenças, das condições materiais e das contribuições artísticas e científicas, no percurso dos povos de que nos dá notícia.

O autor começa o seu ensaio pela China, que o Ocidente cristão conhecera graças às descrições dos missionários que se mostraram impressionados, quer pela antiguidade, quer pela profundidade, da cultura e moral chinesas. A intenção do autor é, exactamente, sublinhar que se trata de uma cultura não cristã, mas muito mais antiga e civilizada que a ocidental e cuja história era impassível de compatibilizar com a teoria do povo judeu como povo escolhido e com a, daí decorrente, cronologia histórica da Bíblia.

Passando depois a várias outras culturas e regiões, como a Índia ou a Arábia, antes de chegar a Roma e ao cristianismo, Voltaire reportará todos os factos culturais de relevo, concluindo que qualquer civilização, que se define como tal por oposição à barbárie, se deve ao desenvolvimento progressivo da razão humana que se manifesta em todos os campos de intervenção do homem na história: a ciência, a técnica, as actividades económicas, o direito, a moral.

Voltaire, um dos expoentes máximos do Iluminismo, manifesta, em consonância com o sentir próprio da sua época, um claro optimismo nas capacidades da razão. Daí que, para ele, a história tenha como objectivo fundamental comprovar a melhoria progressiva da condição humana, embora este progresso não deixe de enfrentar obstáculos responsáveis por períodos de regressão em que a razão não predomina e de que as religiões e as guerras, são as mais importantes manifestações.

Recusando ver nos acontecimentos históricos uma orientação e intervenção divinas, que esvaziariam de significado a confiança do homem na sua razão como motor de aperfeiçoamento e de capacidade de construção de um mundo progressivamente melhor e mais feliz, a crítica de Voltaire não é menos contundente quanto à perspectiva teleológica de Leibniz, que lhe permitia afirmar, num ensaio de 1681 intitulado *Discurso de Metafísica*, que “*vivemos no melhor dos mundos possíveis*”. Leibniz, conciliando a imagem de um Deus sábio e bom com as reais catástrofes que assolam a vida do homem, justificava a nossa incompreensão dessa aparente

contradição, quer pela ignorância dos desígnios divinos, que manifestam uma escolha livre mas orientada racionalmente e em função do bem, quer pela nossa incapacidade de visão totalizadora e portadora de significado global.

Ambas as explicações, tanto a religiosa quanto a filosófica, para poderem ser aceites como válidas, remetem exclusivamente para a fé e nisso reside o problema. Voltaire só acredita na razão. É nela que encontra esse dado comum a todos os homens de todas as épocas e lugares, que é capaz, na sua evolução, de conduzir a humanidade, perspectivada como única e, portanto, como universal, num caminho de aperfeiçoamento paulatino, que permitirá aos homens criar um mundo terreno, donde sejam banidos os aspectos trágicos e demenciais.

Não se trata já da certeza cristã de um mundo perfeito, subitamente ao alcance do homem depois do Juízo Final, mas da confiança, baseada no poder da razão, na perfectibilidade do ser humano que, de acordo com esta leitura optimista, a pouco e pouco, se vai tornando visível nos acontecimentos narrados pela história universal, facto que fundamenta a crença num progresso indefinido e imanente.

Curiosamente - para quem deduz da pesquisa sobre o passado histórico, a constatação de uma evolução, não constante, mas progressiva da humanidade - Voltaire encara a essência da natureza humana (emoções e razão) como inalterada e imutável, designando por progresso, não o aumento da razão, mas o alargamento da sua zona de influência.

Voltaire, que se insere na linha de toda a vertente racionalista da filosofia, a qual remonta a Platão, acredita que o progresso do espírito humano se traduz pelo predomínio da razão sobre as paixões, pois são estas as responsáveis pelos erros dos homens, quando motivados pela estreiteza dos seus interesses e ambições egoístas, situação que a análise esclarecida da razão pode ultrapassar, se nós privilegiarmos a sua voz ao escolhermos o caminho a seguir. Como isso nem sempre acontece, porque a razão pode ser silenciada ou preterida, o progresso que podemos detectar na história é, frequentemente, interrompido por períodos de obscuridade e regressão que, no entanto, é convicção do autor, vão sendo cada vez mais espaçados e raros, à medida que a razão se vai erigindo em guia das acções dos homens.

Este entendimento da história universal, como “o estudo dos progressos sucessivos do gênero humano”, já fora explicitado por Turgot⁴¹ no *Plano dos Dois Discursos sobre a História Universal* de 1751, onde deparamos com o mesmo ponto de partida de Voltaire, isto é, a convicção na imutabilidade da natureza humana e a mesma, aparentemente contraditória, crença no progresso da humanidade.

Este dilema só se resolve examinando as condições de existência dos homens no mundo. É essa a tarefa da história. É nela, se o seu estudo for suficientemente alargado no espaço e no tempo, que podemos descobrir o caminho percorrido, desde os tempos primitivos de temor e sujeição à natureza, ao tempo actual, palco de um grande desenvolvimento técnico e científico, através do qual o homem foi controlando essa mesma natureza e se foi libertando das limitações que ela lhe impunha. São, pois, as relações profundas e recíprocas entre as condições gerais e contingentes que condicionam as acções do homem e, por outro lado, a sua intervenção no mundo que o rodeia, que a história tem de esclarecer⁴².

Na perspectiva de Turgot, esse relato da formação das sociedades, do crescimento das nações, da ascensão e queda dos impérios, das leis e formas de governo que assumiram, das realizações artísticas e dos avanços das ciências, tornará visível, por detrás dos eventos ditados por intenções apaixonadas que geram conflitos inesperados e regressões, um progressivo abrandamento dos costumes, uma libertação gradual dos despotismos, uma generalização da mensagem de fraternidade e amor, com a qual o advento do cristianismo ajudou a amenizar os aspectos mais bárbaros e sanguinários do comportamento humano, característico dos tempos mais recuados.

Desta perspectiva otimista sobre o passado, que privilegia como regra as manifestações da razão, encarando como excepção as demonstrações de insensatez, retira Turgot a ilação de que o

⁴¹ Turgot foi um discípulo dos fisiocratas tendo, enquanto economista, exercido funções no reinado de Luís XVI e escrito a sua obra de maior relevo, “Reflexões sobre a Formação e Distribuição das Riquezas”.

⁴² “(...) *uma compreensão verdadeira só pode ser conseguida quando (...) reconhecemos a confluência da necessidade e da contingência no processo histórico* (...) “Mondolfo R.,”Problemas e Métodos de Investigação em História da Filosofia”, op., cit., p.70.

indesmentível progresso atestado pela história, só podia ter como epílogo a perfeição.

A teologia cristã prometera a plenitude como desenlace para a história da humanidade guiada pela providência divina. A filosofia da história do iluminismo dispensa a intervenção do sobrenatural, porque garante que o Criador dotou o homem de uma natureza capaz de impô-lo, progressivamente, a razão aos instintos e às emoções. Torna-se, então, legítimo, admitir a substituição vantajosa da fé na transcendência, pela previsão lógica de um futuro melhor em termos terrenos. Permanece a subordinação a um padrão teleológico, mas aproxima-se e humaniza-se o paraíso prometido. Na versão de Turgot, esse estado perfeito concretizar-se-á pelo respeito da igualdade, da liberdade e da propriedade de cada um, assim como pela multiplicação e justa distribuição das riquezas econômicas e culturais, bens considerados indispensáveis a uma vida feliz, nesta visão tipicamente setecentista que dá origem aos ideais da modernidade.

Em 1794 e, conseqüentemente, já após a Revolução Francesa, Condorcet⁴³ escreve o *Ensaio de um Quadro Histórico dos Progressos do Espírito Humano*, onde retoma as ideias de Voltaire e Turgot sobre o progresso na história, exibindo aí um optimismo, ainda mais exagerado que o dos seus antecessores, quanto à possibilidade de aperfeiçoamento do espírito humano que, no seu entender, é infinita.

Para Condorcet, a história universal é "(...) *uma cadeia ininterrupta entre o começo dos tempos históricos e o século em que vivemos (...)*"⁴⁴ e a incapacidade de apreender este movimento contínuo, por parte dos historiadores, tem, segundo ele, uma explicação muito simples: "*Até aqui, a história política, tal como a da filosofia e a das ciências, foi apenas a história de alguns homens; aquilo que forma verdadeiramente a espécie humana, a multidão de famílias que se sustentam quase inteiramente do seu trabalho, foi esquecido (...) somente os chefes retiveram os olhares dos historiadores.*"⁴⁵. Neste contexto de uma postura democratizante, não é de admirar a importância de que se reveste, para o autor, a

⁴³ Condorcet, mais do que qualquer outro escritor do Iluminismo, acreditou no contínuo progresso da humanidade desde que se valorizasse a educação, a troca de ideias, a emancipação das mulheres, a república e uma linguagem clara e universal.

⁴⁴ in "Oeuvres Complètes de Condorcet", Tome VIII, Paris, 1804, apud, Gardiner, "Teorias da História", op., cit., p.64.

⁴⁵ Id., ibidem, pp.67/68.

narração exaustiva de todos os factos relevantes de que há conhecimento sobre o passado, mas tendo sempre presente a promessa de que “(...) *quer relatem uma descoberta, uma teoria importante, um novo sistema de leis ou uma revolução política, esforçar-nos-emos por determinar as suas consequências para a parte mais numerosa de cada sociedade (...) pois está aí o verdadeiro objecto da filosofia (...).*”⁴⁶.

As mudanças históricas, que a Revolução desencadeara perante os seus olhos, só vêm confirmar a sua certeza de que o progresso poderá ser mais ou menos acelerado mas é inelutável e, desde que as condições gerais de vida no planeta mudem radicalmente, um dia o homem ascenderá a uma felicidade completa pelo crescimento integral de todas as suas capacidades. Chegará o tempo em que todas as nações, mesmo as africanas e asiáticas que, do seu ponto de vista, vivem ainda num estado infantil de barbárie e superstição, alcançarão o estado civilizacional de maturidade, já atingido pelos franceses e anglo-americanos.

“*Se o homem pode prever, com segurança quase completa, os fenómenos cujas leis conhece; se mesmo quando lhe são desconhecidos pode, segundo a experiência do passado, prever, com grande probabilidade, os acontecimentos do futuro; por que razão se haveria de considerar como empresa quimérica a de traçar, com alguma verosimilhança, o quadro dos futuros destinos da espécie humana, segundo os resultados da sua história?*”⁴⁷. Eis a fundamentação que, pelas razões expostas, pretende científica, da sua fé na “*marcha do espírito humano*” em direcção ao paraíso terrestre. Na verdade, se a ciência baseia o seu conhecimento no estudo das leis que regulam a natureza e que, por serem universais e constantes, permitem, uma vez conhecidas, fazer previsões correctas sobre acontecimentos futuros ocorridos nas mesmas circunstâncias, torna-se evidente que também o estudo das etapas principais percorridas desde a pré-história do homem até ao seu estado actual garantirá, não só a compreensão das leis que governam o processo histórico, como o, daí decorrente, prognóstico racional do futuro da humanidade.

⁴⁶ Id., ibidem, pp.68/69.

⁴⁷ Id., ibidem, p.69.

Subjacente a esta leitura está o princípio de ordem e progresso, mais tarde tornado famoso pela sociologia de Comte, que Condorcet detecta na gradual difusão e concreção das ideias de liberdade e justiça nas sucessivas sociedades e que, segundo ele, faz prova real da competência das faculdades humanas em suplantarem a entropia inicial das sociedades primitivas.

“Estas observações sobre o que foi o homem e sobre o que é hoje conduzirão depois ao conhecimento dos meios de assegurar e de acelerar os novos progressos que a sua natureza lhe permite esperar ainda.

Tal é o fim do trabalho que empreendi e cujo resultado será mostrar, pelo raciocínio e pelos factos, que não foi marcado qualquer limite ao aperfeiçoamento das faculdades humanas (...).⁴⁸ Estão justificadas as esperanças quanto ao futuro da espécie humana, visto que a sua perfectibilidade é indefinida e nunca pode ser regressiva. Admitir o contrário seria duvidar da constância das leis do universo, o que invalidaria todo o tipo de conhecimento. Nesta conformidade, a sua previsão não manifesta, segundo ele, nem arbitrariedade, nem voluntarismo, mas tão só a legítima expectativa da desapareição futura de tudo o que, ao longo dos séculos, tem impedido o completo triunfo da razão e que se pode resumir em dois aspectos fundamentais: os erros involuntários, provenientes da incultura generalizada das grandes massas e a acção consciente dos privilegiados que as governam, a quem interessa mantê-las em estado de ignorância e credulidade acrítica. Daí que a eliminação do erro seja sinónimo da aniquilação das forças que procuram perpetuá-lo.

Deste modo, Condorcet não poderia deixar de interpretar o êxito da Revolução Francesa, desencadeada em nome do povo e sob o lema da liberdade, igualdade e fraternidade, como um notável passo concreto, dado no sentido em que ele concebia o progresso em história: a ultrapassagem definitiva das barreiras que eternizam as situações de injustiça. Estas expressavam-se, no contexto de cada nação, pelo antagonismo de interesses dos vários grupos sociais, superável todavia, pelo sufrágio universal, por uma educação generalizada a todos os indivíduos e pela redistribuição da riqueza. Entretanto, era necessário ter em conta a disparidade de condições existente entre as diferentes nações, a qual encontrava solução num saber traduzido numa linguagem científica universal, que permitiria unir todos os povos num mesmo ideal de aperfeiçoamento geral,

⁴⁸ Id., *ibidem*, pp. 63/64.

destinado a atingir essa meta comum, consubstanciada na felicidade da espécie. A esta melhoria na índole moral e intelectual dos homens, Condorcet acrescentava ainda, como símbolo máximo da capacidade infinita de evolução da natureza humana, a confiança, apoiada nos avanços da medicina e no melhoramento das condições de vida, no prolongamento indefinido da vida humana, como expressão física do aperfeiçoamento real e global do homem.

Se não é ainda a promessa de imortalidade é, pelo menos, a certeza de que a ciência, que nasceu da necessidade de libertar o homem da sujeição à natureza, revelar-se-á mesmo, capaz de debelar algumas das limitações da própria natureza humana.

Não podemos deixar de constatar que toda a reflexão exhibe uma vertente praxica. Dizer como é, significa, sem dúvida, dar o primeiro passo para propôr como deve ser. Sair da caverna em direcção ao sol não é um fim em si mesmo mas o único meio de, no momento moralmente necessário do regresso às trevas, ser útil aos que estão condenados a permanecer aí. Ou seja, a identificação dos problemas só encontra a plena realização da sua finalidade, na tarefa seguinte de encontrar soluções que os aniquilem.

Descobrir os elementos estruturais da natureza humana, significa saber quem é o homem na sua essência comum e compreender, então, o tipo de relações que estabelece com os outros homens, na sociedade por todos criada. Só assim estaria aberto o caminho para indicar como deve o homem pensar, agir e organizar-se, para viver numa forma mais harmoniosa e feliz. A atenção que alguns dos principais nomes da filosofia do século XVIII dedicaram à teoria do conhecimento, suscitada pelo enorme desenvolvimento científico do século anterior, tem o seu corolário na reflexão sobre a problemática social e política que marca, igualmente, o campo privilegiado pela investigação filosófica dessa época. Desta conjuntura cultural, desabrocha o crescente interesse pela história, que emerge, assim, com uma função eminentemente utilitária. Tal como o conhecimento da natureza era, para o cientista, o garante de uma intervenção adequada e profícua ao nível dos fenómenos físicos, também o conhecimento correcto do passado se constitui como imprescindível para controlar os fenómenos sociais.

Não mais a história poderá ser entendida como uma manta de retalhos de acontecimentos fragmentários que o acaso trouxe ao nosso conhecimento, mas este, só será digno de ser validado como verdadeiro conhecimento, se a investigação histórica perseguir, com

intencionalidade, o objectivo de construir uma grelha interpretativa que relacione entre si os factos dispersos, de modo a encontrar uma finalidade no processo histórico. Daí a proliferação de filosofias da história que apresentam o propósito comum de provar que a história *faz sentido*, embora emprestem a essa expressão um significado que não é redutível a uma só interpretação. No entanto, em todas elas, quer a inteligibilidade se desvende num plano pré-ordenado providencialmente, quer se reconheça em leis causais particulares aos fenómenos psicológicos e sociais, o objectivo é demonstrar que é possível conciliar a individualidade dos factos singulares datados e localizados, com a universalidade de um processo global, em que aqueles se integram, através de uma leitura exterior e intemporal, que explicita o sentido de cada um em função do todo.

5. As Filosofias da História

A tradição filosófica racionalista, que identifica verdade com essência e realidade com aparência, distingue inapelavelmente filosofia e história, reservando a esta, segundo uma hierarquia gnosiológica, o grau mais baixo de conhecimento. No topo surge a filosofia através da contemplação das essências eternas e intemporais, desligadas de toda a experiência empírica.

A ciência moderna, ao restaurar a confiança dos homens na sua capacidade de conhecer as coisas como elas são, será a primeira responsável pela superação da dicotomia platónica entre contemplação e acção, que assegura apenas àquela o acesso à verdade. As ideias não são mais identificadas com a realidade, por oposição ao mundo sensível das aparências, mas são encaradas como hipótese de explicação, cuja validade será atestada pela verificação no concreto, dos resultados produzidos. Esta nova postura conduz não só à valorização da acção, como também explica o relevo dado à noção de processo, que baseia a compreensão dos eventos singulares na inteligibilidade do contexto geral em que se inserem. Está justificado, a partir deste momento, o crescente interesse demonstrado pela filosofia no conhecimento da história, enquanto espaço privilegiado da acção do homem.

É a revolução, operada pela relativização do conceito de tempo que a filosofia de Leibniz protagoniza, que facilitará a superação da contradição entre a busca das essências universais, a que a filosofia

se devota, e a procura de inteligibilidade no real concreto, temporal, mutável e finito, que a história persegue. Para Leibniz, o universo é constituído por uma infinidade de substâncias individuais, a que chama mónadas, e que define como forças ou centros de acção, cujo dinamismo implica a mutação no tempo. Cada uma delas olha o universo de uma perspectiva particular e representa-o de um ponto de vista diferente, o que equivale a dizer que cada uma delas é o universo, sob um determinado ponto de vista. Só Deus, como mónada suprema, disfruta de uma imagem completa, porquanto abrange todos os ângulos de visão possíveis do universo por si criado.

Ao entender como intrínseca à noção de substância, a capacidade de evolução temporal e ao valorizar o seu carácter único e irrepetível, Leibniz esclarece que nem a particularidade exclui a universalidade, antes a explica, nem a permanência e a mudança são conceitos opostos, mas correlativos.

Segundo Cassirer⁴⁹, Herder⁵⁰ transpôs este princípio do mundo físico e metafísico para o mundo histórico, ao encarar cada nação e cada época como um ser monádico, provido de um ponto de vista próprio sobre o mundo em geral e julgando-o em função de modelos (criados com base num sistema de valores, nascido dos condicionalismos concretos daquela específica conjuntura real), que as épocas posteriores devem decifrar e situar, sob pena de não perceberem do que falam.

Assim, cada momento histórico reflecte o mundo de uma forma diversa de qualquer outra, porque analisado de um ângulo distinto de todos ou outros. Essa diferenciação não é, contudo, hierarquizável em termos qualitativos ou de maior ou menor proximidade em relação à verdadeira realidade, já que esta resulta de uma síntese dos vários pontos de vista porque é olhada, tarefa que, além do mais, não está ao alcance de nenhum ser humano.

Creemos poder afirmar que, em traços largos, é esta a mensagem veiculada pelo livro *Também uma Filosofia da História para a Formação da Humanidade*, escrito por Herder em 1784, como resposta à *Filosofia da História*, que Voltaire publicara em 1765. Nesta, partia-se da convicção de que *a natureza é em toda a parte e*

⁴⁹ Cassirer, "L'idée de l'Histoire-Les Inédits de Yale et autres écrits d'exil", op., cit.

⁵⁰ Herder, importante figura do Iluminismo alemão que foi aluno de Kant e grande amigo de Goethe, deu, através das suas principais obras, um valioso contributo para o estudo da história e da linguagem.

em todos os tempos a mesma podendo, em conformidade, observar-se a história como manifestação de certas características permanentes dessa natureza e, nessa medida, valorizá-la como exposição criteriosa de todos os factos úteis porque generalizáveis, isto é, como narrativa de todos os acontecimentos cujo exemplo valesse a pena reproduzir, ou levar em conta como desaire a evitar.

Herder, na obra citada, dirige as suas críticas ao eurocentrismo de Voltaire, manifestado na avaliação de diferentes épocas e povos com base na cultura das Luzes, sublinhando o ridículo de que enferma a pretensão iluminista ao tentar compreender outras civilizações usando como bitola os valores e conceitos que caracterizam a sua, como se não oferecesse contestação possível arvorá-los em padrão universal.

*“Quem poderá comparar entre si diferentes satisfações de diferentes sentidos em mundos diferentes? O pastor e pai do Oriente, o agricultor e artista, o marinheiro, o atleta, o conquistador do mundo... Quem os poderá comparar? (...) Cada nação traz em si o centro da sua felicidade como uma esfera traz em si o seu centro de gravidade!”*⁵¹. Tal como Vico, Herder rejeita a ideia de uma natureza humana constante, definível abstractamente sem referência ao contexto espaço-temporal, que fundamentasse uma leitura da história como manifestação dessas características permanentes: *“A história da humanidade não é mais do que a história natural das forças, das acções e das tendências humanas, subordinadas ao lugar e à época.”*⁵². A essência (noção não mais identificável com a de

⁵¹ Herder, J. G., “Também uma Filosofia da História para a Formação da Humanidade”, trad., Lisboa, Edições Antígona, 1995, p.42.

⁵² Herder, “Ideias para a Filosofia da História”, apud, Gardiner, “Teorias da História”, op., cit., p.41.

Nesta extensa obra, redigida entre 1784 e 1791, podemos constatar que, na perspectiva antropológica de Herder, não é apenas a influência do meio, já acentuada por Montesquieu, mas também a intrínseca diversidade da natureza humana que cria as diversas civilizações. A vida humana está ligada ao ambiente natural como culminar de um processo que tem na vida animal a perfeição da vida vegetal, e que tem na vida humana o estágio mais perfeito da vida animal. A humanidade, dividida em várias raças directamente relacionadas com o ambiente geográfico, tem, na Europa onde aparece a vida histórica, a região privilegiada da vida humana.

Este entendimento das sociedades humanas que se caracterizam pela estabilidade, como sociedades sem história, permite-nos ver, com clareza, a identificação que é feita entre história e progresso, por oposição à natureza, concebida como repetição de fases fixas e imutáveis.

imutabilidade) da natureza humana, residiria, pelo contrário, na infinita possibilidade de se transmutar num crescendo de complexidade, que a progressão das estruturas da linguagem da primitividade poética à abstracção filosófica simboliza, como afastamento do concreto sensível, em proveito da razão abstracta. Desta constatação, Herder não deduz uma evolução necessariamente favorável. A complexidade pode traduzir, apenas, uma sofisticação formal, que não corresponda a um conteúdo mais autêntico. E é, justamente, como censura às construções teóricas da razão que não buscam apoio na experiência sensível, nem procuram eco nas paixões da alma, antes alardeiam uma auto-suficiência de que a filosofia iluminista se vangloria, que Herder apela à moderação e ao bom senso nas pesquisas, levadas a cabo pela história, sobre o passado comum da humanidade.

Do que acabámos de salientar sobre a concepção herderiana de história, podemos concluir que ela contribui para a formação do pensamento romântico, ao sublinhar dois dos aspectos basilares do Romantismo: a investigação sobre épocas passadas, que o Iluminismo depreciara por considerá-las obscuras ou bárbaras e o ataque a uma noção de natureza humana uniforme e incondicionalmente válida.

Revelando uma igual sedução pelo pensamento e cultura primitivas, embora com um cariz não tão radicalmente pessimista quanto ao valor da civilização, como aquele que caracterizava a abordagem de Rousseau sobre este tema ⁵³, Herder defende que, em qualquer período considerado, homens como Homero, Sócrates, Shakespeare ou Goethe foram capazes de expressar, de uma forma original e inovadora, a genuína natureza humana da sua época, concretizada nos caracteres psicológicos dos homens da sua raça e cultura. A verdade sobre a natureza humana não remete para uma investigação da origem procurando-a numa mítica idade de ouro

⁵³ No "Discurso sobre as Ciências e as Artes", publicado em 1750 e, posteriormente, no "Discurso sobre a Desigualdade entre os Homens" Rousseau, fonte do movimento romântico, afirma que a civilização não contribuiu para o acréscimo, nem da virtude nem da felicidade entre os homens, na medida em que a razão, de costas voltadas para o instinto natural e para o sentimento espontâneo, afastou o homem da sua verdadeira natureza. Só um regresso às origens, entendendo por isso uma correcta interpretação da razão como orientadora do instinto, salvaria o homem de uma evolução infeliz a partir das condições naturais.

original, nem para uma interpretação teleológica que lhe configure uma meta a atingir no futuro; ela encontra-se igualmente pujante no poder criativo de todos os génios. Estes identificam-se pela capacidade que revelam de, ultrapassando as fronteiras em que a mentalidade tradicional vigente encarcera o comum dos homens, superarem as limitações do seu presente, encarnando e recriando os valores intemporais duma humanidade, cujo progresso representa o resultado do seu inestimável contributo.

*"(...)o génio é sempre um intérprete da história (...)"*⁵⁴, na medida em que consegue entrever uma intencionalidade no seu trajecto que lhe confere um sentido, se não totalmente explicativo, pelo menos, aglutinador das fragmentárias informações de que dispõe sobre o passado. É também essa, segundo Herder, a missão do historiador: *"Todos os historiadores estão de acordo comigo, em que a admiração e a aprendizagem passivas não merecem o nome de História. (...) Ao narrar a história, ele deve procurar sempre e estritamente a verdade, bem como a maior coerência ao formar as suas concepções e juízos, e nunca deve tentar explicar uma coisa que é ou que acontece por meio de uma coisa que não é."*⁵⁵. Se, por um lado, a história não pode contentar-se com uma linguagem asséptica que conta os factos mas não os relaciona, que os expõe mas não os explicita, que descreve mas não interpreta, sob pena de ser, meramente, um caótico conjunto de informações avulsas, ela não deve ser, por outro lado, um relato intelectualizado de uma realidade que, para poder generalizar-se, foi esvaziada do seu conteúdo empírico e único.

*"E o tom típico do nosso século, na sua generalidade, no seu pendor filosófico e filantrópico, gosta tanto de conceder a uma qualquer nação distante, às mais antigas da humanidade, «o nosso próprio ideal» de virtude e felicidade! Sente-se tão capaz de avaliar os costumes alheios à sua própria imagem!"*⁵⁶. Herder assume aqui, de forma clara, o corte com o pensamento filosófico e a análise político-social do iluminismo francês, a quem censura, sobretudo, o optimismo e voluntarismo desmesurados que se fundamentam numa hipervalorização da razão em detrimento da sensibilidade, do

⁵⁴ Herder, J. G., "Também uma Filosofia da História para a Formação da Humanidade", posfácio de Justo, J. M., op., cit., pp.192-193.

⁵⁵ Herder, "Ideias para a Filosofia da História", apud, Gardiner, "Teorias da História", op., cit., p.48.

⁵⁶ Id., ibidem, pp.43-44.

sentimento e da experiência e que, assim sendo, não fala da realidade antes a deturpa. Ao construir, para si própria, modelos abstractos onde encaixa os factos que confirmam as teses pré-determinadas inicialmente, desvalorizando, como enganos ultrapassáveis, os que não confirmam as directivas prescritas, a perspectiva iluminista que crê que a história se move numa única direcção comprovativa da progressiva perfectibilidade humana, julga a história, exclusivamente, em função da sua adaptabilidade a esses critérios (ou preconceitos?) pré-estabelecidos.

Demarcando-se desta visão, que legitima a avaliação do passado por juízos ratificados por uma conjuntura posterior de contornos muito diversos, Herder descreve, com o mesmo desvelo, os Fenícios ou os Egípcios, os Gregos ou os Romanos, tentando, dentro dos limites impostos pela sua própria historicidade e de que procura estar consciente, recriar, com a fidelidade possível, cada um desses mundos que representam etapas diferenciadas do crescimento conjunto da humanidade.

*"(...) quero recolher dados na história de todos os tempos: cada época deverá dar-me a imagem da sua própria moral, dos seus costumes, das suas virtudes, dos seus vícios e da sua felicidade (...)."*⁵⁷. Ao destacar que cada época tem características específicas, o que engloba virtudes e defeitos e, conseqüentemente, implica vantagens e desvantagens, Herder conclui que cada época ou cada nação, apenas exhibe faces diferentes de uma mesma humanidade, cujo retrato completo só poderia obter-se pelo conhecimento da totalidade das realizações humanas, tarefa que a lacunar narrativa histórica jamais cumprirá integralmente: *"O criador é o único que pode pensar a unidade global de uma ou todas as nações em toda a multiplicidade que lhes pertence e sem que ao fazê-lo se desvaneça a unidade."*⁵⁸.

Ora, a missão do historiador não é substituir-se a Deus, porque é vã e ilusória a pretensão, por parte dos homens, a ascender à universalidade intemporal, mas tão só, encarando o génio como paradigma possível, descobrir um sentido relativo, suficiente, na

⁵⁷ Herder, J. G., in "Diário da minha viagem no ano de 1769". apud., posfácio de Justo, J. M. in "Também uma Filosofia da História para a Formação da Humanidade", op., cit., p.155.

⁵⁸ Herder, J. G., "Também uma Filosofia da História para a Formação da Humanidade", op., cit., p.38.

reconstrução do trajecto histórico. Daí que Herder procure, no retrato que faz do mundo antigo, clássico, medieval ou moderno, mostrar que, em história, a objectividade e a subjectividade não são aspectos antagónicos mas complementares. Ao conciliar o rigor, a imparcialidade, a ausência de preconceitos ou complexos de superioridade perante o que é estranho ou desconhecido, com uma descrição rica e apaixonada que saliente a variedade e individualidade de cada cultura, para que, mais do que retratar, ele possa revivificá-las na sua singularidade, Herder demonstra que tanto a razão quanto a emoção, são imprescindíveis para comprovar que, cada uma delas, representa um elo necessário na cadeia coerente e ininterrupta que é o percurso histórico no seu conjunto. E ao acrescentar, algumas linhas abaixo, que: *“O género humano orienta sempre o seu crescimento para a felicidade, só que cada época fã-lo de modo diferente(...)”*, Herder dilucida porque é incompatível com a valorização de outras culturas, a ideia, tão cara ao iluminismo, de um progresso da história conducente a um fim definido.

Herder não nega sentido à história, não aceita é que esse sentido seja linear. De facto, se o progresso se manifesta no tempo e se o seu caminho é unidireccional e ascendente, então olhar para trás tem que ser sinónimo de olhar para baixo. É justamente esse etnocentrismo que Herder recusa.

Como já salientámos, Rousseau, adoptando uma posição heterodoxa em relação ao iluminismo, contraria a visão que aquele professava sobre a razão, ao atribuir-lhe o papel de dominar as paixões e instintos aos quais se pretendia sobrepôr e, em larga medida, substituir⁵⁹. É este escalonamento hierárquico, que tem origem em Platão, que Rousseau contesta. Concedendo que a missão orientadora da razão é imprescindível salienta, no entanto, que ela só é verdadeiramente útil se, ao invés de silenciá-los, se apoiar nas emoções e escutar os instintos, que Rousseau pretende nobilitar, sublinhando que são, tanto quanto a razão e de uma forma igualmente relevante, parte integrante da natureza humana. É de

⁵⁹ Rousseau, à solução voltairiana de um déspota iluminado que impusesse a sua vontade ao povo, contrapunha, na obra “Contrato Social” de 1762, o conceito de vontade geral, definida como aquela que não olha a outra coisa que não seja o bem comum. Esta ideia, não só está na base da fundamentação do Estado democrático, como corporiza o ideal romântico de um povo que, iluminado pela educação, é capaz de fazer ouvir e respeitar a sua vontade soberana.

acordo com este pressuposto que, no *Emílio*⁶⁰, expõe uma nova pedagogia, baseada na valorização de cada etapa da vida humana como um fim em si mesmo e não como um meio para alcançar uma finalidade, que lhe seja exterior e, como tal, incompreensível. A mensagem de que a criança não pode ser vista como um “micro-homem” e, nessa medida, não deve ser educada segundo exigências próprias do mundo adulto, que não contemplam os objectivos e interesses específicos da fase infantil, irá ser retomada por Herder, no sentido de a levar a abranger não só o ponto de vista individual, mas também a vida do género humano em geral.

“O humanismo é a finalidade da natureza humana.”⁶¹. Reformulando, de uma forma muito pessoal, a perspectiva teleológica sobre a história, consagrada por Aristóteles e, segundo a qual, *a natureza dos seres está no seu fim, porque o estado em que cada ser vem a encontrar-se, desde o momento do seu nascimento e até ao seu perfeito desenvolvimento é aquilo que chamamos natureza desse ser*, Herder reconhece que a humanidade também teve a sua infância. No entanto, considera que essa etapa já ultrapassada, se, por um lado, não justifica o sentimento nostálgico que Rousseau nutre por ela, ao identificá-la com um paraíso para sempre perdido, também não será merecedora do olhar indulgente de uma fase posterior, que vê nela um mero estádio intermédio sem finalidade própria. O ser da maturidade depende da juventude, mas não é a sua realização adiada. Ao contrário, constitui-se num novo recomeço de uma nova etapa, com outros interesses, outros valores e outros desígnios. “(...) *não consigo persuadir-me de que haja alguma coisa no reino de Deus que seja apenas meio. Tudo é simultaneamente meio e fim.*”⁶²

Herder recorre ao mundo natural para demonstrar que a história, tal como a vida, não pode nunca voltar atrás, o que invalida qualquer perspectiva estritamente saudosista. Citando, entre outros, e como metáfora explicativa do seu raciocínio, o caso da botânica, que descreve o caminho percorrido desde a semente inicial até ao

⁶⁰ Obra publicada em 1762 e que lhe custou o exílio de França.

⁶¹ Herder, “Ideias para a Filosofia da História”, apud. Gardiner, “Teorias da História”, op., cit., p.49.

⁶² Herder, J. G., “Também uma Filosofia da História para a Formação da Humanidade”, op., cit., p.61.

aparecimento final do fruto (o que, poderíamos acrescentar, não anula em nós o prazer, que se esgota em si mesmo, de admirar a beleza de uma flor), Herder exemplifica, pelo recurso à natureza, o que se passa com as diferentes etapas da vida da humanidade. Admitindo que existe um encadeamento natural dessas diversas idades, ele recorda, porém, que todas elas têm um valor próprio, não mensurável em função umas das outras. Só a consciência desse facto alerta para uma leitura correcta da história que, não descurando o processo na sua globalidade, valorize, em simultâneo, cada momento em si mesmo: "(...) *toda a espécie de conhecimentos humanos tem os seus limites próprios, isto é, a sua natureza, o seu tempo, o seu lugar, o seu período de vida.*"⁶³.

Em síntese, segundo o autor, as diversas épocas históricas são como as mónadas de Leibniz, espelhos vivos do Universo, que reflectem uma visão parcelar mas única e, por isso, incontornável, para a reconstrução da panorâmica global, que é o desiderato a atingir pela filosofia da história.

De tudo isto retiramos algumas conclusões.

O Romantismo não se esgota numa nostalgia em relação ao passado, porque tem da história uma visão de progressivo desabrochar da razão humana através da educação. Apesar de se caracterizar pela valorização de épocas muito diferentes da sua, fá-lo porque está persuadido do valor que elas têm em si próprias, mas também, porque foi através delas que se chegou à nossa era. Assim, o que rejeita é a tradicional, porém falsa, dicotomia: primitivos selvagens *versus* civilizados racionais. A sociedade terá sido sempre racional e civilizada dentro dos parâmetros possíveis ao tempo e lugar considerados. Desta forma, o debate que, em traços gerais, acabámos de reproduzir sobre o que devemos exigir da história, nas perspectivas opostas das filosofias da história de Voltaire e Herder, remete para a constatação de uma diferença fundamental. Herder, adoptando a posição já anteriormente defendida por Vico, pretende explicar o passado exclusivamente em função dos conceitos, juízos e valores vigentes na época em que os factos ocorreram, de modo a que a sua verdade não fosse falseada por uma explicação anacrónica e, conseqüentemente desajustada; Voltaire procurava desvelar uma ordem lógica na sequência cronológica dos eventos, admitindo

⁶³ Herder, J. G., "Ideias para a Filosofia da História", ed. Gardiner, "Teorias da História, op. cit., p. 49 op., cit., p.34.

implicitamente que a história era uma ciência e como tal, estava habilitada a fazer previsões para o futuro, vendo nesse objectivo a sua principal finalidade. Voltaire privilegia o método descritivo com o intuito de comprovar a regularidade do processo histórico; Herder defende a necessidade de interpretar a realidade descrita, de modo a reconstruí-la com a fidelidade possível, contribuindo para esclarecer o passado e, sobretudo, para preservá-lo. Esta visão divergente do papel a desempenhar pela história, desemboca no problema levantado pelo reconhecimento ou não, da especificidade do objecto de análise histórica e, daí decorrente, do método a utilizar pelos historiadores ⁶⁴.

“Ninguém no mundo sente mais do que eu as fraquezas da caracterização geral. Pinta-se o quadro de todo um povo, de toda uma época, de toda uma região... Quem foi que assim pintámos?” ⁶⁵. Esta interrogação de Herder sobre a legitimidade que o historiador tem de generalizar, falando de povos ou nações, a partir de factos únicos, longínquos e desintegrados do contexto em que ocorreram, traduz uma angústia a que os cientistas parecem estar imunes. Mas haverá, na verdade, justificação para esta diferença de atitude? Não serão todos os factos, por definição, únicos? Não será toda a generalização um salto no desconhecido, embora baseada na recorrência de factos, em si, singulares, que o pensamento nos permite sistematizar e englobar como exemplos isolados de conjuntos ou classes de fenómenos similares? O que faculta ao cientista a tranquilidade de uma resposta negativa a esta questão e deixa o historiador hesitante e perturbado perante a mesma interrogação? Se a diferença não reside no objecto da pesquisa, pois a história não tem o monopólio do estudo do passado, nem no método utilizado, visto que também ela exige fundamentar-se, exclusivamente, em documentos verídicos, analisados com todo o rigor e imparcialidade, só ela pode encontrar-se nos objectivos da investigação.

O cientista, enquanto sujeito do conhecimento, encara os factos como objectos de conhecimento exteriores a si, os quais utiliza como meios para atingir uma finalidade, que é a de deduzir uma lei geral da verificação da constância de determinados efeitos, quando

⁶⁴ Ver, sobre o assunto, o artigo O Problema do único em História, de Carey, B. Joint e Rescher, Nicholas, inserido no livro de Nadelk, “Studies in the Philosophy of History”, op. cit.

⁶⁵ Herder, J. G., “Também uma Filosofia da História”, op., cit., p.34.

produzidos, em circunstâncias semelhantes, pelas mesmas causas. Isto é, em física, os factos estão explicados quando conseguimos ordená-los no espaço e no tempo, segundo a causa e o efeito, mas a sua existência não decorre do conhecimento ou desconhecimento que o homem tem deles. Pelo contrário, os factos históricos, feridos pela mortalidade de que enfermam todas as realizações que têm origem no homem, carecem, para existir, de uma reactualização permanente feita pela memória revivificadora do homem, sem a qual é como se nunca tivessem ocorrido. É por isso que, para o historiador, os factos são um fim em si mesmo, que ele deve descrever imparcialmente para não os deturpar, mas, ao mesmo tempo, apaixonadamente, procurando senti-los como se os tivesse vivido, para tentar ressuscitá-los na sua singularidade irrepetível. A generalização não é o fim do caminho, mas o meio de iluminar o facto particular para melhor o compreender, já que é falso o pressuposto segundo o qual, o pensamento e comportamento humanos podem inferir-se de acordo com um padrão intemporal, ao longo de períodos históricos definidos por constrangimentos diversos.

Em resumo, enquanto o cientista procura, numa infinidade de factos particulares, a essência comum que lhe consente inferir uma lei geral, em conformidade com a qual eles se verificam e que representa a sua verdade, para o historiador chegar à realidade é descobrir o que há de particular nas generalizações, instrumentalmente indispensáveis, que designa por nações, civilizações ou culturas.

*“(...) neste mundo não há dois momentos que sejam idênticos e portanto, nem os egípcios, nem os romanos, nem os gregos foram os mesmos ao longo de todas as épocas que atravessaram(...)”*⁶⁶. Para Herder, a especificidade da história residirá, por conseguinte, no facto de a sua investigação não ser orientada com o objectivo de coleccionar o maior número de casos para documentar generalizações abstractizantes mas, ao invés, usá-las, desde que limitadas a uma época ou região, como meio de aclarar relações causais ou de influência mútua entre acontecimentos próximos, no tempo e espaço, para que a história não se confunda com uma crónica fria de eventos distantes, sem qualquer capacidade explicativa e, conseqüentemente, de duvidoso interesse especulativo e de nulo significado científico.

⁶⁶ Id. ibidem, p- 36.

A apreensão do sentido verdadeiro do evento relatado depende da capacidade de restituir a vida ao que se narra. Ora, a animação, na acepção do termo como reconstrução da alma, de um corpo efectivamente já morto, como o é o acontecimento passado sobre o qual o historiador se debruça, só se atinge pelo calor e entusiasmo de quem abraça essa tarefa procurando, tal como o romancista e ao inverso do cientista, salientar o detalhe, revelar o peculiar, descobrir a motivação de forma a captar o dinamismo que todo o organismo pressupõe⁶⁷.

O essencial da mensagem da filosofia da história herderiana, parece-nos poder ser sumariado nos seguintes pontos: A história não pode alhear-se do facto de que a vida humana, do ponto de vista individual ou colectivo, está sujeita a constrangimentos físicos e a condicionalismos psicológicos, sociais e económicos. Estes impõem uma investigação que recorra, como acontece com as ciências, à observação isenta, à formulação de hipóteses e sua verificação com base em documentos insuspeitos e ao uso de conceitos que arrastam necessariamente generalizações. A verdade aparece como resultado, não de uma versão unânime dos acontecimentos que se impusesse como objectiva, mas da profícua variedade das interpretações subjectivas que enriquecem a nossa visão dos factos, pela descoberta de, sempre novos, quadrantes de análise.

Kant⁶⁸ escreve, em 1785, um ensaio sobre a filosofia da história intitulado *Ideia de uma História Universal de um Ponto de Vista Cosmopolita*, tema que lhe é sugerido pela discordância que as ideias expostas por Herder sobre o assunto lhe suscitam. Apesar de

⁶⁷ Aspecto salientado por Cassirer, para quem a motivação é uma forma particular de causalidade individual não contemplada pelas outras ciências.

⁶⁸ A sua obra versa fundamentalmente a teoria do conhecimento, propondo-se o autor fazer uma síntese entre as posições antagónicas que as correntes empirista e racionalista apresentavam sobre esse tema, de modo a relacionar a realidade a que temos acesso pelos nossos sentidos e a exigência da universalidade que a verdade impõe, pela distinção entre número ou coisa em si e fenómeno ou coisa tal como nos aparece. À semelhança da revolução que Copérnico iniciara no domínio do pensamento científico, também Kant, a nível do pensamento filosófico, vai inverter a visão consagrada tradicionalmente ao sustentar que é a natureza da sensibilidade e do entendimento humanos que determina a forma geral da natureza. Ou seja, só o sujeito empresta inteligibilidade aos dados empíricos, porquanto depende do seu entendimento a interpretação dos fenómenos de acordo com leis. É um raciocínio paralelo que o levará a afirmar a legitimidade da interpretação teleológica da história. O determinismo natural que conduz a humanidade em direcção ao Estado ideal, não anula a vontade livre do indivíduo porque não influi no facto em si, apenas o torna inteligível como peça de um puzzle que o historiador assume como tarefa construir.

influenciado pela visão romântica que concebe a humanidade como um organismo perfectível, racional e moralmente, através da educação, Kant vai combiná-la com a perspectiva iluminista que, ao contrário da argumentação herderiana, vê no passado um conjunto de factos tantas vezes absurdos, violentos e, por conseguinte, inexplicáveis do ponto de vista racional e que simultaneamente, projecta no futuro uma utopia de vida ideal, propiciada pelo movimento ascendente da humanidade em direcção a um Estado governado pela razão.

Aceitando a ideia do progresso da humanidade, mas admitindo que ele não obedece, nem a uma predeterminação divina - o que invalidaria a sua definição de homem como ser livre que *existe como um fim em si e não como meio que esta ou aquela vontade possa usar arbitrariamente* - nem a uma orientação conscientemente assumida pelos homens - já que a história está repleta de exemplos de atitudes irreflectidas - Kant adopta, como princípio regulador da pesquisa histórica, a ideia de um plano da natureza que o homem executa sem disso se aperceber: *"Pode considerar-se a história humana no seu conjunto como a execução de um plano oculto da Natureza, a fim de levar a cabo uma constituição estatal interiormente perfeita e, com este fim, também perfeita externamente, como o único estado em que aquela pode desenvolver integralmente todas as suas disposições na humanidade."*⁶⁹.

Ainda que o passado seja concebido como uma acumulação de factos empíricos contingentes e, tantas vezes, repulsivos, pode descortinar-se aí, uma finalidade que, na perspectiva kantiana, não remete, nem para um desígnio projectado por uma inteligência suprema, como na teleologia clássica ou na adaptação que a teologia cristã dela faz, nem para a concepção da natureza como um espírito provido de racionalidade que propõe, conscientemente, objectivos a realizar pela história.

A problemática histórica não é, segundo o autor, susceptível da mesma abordagem que o mundo natural. Quando falamos de natureza situamo-nos na esfera da necessidade, porquanto os fenómenos que estudamos não registam mudanças ou progresso, mas evidenciam uma ordem lógica inalterável, que queremos compreender. A abordagem do mundo humano reporta-nos à esfera da liberdade, não explicitável por princípios mecânicos que se

⁶⁹ Kant, "A Paz Perpétua e Outros Opúsculos", Lisboa, Edições 70, 1988, p. 33.

traduzam num mero sistema de causas e efeitos, já que o homem, como sujeito de vida moral, se coloca no domínio do *númeno*.

Se desde Montesquieu era um dado adquirido que aquilo que os homens pensam e sentem, tal como a sua forma de agir é, em certa medida, reflexo das condições geográficas ou climáticas em que estão integrados e se Herder aduzira a essa visão, o entendimento da humanidade como um organismo que obedecia a leis biológicas de desenvolvimento, não é menos verdade, que essas leis gerais do comportamento humano não respondem, de forma cabal, às interrogações colocadas pela filosofia da história. Kant, de acordo com a tradição moderna que sustenta a irrelevância dos acontecimentos singulares face à importância da sua explicação pela relação com o contexto geral em que se inserem, afirma que o esclarecimento dos factos empíricos, aparentemente incompreensíveis quando considerados isoladamente, só se alcança pela sua integração no todo que lhes dá sentido.

*"Todas as disposições naturais de uma criatura estão determinadas a desenvolver-se alguma vez de modo completo e apropriado."*⁷⁰. Partindo do conceito romântico de organismo, que implica que tudo é simultaneamente um fim e um meio, isto é, que nada acontece gratuitamente, Kant vai servir-se dos juízos teleológicos para tentar conciliar a definição de homem como ser livre e a ideia de que existe uma finalidade no processo histórico. Ora, a originalidade da fundamentação da sua opção por uma explicação teleológica para atribuir um sentido à história, reside no facto do autor admitir que, embora não sendo comprovável cientificamente, ela é útil como metáfora, a qual, ainda que não assegure o conhecimento da realidade em si, explicita, pelo menos, o nosso modo de concebê-la, fornecendo explicações plausíveis para as suas inquietações de filósofo.

Todos os actos humanos reflectem as duas vertentes atrás salientadas. Considerados em si, ou seja, enquanto númenos, são fruto da responsabilidade exclusiva do homem, um espírito autodeterminado por leis morais que a razão lhe impõe, mas a que a sua vontade é livre de anuir ou rejeitar. Porém, esses mesmos actos são, do ponto de vista do espectador, fenómenos naturais e, enquanto tal, passíveis de uma análise que procura relacioná-los entre si, em ordem a descobrir uma conexão lógica que os encare como meio para atingir uma determinada finalidade.

⁷⁰ Id., *ibidem*, p. 23.

Como é possível conciliar livre arbítrio com finalidade? Kant responderá a esta questão, distinguindo indivíduo e espécie: “No homem (como única criatura racional sobre a terra) as disposições naturais que visam o uso da sua razão devem desenvolver-se integralmente só na espécie, e não no indivíduo.”⁷¹. Se cada indivíduo, ao agir de acordo com a sua vontade livre, não pode ter a noção do processo que as suas atitudes particulares vão desencadear e, nessa medida, os actos isolados aparecem desprovidos de propósito e, não raras vezes de razoabilidade, aos olhos do observador exterior, a conjugação dessas atitudes com a de outros indivíduos, no mesmo tempo e no mesmo lugar, dá origem a acontecimentos que parecem, ao mesmo observador, ter sido construídos intencionalmente. Deste modo, o historiador ao referir-se a um *plano secreto da natureza*, goza da mesma legitimidade que o cientista ao falar em *leis* da natureza, isto é, ambos se socorrem de uma teoria que pretende iluminar a realidade factual.

Para Kant, no entanto, e contrariamente ao pensamento iluminista, desvendar o sentido da vida no percurso histórico, não é equivalente a ter acesso a previsões cientificamente fundamentadas quanto aos acontecimentos vindouros, na medida em que essa pressuposição contraditória o entendimento do homem como ser esclarecido por uma razão que lhe aponta objectivos morais, mas igualmente dotado de uma vontade que pode ou não submeter-se-lhes. *Tu deves, logo tu podes*, dirá Kant que, tal como Rousseau, acredita que o homem nasce livre e não é por viver acorrentado em sociedades políticas fundadas na força, que deve renunciar a ter esperança num futuro em que se cumpra a sua finalidade moral de erigir o reino da liberdade.

“A natureza quis que o homem tire totalmente de si tudo o que ultrapasse o arranjo mecânico da sua existência animal, e que não participe de nenhuma outra felicidade ou perfeição excepto a que ele conseguiu para si mesmo, liberto do instinto, através da própria razão.”⁷². O homem tem na razão e na vontade livre, os elementos identificadores da sua espécie e é, por isso, em função dessas características, que deve pautar a sua acção. De contrário, e não desempenhando ele nenhuma outra função específica, a capacidade

⁷¹ Id., *ibidem.*, p. 23.

⁷² Id., *ibidem.*, p.24.

para agir livre da determinação dos instintos seria, totalmente dispensável por inútil.

A natureza cria, pois, o homem para desenvolver a liberdade moral, mas a execução desse plano exige uma demora que a vida efêmera do indivíduo não disponibiliza. Está encontrada a razão de ser da história: providenciar o tempo necessário ao pleno desenvolvimento de todas as disposições originárias da natureza humana. No mesmo lance fica, igualmente, clarificado o papel do historiador: elucidar através de que mecanismos foram sendo concretizadas essas capacidades.

Como ser racional consciente da sua finitude e provido de impulsos antagônicos, que Kant apelida de *sociabilidade insociável*, o homem é impelido a integrar-se na sociedade para, com a colaboração de todos, melhor satisfazer as suas necessidades materiais que, simultaneamente, constituem o grande factor de conflito permanente que transparece nas relações do indivíduo com a sociedade. O sacrifício do indivíduo é, então, o preço a pagar por uma natureza humana, cujos elementos imorais e irracionais responsáveis pelos diferendos que destroem a felicidade de todos, incitam, por outro lado, ao progresso da espécie.

“O homem quer concórdia; mas a natureza sabe melhor o que é bom para a sua espécie e quer discórdia.”⁷³ Nesta enunciação, que deixa entrever os rudimentos duma visão dialéctica da história, Kant esclarece que é nessa tensão permanente entre os objectivos privados e egoístas dos indivíduos, que estão na base das rivalidades e confrontos, mas também do esforço e empenho que os levam a dedicar ao trabalho a sua curta existência, que reside o motor de desenvolvimento da humanidade globalmente considerada⁷⁴. O homem abandonou, então, o estado de isolamento, inocência e amoralidade, descrito por Rousseau, (onde, não o esqueçamos, vivia

⁷³ Id. *ibidem*, p. 26.

Não podemos deixar de evidenciar, nesta afirmação de Kant, o prenúncio do famoso princípio da *luta pela vida* que a teoria de Darwin sobre a evolução das espécies, consagrará como responsável fundamental pelo progresso..

⁷⁴ O princípio teleológico – que permite atribuir um sentido à história pela justificação *a posteriori* de todos os horrores e absurdos, por aquilo que de positivo, involuntariamente, ajudaram a promover – leva ao entendimento do indivíduo como subordinado à espécie. É essa aprincipal acusação de Herde e Kant, que este refuta dizendo que o homem não deixa de ser livre por servir, inconscientemente, um designio da Natureza/Providência.

feliz e despreocupado) e lenta, mas continuamente, foi fazendo desabrochar as disposições naturais com que foi dotado, encaminhando-se a humanidade para a concretização, não apenas da civilização, (finalidade já atingida, e como Rousseau sublinhara, sem que os homens fossem nem melhores nem mais felizes) mas da moralidade, pela construção da *comunidade civil universal*, onde a lei que regula os antagonismos não seja um entrave à liberdade.

“Age de tal modo que possas querer que a tua máxima se torne uma lei universal.”⁷⁵. Agir moralmente é, de acordo com este imperativo categórico formal, querer obedecer ao que a razão impõe. Ser autónomo é escolher a obediência à lei de que se é autor e, reconhecer nisso, a expressão máxima da liberdade. Logo, como acentua Kant, “Não há (...) objectivamente (na teoria) nenhum conflito entre moral e política.”⁷⁶.

No concreto, essa conciliação não está ainda realizada. Mas, se a propensão para a humanidade - que criou as sociedades políticas onde os conflitos, sempre latentes, justificam a existência de uma autoridade que imponha a sua vontade soberana às contraditórias vontades particulares - suplantou o impulso para a animalidade - a qual apenas garantia a conservação do indivíduo e da espécie - podemos confiar no triunfo final da tendência para a personalidade - que, por sua vez, se traduzirá pela assumpção do homem como ser moral capaz de ser responsável pelos seus actos e respeitar os dos outros. Estão, assim, criadas as condições que permitirão aceder a um estado de *paz perpétua*. Uma nação governada por um soberano justo e um mundo formado por uma sociedade de nações que se respeitam, são finalidades justas que a humanidade deve querer realizar e que justificarão, pela completa harmonia futura, todas as atrocidades do passado.

Parece-nos inevitável conceder à objecção levantada por Herder à filosofia da história kantiana, o reconhecimento do perigo real que representa a desvalorização dos factos em si, pela justificação, sempre possível, do seu sentido em função da conjuntura em que estão integrados. De facto, essa convicção pode conduzir à desculpabilização de toda e qualquer atitude, pela reabilitação do seu contributo involuntário para um processo em permanente devir, como o designará, posteriormente, a terminologia hegeliana. Se é o

⁷⁵ Id., ibidem, p. 159.

⁷⁶ Id., ibidem, p. 162.

geral que explica o particular, se é *a posteriori* que se encontra o significado de tudo o que está para trás, o acto singular deixa de ser qualificável como aberrante ou meritório, visto que é sempre possível mostrá-lo coerente com a totalidade englobante em que se insere. Além disso, a convicção de que o progresso se atesta pelo aumento de razão, não só implica a crença de que a razão nem sempre foi predominante no homem, regressando-se à ideia combatida por Herder, da hierarquização das civilizações pela identificação das mais antigas com as mais retrógradas, como expressa a ilusão que, infelizmente, o futuro se encarregará de dissipar, de que o crescimento da racionalidade corresponde ao desaparecimento da irracionalidade. Hegel, como veremos, contornará esta dificuldade, fundamentando a identidade entre realidade e racionalidade.

Como sugere Arendt⁷⁷, a ideia de história como um processo que só adquire inteligibilidade pela análise retrospectiva levada a cabo pelo historiador, esclarece o motivo do crescente interesse pela história como característico de um período subsequente ao Iluminismo, que celebra no progresso científico e nas revolucionárias modificações sociais e políticas, a independência do homem da tutela divina. A importância da história comprova-se, não só pela necessidade de preencher um vazio criado pela perda de sentido transcendente que a religião conferia, mas também, pela consciência da ausência de sentido imanente a cada evento particular e contingente.

Desta forma, podemos dizer que o conceito de história da época contemporânea descobre, na imortalidade da espécie humana, o substituto vantajoso quer da precária imortalidade terrena que a *polis* grega ou a república romana procuravam garantir às acções do homem, quer da imortalidade que a tradição cristã assegurava às almas dos crentes, numa outra vida. O processo imortalizante, é, pois, independente de todas as realizações concretas envolvendo toda a humanidade e, por isso, a história é interpretada por Hegel⁷⁸, como um desenvolvimento ininterrupto do espírito.

⁷⁷ Arendt, H., "La Crise de la Culture", op., cit., pp.115-120.

⁷⁸ Hegel procurou englobar todo o conhecimento dentro de um único sistema que abarcasse todos os grandes tópicos da filosofia. Rejeitando a distinção kantiana entre núneno e fenómeno e, conseqüentemente, entre mundo sensível e inteligível, afirma como tarefa primordial da filosofia, provar que o mundo real da natureza e da história é compreensível em termos racionais, na medida em que a estrutura do real

Inspirado por Kant, também Hegel entende que a liberdade, realização pelo espírito da sua própria essência, é a finalidade absoluta da história. Na *Introdução das Lições sobre a Filosofia da História*⁷⁹, Hegel salienta que o conceito de história evoluiu ao longo do tempo, afastando-se da perspectiva original de Heródoto e Tucídides que, com a ajuda de testemunhos vivos dos acontecimentos narrados, pretendiam imortalizar a actualidade: "(...) leur thème principal est ce que est actuel et vivant autour d'eux (...)"⁸⁰.

"Nous pouvons appeler réfléchissante la deuxième manière d'écrire l'histoire. Il s'agit de l'histoire dont la narration n'est pas eu rapport avec l'époque, mais qui, pour l'esprit, dépasse le présent. (...) On réclame, en général, une vue d'ensemble de toute l'histoire d'un peuple, d'un pays ou du monde, bref ce que nous appelons écrire l'histoire universelle."⁸¹ Esta segunda forma de encarar o papel da história, que Hegel apelida de *história reflexiva*, distingue-se da visão original por ser uma narrativa de factos passados, o que possibilita uma panorâmica global das relações entre os diversos eventos que não preocupava ainda os historiadores gregos. No entanto, o objectivo do relato dos acontecimentos continua a ser trazê-los ao conhecimento das gerações vindouras.

A verdadeira ruptura com o entendimento da história como descrição de factos, será dada pela filosofia da história, que privilegia, sobretudo, a sua compreensão: "*Troisième genre d'histoire qui est l'histoire philosophique. (...) La seule idée qu'apporte la philosophie est cette simple idée de la raison que la raison gouverne le monde et que par suite l'histoire universelle est rationnelle.*"⁸² Assim, e de acordo com o originário entendimento de Voltaire sobre a

e do pensamento são coincidentemente dialécticas. É o que resume a famosa expressão: *Todo o real é racional e todo o racional é real*. A estrutura subjacente ao mundo pode ser compreendida pela apreensão de certos conceitos fundamentais, entendendo que cada um deles gera o seu oposto e, da conciliação dos seus aspectos antagónicos, origina-se uma nova ideia que representa, num nível superior de intelecção, o essencial de ambas. Esta, por sua vez, gera também o seu contraditório e assim sucessivamente num movimento dialéctico triádico, que exprime um progresso da razão, que se evidencia na história da humanidade.

⁷⁹ Obra póstuma publicada, pelo seu filho em 1848, com base nas suas lições e apontamentos.

⁸⁰ Hegel, "Leçons sur la Philosophie de L'Histoire", trad. Gibelin J., Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1963, p. 18.

⁸¹ Id., ibidem, p.19.

⁸² Id., ibidem, pp.21-22.

filosofia da história, Hegel interpretou-a como a demonstração empírica do desenvolvimento progressivo da humanidade, em direcção à realização de uma determinada finalidade. Este saber atinge-se, não pelo simples conhecimento dos factos, mas pela compreensão das razões que se escondem por detrás deles. Daí que Hegel não restrinja o seu relato histórico à descrição factual, nem explique a sua progressiva racionalidade como mero reflexo das leis de desenvolvimento do espírito humano: “*Or expliquer l’histoire, c’est dévoiler les passions de l’homme, son génie et ses forces agissantes, c’est cette détermination de la Providence que l’on nomme d’ordinaire son plan.*”⁸³.

Tal como Kant, o autor partilha da concepção de um intencional plano providencial, que uma visão de conjunto e, por isso, necessariamente distante no tempo, permite entrever nos acontecimentos de que os homens parecem ser os únicos obreiros.

Com Herder, concorda no ênfase dado ao carácter ou génio individual de determinados homens, povos ou nações, que concorrem, com o seu contributo particular, para o objectivo final a alcançar pela história.

É o entendimento do processo histórico como corporização da razão universal, única capaz de facultar a total compreensão da história universal como “(...) *progresso na consciência da liberdade.*”⁸⁴, que fundamenta a opção de Hegel pela história filosófica. A compatibilidade entre história e filosofia, sendo esta o domínio do pensamento puro e aquela o terreno de factos empíricos, está assegurada se o desenvolvimento do mundo representa o desenvolvimento da razão. Logo, a tarefa do historiador não se esgota no relato do que foi feito no passado, mas cumpre-se na revelação do que pensavam os homens que o consumaram.

O optimismo quanto às ilimitadas capacidades da razão, gerado pelas conquistas científicas e tecnológicas da modernidade, agudizava, pela constatação de que as relações entre os indivíduos, as sociedades e os Estados, não manifestavam esse progresso racional no homem, a necessidade de encontrar um sentido para a história, que superasse o desconforto intelectual nascido desta contradição. É este o sentimento que o Iluminismo patenteia e que se repercute em todas as filosofias da história.

⁸³ Id., *ibidem*, p.25.

⁸⁴ Id., *ibidem*, p.28.

A recusa em aceitar restringir o papel da história a uma narração irremediavelmente inacabada, ou sequer, em admitir a previsão de um desfecho que não respondesse, afirmativamente, à exigência de encontrar razões que justifiquem os factos por ela revelados, está na base da procura obsessiva das origens, que caracteriza a investigação histórica do século XIX. De facto, para podermos disfrutar de um quadro completo e maximamente transparente necessitamos, não só de compreender o passado desde o seu início, como de poder inferir, pelo menos, a direcção imprimida ao futuro. É por isso, que o mesmo século é, simultaneamente, fértil em filosofias da história que manifestam a crença no seu desenrolar segundo objectivos finalistas que explicitam uma lógica imanente a toda a actividade humana.

Porém, mantém-se uma dificuldade residual. Já Kant reconhecia que *será sempre desconcertante que as gerações anteriores pareçam consagrar todo o sofrimento em prol de gerações posteriores*. Daí decorre que, numa sociedade que secularizara todos os aspectos da vida humana, a resignação como valor cultivado pela tradição cristã, já não respondesse satisfatoriamente à ambição dos homens. A partir de agora, a aceitação do sacrifício do presente, tem que ter, como contrapartida, o final feliz prometido pela conclusão do processo histórico que, no caso de Kant, se traduzia pelo conceito de *paz perpétua*. A história não pode reflectir apenas mudança, mas deve ser prova de um aperfeiçoamento espiritual irreversível. É isso mesmo que a dialéctica hegeliana tenta simbolizar, ao frisar a diferença entre o mundo natural e o mundo humano.

Hegel que, como destaca Collingwood ⁸⁵, nega a perspectiva evolucionista acerca da natureza (que Darwin, em 1859, procurará fundamentar cientificamente na obra *A Origem das Espécies*), descreve o processo natural como simplesmente cíclico e recorrente e, conseqüentemente, não histórico, já que a história é o lugar do único e irrepitível. Ora, qualquer réplica de um acontecimento histórico não é apenas inverificável, mas conscientemente intolerada, porque todas as acções humanas são influenciadas pelo conhecimento fornecido pela história, de situações paralelas, cuja reprodução implicaria decalcar soluções que, entretanto, o homem aprendeu comportarem erros os quais, obviamente, não deseja repetir.

⁸⁵ Collingwood, "Ideia de História", op.,cit., pp.155-156.

Distinguindo-se das outras filosofias da história do período Iluminista, que vêem no progresso um avanço linear e rectilíneo, que se manifesta num tempo infinito em direcção a uma maior racionalidade, liberdade e felicidade, Hegel reinventa a interpretação teológica tradicional que atribui à história um início e, também, um fim previamente conhecido, que resta concretizar no tempo. Para Hegel, como para Santo Agostinho, a história divide-se (na sua essência e não apenas convencionalmente) em *a.c.* e *d.c.*, porque a figura de Cristo representa, como nenhuma outra, a ideia do infinito traduzindo-se pelo finito. *A história do mundo é o tribunal do mundo*, citará Cassirer⁸⁶, para comprovar a tese de que a realização da liberdade pela história universal é a adaptação hegeliana da ideia cristã da consumação do reino de Deus que o mundo ocidental, ao secularizar o pensamento, decidiu manter. Só que, agora, o desfecho antes situado na vida eterna, é assegurado no decurso do processo histórico. Citando o *nous* de Anaxágoras e a Providência divina como noções que, no campo da filosofia ou no terreno da religião, expressaram a convicção de que o mundo é governado pela razão, Hegel explicita em que medida a sua interpretação da história universal ultrapassa o que, até então, (elogiando ele, embora, a intuição correcta que lhe está subjacente), era apenas uma questão de fé. Segundo o autor, a ideia que podemos designar por providência, destino ou natureza, é algo de abstracto e geral que existe nos nossos pensamentos como potencialidade que só a actividade humana, guiada pela necessidade, pelo instinto ou pelas paixões, poderá actualizar dando existência real ao que era, até aí, apenas uma possibilidade teórica. Como tal, para Hegel, o entendimento da história universal parte do conhecimento das acções do homem e do reconhecimento de que elas procedem das suas paixões, reflectem o seu carácter e talentos e esperam preencher os seus desejos e necessidades. Não obstante alguns destes objectivos poderem ser altruístas, apontando para ideais de justiça ou de bondade, são, com certeza, as vontades egoístas as mais motivadoras e eficazes, porque ousam ser mais radicais, já que não precisam de respeitar limites que os ideais colectivos, necessariamente, impõem em nome do interesse de todos.

⁸⁶ Cassirer, "L'idée de l'Histoire-Les Inédits de Yale et autres écrits d'exil", op., cit., p.210.

Sendo, então, nas paixões dos indivíduos particulares que têm origem os acontecimentos, há que reconhecer nos homens os intérpretes da história. Contudo, se não esquecermos que essas mesmas paixões nascem de um contexto cuja concretização superou largamente o que as finalidades privadas poderiam prever e que o produto final é muito diferente e mais complexo do que resultaria da simples soma das partes envolvidas, perceberemos que, em toda a interpretação teleológica do processo histórico, os homens são, para além de agentes, instrumentos inconscientes e involuntários do Espírito, que depende deles para se conhecer.

A história universal é, assim, a chave para a resolução do problema levantado pela filosofia, quanto à possibilidade de relacionar o geral e o particular, quando definida, como Hegel o faz, como “(...) *synthèse de la liberté et de la nécessité, si nous considérons la marche intérieure de l'esprit en soi et pour soi comme la chose nécessaire et par contre si nous attribuons à la liberté ce qui, dans la volonté consciente des hommes, apparaît comme leur intérêt.*”⁸⁷.

Se tivermos presente que aquilo que os homens querem, está condicionado pelas possibilidades, várias mas em número limitado, que estão abertas numa determinada época, deveremos concluir que as acções humanas são sempre a manifestação da razão, visto que quando os homens desejam alguma coisa, é porque pensam que ela representa a melhor opção para si. Como Rousseau recordara aos intelectuais das Luzes, a autonomia da razão face às emoções é falsa. Os homens não sentem independentemente da sua razão, nem pensam independentemente dos seus sentimentos.

A identidade estabelecida por Hegel, entre o que é e o que deve ser assenta, exactamente, na compreensão de que aquilo que o homem pensa e quer numa ocasião determinada, é aquilo que ele pode conceber e desejar, em função dos condicionalismos impostos pelo seu presente. Deste modo, os heróis imortalizados pela história e a cujo nome associamos modificações decisivas no rumo dos acontecimentos, são aqueles que se destacam dos seus contemporâneos, não por agirem à revelia de quaisquer constrangimentos, não pela *consciência da Ideia geral* que, enquanto homens, não podem ter, mas pela capacidade, que os superioriza em relação ao homem comum, de realizarem o que se propõem fazer.

⁸⁷ Hegel, "Leçons sur la Philosophie de l'Histoire", op., cit., p. 32.

Se podemos entender estes *indivíduos da história mundial*, como agentes de uma razão que os ultrapassa, na medida em que as suas acções atingem uma dimensão e alcance que vai muito além do que poderiam imaginar, também devemos admitir que o célebre e glosado conceito hegeliano de *astúcia da razão* não é, em rigor, apenas uma fórmula secularizada da noção de providência divina ou um sinónimo da abstracta razão naturalista de Kant. “(...) *les hommes ne se comportent guère comme moyens de la fin naturelle*(...)”⁸⁸. A razão que se oculta por detrás da sua vontade é ainda mais ambiciosa do que podem perceber, os seus interesses são menos particulares do que crêem ser, o seu destino é, frequentemente, mais curto ou sombrio do que julgam merecer, mas o papel que desempenharam, se serviu o Espírito, trouxe-lhes também a satisfação, a glória e a imortalidade pessoal que sempre ambicionaram.

“(...) *les héros d’une époque, doivent être reconnues comme des sages; leurs actes, leurs discours, ont ce qu’il a de mieux à leur époque.*”⁸⁹. É dos heróis a voz que melhor exprime a idiossincrasia própria do povo a que pertencem; são as suas acções as que mais adequadamente concretizam as finalidades comuns a todos; são eles, em resumo, os representantes de uma mentalidade “(...) *déterminé selon le degré historique de son développement.*”⁹⁰. Não há, por isso, indivíduos a agirem *fora* do seu tempo, todos são *filhos da sua época*. A história universal é, nas palavras de Hegel, *a exteriorização do espírito no tempo*. O espírito manifesta-se e realiza-se, sempre e só, no mundo existente, incarnando em cada povo de uma maneira específica, como *espírito do povo*, que representa, em cada período histórico, a vanguarda da razão, perante a qual os outros povos não contam: “*Tel est le génie d’un peuple: c’est un génie déterminé qui se construit dans un monde existant, qui est maintenant et demeure, quant à sa religion, son culte, ses usages, sa constitution et ses lois politiques, toute l’étendue de ses institutions ses événements et ses actes. Cela c’est son ouvrage-cela c’est ce peuple.*”⁹¹.

⁸⁸ Id., *ibidem*, p.37.

⁸⁹ Id., *ibidem*, p.35.

⁹⁰ Id., *ibidem*, p.49.

⁹¹ Id., *ibidem*, p.63.

O povo é, então, antes de tudo, uma comunidade espiritual, dado que é na arte, na religião e na ciência que a sua alma se revela. No entanto, e em oposição às teorias jusnaturalistas de Hobbes, Locke e Rousseau, que pressupõem uma esfera de direitos individuais originários e inalienáveis, cronologicamente anteriores ao Estado, a que este, enquanto vontade colectiva e soberana tem o poder de se opôr, Hegel enfatiza, uma vez mais, que não existe um ideal como puro desejo ou paradigma quimérico a que a realidade aspirasse ascender. *"A vontade subjectiva (é) abstracta, limitada e formal."*⁹². Só o Estado pode incarnar o espírito nacional e exteriorizá-lo através de leis racionais e universais. Não há, pois, direitos ou obrigações que possam, legitimamente, ser confrontados contra a autoridade do Estado, que *"(...) é a realidade em acto da Ideia moral objectiva, o espírito como vontade substancial revelada, clara para si mesma, que se conhece e se pensa, e realiza o que sabe e porque sabe."*⁹³.

*"Dans l'histoire universelle il ni peut être question que de peuples qui forment un État."*⁹⁴. Daí que o processo histórico não se inicie com o nascimento da humanidade, mas com a formação dos Estados que patenteiam, nas suas instituições, o espírito do povo.

A progressiva consciencialização da liberdade, que se actualiza na história universal, teve a sua infância no Oriente onde só um, o governante, é reconhecido como livre, numa identificação imatura deste conceito com capricho ilimitado de uma vontade subjectiva.

A surpreendente vitória militar dos Gregos sobre os Persas, define a entrada da humanidade na juventude e prova que a superioridade de um povo só é mensurável por critérios espirituais. Uma vivência da liberdade como autonomia, deu aos cidadãos da *polis* uma privilegiada consciência da espontânea ausência de conflito entre esfera privada e pública, porquanto a liberdade individual se traduzia na possibilidade de fazer as leis e participar na gestão da Cidade. Porém, se para Hegel é louvável e, como tal, digno de ser salientado o entendimento que os Gregos têm do Estado, não como forma de restrição artificial de liberdade, mas como único meio de a garantir, também é obrigatório recordar que o seu, muito restritivo, conceito de cidadania repousava na convicção,

⁹² Hegel, "Princípios da Filosofia do Direito", op., cit., p.98.

⁹³ Id., ibidem, p.200.

fundamentada filosoficamente por Platão e Aristóteles, de que, por natureza, só alguns homens são livres. Assim, a possibilidade destes se afirmarem como membros da comunidade estava, inteiramente, dependente do trabalho dos escravos que, inferiores por natureza, eram tão só “*uma possessão animada*” que servia como “*instrumento para assegurar a vida*”.⁹⁵

Uma vez cumprido o seu papel, pelo esgotamento na concretização prática das suas potencialidades criativas, outro povo teria que assumir a liderança do espírito mundial. A humanidade atingirá a vida adulta ao negar, através do povo Romano, os ideais da juventude: “*Ces deux facteurs qui forment Rome, à savoir la généralité politique pour elle-même et la liberté abstraite de l'individu en soi, sont compris tout d'abord en la forme même de l'intériorité*”⁹⁶. Os Romanos revelam no Direito, a sua mais celebrada e expressiva realização, a consciência do divórcio entre a pessoa privada, que tem direitos formais, e o Estado abstracto a que se submete, para poder vê-los respeitados.

Devido à influência do cristianismo, que põe a tónica na dignidade da pessoa humana, (e embora a mensagem de Cristo não tenha sido suficiente para pôr, imediatamente, fim à escravatura porque, como Hegel reconhecia, há sempre um hiato temporal entre a adesão aos princípios e a sua aplicação no concreto) os homens atingem a consciência de que todo o homem, enquanto tal, é livre. Essa consciência, que inicialmente acentuou de uma forma *infeliz* a dissociação entre o indivíduo e o Estado, pela crença de que a liberdade individual só é atingível numa vida eterna não espalhada pelos condicionalismos históricos, é difundida em termos correctos pela Reforma luterana, que ensina que o sentimento subjectivo é tão importante quanto a sua verdade objectiva. Ao conhecimento de que o homem é livre, é preciso acrescentar o conhecimento das condições em que pode viver como livre.

É com os povos germânicos que os homens alcançam, finalmente, a maturidade: “*(...) la forme actuelle de l'esprit comprend en soi tous les degrés antérieures*”⁹⁷. O povo emergente

⁹⁴ Hegel, "Leçons sur la Philosophie de L'Histoire", op., cit., p.41.

⁹⁵ Aristóteles, "Tratado da Política", apud., Ross, David, "Aristóteles", Lisboa, Publicações Dom Quixote, 1987, p.246.

⁹⁶ Hegel, "Leçons sur la Philosophie de L'Histoire", op., cit., p.215.

⁹⁷ Id., ibidem, p.66.

como vanguarda do Espírito, nunca está ao mesmo nível daquele que cumpriu o seu destino. Dá-se sempre um avanço qualitativo, resultante da superação conciliadora das contradições dos estádios de desenvolvimento anteriores. Assim, as constituições dos Estados modernos adoptaram uma organização racional que reconhece ter na liberdade o seu fundamento, clarificando que o interesse privado dos cidadãos é compatível com o interesse do Estado.

Ao contrário do que sustentava o pensamento liberal, triunfante nas nações latinas após a Revolução Francesa, o Estado não resulta de um contrato entre vontades individuais para salvaguarda dos direitos dos seus membros. Segundo Hegel, esta interpretação permite entender a criação do Estado se não como casual, pelo menos, como contingência decorrente da forma particular como se desenvolveram as sociedades humanas. Ora, na visão teleológica hegeliana, o Estado não é última etapa de um percurso que, eventualmente, poderia ter conduzido os homens ao encontro de uma qualquer outra realidade. "L'Etat est l'idee divine telle qu'elle existe sur terre"⁹⁸.

Partilhando com os liberais a crença de que o interesse é a grande fonte de motivação da actividade humana, Hegel afasta-se da sua visão eminentemente economicista que, aliada a uma exacerbada defesa do individualismo, entende ser a sociedade civil o lugar de harmonização dos interesses divergentes na medida em que cada um, na tentativa de alcançar, através do trabalho, a satisfação das suas necessidades, contribui, ainda que sem fazer disso um objectivo consciente, para o bem geral.

Do ponto de vista hegeliano, a existência da família, primeira comunidade em que o homem se acha integrado e onde toma consciência de si como ser autónomo, remete, pela necessidade de prover à sua subsistência, para a sociedade civil. Esta, porém, é visceralmente conflituosa porque a concorrência desenvolvida, quer entre os que exercem a mesma profissão, quer entre as diversas profissões, é imprescindível para a melhoria progressiva da situação económica. Este intrínseco mecanismo de actuação da sociedade civil resulta, não menos necessariamente, na irreduzível oposição de conveniências entre as classes que, historicamente, triunfaram na luta pela posse dos meios de produção e as outras, que delas foram

⁹⁸ Id., *ibidem*, p.41.

sendo desapossadas. Assim, a liberdade de produzir, possuir e consumir que se manifesta na sociedade, precisa do enquadramento do Estado para ultrapassar o domínio do conflito, do arbitrário e do subjectivo e encontrar no esforço individual, uma finalidade objectiva consciente, que se concretiza no proveito de todos. Já não se trata, aqui, da reivindicação da supremacia do valor do Estado sobre o indivíduo, baseada numa concepção particularmente negativa da natureza humana, como a que Maquiavel expressava na obra *O Príncipe*⁹⁹, que desobrigava o Estado em relação à religião e à moral em nome da finalidade política. Verifica-se sim uma atitude mais radical ainda, que divinizava o Estado enquanto existência concreta da moralidade, porquanto só no seu seio se encontram reunidas as condições de concretização de uma efectiva autonomia: *"É o Estado a realidade em acto da liberdade concreta. Ora a liberdade concreta consiste em a individualidade pessoal, com os seus particulares, de tal modo possuir o seu pleno desenvolvimento e reconhecimento dos seus direitos para si (nos sistemas da família e da sociedade civil) que, em parte, se integram por si mesmos no interesse universal e, em parte, consciente e voluntariamente o reconhecem como seu particular espírito substancial e para ele agem como seu fim último."*¹⁰⁰.

De acordo com Hegel, foram os povos germânicos quem melhor captou a ideia correcta quanto à finalidade do Estado e quem, por isso, mais favoravelmente o organizou de modo a poder efectivá-la. Contudo, não é ainda o fim da história. A ideia kantiana de uma paz perpétua, assegurada por uma federação de nações que regularia os inevitáveis diferendos resultantes dos interesses opostos dos diversos Estados, pressupunha a mesma ingénua visão liberal sobre a sociedade, que a acreditava capaz de harmonizar prerrogativas particulares inconciliáveis. A solução de Kant, assente na conjugação das vontades privadas dos vários Estados soberanos, permanecia ligada à contingência que Hegel exigia ver suprimida pelo desenvolvimento da história universal. Daí que, para o filósofo, o Estado como universal concreto não exista ainda. Para isso ele teria que ser mundial. Mas

⁹⁹ "Pode-se pois dizer que todos os homens em geral são ingratos, inconstantes, dissimulados, cobardes face ao perigo e gananciosos. (...) Um príncipe não tem, por isso, senão que vencer e conservar o seu estado(...)" Maquiavel, "O Príncipe", op. cit., pp.54-80.

¹⁰⁰ Hegel, "Princípios da Filosofia do Direito", op., cit., pp. 208-209.

Hegel não vai falar do futuro. A filosofia não serve para dizer *como deve ser*, mas para mostrar *como o que é*, deve ser conhecido.

Não podíamos encerrar este breve olhar pelas mais expressivas filosofias da história produzidas até meados do século XIX, sem referirmos o precioso contributo de Comte¹⁰¹ que, na obra *Cours de Philosophie Positive* publicada entre 1830 e 1842, revela como finalidade, apresentar "*a marcha fundamental do espírito humano*"¹⁰² até à maturidade final, que ele defendia estar a ponto de concretizar-se na coeva e derradeira fase científica, vivida pela civilização ocidental.

Uma vez mais, encontramos uma filosofia da história que, tal como o haviam feito Condorcet e Turgot, associava uma teoria do progresso a um projecto de resolução dos problemas sociais e políticos, fundamentada na fé de poder controlar e, consequentemente prever, o futuro da humanidade: "(...) o princípio filosófico do espírito da física social se reduz (...) a conceber sempre os fenómenos sociais como inevitavelmente submetidos a verdadeiras leis naturais que comportam, regularmente, uma previsão racional (...)"¹⁰³.

Novamente, constatamos que esta perspectiva, dominante naquela época, exige o entendimento da humanidade como tendo uma origem e um destino, para em função deles, ser possível aceder à compreensão relativa, dos factos isolados que atravessam o curso da história. Ou seja, movemo-nos, ainda, dentro dos parâmetros cristãos de uma visão criacionista do Universo em que, desde o início, há uma finalidade última a atingir, a qual, não só justifica

¹⁰¹ Comte alcançou um lugar na história da filosofia como fundador do Positivismo, nome dado à corrente filosófica que se baseia na aplicação dos métodos científicos, utilizados nas ciências naturais, aos problemas sociais. Empregando pela primeira vez o termo Sociologia ao referir-se à obra de Condorcet, Comte define-a como ciência positiva que aborda as leis fundamentais dos fenómenos sociais. Será a Sociologia que, através da observação das instituições religiosas, jurídicas e políticas que regulam o funcionamento das sociedades humanas, fornecerá conhecimentos seguros sobre os factos sociais, que permitirão ao homem agir cientificamente sobre eles para os modificar, em ordem a construir uma sociedade progressivamente mais racional. Ou seja, a Sociologia é uma nova ciência, que está na base de uma nova política, que, por sua vez, implicará a fundação de uma nova religião positiva, que, na nova era industrial, consagre a propagação do altruísmo imanente à natureza humana.

¹⁰² Comte, "Cours de Philosophie Positive", apud., Gardiner, "Teorias da História" op., cit., p.100.

¹⁰³ Id., ibidem, p.96.

todos os episódios como necessários, como os absolve em nome do seu contributo para a continuidade de um processo que, pela história, reconciliará o mundo com Deus. A discrepância fundamental entre a perspectiva teológica e a filosofia positiva de Comte é que, segundo este, embora a história exija a mesma estrutura básica de qualquer outra narrativa, a qual pressupõe um contínuo lógico entre as três partes fundamentais que a constituem - um prólogo, que nos situa no tempo e no local onde se vai desenrolar a acção; um desenvolvimento, que conta as peripécias de que aquela se compõe e um epílogo, de acordo com o qual, adquirem pleno sentido todos os factos já conhecidos, mas até aí, não totalmente compreendidos - é, todavia, preciso renunciar à “(...) *investigação daquilo a que se chama causas, tanto primeiras como finais. (...) de modo algum temos a pretensão de expor as causas que produzem os fenómenos (...) mas apenas analisar, com exactidão, as circunstâncias da sua produção e de as ligar umas às outras por relações normais de sucessão e de semelhança.*”¹⁰⁴.

Desta maneira, segundo Comte, todo o saber é relativo e dependente da evolução da humanidade. É, pois, na ideia de que a sociedade humana constitui um objecto de investigação científica que, como qualquer outro, pode ser compreendido, exclusivamente, à luz de leis verificáveis em função dos factos observados, que o autor baseia a hierarquização que faz das ciências - matemática, astronomia, física, química, biologia, sociologia - utilizando como critério, simultaneamente cronológico e valorativo, o crescente grau de concreção e complexidade revelado pelos sucessivos ramos do conhecimento, cada um dos quais é, directamente, dependente do que o precede.

O Positivismo, na acepção comtiana do termo, pretendia restringir o domínio do conhecimento aos fenómenos empíricos, pela inteligência das relações de encadeamento ou similitude desses mesmos fenómenos. Essa metodologia, baseada no exemplo das ciências da natureza, que começavam por determinar os factos a serem objecto de análise para, posteriormente, descobrirem as conexões entre eles, conduziu ao aparecimento de uma nova ciência, que o autor designava por Sociologia. Tomando por base os factos empíricos registados pela história, ela tentava, pela

¹⁰⁴ Id., *ibidem*, p.93.

relacionação temporal ou analógica entre eles, facultar-nos o acesso ao significado desses acontecimentos, que encarados na sua contingência ou desenraizados do seu contexto, apareceriam totalmente desprovidos de sentido: "(...) *a perfeição do sistema positivo, para a qual tende sem cessar - se bem que seja muito provável que nunca venha a atingi-la - seria o poder representar-se todos os diversos fenómenos observáveis como casos particulares de um único facto geral como, por exemplo, o da gravitação.*"¹⁰⁵.

Comte argumenta que a evolução da humanidade se manifesta, sobretudo no Ocidente cristão, assumindo explicitamente um ponto de vista eurocentrista que, remontando a Bossuet, está, claramente patente em Kant e é definido, com todo o rigor, na asserção de Hegel de que a liberdade caminha de Oriente para Ocidente¹⁰⁶. De facto, e encontrando justificação para isso nas condições físicas e biológicas da raça branca, o autor afirma que só a civilização ocidental é visivelmente dinâmica, progressista e universalista. Daí que a análise histórica de outras civilizações – a qual, nomeadamente Voltaire e Herder, defenderam como fundamental – careça, na opinião de Comte, de toda a importância. Na medida em que não intervieram decisivamente no processo de desenvolvimento da humanidade, a dispersão que envolveria o estudo de civilizações como, por exemplo, as da Índia ou da China, só contribuiria para nos afastar do, já de si difícil, projecto inicial de descortinar, nos eventos das nações mais avançadas, a continuidade reveladora de uma evolução imparável da humanidade.

Apesar da reflexão de Comte sobre a sociedade ter sido influenciada, também, pela instabilidade social e política que marcou o período pós revolucionário que pôs termo ao Antigo Regime, ele – que, como Hegel, pretenderá justificar a contradição e a negatividade como molas de propulsão do progresso – rejeitará, no entanto, a leitura da história como a representação, num dado momento, da verdade absoluta, ou seja, como realização parcial, mas

¹⁰⁵ Id., *ibidem*, p.92.

¹⁰⁶ "(...) *bã quatro impérios históricos: o oriental, o grego, o romano e o germânico. (...) o princípio da unidade da natureza divina e humana, na consciência de si e na subjectividade aparece a reconciliação como verdade objectiva e liberdade. O princípio nórdico dos povos germânicos é que tem a missão de tal realizar*" Hegel, "Princípios da Filosofia do Direito", op., cit., pp. 285 e 288.

progressivamente alargada, de um desígnio eterno. Embora seja incontornável a constatação do velho horizonte teológico-metafísico, que estabelece uma origem à humanidade e um futuro perspectivado como progressão no tempo em direcção a objectivos finais que comprovam o contínuo aperfeiçoamento experimentado, Comte crê que a sua filosofia positiva se destaca da visão teológica, pela afirmação de que a verdade de uma determinada época é relativa às condições desse período e estabelece um equilíbrio relativo entre o que o homem deseja e o que é capaz de alcançar, dentro das condições específicas que lhe moldam, quer as aspirações, quer os meios que se proporcionam para as atingir.

Apoiado nas análises sobre o progresso dos Iluministas franceses e de Saint-Simon (de quem foi secretário), Comte expõe a famosa *lei dos três estados*, a qual remete não apenas para uma teoria do conhecimento, mas também para uma filosofia da história: *“Esta lei consiste em que cada uma das nossas concepções principais, cada ramo dos nossos conhecimentos, passa sucessivamente por três estados teóricos diferentes: o estado teológico ou fictício; o estado metafísico ou abstracto; o estado positivo ou científico.(...) Daí, três espécies de filosofia ou de sistemas gerais de concepção sobre o conjunto dos fenómenos, que se excluem mutuamente: a primeira é o ponto de partida necessário da inteligência humana; a terceira, é o seu estado fixo e definitivo; a segunda é unicamente destinada a servir de transição.”*¹⁰⁷. Explicitando melhor a sua teoria sobre a evolução da humanidade, podemos dizer que Comte encara os homens primitivos como seres dotados de uma inesgotável curiosidade que é, em si mesma, própria da infância e que, ao questionarem-se sobre a natureza das coisas, pretendem, com uma ingénua ambição não menos característica dessa fase imatura, descobrir as causas primeiras e as finalidades últimas.

Dessa forma, e por não encontrarem respostas para problemas cuja solução não é, efectivamente, acessível à mente humana, atribuirão a explicação de todos os fenómenos à acção directa e permanente de agentes sobrenaturais. É o reconhecimento implícito de que o saber absoluto não está ao alcance do homem, mas não é, ainda, a aceitação de que a atitude sensata é procurar conhecer o

¹⁰⁷ Comte, "Cours de Philosophie Positive", apud. Gardiner, "Teorias da História", op., cit., p.91.

homem e os seus limites propondo-lhe, então, metas que, por não transgredirem as suas capacidades, sejam realizáveis.

A esta fase de submissão total do homem a entidades divinas (sucessivamente animismo, politeísmo e monoteísmo) onde impera a confusão entre poderes espirituais e temporais, já que a hierarquia social se funda numa autoridade sacralizada, chama Comte, como vimos, fase teológica e vê-a prolongando-se até ao final da Idade Média.

Será a partir do Renascimento que se assistirá a uma crítica radical dos fundamentos intelectuais e das organizações sociais até aí predominantes, em nome de entidades abstractas como, por exemplo, os Direitos do Homem, o Estado Constitucional ou a Soberania do Povo, que se substituirão aos deuses, como princípios orientadores da acção humana. A humanidade tinha chegado à juventude, por definição, um período transitório entre o sonho sem limites típico da infância e a tomada de consciência do enorme abismo entre o devaneio e a realidade, que simboliza a entrada na idade adulta.

A superação da fase metafísica, após a Revolução Francesa, não expressa qualquer renúncia, por parte do homem, à procura da verdade mas, tão só, a auto-imposição de balizar as suas pretensões, de modo a só colocar interrogações sobre aquilo a que seja, humanamente, exigível responder. Ao constatar que a sua mente não consegue apreender noções absolutas, o homem abandona a problemática da origem ou do destino do universo, adaptando o campo da sua pesquisa aos únicos meios de que dispõe para investigar: a observação empírica e o raciocínio lógico. Assim, a fase científica ou positiva, quer do conhecimento quer da humanidade, corresponde à descoberta das leis naturais, isto é, das relações invariáveis de sucessão ou de semelhança entre os diferentes fenómenos, com a plena certeza de que todo o saber humano está condicionado pela influência do meio no sujeito que conhece e, reciprocamente, pela reacção deste ao meio envolvente sobre o qual age.

Podemos então dizer, que a perspectiva comtiana sobre a história universal é a de uma progressão linear de fases primitivas até fases mais avançadas, onde o progresso, que se manifesta nesse percurso, é traduzível pela aceitação, por parte do homem, das suas reais limitações e pela actuação coerente que decorre dessa consciência.

A filosofia da história de Comte, que partilha com Hegel a leitura

da história como terreno onde se verifica o progresso do espírito humano embalado por um semelhante ritmo ternário, recusa, no entanto, a ideia de um devir em permanente movimento dialéctico. Os três estados, teológico, metafísico e científico, são, sem sombra de dúvida, visionados como uma sequência rígida de períodos definidos de que é perfeitamente possível, para cada um, determinar historicamente o início e o fim.

A Antiguidade Clássica, ao visionar a história como uma corrente cíclica de etapas semelhantes, não podia ascender à noção de progresso como definição de objectivos cada vez mais ambiciosos a atingir num futuro, já que este se plasmava como réplica do passado. O heroísmo militar, solução precária ao alcance de um reduzido número de privilegiados, era a única hipótese de fuga ao anonimato eterno.

O Cristianismo, reconhecendo ao indivíduo a possibilidade de progresso moral e intelectual, embora ainda não o entenda (como só acontecerá a partir de Condorcet) como imparável pela contínua e indefinida progressão da raça, contribuirá decisivamente, para a ordem em que assenta toda a Idade Média. É na Igreja Católica, que soube impôr a superioridade intelectual do clero num hierarquizado mundo feudal, com a justificação de autoridade espiritual, igualmente soberana sobre senhores e servos que se devem buscar os fundamentos democráticos e progressistas, que suplantam a ética classista e militarista da Antiguidade. A moral cristã, uma vez que garante a todos a imortalidade pode simultaneamente enaltecer a fraternidade entre iguais; pregar a caridade entre irmãos; valoriza a pessoa humana em geral; destaca o papel da mulher como pilar em que repousa a estrutura familiar; salientar a importância da família como célula base da sociedade e reclamar a protecção para os desprivilegiados do sistema social. É, por esses motivos, de raiz pacifista e universalista. Contudo, a progressiva confusão de poderes temporais e espirituais que a Igreja permitiu que se fosse instalando no percurso histórico ao aliar-se aos governantes e poderosos, tornou-a uma organização politicamente retrógrada e espiritualmente estéril.

Ora, a Reforma, que vem dar o aval religioso às revoluções políticas dos séculos XVII e XVIII feitas em nome da emancipação do poder temporal, introduz, pela sua crítica ao aviltamento moral e à degradação política das sociedades modernas, o dogma absoluto do livre arbítrio individual em todos os domínios, o que gerou uma

situação anárquica, onde os ideais revolucionários de liberdade e igualdade são interpretados em termos individualistas e abstractos. Esta conjuntura, que levou à rejeição de qualquer ordem, hierarquia e divisão entre poder temporal e espiritual, foi, na perspectiva de Comte, a responsável pela negação daquilo que, para si, constituía o legado mais importante do Catolicismo.

Em contrapartida, a dessacralização da sociedade agudizara a consciência da finitude individual que, ainda Comte, sublinhará funcionar como motivação para um maior empenhamento na busca incessante da perfeição. À semelhança de todas as filosofias da história de cariz secular, o respeito pela vida humana que o Cristianismo interpreta em termos individuais, abandonada que foi a esperança na imortalidade eterna, será um valor alargado, agora, à humanidade considerada no seu conjunto. Doravante, é ela que é preciso amar, proteger e fazer feliz.

Comte, que criticava a interpretação providencialista da história na medida em que esta não era compatível com a sua ideia de um progresso indefinido, comungava porém, da mesma fé e esperança no futuro, características da escatologia cristã. Mostrava-se, também, dependente da sua tradição, na crença de que é necessária uma ordem espiritual independente da temporal que advogava, devia ser assumida por um *clero filósofico* que fosse a suprema autoridade de uma organização social racional.

Como o comprovavam a instabilidade social e política da Europa do século XIX, a evolução da sociedade ao longo do tempo, tinha-se feito sentir mais ao nível intelectual do que no campo moral. Pelo mesmo motivo, reflectira-se mais nas ciências naturais do que nas sociais. É nesse facto que se alicerça a responsabilidade suprema da Sociologia, como ciência positiva que aborda as leis fundamentais dos fenómenos sociais. Desdobrando-se em duas vertentes, estática e dinâmica, ela deve, não só divisar as leis que garantem a solidez social, como enunciar as que asseguram um contínuo progresso. Para a prossecução de tais objectivos, é necessário ultrapassar o sincretismo filosófico existente e encontrar na filosofia positiva o fundamento de um sistema, que compatibilize duas noções, ordem e progresso, as quais, erradamente segundo a original visão comtiana, foram sempre consideradas como antagónicas: *“Numa palavra, a dinâmica social estuda as leis da sucessão, enquanto a estática social investiga as da coexistência; de modo que a aplicação geral da primeira consiste propriamente em fornecer à política prática a*

*verdadeira teoria do progresso, ao mesmo tempo que a segunda constitui espontaneamente a da ordem(...).*¹⁰⁸. Uma vez entendida a sociedade humana à imagem de qualquer outro organismo biológico, seria fácil detectar na propriedade e hereditariedade a sua estrutura fundamental, nas famílias as células que constituem a base de todos os órgãos e na divisão de trabalho a especificidade de funções de cada um deles. Um cérebro personificado pelos homens da ciência e da indústria, que se apoiariam mutuamente, garantiria pelo domínio da razão, a saúde de um organismo em que a indispensável solidariedade entre os indivíduos, que só a religião pode estabelecer, asseguraria uma ordem estável e pacífica pela assumpção da Humanidade como objecto de adoração.

6. A História como ciência

Ensaíamos, neste capítulo em que pretendemos esboçar os traços fundamentais das sucessivas teorias sobre a história divulgadas até meados do século XIX, fazer um breve resumo de algumas das ideias mais fecundas sobre o tema e que, de uma ou outra maneira, mais ou menos determinantemente, terão influenciado a forma como os historiadores encararam o seu papel e executaram a sua tarefa.

Como pudemos apreciar, a história entendida como memória de uma realidade passada que se pretende divulgar, levou muito tempo a adquirir autonomia. Há exemplo de posições mais radicais que, assumindo como critério o rigor científico, a julgam desprovida de qualquer significado ou propósito, já que se limita a ser um repositório de relatos de certos factos isolados, não de todo certificáveis como verdadeiros e em relação aos quais se desconhece o contexto global. Observámos também a posturas críticas mais mitigadas que, no entanto, salientam a sua incontornável dependência, quer da memória frágil e, porventura, tendenciosa, quer do critério selectivo dos autores dos livros que a conservam, não oferecendo as suas fontes, em qualquer dos casos, total credibilidade. Em resumo, a história como ciência em que o sujeito que investiga e o objecto desse estudo são coincidentes, estará, irremediavelmente constringida, a levantar as dúvidas inerentes a todo o juízo pronunciado em causa própria.

¹⁰⁸ Id., *ibidem*, p.100.

Investigar o passado parecia não ser uma ocupação suficientemente abonatória, porque conhecê-lo parecia não ter uma finalidade óbvia. Havia que fundamentar essa opção definindo, acima de qualquer suspeita, os seus objectivos. Não é, com certeza, por acaso que, como vimos, desde Heródoto, os historiadores se sentiram, sempre, na obrigação de justificarem a missão que a si próprios se atribuíram, ao escolherem a história como campo de investigação. Ora realçando a qualidade da escrita e subordinando-a à literatura, como um dos seus géneros. Ora submetendo-a à teologia vendo como manifestação dos desígnios ocultos da divindade criadora, o percurso histórico dos seus protagonistas, que por ele se tornariam, ou não, dignos da salvação eterna. Ora valorizando a pesquisa exaustiva das fontes e o rigor da transcrição dos factos e, nessa medida, sujeitando-a como “parente pobre” aos objectivos que a ciência se gaba de conseguir atingir. Ou ainda, procurando detectar-lhe um padrão de comportamento (movimento cíclico, linear ou dialéctico) e uma finalidade a preencher (progresso natural, espiritual ou material) que contribuiriam para explicitar o sentido universal procurado pela filosofia.

O papel da história apareceu, assim, inicialmente, como subsidiário de outros domínios ou sectores do saber, detentores de objectivos mais claramente explicitáveis. Tanto a política quanto a moral fizeram dela um uso utilitário, pela instrumentalização das provas fornecidas, quer como comprovativas de certas teorias, quer como ilustrativas de lições exemplares a reproduzir.

Segundo Marc Bloch¹⁰⁹, será nos finais do século XVII, que o espírito cartesiano se apoderará dos historiadores que se propõem, então, como tarefa prévia à escrita, utilizar a distinção clara entre o verdadeiro e o falso como critério de escolha dos factos a relatar. Esta atitude, que pressupõe o abandono explícito de todo o tipo de preconceitos, conduz à rejeição de todos os eventos que neguem “milagrosamente” os limites do que se sabe ser possível acontecer sem infringir as leis da natureza. Trata-se não só da procura de documentos que se possam citar como fontes em que se baseia a narrativa, como da crítica preliminar à validade do testemunho desses documentos. É o início do caminho não apenas para a

¹⁰⁹ “Como a «ciência» cartesiana, a crítica do testemunho histórico faz tábua rasa da crença”. Bloch, Marc, “Introdução à História”, Colecção Saber, Pub. Europa-América, 1974, p.77.

independência da história como ciência, mas também, da “profissionalização” dos historiadores, a quem já não se exige somente intuição, lucidez e perspicácia mas, sobretudo erudição, para que o seu juízo sobre a veracidade dos testemunhos consultados esteja, cientificamente, fundamentado. A partir de agora, os historiadores precisam de tempo e profundos conhecimentos linguísticos e paleográficos, porque a sua pesquisa incide, preferencialmente, sobre textos originais que é necessário descobrir, destrinçar de uma cópia ou falsificação, compilar, datar, ordenar cronologicamente e interpretar¹¹⁰. Depois é necessário, ainda, comparar os vários documentos que versam o mesmo acontecimento e cotejá-los. Em função dos resultados obtidos, será preciso seleccionar os factos a privilegiar pela narrativa. E, só então, é possível enquadrar cada facto isolado num conjunto mais abrangente, quer do ponto de vista das condições naturais envolventes, quer das infraestruturas económicas que suportam essa conjuntura, quer das instituições sociais e políticas que lhes correspondem. Restará, finalmente, preencher, por intuição ou dedução lógica, as lacunas não superáveis, para se obter a mais minuciosa descrição possível de um determinado período, de modo a torná-lo inteligível aos olhos dos leitores actuais.

A obra histórica de Voltaire é consensualmente entendida como o primeiro passo na conquista da independência dessa disciplina que ele próprio afirmava em *“As Novas Considerações sobre a História”*¹¹¹, publicadas em 1744, ter sofrido, ao longo dos tempos, a influência do progresso científico em geral. Michelet apelidava-o de “(...) o nosso mestre Voltaire (...)”, e saudava o *“Ensaio sobre os Costumes”* como “(...) tendo aberto a fase conquistadora da história (...)” alargando os horizontes da sua análise sobre o passado, para fora da Europa e para além dos grupos privilegiados da sociedade¹¹².

¹¹⁰ Nesta altura, o conceito de documento ainda abarca, sobretudo, as cartas, decretos reais ou bulas papais, por exemplo, não se prestando relevo ao que, posteriormente, será valorizado como mais precioso, os vestígios involuntários que indiciam mensagens não proposadamente “fabricadas” para serem recebidas. Bloch, M. “Introdução à História”, op. cit. pp.56-72.

¹¹¹ É designada como o “(...) o primeiro manifesto da história total(...)” na obra de Bourdieu, Guy. e Martin, Hervé, “As Escolas Históricas”, Publicações Europa-América, 1990, p. 71.

¹¹² Id., ibidem, p.74.

Michelet é, para além de uma referência obrigatória da *"Nova História"*, uma influência decisiva na obra de Oliveira Martins pela assumpção, no Prefácio da *"História de França"* escrito em 1869, ou seja, no fim da sua vida e, conseqüentemente, como síntese dos objectivos da sua vasta obra, que pretendia fazer no nesse livro o retrato de corpo inteiro da sua Pátria entendendo-a como "(...) *uma alma e uma pessoa (...)*"¹¹³. Essa ambição só poderia concretizar-se pela adopção de uma postura que, sem renegar o contributo da história liberal de que citava os nomes mais representativos - Thierry, Guizot, Mignet e Thiers - fosse capaz de denunciar-lhe as fraquezas e superar as graves lacunas por ela reveladas. Destacando, pela negativa, uma informação limitada aos aspectos políticos e institucionais e pouco criteriosa quanto às fontes, e uma mensagem ideologicamente tendenciosa, a sua crítica centra-se na censura ao hábito de estudar aspectos fraccionados da realidade, sem a preocupação de os enraizar na infraestrutura económica, nem os relacionar com outras manifestações do espírito. Deste conjunto de falhas resultaria uma ausência de visão global, quer pela falta de algumas parcelas a considerar na sùmula pretendida, quer pelo facto de que as que são analisadas, aparecerem meramente agregadas e não verdadeiramente relacionadas.

*"A vida tem uma condição soberana muito exigente. Só é verdadeiramente a vida quando está completa. Os seus órgãos são todos solidários e só actuam em conjunto. As nossas funções ligam-se, supõem-se umas às outras. Falte apenas uma e nada mais vive."*¹¹⁴. É com esta metáfora organicista que Michelet pretende demonstrar que a compreensão da vida implica, não apenas, o estudo exaustivo e minucioso de todas as suas manifestações como, não menos importante, a intelecção de que a harmonia do todo resulta da acção recíproca dos vários elementos, comandados por um princípio vital que é preciso descortinar. Michelet tem, pois, aquilo que poderemos designar por uma perspectiva ecológica da história: *"O material, a raça, o povo que a continua, pareciam-me precisar que se colocasse por baixo uma boa base, a terra que os sustentava e alimentava. Sem uma base geográfica, o povo, actor histórico, parece andar no ar*

¹¹³ Michelet, "Prefácio à História de França", apud., Bourdè, G. e Hervé, M., "As Escolas Históricas" op., cit., p.93.

¹¹⁴ Id., ibidem, p.93.

como nas pinturas chinesas em que falta o solo. E notem que este solo não é apenas o teatro da acção. Pelo alimento, o clima, etc., influi aí de cem maneiras. Filho de peixe sabe nadar. Tal pátria, tal homem.”¹¹⁵. Contudo, este substracto genético que Michelet ressalva como origem a não esquecer em todo o processo de conhecimento da vida das nações, não é o mais importante. Não vislumbramos aqui qualquer fatalismo rácico ou geográfico, na medida em que há, depois, todo “o trabalho sobre si”¹¹⁶ de cada uma delas. É esse labor humano, voluntário e livre que, embora feito sobre uma matéria-prima inicial que determina, desde o início, as características específicas reveladoras de uma individualidade própria, consolida, pelas modificações e misturas dos vários elementos, cada uma delas como um organismo único. “No progresso humano, a parte essencial é da força viva, a que se chama homem. O homem é o seu próprio Prometeu.”¹¹⁷. Tal como o herói da mitologia grega, ao homem apenas são fornecidas as ferramentas básicas para encetar um percurso cujo posterior desenvolvimento progressivo é, inteiramente, mérito seu.

Se, como vimos, para o autor, compreender o passado não é fixar sucessivos instantâneos inertes, mas adivinhar-lhes o movimento que os encadeia então, o grande erro dos historiadores que o precederam, fora, exactamente, a incapacidade de animarem as imagens que pintaram.

Ao ter como objectivo elaborar uma descrição fiel de acontecimentos verídicos, o historiador criou a si mesmo, a ilusão de que deveria distanciar-se completamente do assunto versado, para garantir a neutralidade do seu relato. Esse desiderato não só é inatingível, porque a racionalidade é inseparável da emotividade, como, a ser conseguido, seria contraproducente. O historiador não pode e não deve ter com a sua obra, uma relação diferente da de qualquer outro autor, porque é a ausência de afectividade que nos faz ver, no objecto observado, apenas a sua imagem exterior. A imparcialidade é, pelo menos neste caso, sinónimo de superficialidade.

A reconstrução de um objecto inanimado consegue-se pela colocação das peças dispersas num lugar determinado, que é o único

¹¹⁵ Id., *ibidem*, p.94-95.

¹¹⁶ Id., *ibidem*, p.95.

¹¹⁷ Id., *ibidem*, p.95.

correcto, do ponto de vista da reprodução exacta do objecto considerado. Esse trabalho requer paciência, mas não criatividade. Ora, a actividade do historiador não se esgota na recolha e selecção de documentos; é necessário dá-los a conhecer e, para isso, é fundamental interpretá-los. *“Ao penetrar cada vez mais no objecto, ama-se, e a partir daí olha-se para ele com um interesse crescente. O coração comovido à segunda vista, vê mil coisas invisíveis ao povo indiferente. A história, o historiador misturam-se neste olhar. É bem? É mal?”*¹¹⁸. A resposta é indiferente, porque a subjectividade é um dado incontornável em qualquer criação humana. Para Michelet, no entanto, é vital acentuar que a paixão do historiador pelo conhecimento do passado é o maior garante de um relato, tão próximo quanto possível, da verdade. Só a sua emoção perante os factos relatados, lhe permite sentir o pulsar da realidade, enxergando detalhes que não afectariam um olhar propositadamente distante. Objectividade não é sinónimo de frieza, como sacrifício não o é de competência. Ninguém pode, voluntariamente, dedicar a sua vida a cumprir uma missão que não o apaixone. Por que seria o historiador a excepção a esta regra universal? É preciso amar para compreender.

Falar do passado não se resume a descrever situações estáticas, “coisificadas”. Trata-se, ao contrário, de devolver-lhes a vida pela descoberta das relações lógicas entre causas e efeitos e pela avaliação das razões, mas também das emoções, que presidiram às escolhas concretas de indivíduos únicos, num momento irrepetível. Compreender é identificar os motivos por detrás dos factos, desbravar o intrincado das relações entre eles, descodificar o sentido nas palavras dos textos que conhecemos e nos silêncios de tantos outros testemunhos a que nunca teremos acesso.

Desfazer o equívoco que preside à identificação de determinados conceitos como sinónimos (tais como compreensão e concordância, ou condescendência e desculpabilização), foi, certamente, a mais inovadora e fecunda mensagem de Michelet para a posteridade. Cremos que Bloch é um exemplo do que acabámos de afirmar quando, ao debater o problema da conciliação entre duas das finalidades da análise histórica - tentativa de reprodução fiel e relato isento de acontecimentos pretéritos - declara: *“Existem duas maneiras de ser imparcial: a do sábio e a do juiz (...) Logo que o*

¹¹⁸ Id., *ibidem*, p. 96.

sábio observou e explicou, dá-se por finda a tarefa. Ao juiz falta ainda dar a sentença.”¹¹⁹.

Já antes Michelet colocara o dedo na ferida. O historiador não se identifica nem com o sábio nem com o juiz: “É que a história, no progresso do tempo, faz o historiador muito mais do que é feita por ele.”¹²⁰. Revivificar o passado implica, para o historiador, entrar em sintonia com outras épocas que não a sua. Isso vai moldando e modificando a sua própria personalidade, mas não a anula. Por detrás do seu relato estarão sempre as suas convicções, os seus padrões, os seus valores. Apenas, eles não serão, ao longo da sua vida e obra, sempre os mesmos.

A escola histórica, habitualmente designada por “*metódica*” e cujo manifesto original foi escrito por Gabriel Monod para o lançamento da “*Revista Histórica*” em 1876, visa ser o verdadeiro grito de independência definitiva da investigação histórica, quer da teologia da história na linha de Bossuet, quer das filosofias da história de Hegel ou Comte, quer da história literária de Michelet. Assim, os historiadores da primeira metade do século XIX, tanto os românticos quanto os liberais, foram severamente criticados pela ausência de imparcialidade política e ideológica, que retirava credibilidade científica aos seus trabalhos.

Nesta escola inserem-se alguns dos mais conceituados historiadores, como por exemplo Renan e Taine, que deram igualmente um precioso contributo para a formação do pensamento sobre o papel da história em O. Martins. A sua fonte de inspiração comum foi o historiador alemão Ranke¹²¹, cuja obra pretende pôr em causa a natureza especulativa e moralista das filosofias da história, substituindo-a por uma descrição dos acontecimentos históricos baseada num conjunto de regras a estabelecer, que garantissem a

¹¹⁹ Bloch, M., “Introdução à História”, op., cit., pp. 121-122.

¹²⁰ Michelet, “Prefácio à História de França”, apud., Bourdè, G. e Hervé, M., “As Escolas Históricas” op., cit., p. 96.

¹²¹ Ranke foi um mestre de várias gerações de historiadores pelo seu inovador conceito de crítica histórica. Tendo estudado filologia clássica aplicou o método da análise de textos ao estudo da história, insistindo na ideia de que ela devia ser escrita com base num cuidadoso exame de fontes originais. Esse facto contribuiu para que tivesse dado mais relevo aos eventos militares e às negociações entre as grandes potências, do que aos aspectos económicos, sociais e culturais. Atribuiu, também, grande importância às ideias religiosas, porque estava convicto de que a história era o lugar de manifestação dos princípios morais que norteavam os homens.

objectividade e cientificidade pretendidas por qualquer ciência. Tentaremos sintetizá-las na ideia mestra de acordo com a qual o historiador, como sujeito distanciada pelo tempo e circunstâncias, do objecto a conhecer que é o facto histórico, pode produzir um relato imparcial e correcto dos factos narrados, desde que despido de qualquer interpretação pessoal. Para o conseguir, deverá limitar-se a registar o maior número possível de eventos, ratificados pela mais exaustiva e criteriosa recolha e selecção de documentos, sem se permitir emitir sobre eles quaisquer juízos de valor, que obscureceriam a transparência e objectividade desejáveis e sem veicular, através deles, qualquer tipo de mensagem dirigida aos seus leitores.

A escola metódica tenta aplicar, sem nenhum desvio em relação à teoria exposta, o método de Ranke. A sua finalidade é, pois, ser neutra, "(...) *fechada às teorias políticas ou filosóficas*", de modo a que a história não tenha "(...) *outro fim e outro objectivo a não ser o lucro que se tira da verdade(...)*"¹²². Como declaração de princípios parece inatacável. Mas como conciliar esta afirmação com a convicção, expressa logo de seguida, de que o presente é uma ressonância do passado? O historiador "*Aborda ao mesmo tempo esse passado com um sentimento de respeito, porque sente melhor do que ninguém os mil laços que nos ligam aos antepassados; sabe que a nossa vida é formada pela sua, as nossas virtudes e os nossos vícios das suas boas e más acções, que somos solidários de umas e outras. Há algo de filial no respeito com que ele procura penetrar na sua alma; considera-se o depositário das tradições do seu povo e das da humanidade*"¹²³. Se o historiador tem sobre a sua época opiniões em função das quais a julga (como comprova a própria nomeação de vícios e virtudes e adjectivação das acções como boas ou más, feita por Monod) como é possível que, admitindo que aquilo que é, sente e pensa hoje, resulta das tradições, crenças e opções dos homens que o precederam, estas não estejam, implicitamente, a ser avaliadas também?.

¹²² Monod, G., Revista Histórica, nº 258, Abril-Junho de 1976, pp.322-324, apud, Bourdè G., Martin H., "As Escolas Históricas", op., cit., pp.117-118.

¹²³ Id., ibidem, p.117.

Creemos que o contraste entre as declarações de intenções formuladas no manifesto e as tomadas de posição dos historiadores da escola metódica perante a realidade contemporânea, responde por si: “(...) *não teremos nenhuma bandeira; não professaremos nenhum credo dogmático; não nos alistaremos sob as ordens de nenhum partido(...)*.”¹²⁴. No entanto, bateram-se pela defesa das liberdades públicas, da república e da democracia; propuseram medidas concretas como, por exemplo, uma generalizada escolaridade primária; censuraram a orientação da Igreja Católica pós Concílio de Trento pela sua influência reaccionária junto das elites políticas, embora louvassem os valores cristãos e reconhecessem virtudes no papel desempenhado pela Igreja na Idade Média.

O que queremos nós salientar com isto? Sobretudo, que a neutralidade é um conceito pouco compatível com a noção de história, quaisquer que sejam os atributos que a definam. A memória não é neutra, porque retém apenas uma parte dos acontecimentos vividos; os documentos oficiais não são isentos, porque se sabem objecto de investigação no futuro; os vestígios involuntários não estão acima de qualquer suspeita, porque representam uma ínfima parte de milhares de outros dados, tão aleatórios quanto eles, mas que não foram identificados, contabilizados ou valorizados; o historiador não é objectivo, porque é homem, com limitações, grandezas e fraquezas e, felizmente, sentimentos, crenças e capacidade de reflexão sobre o que relata; a narração não é imparcial, mas apenas mais ou menos credível, em função dos documentos acessíveis, dos conhecimentos disponíveis, da idoneidade do narrador.

O passado e a verdade são dois mitos que perseguimos incansavelmente. O passado está, irremediavelmente, para trás de nós. A verdade estará, eventualmente, um dia à nossa frente. O historiador é aquele que acredita que a sua missão é dar-nos acesso a ambos. Essa meta é, simultaneamente, o seu grande mérito e a sua maior debilidade.

¹²⁴ Id., *ibidem*, p.117.

A história não é a verdade sobre o passado. A história é uma versão plausível de fragmentos desse desconhecido que tanto fascínio exerce sobre todos nós mas que só alguns arrostam com a responsabilidade de esclarecer.

Lídia Cardoso Pires