

COLLINGWOOD

**A
IDÉIA DE
HISTÓRIA**

Editorial Presença – Lisboa

A IDEIA DE HISTÓRIA

BH - Biblioteca Histórica

1. A CIVILIZAÇÃO DA RENASCENÇA ITALIANA, por *Jacob Burckhardt*
2. A IDEIA DE HISTÓRIA, por *R. G. Collingwood*

R. G.

A Ideia de

BIBLIOTECA HISTÓRICA

COLLINGWOOD

H i s t ó r i a

TRADUÇÃO

de

Alberto Freire

EDITORIAL PRESENÇA

Titulo Original
THE IDEA OF HISTORY
Copyright by The Clarendon Press Oxford

902
C711

L-11

INTRODUÇÃO

FAVOR DE ESTADUAL E F. L. S. H.
C. ENCAIS E LIT. S. H.
1914.07 Prof. J. J. Y. Beyer
12.5
Ponte Gr. S. H.

ESTADUAL DE PONTA GROSSA
135489
BIBLIOTECA CENTRAL

ESTADUAL DE PONTA GROSSA
BIBLIOTECA CENTRAL

Reservados todos os direitos para esta edição à *Editorial
Presença, L.º* — R. Augusto Gil, 2-º-v-Esq. LISBOA

1. A FILOSOFIA DA HISTÓRIA

ESTE livro é um ensaio sobre a filosofia da história. A expressão «filosofia da história» foi inventada, no século XVIII, por Voltaire, que entendia por tal nada mais do que a história crítica ou científica, um tipo de pensamento histórico em que o historiador resolvia por si próprio, em vez de repetir quaisquer histórias encontradas em alfarrábios. A mesma expressão foi usada por Hegel e outros escritores, em fins do século XVIII, dando-lhes eles, porém, um sentido diferente, ao considerá-la simplesmente como história universal. Encontra-se um terceiro emprego dessa expressão em vários positivistas do século XIX, para quem a filosofia da história era a descoberta das leis gerais que regem o curso dos acontecimentos que devem ser referidos pela história.

As tarefas atribuídas por Voltaire e Hegel à filosofia da história só podiam ser realizadas pela própria história, ao passo que os positivistas tentavam fazer da história não uma filosofia mas uma ciência empírica, como a meteorologia. Em cada um destes exemplos, há uma concepção filosófica que orienta a concepção de filosofia da história: para Voltaire, filosofia significava um pensamento crítico e independente; para Hegel, significa um pensamento acerca do mundo, na sua tota-

lidade; para o positivismo do século XIX, significava a descoberta de leis uniformes.

O uso que faço da expressão «filosofia da história» difere de todos estes. Para explicar o que entendo por ela, começarei por dizer alguma coisa sobre o meu conceito de filosofia.

A filosofia é reflexiva. O espírito filosofante nunca pensa simplesmente acerca de um objecto, pensa também no seu próprio pensamento acerca desse objecto. A filosofia pode ser chamada, assim, um pensamento do segundo grau, pensamento acerca do pensamento. Por exemplo, descobrir a distância da terra ao sol é uma tarefa para o pensamento do primeiro grau, neste caso para a astronomia; descobrir o que é que nós estamos exactamente a fazer, quando descobrimos a distância da terra ao sol, é uma tarefa para o pensamento do segundo grau, neste caso para a lógica ou para a teoria da ciência.

Tal não significa que a filosofia seja a ciência do espírito ou psicologia. A psicologia é pensamento do primeiro grau; trata o espírito precisamente do mesmo modo que a biologia trata a vida. Não se ocupa directamente do pensamento como algo perfeitamente separado do seu objecto, algo que acontece simplesmente no mundo, como uma espécie particular de fenómeno, que pode ser discutido em si mesmo; diz respeito à relação entre pensamento e objecto, interessando-se tanto pelo objecto como pelo pensamento.

Esta distinção entre filosofia e psicologia pode ser ilustrada pelas diferentes atitudes adoptadas por estas disciplinas para com o pensamento histórico, que é uma forma especial de pensamento interessado numa espécie particular de objecto, que definiremos provisoriamente como o passado. O psicólogo pode interessar-se pelo pensamento histórico; pode analisar os modos específicos de actividade mental que se operam nos historiadores; pode, por exemplo, argumentar que os historiadores são pessoas que constroem um mundo de fantasia,

tal como os artistas, porque são demasiado nevróticos para viverem normalmente no mundo real, mas que — ao contrário dos artistas — projectam este mundo de fantasia para o passado, pois ligam a origem das suas neuroses a acontecimentos passados da sua infância e dirigem-se sempre para o passado, numa vã tentativa de se libertarem dessas neuroses. Esta análise podia ser mais pormenorizada e mostrar como o interesse do historiador por uma figura tão importante como a de Júlio César representa a atitude do historiador, em criança, para com o pai, etc. Não sugiro que tal análise seja um desperdício de tempo. Limito-me a apontar um caso típico, a fim de salientar que ela concentra a sua atenção exclusivamente no termo subjectivo da primitiva relação sujeito-objecto. Dá atenção ao pensamento do historiador e não ao seu objecto — o passado. Toda a análise psicológica do pensamento histórico seria exactamente a mesma se não houvesse de facto, uma coisa como o passado, se Júlio César fosse uma figura imaginária, e se a história não fosse conhecimento e sim pura fantasia.

Para o filósofo, o facto que exige atenção não é o passado em si mesmo — como é para o historiador — nem o pensamento, em si mesmo, do historiador em relação ao passado — como é para o psicólogo — mas as duas coisas na sua relação recíproca. O pensamento, na sua relação com o objecto, não é mero pensamento e sim conhecimento. Assim, o que é para a psicologia a teoria do pensamento puro, dos fenómenos mentais abstraídos de qualquer objecto, é para a filosofia a teoria do conhecimento. Enquanto o psicólogo pergunta a si próprio: como é que pensam os historiadores? — o filósofo pergunta a si mesmo: — como é que os historiadores sabem? como é que eles conseguem apreender o passado? Contrariamente, cabe ao historiador — e não ao filósofo — apreender o passado como uma coisa em si mesma, dizer — por exemplo — que, há tantos anos, tiveram lugar efectivamente tais e tais aconteci-

mentos. Ao filósofo, interessam estes acontecimentos não como coisas em si mas como coisas conhecidas do historiador. Quanto ao historiador, é interrogando-se acerca do destino a dar aos acontecimentos — e não interrogando-se acerca da sua espécie, do momento e do lugar em que ocorreram — que ele terá a possibilidade de conhecê-los.

Assim, o filósofo tem de tomar em consideração o pensamento do historiador, mas ao fazê-lo não está a duplicar o trabalho do psicólogo, pois, para ele, o pensamento do historiador não é um complexo de fenómenos mentais mas um sistema de conhecimento. Também ele pensa no passado, mas não de modo a duplicar o trabalho do historiador, porque o passado, para ele, não é uma série de acontecimentos mas um sistema de coisas conhecidas. Podia-se afirmar isto, dizendo que o filósofo, na medida em que pensa no aspecto subjectivo da história, é um epistemólogo, e, na medida em que pensa no aspecto objectivo, é um metafísico. Mas essa maneira de pôr a questão seria perigosa porque sugere que os aspectos epistemológicos e metafísicos do seu trabalho podem ser tratados separadamente, e isso seria um erro. A filosofia não pode separar o estudo do que há a conhecer do estudo do que já é conhecido. Esta impossibilidade resulta directamente do conceito de filosofia como pensamento do segundo grau.

Se é este o carácter genérico do pensamento filosófico, o que é que pretendo dizer quando qualifico o termo «filosofia» acrescentando-lhe «da história»? Em que sentido há uma filosofia especificamente da história diferente da filosofia em geral e da filosofia de qualquer outra coisa?

Concorda-se, geralmente, embora de forma um tanto precária, que há diferenciações dentro do corpo da filosofia. Uma parte das pessoas distingue a lógica ou teoria do conhecimento da ética ou teoria da acção, embora a maioria daqueles que fazem essa distinção possa também concordar que o conhecimento é, em certo sentido, uma

espécie de acção, e que essa acção, tal como é estudada pela ética, exprime (ou, pelo menos, implica) certas formas de conhecimento. O pensamento que o lógico estuda é um pensamento que aspira à descoberta da verdade, sendo assim um exemplo de actividade dirigida a um fim, e estas são concepções éticas. A acção estudada pelo filósofo que se ocupa da moral é uma acção baseada no conhecimento ou na crença respeitante ao que está certo ou errado, e o conhecimento ou a crença são uma concepção epistemológica. Deste modo, a lógica e a ética estão ligadas e são, indubitavelmente, inseparáveis, embora distintas. Se há uma filosofia da história, não pode deixar de estar menos intimamente ligada às outras ciências filosóficas do que estas duas estão ligadas uma à outra.

Temos então de perguntar por que é que a filosofia da história deve ser objecto de um estudo especial, em lugar de ser incluída numa teoria geral do conhecimento. Através da evolução da civilização europeia, tem-se pensado, em certo grau, historicamente; mas raramente reflectimos nas acções que praticamos com toda a facilidade. São apenas as dificuldades que encontramos que nos forçam a ter consciência dos nossos esforços para as vencer. Assim o objecto da filosofia, tal como o desenvolvimento organizado e científico da autoconsciência, depende, muitas vezes, dos problemas específicos em que, num dado momento, os homens encontram dificuldades específicas. Olhar para os tópicos mais evidentes da filosofia dum determinado povo em determinado período da sua história, é encontrar um indício dos problemas específicos que exigem a esse povo a aplicação de todas as energias do seu espírito. Os tópicos periféricos ou secundários revelarão as coisas em relação às quais esse povo não sente qualquer dificuldade.

Agora, a nossa tradição filosófica dirige-se para o passado numa linha continua até à Grécia do século VI, e nessa época o problema específico do pensamento era a tarefa de lançar as bases da matemática. A filosofia

grega, por isso, colocava a matemática no centro do seu quadro mental e quando discutia a teoria do conhecimento, entendia por tal, em primeiro lugar e acima de tudo, a teoria do conhecimento matemático.

Desde então, e até há um século, houve duas grandes épocas criadoras da história europeia. Na Idade Média, os problemas centrais do pensamento diziam respeito à teologia e os problemas da filosofia derivavam da reflexão teológica estando ligados às relações entre Deus e o Homem. Do século XVI até ao século XIX, o principal esforço do pensamento concentrou-se na criação dos fundamentos da ciência natural, tendo a filosofia por seu tema central a relação do espírito humano, como sujeito, com a natureza que o circunda, no espaço, como objecto. Todo este tempo, sem dúvida, também se pensou historicamente, mas esse pensamento histórico foi sempre duma espécie muito simples ou mesmo rudimentar: não levantou problemas que não lhe pareceram fáceis de resolver, não sendo nunca obrigado a reflectir sobre si mesmo. Mas no século XVIII começou-se a pensar criticamente acerca da história, tal como já se tinha aprendido a pensar criticamente acerca do mundo exterior, porque a história começou a ser considerada como uma forma específica de pensamento, não exactamente como a matemática, a teologia ou a ciência.

O resultado desta reflexão foi a teoria do conhecimento — mantendo a suposição de que a matemática ou a teologia ou a ciência, ou as três em conjunto, podiam esgotar os problemas do conhecimento em geral — já não ser satisfatória. O pensamento histórico tem um objecto com particularidades próprias. O passado, consistindo em acontecimentos particulares no espaço e no tempo que já não se verificam, não pode ser apreendido pelo pensamento matemático porque este apreende objectos que não têm situação específica no espaço e no tempo, e é precisamente essa falta de situação espaço-temporal que os torna cognoscíveis. Nem pode ser

apreendido o passado pelo pensamento teológico porque o objecto deste tipo de conhecimento é um objecto singular e infinito, e os acontecimentos históricos são finitos e plurais. Nem pelo conhecimento científico, porque as verdades que a ciência descobre são reconhecíveis como verdadeiras ao serem atingidas através da observação e da experimentação exemplificadas naquilo que realmente percebemos, tendo o passado desaparecido e não podendo as nossas ideias acerca dele serem nunca verificadas como verificamos as nossas hipóteses científicas. As teorias do conhecimento destinadas a responder pelo conhecimento matemático, teológico e científico não tocam, assim, nos problemas específicos do conhecimento histórico; e se elas se apresentam a si próprias como legítimas representantes do conhecimento pretendem realmente que o conhecimento histórico é impossível.

Isto não teve importância enquanto o conhecimento histórico não se impôs à consciência dos filósofos, enfrentando particulares dificuldades e elaborando uma técnica específica para as vencer. Quando tal aconteceu, porém, como sucedeu, *grossa* modo, no século XIX, as teorias correntes do conhecimento dirigiam-se aos problemas específicos da ciência, tendo herdado uma tradição baseada no estudo da matemática e da teologia, visto que esta nova técnica histórica, crescendo por toda a parte, permanecia inaplicável. Era necessário, portanto, um inquérito especial, cujo objectivo devia ser o estudo deste novo grupo de problemas — os problemas filosóficos criados pela existência duma investigação histórica organizada e sistematizada. Este novo inquérito podia invocar justamente o título de filosofia da história, e é para esse inquérito que este livro pretende contribuir.

São necessários dois estádios para a realização desse inquérito. Em primeiro lugar, a filosofia da história terá de ser tratada, sem dúvida, não num compartimento estanque, pois tal não existe em filosofia, mas sim em

condições relativamente isoladas, considerada como um estudo específico dum problema específico.

O problema requer um tratamento especial precisamente porque os filósofos tradicionais não se ocupam dele, e carece de ser isolado porque, é a regra geral, o que uma filosofia não afirma, ela o nega, de modo que as filosofias tradicionais trazem com elas a implicação de que o conhecimento histórico é impossível. A filosofia da história tem, portanto, de abandoná-las, até poder demonstrar, por si só, como é possível a História.

O segundo estágio consistirá em realizar as conexões entre este novo ramo da filosofia e as velhas doutrinas tradicionais. Qualquer aditamento ao corpo de ideias filosóficas altera, razoavelmente, tudo o que nele já existia, tornando-se necessária, ao estabelecimento duma nova ciência filosófica, uma revisão de todas as velhas ciências. Por exemplo, a fundação, modernamente, das ciências naturais e da teoria filosófica gerada pela reflexão a seu respeito actuaram sobre a lógica tradicional, provocando largo descontentamento entre os seus partidários e substituindo-a pelas metodologias de Descartes e Bacon. O mesmo aconteceu em relação à metafísica teológica, que o século XVII herdou da Idade Média, surgindo assim as novas concepções de Deus que encontramos, por exemplo, em Descartes e Espinosa. O Deus de Espinosa é o Deus da teologia medieval, revisto à luz da ciência do século XVII. No tempo de Espinosa, a filosofia da ciência já não era um ramo particular da investigação filosófica separada do resto; tinha-se infiltrado em tudo, originando uma filosofia completa, totalmente concebida com espírito científico. No caso presente, isto significa uma revisão geral de todos os problemas filosóficos, à luz dos resultados atingidos pela filosofia da história, em sentido restrito, produzindo-se assim uma nova filosofia, que será a filosofia da história, em sentido lato — isto é, uma filosofia completa, concebida a partir dum ponto de vista histórico.

Destes dois estádios, se o nosso livro revelar o primeiro já ficaremos satisfeitos. O que pretendo fazer aqui é uma investigação filosófica acerca da natureza da história, considerada como um tipo ou uma forma específicos de conhecimento, como um tipo específico de objecto, deixando de lado, por agora, o problema ulterior de em que medida esta investigação afectará outros sectores do estudo filosófico.

2. NATUREZA, OBJECTO, MÉTODO E VALOR DA HISTÓRIA

O que é a história, de que trata, como procede, e para que serve — são questões a que, até certo ponto, diversas pessoas poderão dar soluções diversas. Mas, apesar das diferenças, há uma grande dose de acordo entre as soluções. E este acordo torna-se maior se as soluções forem submetidas a um exame minucioso, para se rejeitarem aquelas que provenham de testemunhos incompetentes. A história, como a teologia ou as ciências naturais, é uma forma particular de pensamento. Se assim é, as perguntas acerca da natureza, do objecto, do método e do valor desta forma de pensamento devem ser respondidas por pessoas que tenham dois predicados.

Em primeiro lugar, devem ter experiência dessa forma de pensamento. Devem ser historiadores. Em certo sentido, todos nós somos historiadores, actualmente. Todas as pessoas instruídas passaram por um processo de educação que incluiu uma certa percentagem de pensamento histórico. Isso não as qualifica, porém, para darem uma opinião sobre a natureza, o objecto, o método e o valor do pensamento histórico. Porque, em primeiro lugar, a experiência de pensamento histórico que elas adquiriram desse modo é, provavelmente, muito superficial; e as opiniões baseadas nela não são, por-

tanto, mais fundamentadas do que a opinião duma pessoa qualquer acerca do povo francês, baseada numa simples visita de fim-de-semana a Paris. Em segundo lugar, qualquer experiência obtida através dos meios normais de ensino não só é superficial como também, invariavelmente, obsoleta. A experiência de pensamento histórico assim adquirida é moldada pelos manuais, e os manuais expõem sempre não o pensamento de autênticos historiadores actualmente vivos mas o pensamento de autênticos historiadores que viveram em épocas passadas, quando estava a ser criada a matéria-prima, a partir da qual foram elaborados os manuais. E não são apenas os resultados do pensamento histórico que estão antiquados, quando são incluídos nos manuais. São também os princípios do pensamento histórico, isto é, as ideias acerca da natureza, do objecto, do método e do valor do pensamento histórico. Em terceiro lugar, e ligado a isto, há uma ilusão característica, secundária para todo o conhecimento obtido através do ensino: a ilusão da finalidade. Quando um estudante se encontra *in statu pupilari*¹ a respeito de qualquer assunto, tem de acreditar que tudo está arrumado, porque os manuais e os professores assim consideram. Quando sai dessa situação e continua a estudar, por si só, esse assunto, descobre que nada está arrumado. O dogmatismo, que é um sinal constante de imaturidade, abandona-o. Olha, para factos supostos, com outros olhos. Diz para si próprio: «O meu professor e os meus manuais disseram-me que isto assim era verdade; será mesmo verdade? E essas razões eram suficientes?» Por outro lado, se ele sai da sua situação de aluno sem continuar o estudo desse assunto, nunca se libertará da sua atitude dogmática — o que o tornará uma pessoa particularmente incapacitada para responder às questões que mencionei. Ninguém, provavelmente, responderá a elas pior do que, por exemplo, um filósofo de Oxford, que — tendo-se licenciado em Letras, na sua

¹ Em estado tutelar ou em regime de tutela. (N. do T.)

juventude — foi estudante de história, julgando que essa experiência da juventude em relação ao pensamento histórico o autoriza a dizer o que é a história, de que trata, como procede, e para que serve.

O segundo predicado para responder a estas questões é a pessoa ter não só experiência de pensamento filosófico mas também ter reflectido sobre essa experiência. Tem de ser tanto historiador como filósofo. O seu pensamento filosófico, especialmente, deve dedicar particular atenção aos problemas do pensamento histórico. Presentemente, é possível ser-se um bom historiador (ainda que não um historiador da mais elevada categoria) sem se reflectir sobre o pensamento histórico. É mesmo mais fácil ser um bom professor de história (ainda que não o melhor tipo de professor), sem tal reflexão. Ao mesmo tempo, é importante lembrar que a experiência vem em primeiro lugar, seguindo-se a reflexão sobre essa experiência. Mesmo o historiador menos dado à reflexão possui o primeiro predicado. Tem a experiência em que pode reflectir; quando for solicitado a reflectir sobre ela, as suas reflexões podem ser relevantes. Um historiador que nunca se dedicou muito à filosofia responderá, provavelmente, às nossas quatro questões, de modo mais inteligente e válido do que um filósofo que nunca se entregou muito à história.

Vou propor, então, respostas às minhas quatro questões, que — segundo creio — serão aceites por qualquer historiador actual. Para já, serão respostas rápidas e incompletas, que servirão, contudo, para uma definição provisória do nosso assunto, e que serão justificadas e desenvolvidas, à medida que a argumentação também o for.

a) *A definição da história.* Todo o historiador concordará, julgo eu, que a história é uma espécie de investigação ou inquérito. Que espécie de investigação — não faço tal pergunta, por enquanto. A questão é que, genericamente, ela pertence àquilo a que chamamos ciências: isto é, as formas de pensamento, através das

quais fazemos perguntas e tentamos responder às mesmas. A ciência, em geral — é importante compreender isto — não consiste em coligir aquilo que já conhecemos e organizá-lo, segundo este ou aquele padrão. Consiste em fixarmo-nos sobre uma coisa que não conhecemos, procurando descobri-la.

Entretermo-nos, pacientemente, com as coisas que já conhecemos pode ser muito útil para este fim, mas não é o próprio fim. É, quando muito, apenas um meio. Só é cientificamente válido, na medida em que a nova organização dos conhecimentos nos dá a resposta a uma pergunta que já decidimos formular. Eis por que toda a ciência parte do conhecimento da nossa própria ignorância: não a nossa ignorância de tudo, mas a nossa ignorância de alguma coisa definida — a origem do Parlamento, a causa do cancro, a composição química do sol, a maneira do pôr uma bomba a trabalhar sem a acção muscular do homem, ou de um cavalo, ou de qualquer outro animal doméstico. A ciência descobre as coisas. Neste sentido, a história é uma ciência.

b) *O objecto da história.* Uma ciência difere de uma outra ciência por descobrir as coisas de maneira diversa. Que espécie de coisas descobriu a história? Eu respondo: *res gestae* — acções humanas praticadas no passado. Embora esta resposta provoque toda a espécie de perguntas ulteriores, muitas das quais são controversas mas podem ser respondidas, as respostas não desacreditam a afirmação de que a história é a ciência da *res gestae*, a tentativa de responder a perguntas sobre acções humanas praticadas no passado.

c) *Como é que a história procede?* A história actua através da interpretação das provas, que são a expressão colectiva das coisas que singularmente se chamam documentos. Um documento é uma coisa que existe num determinado sítio e em dado momento e uma coisa de tal espécie que o historiador, ao pensar nele, pode obter respostas para as perguntas que faz acerca de acontecimentos passados. Aqui, novamente, há muitas perguntas

difíceis de formular, no que respeita às características das provas e ao modo como são interpretadas. Não necessitamos, porém, de fazê-las, nesta altura. Como quer que elas sejam respondidas, os historiadores estarão de acordo quanto ao facto de o procedimento histórico, ou método, consistir essencialmente na interpretação das provas.

d) Finalmente, *para que serve a história?* Esta é talvez uma pergunta mais difícil do que as anteriores. Uma pessoa que lhe responda terá de reflectir bastante mais amplamente do que alguém que responda às três perguntas a que já respondemos. Terá de reflectir não apenas sobre o pensamento histórico como também sobre outras coisas, porque dizer que alguma coisa é *para* alguma coisa implica uma distinção entre A e B, sendo A alguma coisa boa para B, e B alguma coisa para que A é boa. Sugiro, porém, uma resposta, exprimindo a opinião de que nenhum historiador a rejeitará, embora as perguntas ulteriores a que dá lugar sejam numerosas e difíceis.

A minha resposta é: a história é *para* o auto-conhecimento humano. Julga-se, geralmente, que é importante, para o homem, que ele se conheça a si próprio, não querendo isto dizer que ele conheça as suas particularidades meramente pessoais, aquilo que o diferencia dos outros homens, mas sim a sua natureza de homem. Conhecer-se a si mesmo significa saber, primeiramente, o que será o homem; em segundo lugar, saber a espécie de homem que se é; em terceiro lugar, saber o que será o homem que se é, distinto de qualquer outra pessoa. Conhecer-se a si mesmo significa saber o que se pode fazer. E como ninguém sabe o que pode fazer antes de tentar, a única indicação para aquilo que o homem pode fazer é aquilo que já fez. O valor da história está então em ensinar-nos o que o homem tem feito e, deste modo, o que o homem é.

3. O PROBLEMA DAS PARTES I-IV

O conceito de história que acabo de resumir pertence aos tempos modernos. Antes de proceder, na Parte V, à exposição e ao desenvolvimento mais pormenorizado, deste conceito, proponho-me lançar luz sobre ele, investigando a sua história. Actualmente, os historiadores pensam que a história deve: a) ser uma ciência, ou uma resposta e perguntas; b) interessar-se pelas acções humanas do passado; c) dedicar-se à interpretação das provas; d) ser favorável ao auto-conhecimento humano. Não tem sido assim, porém, que se tem pensado na história. Um autor recente¹, por exemplo, escreve o seguinte acerca dos sumérios (terceiro milénio antes da nossa era):

«A historiografia é representada pelas inscrições oficiais comemorativas da edificação de palácios e templos. O estilo teocrático dos escribas atribui tudo à acção divina, como pode ver-se na passagem seguinte, um exemplo entre muitos:

Surge uma disputa entre os reis de Lagache e de Umma acerca das fronteiras dos respectivos territórios. A disputa é submetida à arbitragem de Mesilim, rei de Kiche, e é resolvida

¹ Charles F. Jean, in «European Civilization», de Edward Eyre (London 1935) Vol. I, pág. 259.

pelos deuses, de quem os reis de Kiche, Lagache e Umma são meros agentes ou ministros. Por ordem do deus Enlil, rei dos territórios, o deus Ningirsu e o deus Chara deliberaram. Mesilim, rei de Kiche, por ordem do seu deus Gu-Silim... erigiu, neste lugar, uma coluna sepulcral. Uche, *isag* de Umma, procedeu de acordo com os seus ambiciosos designios. Tirou do lugar a coluna de Mesilim e foi para a planície de Lagache. Por ordem justa do deus Ningirsu, guerreiro do deus Enlil, teve lugar um combate com Umma. Por ordem do deus Enlil, a grande rede divina abateu os inimigos, tendo sido colocadas inscrições funerárias, em lugar deles, na planície.»

Charles F. Jean, deve notar-se, não afirma que a historiografia dos sumérios *era* isto mas que a historiografia dos sumérios é *representada* por isso. Recorro a este autor para mostrar que isto não é realmente história, mas alguma coisa que, em certos pontos, se parece com a história. A propósito, farei o seguinte comentário: uma inscrição como aquela exprime uma forma de pensamento a que nenhum historiador moderno daria o nome de história, porque, em primeiro lugar, falta-lhe o carácter de ciência (não é uma tentativa de responder a uma pergunta, cuja resposta o escritor, aliás, ignora; é apenas um registo de alguma coisa que o escritor sabe ser um facto), e porque, em segundo lugar, o facto registado não diz respeito a acções praticadas por seres humanos mas a acções praticadas por deuses. É certo que estas acções divinas originaram acções humanas; mas foram concebidas, em primeiro lugar, não como acções humanas mas como acções divinas. Nesta medida, o pensamento expresso não é histórico quanto ao seu objecto, e, conseqüentemente, não é histórico quanto ao seu método, pois não há qualquer interpretação de provas, nem quanto ao seu valor, pois não há qualquer indicação de que a sua finalidade seja desenvolver o auto-conhecimento humano. O conhecimento adiantado por um tal registo não é — ou, de qualquer forma, não o é fundamentalmente — conhecimento humano do homem, mas conhecimento humano dos deuses.

Portanto, do ponto de vista do escritor, não é aquilo a que chamamos um texto histórico. O escritor não escreveu história, escreveu religião. Do nosso ponto de vista, pode encontrar-se alguma prova histórica, se o historiador moderno — de olhos fixos na *res gestae* humana — puder interpretá-la como prova referente a acções praticadas por Mesilim, Uche e os respectivos súbditos. Mas só adquire carácter de prova histórica, por assim dizer, póstumamente, em virtude da nossa posição histórica em relação a ela — do mesmo modo que as pedrneiras pré-históricas ou a cerâmica romana adquiriram, póstumamente, o carácter de provas históricas, não porque os homens que as fizeram as considerassem como provas históricas, mas porque *nós* as consideramos como provas históricas.

Os antigos sumérios não deixaram nada a que possamos chamar história. Se tinha uma coisa como a consciência histórica, dela não deixaram qualquer registo. Podemos dizer que eles devem ter tido tal coisa. Para nós, a consciência histórica é uma feição da vida tão real e universal que não conseguimos compreender que alguém a não tenha tido. No entanto, se tal argumentação está certa ou errada é muito duvidoso. Se nos restringirmos aos factos, tal como nos são revelados pelos documentos, penso que devemos dizer que a consciência histórica dos sumérios é aquilo a que os cientistas chamam uma entidade oculta, algo que as regras do método científico nos proíbem de afirmar, de acordo com o princípio da navalha de Occam, que *entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem*¹.

Há 4.000 anos, os nossos precursores da civilização não possuíam aquilo a que chamamos conceito de his-

¹ Não devemos multiplicar os seres, além do necessário. Esta sentença ficou conhecida pela designação de «a navalha de Occam». Guilherme de Occam (cerca de 1280-1349) foi um teólogo e escolástico inglês, representante saliente do *nominalismo*. Depois de entrar para os franciscanos, estudou em Oxford. Escreveu numerosas obras (entre as quais, *Tractatus de dogmatibus*

tória. Tanto quanto sabemos, tal acontecia não porque eles tivessem a coisa em si mesma, embora sem reflectirem sobre ela; acontecia porque eles não possuíam a coisa em si mesma. A história não existia. Em lugar dela, existia alguma coisa que, em certos pontos, se parecia com aquilo a que chamamos história, mas diferindo no que respeita a cada uma das quatro características que identificamos na história, tal como ela existe hoje.

Portanto, a história, tal como existe actualmente, nasceu nos últimos 4.000 anos; na Ásia Ocidental e na Europa.

Como é que isto aconteceu? Por que fases passou a gestão da história? Eis uma pergunta, à qual se apresenta uma resposta um tanto despreziosa e sumária, nas partes I-IV.

I PARTE

A HISTORIGRAFIA GRECO-ROMANA

Iohannis XXII papae, 1335/8; *Defensorium contra essores Iohannis XXII papae*, 1335/9; *Octo quæstiones de potestate papae*, 1339/42; e *Dialogus*, 1343). Algumas destas obras exprimem os seus pontos de vista contrários ao poder temporal do papa, o que lhe valeu alguns dissabores. Encabeçando a oposição ao tomismo, Occam afirma que a existência de Deus e os outros dogmas religiosos não podem ser demonstrados racionalmente. Segundo Occam, os dogmas só podem ter fundamento na fé. (N. do T.)

1. HISTÓRIA TEOCRÁTICA E MITO

A TRAVÉS de que estádios se formou o moderno conceito europeu de história? Dado que não penso que qualquer desses estádios tenha decorrido fora da região mediterrânea — isto é, fora da Europa, do Próximo-Oriente (desde o Mediterrâneo até à Mesopotâmia), e da costa norte-africana — não posso dizer nada sobre o pensamento histórico na China ou em qualquer outra parte do mundo, exceptuando a região mencionada.

Citei um exemplo da primitiva história da Mesopotâmia, com base num documento de 2.500 antes da nossa era, aproximadamente. Eu disse história, mas devia dizer antes semi-história, porque — como salientei — o pensamento expresso naquele documento assemelha-se aquilo a que chamamos história ao fazer afirmações em relação ao passado, afastando-se delas, porém, por dois motivos: 1.º) porque essas afirmações não são respostas, a perguntas, não são o fruto da investigação, mas simples declaração daquilo que o escritor já sabe; 2.º) porque as acções registadas não são humanas mas — em primeiro lugar e de qualquer modo — divinas. Os deuses são concebidos em analogia com os soberanos humanos, dirigindo as acções dos reis e chefes, assim como estes dirigem as acções dos seus súbditos, também humanos. O sistema hierárquico de governo é ascen-

dente, através duma espécie de extrapolação. Em lugar da sucessão — súbdito, funcionário inferior, funcionário superior, rei — temos a sucessão — súbdito, funcionário inferior, funcionário superior, rei, deus. Se o rei e o deus estão ou não caracterizadas nitidamente, de modo que o deus seja concebido como o verdadeiro vértice da comunidade e o rei como seu servo, ou se o rei e o deus estão ou não um tanto identificados, sendo o rei concebido como uma encarnação do deus ou, de qualquer modo, como um ser mais ou menos divino e não meramente humano — eis uma questão em que não precisamos de entrar, porque, mesmo que a resolvéssemos, o resultado seria verificar que esse governo seria concebido teocráticamente.

Para uma história deste tipo, proponho o nome de história teocrática, significando a primeira palavra não a história propriamente dita — isto é, a História científica — mas uma declaração de factos conhecidos, destinados a informarem aqueles que os desconheciam e que, como adoradores do deus em questão, deviam conhecer as acções pelas quais ele se manifestou.

Há outro tipo de semi-história, do qual também encontramos exemplos na literatura da Mesopotâmia: o *mito*. A história teocrática — embora não seja fundamentalmente a história de acções humanas — está, porém, relacionada com elas, no sentido de que as figuras divinas da narrativa são os soberanos super-humanos de sociedades humanas, sendo as acções destes praticadas, portanto, parcialmente em relação àquelas sociedades e parcialmente através delas. Na história teocrática, a humanidade não é agente, mas parcialmente um instrumento e parcialmente um objecto passivo, das acções registadas. Além disso, estas acções são consideradas como tendo lugares definidos numa sucessão temporal, e como decorrentes em momentos passados. O mito, pelo contrário, não diz respeito a quaisquer acções humanas. O elemento humano foi completamente eliminado e as figuras da narrativa são apenas deuses. E

as acções divinas que estão registadas não são acontecimentos datados no passado. É certo que elas são concebidas como tendo ocorrido no passado, mas um passado sem data, tão remoto que ninguém sabe quando existiu. Está para além de todos os nossos cálculos de tempo, chamando-se «o princípio das coisas». Por isso, quando um mito se oculta numa forma pseudo-temporal — porque relata os acontecimentos, um após outro, numa ordem definida — a forma não é rigorosamente temporal, é semi-temporal: o narrador usa a linguagem da sucessão temporal como uma metáfora em que exprime relações que ele não concebe como verdadeiramente temporais. O assunto, que é assim expresso míticamente na linguagem da sucessão temporal, é — no mito propriamente dito — as relações entre vários deuses ou diversos elementos da natureza divina. Consequentemente, o mito propriamente dito tem sempre o carácter de *teogonia*.

Consideremos, por exemplo, o resumo do «Poema da Criação», de Babilónia. Encontramo-lo num texto do século VII AC, que declara ser — e é, sem dúvida — uma cópia de textos muito mais velhos, provavelmente tão antigos como o documento que já citei:

«O poema começa na origem de todas as coisas. Até agora, nada existe, nem mesmo os deuses. Deste nada, surgem os princípios cósmicos *Apsu* (água doce) e *Tiamat* (água salgada)». O primeiro passo para a *teogonia* é o nascimento de Mummu, filho primogénito de *Apsu* e *Tiamat*. «Os deuses crescem e multiplicam-se. Depois, voltam-se contra [esta primitiva] tríade divina. *Apsu* decide destruí-los... Mas o sábio *Ea* triunfa graças à magia. Encanta as águas — o elemento de *Apsu* — põe o seu antepassado a dormir», e aprisiona Mummu. Agora, *Tiamat* «propõe-se vingá-los os vencidos. Casa com Quingu, fá-lo chefe do seu exército e confia aos seus cuidados as tábuas do destino». *Ea*, adivinhando os planos de *Tiamat*, revela-os ao velho deus *Aanchar*. A princípio, *Tiamat* vence esta coligação, mas, entretanto, surge

Marduk, que desafia Tiamat para um combate singular, matando-a e cortando-lhe o corpo em duas partes, «como um peixe». De uma metade fez Marduk os céus colocando-lhes as estrelas; da outra metade, fez a terra. Com o sangue de Marduk foi feito o homem¹.

Estas duas formas de semi-história — história teocrática e mito — prevaleceram em todo o Próximo-Oriente, até ao nascimento da Grécia. A «pedra moabita» (século IX, antes da nossa era, por exemplo, é um perfeito documento de história teocrática, mostrando que essa forma de pensamento pouco se transformou durante um a dois milénios:

«Chamo-me Mecha, filho de Kemoche, rei de Moab. O meu pai foi rei de Moab, durante trinta anos e eu sucedi-lhe, como rei. Construí esta fortificação para Kemoche, porque ele salvou-me da desgraça e ajudou-me a vencer os meus inimigos.

«Omri, rei de Israel, oprimiu Moab durante muito tempo, porque Kemoche odiava aquela terra. Sucedeu-lhe o filho, que também disse: «Hei-de oprimir Moab». Foi no meu tempo que ele disse isso. Venci-o, a ele e à sua geração. E Israel sucumbiu.»

Eis agora uma citação do relato, posto na boca de Esar-Haddon, rei de Ninive (princípios do século VII, antes da nossa era), da sua campanha contra os inimigos, que lhe tinham morto o pai, Senaqueribe:

«O medo em relação aos deuses poderosos, meus senhores, derrotou-os. Quando notaram o ímpeto terrível com que eu pelejava, ficaram transtornados. A deusa Ichtar, deusa da guerra, que simpatiza com os meus sacerdotes, permaneceu a meu lado e abriu brecha nas fileiras deles. E quando a deusa abriu brecha nas suas fileiras, gritava: «É o nosso rei!»²

As escrituras hebraicas contêm muito de história teocrática e mito. Sob o ponto de vista em que me coloco para tomar em consideração estas literaturas antigas, os elementos semi-históricos do Velho Testamento não

¹ Jean, in «Europeau Civilization», obra cit., pp. 271 e seg.

² Ibidem, p. 364.

diferem grandemente dos elementos correspondentes nas literaturas da Mesopotâmia e do Egipto. A diferença fundamental reside no seguinte: enquanto nestas últimas literaturas o elemento teocrático é totalmente particularista, nas escrituras hebraicas tende a ser universalista. Quero dizer que os deuses, cujas acções estão registadas nestas últimas literaturas, são consideradas como chefes divinos de sociedades particulares. O deus dos hebreus é, sem dúvida, considerado, num sentido especial, como chefe divino da comunidade hebraica; mas, sob a influência do movimento profético, isto é, mais ou menos a partir de meados do século VIII, passaram a concebê-lo, cada vez mais, como chefe divino de toda a humanidade. E, assim, já não esperavam dele protecção para os seus interesses, quando se opunham aos de outras sociedades particulares, mas um tratamento de acordo com os seus méritos. O mesmo acontecia em relação às outras sociedades particulares. Esta tendência — de afastamento do particularismo e aproximação do universalismo — afecta não só a história teocrática dos hebreus como também a sua mitologia. Diferentemente da lenda babilónica da criação, a lenda hebraica contém uma tentativa — sem dúvida, uma tentativa muito pouco hábil (pois qualquer criança, segundo julgo, fará aos adultos uma pergunta sem resposta: «Quem era a mulher de Caim?») — mas, ainda assim, uma tentativa de explicar não só a origem do homem, em geral, como também a origem dos diversos povos em que a humanidade — como sabiam os autores da lenda — se dividiu. Certamente, quase se podia dizer que a singularidade da lenda hebraica — comparada com a babilónica — está em substituir a teogonia pela etnogonia.

2. A CRIAÇÃO DA HISTÓRIA CIENTÍFICA POR HERÓDOTO

COMPARANDO com tudo isto, a obra dos historiadores gregos — tal como a conhecemos pormenorizada-mente nos historiadores do século V, Heródoto e Tucídides — transporta-nos a um novo mundo. Os gregos reconheceram, de modo perfeitamente claro e consciente, que a história é, ou pode ser, uma ciência, e que diz respeito às acções humanas. A história grega não é lenda, é investigação. É uma tentativa de obter resposta para perguntas definidas, acerca de assuntos cuja ignorância se reconhece. Não é teocrática, é humanista. Os assuntos investigados não são τα θεία¹, são τα ανθρώπινα². Além disso, não é mística. Os acontecimentos investigados não são acontecimentos passados sem data, no princípio das coisas; são acontecimentos localizados no passado, há um certo número de anos.)

Isto não significa que a lenda, quer sob a forma de história teocrática ou sob a forma de mito, fosse estranha ao espírito grego. A obra de Homero não é investigação, é lenda, e, em certa medida, é lenda teocrática. Os deuses aparecem, em Homero como interventores nos

¹ Coisas divinas. (N. do T.)

² Coisas humanas. (N. do T.)

assuntos humanos, de modo não muito diferente daquele por que se apresentam nas histórias teocráticas do Próximo-Oriente. Hesíodo deu-nos, igualmente, um exemplo de mito.

Tal não significa também que estes elementos lendários, teocráticos ou míticos estejam totalmente ausentes mesmo das obras clássicas dos historiadores do século V. F. M. Cornford, em *Thucydides Mythistoricus* (Londres, 1907), chamou a atenção para a existência de tais elementos até no sisudo e científico Tucídides. Sem dúvida que tinha razão. Aliás, elementos lendários semelhantes são manifestamente frequentes em Heródoto. Mas o que é notável por parte dos gregos, não é o facto de o seu pensamento histórico conter certos resíduos de elementos que temos de considerar como não-históricos, e sim o facto de, lado a lado com estes, conter elementos de aquilo a que chamamos história.

As quatro características da história, que enumerei na Introdução, consistem em ela ser: a) científica, ou começar por fazer perguntas, enquanto o autor de lendas começa por saber alguma coisa e contar o que sabe; b) humanista, ou fazer perguntas acerca de coisas realizadas por homens, em determinados momentos do passado; c) racional, ou fundamentar devidamente as respostas que dá, recorrendo especialmente às provas; d) auto-reveladora, ou existir para dizer ao homem o que é o homem, dizendo-lhe o que o homem tem feito. Ora, a primeira, a segunda e a quarta destas características aparecem claramente em Heródoto; a) o facto de a história, como ciência, ter sido uma invenção dos gregos foi registado, até hoje, pelo seu próprio nome. História é uma palavra grega que significa simplesmente investigação ou inquérito. Heródoto, que a emprega no título da sua obra, «representa uma revolução literária» (como

afirma Croiset, historiador da literatura grega¹. Os escritores anteriores tinham sido λογογράφοι², anotadores de narrativas que circulavam. «O historiador», afirmam How e Wells, «parte à descoberta da verdade». É o emprego desta palavra, com as suas explicações, que faz de Heródoto o pai da história. A conversão da redacção de lendas em ciência da história não esteve inata no espírito grego, foi uma invenção do século V, uma invenção de Heródoto. b) É igualmente claro que a história, para Heródoto, é humanista e não mística ou teocrática. Como diz no prefácio da sua obra, foi seu propósito descrever acções humanas. c) A sua finalidade, tal como ele próprio a indica, foi fazer com que essas acções ficassem para a posteridade. Temos aqui a minha quarta característica da história, isto é, contribuir para que o homem conheça o homem. Especialmente — como Heródoto salienta — revela o homem como um agente racional. Isto é, em parte, a sua posição é descobrir o que tem sido feito pelos homens, e em parte, descobrir por que razão o têm feito (δι ην αὐτὸν ἐπολεμησαν)³. Heródoto não limita a sua atenção aos simples acontecimentos, considera estes acontecimentos, de modo inteiramente humanista, como acções de seres humanos que tiveram razões para actuarem como o fizeram. O historiador não pode ignorar essas razões.

Estes três pontos reaparecem no prefácio de Tucídides, que foi escrito, obviamente, tomando em consideração o de Heródoto, Tucídides, ao escrever em ático e não em jónico, não emprega, naturalmente, a palavra ιστορία⁴. Mas refere-se a ela, noutros termos: para salientar que não é um logógrafo mas um estudioso da

¹ *Histoire de la Littérature Grecque*, vol. II, pág. 589, apud How e Wells, in *Commentary on Herodotus* (Oxford, 1912), vol. I, p. 53.

² Logógrafos (espécie de historiadores dos primeiros tempos da Grécia). (N. do T.)

³ Por que razão guerrearam. (N. do T.)

⁴ História. (N. do T.)

ciência, fazendo perguntas em vez de reproduzir lendas. Tucídides defende a sua escolha do assunto, afirmando que os acontecimentos anteriores à Guerra do Peloponeso não podem ser devidamente determinados — σαφως μὲν εὐρεῖν ἀδύνατα ἦν¹. Salienta o propósito humanista e a função auto-reveladora da história, em palavras inspiradas nas do seu predecessor. E, de certo modo, vai mais longe do que Heródoto, pois este não se refere a provas (a terceira das características atrás indicadas), restando-nos deduzir do corpo da sua obra que ideia é que tinha acerca das provas. Tucídides, porém, afirma explicitamente que a investigação histórica assenta nas provas, ἐκ τεκμηρίων σκοποῦντι μο², «quando julgo à luz das provas». O que é que eles pensavam sobre a natureza das provas e o modo por que o historiador as interpreta — esse é um assunto a que voltarei no cap. 5.

¹ Era impossível descobrir completamente. (N. do T.)

² Em provas evidentes a mim, observador. (N. do T.)

3. TENDÊNCIA ANTI-HISTÓRICA DO PENSAMENTO GREGO

ENTRETANTO, gostaria de salientar uma coisa tão notável como é a criação da história científica por Heródoto, pois ele era um antigo grego e o pensamento grego antigo, globalmente, possuía uma tendência predominante muito definida não só inadequada ao desenvolvimento do pensamento histórico mas também baseada realmente — pode dizer-se — numa metafísica rigorosamente anti-histórica. A história é uma ciência da acção humana: o que o historiador vê à sua frente são coisas que os homens fizeram no passado, coisas essas que pertencem a um mundo em transformação, um mundo em que aparecem e desaparecem coisas. Tais coisas, de acordo com a concepção metafísica preponderante na antiga Grécia, não seriam cognoscíveis. Consequentemente, a história seria impossível.

Para os gregos, surgiu a mesma dificuldade em relação ao mundo da natureza, dado que também aqui acontecia o mesmo. Se tudo, no mundo, se transforma — perguntavam eles — que há, num tal mundo, que o espírito possa compreender? Estavam completamente convencidos de que qualquer coisa que podia ser objecto de verdadeiro conhecimento tinha de ser permanente, porque devia ter qualquer característica própria e, por-

tanto, não podia conter, em si, as sementes da sua própria destruição. Se era cognoscível, tinha de ser tão completa e exclusivamente o que era que nenhuma modificação interna e nenhuma força externa jamais podia começar a transformá-la numa outra coisa. O pensamento grego conseguiu o seu primeiro triunfo, quando descobriu nos objectos do conhecimento matemático algo que satisfazia estas condições. Uma barra de ferro pode ser dobrada, a superfície plana da água pode dar lugar a ondas, mas a linha recta e a superfície plana — tal como o matemático as considera — são objectos eternos que não podem modificar as suas características. Seguindo a linha de argumentação assim descoberta, o pensamento grego elaborou a distinção entre dois tipos de pensamento: o conhecimento propriamente dito (*επιστημη*) e aquilo que traduzimos por «opinião», *δοξα*. A opinião é o semi-conhecimento empírico que temos da realidade, que está sempre em transformação. É o nosso conhecimento fugaz da realidade fugaz, que só é válido durante a sua duração, neste lugar e neste momento. É imediato, sem fundamento em razões, incapaz de demonstração. O verdadeiro conhecimento, pelo contrário, é válido não só neste lugar e neste momento como também em qualquer lugar e sempre. Baseia-se no raciocínio demonstrativo, sendo assim capaz de enfrentar e destruir o erro, por intermédio da arma da crítica dialéctica.

Deste modo, para os gregos, o processo só podia ser conhecido na medida em que era percebido, não podendo nunca o conhecimento dele ser demonstrativo. Uma afirmação exagerada desta opinião — como encontramos nos eleatas — empregaria mal a arma da dialéctica, que só é realmente válida contra o erro na esfera do conhecimento, em sentido restrito, para provar que as nossas «opiniões» acerca da transformação não passam de puras ilusões. Platão rejeita essa doutrina e vê no mundo em transformação algo não realmente inteligível mas verdadeiro, na medida em que é perceptível, algo intermédio entre a nulidade com que os eleatas a tinham

identificado e a completa realidade e inteligibilidade do eterno. Segundo tal teoria, a história seria impossível. Isto porque a história deve ter estas duas características: em primeiro lugar, deve tratar do que é transitório; em segundo lugar, deve ser científica ou demonstrativa. Mas de acordo com tal teoria, o que é transitório não pode ser conhecido através de demonstrações; não pode ser objecto duma ciência. Pode ser apenas um caso de *αἰσθησις*¹, de percepção, em que a sensibilidade humana capta o momento fugaz enquanto ele flui. É essencial para o ponto de vista grego: essa momentânea percepção sensorial de coisas momentâneas e em transformação não pode ser uma ciência ou a base duma ciência.

4. CONCEPÇÃO GREGA DA NATUREZA E DO VALOR DA HISTÓRIA

O ardor com que os gregos cultivaram o ideal dum objecto imutável e eterno do conhecimento podia enganar-nos facilmente, no que respeita aos seus interesses históricos. Podia, se os lêssemos descuidadamente, levar-nos a julgá-los desinteressados pela história, tal como o ataque de Platão aos poetas podia levar um leitor pouco inteligente a imaginar que Platão pouco se importava com a poesia. Para interpretarmos tais coisas correctamente, temos de nos lembrar de que nenhum pensador ou escritor competente perde o seu tempo a atacar um espantalho. Uma polémica intensa contra certa doutrina é um sinal infalível de que a doutrina em questão se faz sentir fortemente no mundo do escritor e exerce, mesmo sobre ele, uma poderosa atracção. A busca do eterno, por parte dos gregos, foi tão ávida, precisamente porque os próprios gregos tinham um sentido insólito e vivo do temporal. Viveram numa época em que a história evoluía com extraordinária rapidez e numa terra onde os terremotos e a erosão modificavam a superfície terrestre, com uma violência dificilmente encontrada em qualquer outra parte. Viam a natureza como um espectáculo em constante mutação e a vida humana a transformar-se mais violentamente

¹ Sensibilidade. (N. do T.)

do que qualquer outra coisa. Diferentemente dos chineses, ou da civilização medieval europeia, cuja concepção da sociedade humana se fundamentava na esperança de manter imutados os principais traços da sua estrutura, os gregos tiveram por principal objectivo enfrentar e aceitar o facto de tal permanência ser impossível. Este reconhecimento da necessidade de transformação nos problemas humanos deu aos gregos uma particular sensibilidade para a história.

Sabendo que nada na vida pode persistir imutável, perguntavam-se muitas vezes que transformações se tinham, exactamente, produzido para gerar aquele presente. A sua consciência histórica era assim não uma consciência de tradição perene, moldando a vida duma geração após outra, segundo um modelo uniforme; era uma consciência de violentas *περιπετεῖαι*¹, transformações catastróficas de um estado de coisas para o seu contrário, da pequenez para a grandeza, do orgulho para a humilhação, da felicidade para a desgraça. Foi assim que eles interpretaram o carácter geral a vida humana no seu teatro, e descreveram, na sua história, os casos particulares dessa vida. A única coisa que um grego perspicaz e observador, como Heródoto, diria acerca do poder divino que dirige o curso a história seria: é *φθονερον και παραχωδες*²: compraz-se em desordenar e perturbar as coisas. Limitava-se a repetir o que todos os gregos sabiam: que o poder de Zeus se manifestava pelo trovão, o de Poseidon pelo terramoto, o de Apolo pela peste e o de Afrodite pela paixão, que destruiu simultaneamente o orgulho de Fedra e a castidade de Hipólito.

É certo que estas transformações catastróficas na condição da vida humana — que para os gregos constituíam o verdadeiro tema da história — não eram inte-

¹ Peripécias. (N. do T.)

² Invejoso e turbulento. (N. do T.)

ligíveis. Não podia haver *επιστημη*¹ delas, nenhum conhecimento científico por demonstração. Mas toda e a mesma história tinha para os gregos um valor definido. O próprio Platão afirmou² que a opinião correcta (que é a espécie de pseudo-conhecimento que a percepção nos dá em relação àquilo que se modifica) não era menos útil para a acção humana do que o conhecimento científico, e os poetas mantiveram o seu lugar tradicional na vida grega, como professores de fonética, mostrando que na generalidade destas transformações certos antecedentes conduziam normalmente a certas consequências. Notavelmente, um excesso em qualquer direcção conduzia a uma violenta transformação no seu oposto. Por que era assim, não sabiam dizer; mas consideravam isso como objecto de observação. Reparavam que pessoas extremamente ricas ou extremamente poderosas incorriam assim no perigo de ficarem reduzidas à condição de extrema pobreza ou impotência. Não há aqui nenhuma teoria de causalidade. O pensamento não se assemelha à ciência indutiva do século XVII, com a sua base metafísica no axioma de causa e efeito. Para o observador inteligente, a riqueza de Cresus não é a causa da sua ruína; é simplesmente um sintoma de que alguma coisa está a acontecer, no ritmo da sua vida, que provavelmente o conduzirá à ruína. E essa ruína nem é sequer um castigo por qualquer coisa que, num sentido moral inteligível, pudesse ser considerada injusta. Quando Amasis, em Heródoto, desfez a sua aliança com Polícrates, fê-lo simplesmente com o fundamento de que Polícrates era demasiado próspero: o pêndulo tinha oscilado num sentido e, provavelmente, iria oscilar da mesma maneira no outro. Tais exemplos têm valor para a pessoa que sabe servir-se deles, porque quem sabe servir-se da sua vontade para apreender estes ritmos da sua vida, antes que eles atinjam o ponto de perigo.

¹ Conhecimento. (N. do T.)

² In *Menon*.

reprime a sede de poder e riqueza, em vez de deixá-la arrastá-lo para o excesso. Assim a história tem um valor, os seus ensinamentos são úteis para a vida humana. Isto porque o ritmo das suas modificações provavelmente se repetirá, verificando-se que os mesmos antecedentes conduzem às mesmas consequências. A história de acontecimentos notáveis merece ser recordada para servir de base a vaticínios, não demonstráveis mas prováveis, afirmando não o que acontecerá mas o que é provável que aconteça, indicando os pontos de perigo nos ritmos em evolução.

Esta concepção de história era precisamente o oposto da concepção determinista, porque os gregos consideravam o curso da história como flexível e aberto a uma modificação salutar operada pela vontade humana bem esclarecida. Nada do que acontece é inevitável. A pessoa que está quase a ser envolvida numa tragédia é, na verdade, subjugada por ela, apenas porque é demasiado cega para ver o perigo. Se o visse, podia defender-se dele. Deste modo, os gregos possuíam um sentido — vivo e ingénuo, sem dúvida — do poder do homem para dominar o seu próprio destino e consideravam este poder restringido apenas pelas limitações do conhecimento do homem. O destino que paira sobre a vida humana — segundo este ponto de vista dos gregos — só é um poder destrutivo porque o homem é cego em relação às acções do destino. Admitindo que não consegue compreender tais acções, pode, contudo, ter opiniões certas a respeito delas e, na medida em que possua tais opiniões, fica apto a colocar-se numa posição que o deixe incólume perante os golpes do destino.

Por outro lado, apesar de serem válidos os ensinamentos da história, o seu valor é limitado pela não-inteligibilidade do seu conteúdo. É por isso que Aristóteles dizia¹ que a poesia é mais científica do que a história, pois esta não passa de uma simples colecção de factos

¹ In *Poetica*.

empíricos, enquanto a poesia extrai de tais factos um juízo universal. A história diz-nos que Creso e Polícrates caíram na desgraça; a poesia, segundo a ideia que dela fazia Aristóteles, não faz esses juízos singulares e sim o juízo universal de que os homens muito ricos, como aqueles, caem na desgraça. Mesmo este é, na opinião de Aristóteles, apenas um juízo parcialmente científico, pois ninguém consegue saber por que razão os ricos hão-de cair na desgraça. O universal não pode ser demonstrado silogisticamente; mas aproxima-se da categoria de verdadeiro universal, porque podemos usá-lo como premissa maior dum novo silogismo que aplique esta generalização a novos casos. Assim, a poesia é para Aristóteles a essência extraída dos ensinamentos da história. Na poesia, as lições da história já não são inteligíveis, ficando sem demonstração — e, portanto, meramente prováveis — embora se tornem mais concisas e, por isso, mais úteis.

Era assim que os gregos concebiam a natureza e o valor da história. Não podiam — de acordo com a sua atitude filosófica geral — considerá-la científica: Tinham de considerá-la, no fundo, não como uma ciência mas como um mero agregado de percepções. Qual era, então, o seu conceito de prova histórica? Segundo esse conceito, identificavam as provas históricas com os relatos de factos, que eram feitos por testemunhas oculares desses factos. As provas são construídas pelas narrativas de testemunhas oculares e o método histórico consiste em deduzir delas a verdade.

5. O MÉTODO HISTÓRICO GREGO E AS SUAS LIMITAÇÕES

ERA, sem dúvida, deste modo, que Heródoto concebia as provas e o método histórico. Isto não significa que ele acreditasse — de forma acrítica — naquilo que quaisquer testemunhas oculares lhe comunicassem. Pelo contrário, na prática, é muito exigente em relação às narrativas de que dispõe. E nisto também é tipicamente grego. Os gregos — de modo geral — eram hábeis na actividade dos tribunais. Por isso, um grego não teria dificuldade em aplicar ao testemunho histórico a mesma espécie de crítica que estava acostumado a ver aplicar às testemunhas, no tribunal. O trabalho de Heródoto ou Tucídides dependia, principalmente, das declarações e testemunhas oculares, com quem o historiador tinha contacto pessoal. E a sua habilidade de investigador consistia em ter de interrogar uma testemunha de acontecimentos passados, até conseguir que o espírito daquela evocasse um quadro histórico daqueles acontecimentos, mais completo e mais coerente do que qualquer outro que ele pudesse oferecer a si próprio. O resultado deste processo era criar no espírito da testemunha, pela primeira vez, um autêntico conhecimento

dos eventos passados, que ela tinha apreendido com *δόξα*¹ acerca deles e não com *επιστημη*².

Esta concepção sobre o método utilizado por um historiador grego para coligir o seu material torna esse método muito diferente daquele que um historiador moderno pode usar em relação às memórias impressas. Em vez da negligente convicção, por parte da testemunha, de que as suas recordações espontâneas se ajustavam aos factos, podia desenvolver-se, no seu espírito, uma recordação apurada e criticada, que aguentasse o ataque de perguntas como: «Tem a certeza de que se lembra exactamente disso? Não está a contradizer o que afirmou ontem? Como é que se pode conciliar o seu relato desse acontecimento com um relato tão diferente como o que foi feito por fulano? «Este método de usar testemunhas oculares é, indubitavelmente, aquele que sublinha a extraordinária solidez e consistência das histórias que Heródoto e Tucídides escreveram acerca da Grécia do século V.

Nenhum outro método merecedor do atributo de científico estava ao alcance dos historiadores do século V. Tinha, porém, três limitações:

Em primeiro lugar, impunha inevitavelmente àqueles que o usavam uma estreiteza de perspectiva histórica. O historiador moderno sabe que só se for competente é que poderá interpretar todo o passado da humanidade. Mas, qualquer que possa ter sido o pensamento dos historiadores gregos acerca da descrição do filósofo, por Platão, como o espectador de sempre, nunca se atreveriam a considerar as palavras de Platão como a descrição de si próprios. O seu método atou-os a uma corrente, cuja extensão era a da memória dos vivos: a única fonte que eles podiam criticar era uma testemunha ocular, com quem tinham a possibilidade de conversar cara-a-cara. É certo que relatam eventos que pertencem a um passado

¹ Opinião. (N. do T.)

² Conhecimento. (N. do T.)

mais remoto. Mas, logo que a historiografia grega tenta ir além da extremidade da sua corrente, torna-se uma coisa muito mais fraca e precária. Não devemos, por exemplo, iludir-nos, julgando que há qualquer valor científico naquilo que Heródoto nos conta acerca do século VI e naquilo que Tucídides nos diz sobre acontecimentos anteriores à Pentacontaetia¹. Segundo o nosso ponto de vista do século XX, estas primitivas narrativas de Heródoto e Tucídides, são muito interessantes mas não passam de logografia, não são científicas. São tradições que o escritor que as apresenta à nossa apreciação não foi capaz de erguer ao nível da história, porque não soube fazê-las passar pelo cadinho do único método crítico que ele conhecia: Apesar disso, este contraste, em Heródoto e Tucídides, entre a falibilidade de tudo o que estava para além da memória dos vivos e a apreciação crítica em relação ao que encerrava nos limites da memória dos vivos, é um sinal não do fracasso da historiografia do século V mas do seu sucesso. No que respeita a Heródoto e a Tucídides, a questão não está no facto do passado remoto ainda se encontrar, para eles, fora do alcance da história científica e sim no facto de o passado recente estar ao alcance desta. Foi inventada a história científica. O seu âmbito ainda é estreito, mas seguro. Além disso, esta estreiteza de âmbito não preocupou muito os gregos, porque a extrema rapidez com que a sua civilização se desenvolvia e transformava fornecia grande quantidade de matéria histórica de primeira categoria, dentro dos limites impostos pelo seu método. Pela mesma razão, conseguiram produzir um trabalho histórico muito apreciável, sem desenvolver o que, de facto, nunca desenvolveram: qualquer curiosidade viva em relação ao passado remoto.

Em segundo lugar, o método dos historiadores gregos impedia-os de escolher o assunto. Não podiam come-

¹ Um período de cinquenta anos. (N. do T.)

çar por desejar — como Gibbon — escrever uma grande obra histórica e, a seguir, interrogar-se sobre que assunto iriam escrever. A única coisa sobre que podiam escrever eram os eventos que tinham ocorrido em época alcançada pela memória das pessoas com quem eles podiam contactar directamente. Em vez de ser o historiador a escolher o assunto, era o assunto que escolhia o historiador. Isto é, a história era escrita apenas porque tinham lugar acontecimentos memoráveis, que despertavam o aparecimento de um cronista, entre os contemporâneos daqueles que os presenciaram. Quase se pode dizer que, na antiga Grécia, não havia historiadores, no sentido em que existiam artistas e filósofos. Não havia pessoas que dedicassem a vida ao estudo da história. O historiador era apenas o autobiógrafo da sua geração. E a autobiografia não é profissão.

Em terceiro lugar, o método histórico grego não permitiu que as várias histórias particulares fossem reunidas numa história geral. Actualmente, consideramos as monografias sobre diversos assuntos como partes constituintes duma História Universal, de modo que — se os seus assuntos fossem cuidadosamente escolhidos, e a sua sequência e o seu tratamento fossem cuidadosamente regulados — poderiam servir de capítulos, numa obra histórica independente. Foi deste modo que um escritor como Grote tratou, de facto, o relato de Heródoto acerca das Guerras Pérsicas e o de Tucídides acerca da Guerra do Peloponeso. Mas, se uma dada história é a autobiografia duma geração, não pode ser reescrita, quando essa geração tiver desaparecido, porque as provas em que se baseava ter-se-ão extinguido. O trabalho realizado por um contemporâneo, com base nessas provas, nunca poderá ser aperfeiçoado ou criticado, nunca podendo também ser incluído num conjunto mais vasto, porque é como que uma espécie de obra de arte, algo que possui a raridade e a individualidade duma estátua ou dum poema. A obra de Tucídides

é uma κτήνη ἐς αἰεὶ¹; a de Heródoto foi escrita para preservar do esquecimento pelo tempo acções gloriosas, precisamente porque — quando a sua geração tivesse desaparecido — esse trabalho nunca poderia voltar a ser realizado. Reescrever as suas histórias — ou incorporá-las na história dum período mais longo — parecer-lhes-ia absurdo. Para os historiadores gregos, portanto, nunca existiria uma coisa como a história da Grécia. Podia haver uma história dum conjunto razoavelmente extenso de eventos, como as Guerras Pérsicas e a Guerra do Peloponaso — mas só com duas condições. Primeiramente, o conjunto de eventos devia ser completo, com princípio, meio e fim, como o enredo duma tragédia de Aristóteles. Seguidamente devia ser εὐσυννοητός², como a cidade-estado de Aristóteles. Dado que Aristóteles quando pensava³ que nenhuma comunidade de homens civilizados, com um só governo, podia exceder em dimensões o número de cidadãos que estivessem ao alcance da voz dum só arauto, sendo assim as dimensões do organismo político limitadas por um facto puramente físico — a teoria grega da história implica o facto de nenhuma narrativa histórica poder exercer, em dimensões, o tempo duma vida humana, podendo ser aplicados os métodos críticos, à disposição do historiador, apenas a esse período.

¹ Aquisição para sempre. (N. do T.)

² Que se pode abranger de um só olhar. (N. do T.)

³ In «Política».

6. HERÓDOTO E TUCÍDIDES

A grandeza de Heródoto atinge o maior relevo, quando — como pai da história — é contraposto ao fundo formado pelas tendências gerais do pensamento grego. A tendência predominante, entre estas, era anti-histórica — como já demonstrei — porque implicava a posição de que somente o que é imutável pode ser conhecido. Por isso, a história é um empreendimento arriscado, uma tentativa de conhecer o que — sendo transitório — é incognoscível. Já vimos, porém, que Heródoto, através dum interrogatório hábil, conseguia extrair ἐπιστημη¹ da δοξα² do seu informador, atingindo assim o conhecimento, num campo em que os gregos consideravam impossível obtê-lo.

O seu êxito deve lembrar-nos um dos seus contemporâneos, um homem que não receava, tanto na guerra como na filosofia, meter-se em empresas arriscadas. Sócrates fez descer, do céu à terra, a filosofia, insistindo que ele próprio nada sabia e inventando uma técnica, pela qual — graças a um interrogatório hábil — se podia gerar o conhecimento nos cérebros de outros, tão ignorantes como ele. Conhecimento de quê? Conheci-

¹ Conhecimento. (N. do T.)

² Opinião. (N. do T.)

mento dos problemas humanos, especialmente das ideias morais que guiam o comportamento humano.

O paralelismo entre a obra dos dois homens é tão impressionante que considero Heródoto — a par de Sócrates — como um dos grandes génios inovadores do século V. A sua obra, porém, remou tão fortemente contra a corrente do pensamento grego que pouco sobreviveu ao criador. Sócrates — no fim de contas — encontrava-se na linha directa da tradição intelectual grega, sendo, por isso, a sua obra retomada e desenvolvida por Platão e muitos outros discípulos. O mesmo não sucedeu com Heródoto, que não teve sucessores.

Mesmo que concorde com a objecção de que Tucídides continuou, com mérito, a tradição de Heródoto, a questão permanece: Quem a continuou, depois de Tucídides? Só há uma resposta: Ninguém. Estes gigantes do século V não tiveram quaisquer continuadores, no século IV, que se lhes parecessem na estrutura. A decadência da arte grega, a partir de fins do século V, é incontestável, mas não provocou a decadência da ciência grega. A filosofia grega ainda ia ter Platão e Aristóteles. As ciências naturais também ainda iam ter vida longa e notável. Se a história é uma ciência, por que razão compartilhou o destino das artes e não das outras ciências? Por que é que Platão escreve como se Heródoto nunca tivesse existido?

A resposta está no facto de o espírito grego se obstinar na sua tendência anti-histórica. O génio de Heródoto venceu essa tendência, mas — depois dele — a busca de objectos imutáveis e eternos do conhecimento sufocou gradualmente a consciência histórica e obrigou os homens a abandonarem a esperança herodotiana de conseguir um conhecimento científico acerca das acções humanas passadas.

Não se trata duma simples conjectura. Podemos ver o fenómeno a manifestar-se. Foi em Tucídides que ele se manifestou.

A diferença entre a perspectiva científica de Heródoto e a de Tucídides é pouco menos notável que a diferença que existe entre os seus estilos literários. O estilo de Heródoto é simples, espontâneo, convincente. O de Tucídides é tosco, artificial, desagradável. Ao ler Tucídides, pergunto a mim mesmo: Que se passa com este homem, para escrever assim? E respondo: Pesa-lhe na consciência. Tenta justificar-se por escrever história, de qualquer modo, convertendo-a numa coisa que não é história. C. N. Cochrane, em *Thucydides and the Science of History* (Londres, 1929), defendeu — com razão, penso eu — o ponto de vista de que a influência dominante sofrida por Tucídides foi a da medicina hipocrática. Hipócrates não foi só o pai da medicina; foi também o pai da psicologia, sendo a sua influência visível não apenas na descrição que Tucídides faz da peste, por exemplo, como também em estudos de psicologia patológica como a descrição da neurose provocada pela guerra, de modo geral, e dos seus casos especiais na revolução da Córquira¹ e no diálogo de Melos². Heródoto pode ser o pai da história, mas Tucídides é o pai da história psicológica.

Mas o que é a história psicológica? Não é, de modo algum, história, e sim uma ciência natural de tipo especial. Não relata os factos como um fim em si mesmo. O seu objectivo principal é estabelecer leis — leis psicológicas. A lei psicológica não é um evento, nem sequer um conjunto de eventos: é uma regra imutável que dirige as relações entre os eventos. Segundo julgo, todas as pessoas que conheçam ambos os autores estarão de

¹ A actual ilha de Corfu. (N. do T.)

² Ilha do Mar Egeu (actualmente chamada Milos). Pela expressão «diálogo de Melos» entende-se as negociações entre os habitantes de Melos e enviados de Atenas. Como estes se mostrassem extremamente altivos, aqueles recusaram submetter-se às condições que lhes queriam impor. Em face disto, os atenienses mataram os homens da ilha, levando as mulheres e as crianças como escravos. Este acontecimento é narrado por Tucídides. (N. do T.)

acordo comigo, ao afirmar que são os próprios eventos que interessam principalmente a Heródoto; e que, a Tucídides, interessam fundamentalmente as leis, segundo as quais eles se verificam. Mas estas leis são precisamente essas formas eternas e imutáveis que, de acordo com a principal tendência do pensamento grego, são as únicas coisas conhecíveis.

Tucídides não é sucessor de Heródoto no pensamento histórico, mas o homem em quem o pensamento histórico de Heródoto foi encoberto e sufocado por motivos anti-históricos. Esta tese pode ser ilustrada pela referência a uma característica própria do método de Tucídides. Tomem-se em consideração os seus discursos. O hábito embotou a nossa sensibilidade; mas perguntemos a nós próprios, só por instantes: Um homem imparcial, dotado dum espírito verdadeiramente histórico, seria capaz de tolerar o emprego de tal convenção? Observa-se, em primeiro lugar, o estilo deles. Sob o ponto de vista histórico, não será um ultraje, pôr a falar, exactamente do mesmo modo, toda uma série de figuras diferentes? Quando é que alguém poderia ter falado, desse modo, ao dirigir-se às tropas, antes duma batalha, ou ao interceder pelas vidas dos prisioneiros? Não será evidente o facto de o estilo denunciar uma falta de interesse pela questão de se saber o que disse realmente um certo homem, em certa ocasião? Em segundo lugar, observe-se o conteúdo deles. Poderemos dizer que — apesar de o seu estilo não ser histórico — a sua substância é histórica? Tal pergunta tem obtido diversas respostas. Tucídides diz que se manteve «tão fiel quanto possível» ao sentido geral daquilo que foi dito; mas a que ponto chegou essa fidelidade? Não sustenta que tenha sido muito fiel, pois acrescenta que transmitiu toscamente os discursos, tal como — segundo julgava — os intervenientes teriam falado, de acordo com as circunstâncias. E quando nós consideramos os discursos, no seu contexto, é difícil evitar a conclusão de que o juiz daquele «de acordo com as circunstâncias» foi o próprio Tucídides. Grote defen-

deu, há muito tempo¹, o ponto de vista de que o diálogo de Melos continha mais imaginação do que história, e ainda não vi nenhuma refutação convincente deste argumento. Os discursos parecem-me ser, quanto ao conteúdo, não história mas comentários de Tucídides sobre os seus móveis e intenções. Ainda que isto possa ser negado, a própria controvérsia sobre esta questão pode ser considerada como prova de que os discursos de Tucídides são, quanto ao estilo e ao conteúdo, uma característica convencional dum autor, cujo espírito não pode concentrar-se plenamente nos próprios acontecimentos, mas está constantemente a afastar-se deles para transmitir a lição neles implícita, alguma verdade imutável e eterna, da qual os acontecimentos são — como diria Platão — παραδειγματα² ou μνηματα³.

¹ *History of Greece* (Londres, 1862), vol. V, p. 95.

² Paradigmas. (N. do T.)

³ Imagens. (N. do T.)

7. O PERÍODO HELENÍSTICO

DEPOIS do século V (A. N. E.), a perspectiva do historiador sofreu um alargamento temporal. Quando o pensamento grego — depois de atingir uma consciência de si mesmo e do seu valor — empreendeu a conquista do mundo, lançou-se a uma aventura, cujo desenvolvimento era demasiado vasto para ser abarcado por uma só geração. A consciência que tinha da sua própria missão deu-lhe, contudo, a convicção da unidade essencial desse desenvolvimento. Isto ajudou os gregos a vencer o particularismo que caracterizou toda a sua historiografia anterior a Alexandre Magno. Para eles, a história tinha sido essencialmente duma unidade social particular, numa época particular:

1.º — Tinham a consciência de que esta unidade social particular era apenas uma entre muitas; e, à medida que entrava em contacto — amigável ou hostil — com outras, durante determinado período de tempo, estas outras nasciam para a história. Ainda que, por esta razão, Heródoto tivesse de dizer alguma coisa acerca dos persas não estava propriamente interessado neles; eles interessavam-no apenas por serem inimigos dos gregos — inimigos valorosos e dignos, contudo inimigos, e nada mais.

2.º — Tinham consciência, no século V e mesmo mais cedo, de que havia uma coisa como o mundo humano, a totalidade de unidades sociais particulares — η οἰκονομική¹, como lhe chamavam, distinguindo-o de ο κόσμος², o mundo natural. Mas a unidade deste mundo humano era para ele apenas geográfica e não histórica. A ideia de história ecuménica — história universal — ainda não existia.

3.º — Tinham consciência de que a história da sociedade particular em que estavam interessados existia há muito. Mas não tentavam descrevê-la, recuando muito no tempo. A razão para tal, já a expliquei. O único método genuinamente histórico inventado até então dependia do interrogatório de testemunhas oculares. Consequentemente, os limites da retrospectão de um historiador eram impostos pelos limites da memória humana.

Estas três limitações foram superadas durante aquilo a que chamamos período helenístico.

1.º — O símbolo da visão estreita dos gregos do século V é a distinção entre gregos e bárbaros. O século IV não destruiu essa distinção, mas acabou com a sua rigidez. Não foi uma questão teórica, foi uma questão prática. No nosso tempo, vulgarizou-se a ideia de que os bárbaros podiam tornar-se gregos. A esta grecização dos bárbaros dá-se, em grego, o nome de helenismo (ελληνίζειν significa falar grego e, num sentido mais lato, adoptar os usos e costumes dos gregos); e o período helenístico é aquele em que os usos e costumes gregos foram adoptados pelos bárbaros. Deste modo, a consciência histórica grega, que para Heródoto tinha sido, em primeiro lugar, a consciência da hostilidade entre gregos e bárbaros (Guerras Pérsicas), torna-se a consciência da cooperação entre gregos e bárbaros, uma cooperação em que os gregos tomam a direcção e os bár-

¹ Ecúmeno (a terra habitada). (N. do T.)

² Cosmos. (N. do T.)

baros — seguindo essa direcção — se tornam gregos, herdeiros da cultura grega, e assim herdeiros da consciência histórica grega.

2.º — Através das conquistas de Alexandre Magno, pelas quais o *οικουμενη* ou, pelo menos, uma grande parte dele (e uma parte que incluía todos os povos não gregos, pelos quais os gregos se interessavam especialmente), se tornou uma única unidade política, o «mundo» transformou-se em algo mais que uma expressão geográfica. Tornou-se uma expressão histórica. Todo o império de Alexandre partilhava agora duma só história do mundo grego. Potencialmente, todo o *οικουμενη* partilhava dela. Qualquer pessoa normalmente bem informada tinha por certo que a história grega era uma só história que abrangia todo o espaço desde o Adriático até ao Indo, desde o Danúbio até ao Sara. Para um filósofo, que reflectisse neste facto, era possível espalhar a mesma ideia por todo o *οικουμενη*: «O poeta diz: Ó cara Cidade de Cecrops; não queres tu dizer: Ó cara Cidade de Zeus?». Isto é, sem dúvida, de Marco Aurélio¹, do mundo com uma só unidade histórica, é tipicamente uma ideia estoica, e o estoicismo um produto típico do período helenístico. Foi o helenismo que criou a ideia de história ecuménica.

3.º — Uma história universal, contudo, não podia ser descrita com base nas declarações de testemunhas oculares ainda vivas. Por isso, era necessário um novo método — a compilação. Era necessário construir uma história fragmentária, cujos materiais seriam tirados de «autoridades», isto é, de trabalho de historiadores anteriores que já tinham escrito histórias de sociedades particulares de épocas particulares. É aquilo a que chamo o método histórico de «cola e tesoura» que consiste em extrair o material necessário de escritores, cujo trabalho não pode ser verificado segundo os princípios de

Heródoto, porque as testemunhas oculares que cooperaram nesse trabalho já não são vivas; como método, é muito inferior ao método socrático do século V. É certo que não é um método completamente acritico porque o juízo pode e deve ser exercido em relação a esta ou àquela afirmação, feita por esta ou aquela autoridade. Mas não pode ser usado sem a certeza de que esta ou aquela autoridade seja de facto um bom historiador. Consequentemente, a história ecuménica da época helenística (que inclui a época romana) baseia-se no alto apreço de obras parcelares realizadas por historiadores da época helénica.

Foi especialmente a vivacidade e a excelência da obra realizada por Heródoto e Tucídides que recriaram nos espíritos das gerações posteriores uma ideia viva do século V e aumentaram o alcance retrospectivo do pensamento histórico. Tal como as realizações passadas dos grandes artistas, que não pertenceram ao nosso tempo, são válidas, surgiu uma geração de estudiosos e *dilettanti*¹ da literatura e da arte, para quem a preservação e a apreciação da arte clássica era um fim em si mesmo, assim também apareceram historiadores dum novo tipo, que conseguiam, por força da imaginação, sentir-se contemporâneos de Heródoto e Tucídides, embora permanecendo homens do seu tempo, capazes de comparar a sua época com o passado. Os historiadores helenísticos conseguiam sentir esse passado como o seu, sendo assim possível escrever uma nova espécie de história com unidade dramática de quaisquer dimensões, contanto que fosse possível ao historiador coligir materiais para ela e fundi-los numa só narrativa.

¹ In *Meditações*.

¹ Em italiano, no original. (N. do T.)

8. POLÍBIO

A ideia desta nova espécie de história está plenamente desenvolvida na obra de Políbio. Como todos os verdadeiros historiadores, Políbio tem um tema definido. Tem uma história para contar, uma história de coisas notáveis e memoráveis: a conquista do mundo por Roma. Começa, porém, essa história num ponto que se encontra à distância de mais de 150 anos em relação ao momento em que escreve, de modo que a extensão do seu campo visual compreende cinco gerações, em vez de uma só. A sua aptidão para tal está ligada ao facto de ele trabalhar em Roma, onde a consciência histórica era completamente diferente da que existia na Grécia. Para os romanos, a história significa continuidade: a herança, do passado, de instituições escrupulosamente preservadas na forma em que eram recebidas; a conformação da vida, segundo o modelo do costume ancestral. Os romanos, perfeitamente cônscios da sua continuidade em relação ao passado, tinham o cuidado de preservar os monumentos desse passado. Não só conservavam em casa os retratos dos seus antepassados — como um símbolo visível da presença contínua e vigilante dos seus antepassados, dirigindo a sua vida — mas também preservavam antigas tradições da sua história colectiva, numa extensão desconhecida dos gregos. Estas tradições

eram, indubitavelmente, afectadas pela inevitável tendência de projectar as características da Roma dos fins da República sobre a história dos seus primeiros tempos. Políbio, porém, com o seu espírito crítico e filosófico, precaveu-se contra os perigos históricos daquela deformação, só começando a sua narrativa, no ponto em que as suas fontes se tornaram — na sua opinião — dignas de confiança. E, ao servir-se dessas fontes, não deixou nunca adormecer a sua capacidade de crítica. É aos romanos, agindo — como sempre — com os ensinamentos do espírito helenístico, que devemos a concepção duma história simultaneamente ecuménica e nacional, duma história em que o herói da narrativa é o espírito continuador e colectivo dum povo e em que o enredo da narrativa é a reunificação do mundo, sob a direcção daquele povo. Mesmo assim, não atingimos a concepção da história nacional, tal como a entendemos: isto é, história nacional como a biografia completa, por assim dizer, dum povo, desde a sua origem. Para Políbio, a história de Roma principia quando Roma já está formada, adulta, pronta a prosseguir a sua missão de conquista. Ainda não se tenta resolver o difícil problema de se saber como é que nasce um espírito nacional. Segundo Políbio, o espírito nacional, dado já feito, é o *υποκειμενον*¹ da história, a substância imutável que subjaz a toda a transformação. Da mesma maneira que os gregos nem sequer podiam considerar a possibilidade de levantar o problema a que chamaremos da origem do povo helénico, também para Políbio não existia o problema da origem do povo romano. Se ele conhecia as tradições respeitantes à fundação de Roma — como acontecia, de facto — excluiu-as, sem dar explicação, do seu campo visual, pois ficavam para além do ponto em que a ciência histórica — tal como a concebia — podia começar.

¹ O subjacente (aquilo que subjaz). (N. do T.)

Ligada a esta concepção mais ampla do âmbito da história, surge uma concepção mais rigorosa da própria história. Políbio não emprega a palavra *ιστορία*¹ no seu sentido original e completo (significando qualquer espécie de pesquisa), mas no seu sentido moderno: a história concebida como um tipo especial de investigação que necessita de nome próprio. Defende a pretensão, por parte desta ciência, ao estudo universal, por si mesmo, salientando — no início da sua obra — que tal ainda não tinha sido feito. Considera-se a primeira pessoa que concebe a história como uma forma de pensamento com valor universal. Simplesmente, exprime este valor de modo que nos mostra que chegou a acordo com a tendência anti-histórica ou substancialista que — como já disse — dominou o espírito grego. Segundo tal tendência a história não pode ser uma ciência, pois não pode haver ciência de coisas transitórias. O seu valor não é teórico ou científico; só pode ser prático — a espécie de valor que Platão atribuiu à *δοξα*², o semi-conhecimento daquilo que não é eterno e inteligível mas temporário e perceptível. Políbio aceita e salienta esta noção. Para ele, a história merece ser estudada não por ser cientificamente verdadeira ou demonstrativa, mas por ser uma escola e um campo de instrução para a vida política.

Mas uma pessoa que aceitasse esta noção, no século V (o que ninguém fez, porque Heródoto considerava ainda a história como ciência e Tucídides — tanto quanto sei — não levantou, de modo algum, o problema do valor da história), chegaria à conclusão de que o valor da história reside no seu poder para exercitar os estadistas — um Péricles ou equivalente — para orientar os assuntos da sua comunidade, com tacto e êxito. Este ponto de vista foi sustentado por Isócrates, no século IV, mas tornou-se inaceitável no tempo de Políbio. A ingénua auto-confiança da época helénica desaparecera com a

¹ História. (N. do T.)

² Opinião. (N. do T.)

extinção da cidade-estado. Políbio não julga que o estudo da história habilitará os homens a evitarem os erros dos seus antecessores e a ultrapassarem-nos com êxito total; o êxito a que pode conduzir o estudo da história é, para ele, um êxito interior, não uma história sobre as circunstâncias mas sobre o eu. O que aprendemos com as tragédias dos heróis não é o modo de evitar tais tragédias nas nossas vidas, mas o modo de suportá-las corajosamente, quando a sorte as traz. A ideia de sorte, *τυχη*, assume grande importância dentro desta concepção de história, dando-lhe um novo elemento de determinismo. À medida que a tela em que o historiador pinta o seu quadro se torna maior, o poder atribuído à vontade individual torna-se menor. O homem já não se considera senhor do seu destino, no sentido de que aquilo que procura fazer se realiza ou se malogra, em proporção com a sua inteligência ou a sua falta dela. O destino é que é o seu senhor, manifestando-se a liberdade da vontade humana não pelo domínio dos acontecimentos exteriores da sua vida, mas pelo domínio da disposição interna com que o homem enfrenta esses acontecimentos. Aqui, Políbio aplica à história as mesmas concepções helenísticas que os estoicos e os epicuristas aplicaram à ética. Estas duas escolas estavam de acordo, ao pensarem que o problema da vida moral não estava no modo como se devia dominar os acontecimentos do mundo à nossa volta — como os moralistas gregos clássicos tinham pensado — mas no modo como se devia preservar uma integridade e um equilíbrio de espírito puramente interiores, quando a tentativa de dominar os acontecimentos exteriores fosse abandonada. Para o pensamento helenístico, a auto-consciência já não é — como foi para o pensamento helénico — uma força para conquistar o mundo; é uma cidadela que oferece um refúgio seguro, após a retirada de um mundo quer hostil quer intratável.

9. TITO LÍVIO E TÁCITO

COM Políbio, a tradição helenística do pensamento histórico passa para as mãos de Roma. O único desenvolvimento original que lá recebeu foi o de Tito Lívio, que concebeu a notável ideia de uma história de Roma desde a sua origem. Uma grande parte da obra de Políbio tinha sido feita segundo o método do século V, em colaboração com os seus amigos do círculo cipiónico, que tinham atingido os pontos mais elevados na edificação do novo mundo romano. Só a parte introdutória da narrativa de Políbio é que teve de ficar dependente, através do método de «cola e tesoura», de trabalhos anteriores. Em Tito Lívio, mudou-se o centro de gravidade. Não é a simples introdução mas sim todo o corpo da obra que é construído com «cola e tesoura». O trabalho de Tito Lívio consistiu em reunir os documentos tradicionais da história primitiva de Roma e em fundi-los numa única narrativa contínua — a história de Roma. Foi a primeira vez que se realizou uma coisa deste género. Os romanos — serenamente confiantes na sua superioridade em relação a todos os outros povos e no seu monopólio das únicas virtudes merecedoras de tal nome — consideravam a sua história como a única digna de ser contada. Daí o facto de a história de Roma narrada por Tito Lívio representar — para o espírito

romano — não uma das diversas histórias particulares, mas a própria história universal, a história da única realidade genuinamente histórica: a história ecuménica, pois Roma — tal como o Império de Alexandre — tornara-se o mundo.

Tito Lívio foi um historiador filósofo. Menos filosófico, sem dúvida, que Políbio; mas muito mais filosófico do que qualquer historiador romano posterior. Por isso, o seu prefácio merece estudo mais atento. Farei um breve comentário a alguns dos seus pontos. Em primeiro lugar, exprime muito débilmente as pretensões científicas da sua obra. Não reivindica qualquer investigação nem qualquer método originais. Escreve como se a possibilidade de sobressair do aglomerado de escritores históricos dependesse principalmente, das suas qualidades literárias. Sem dúvida que estas qualidades — como todos os seus leitores têm concordado — são notáveis. Nem preciso de citar os elogios de críticos como Quintiliano. Em segundo lugar, Tito Lívio sublinha o seu objectivo moral. Diz que os seus leitores devem preferir, certamente, serem informados acerca do passado recente. Tito Lívio, porém, deseja que eles se informem acerca do passado remoto, porque pretende apresentar-lhes o exemplo moral dos princípios da sociedade romana — quando ela era simples e incorrupta — e mostrar-lhes como os fundamentos da grandeza de Roma se apoiavam nesta primitiva moralidade. Em terceiro lugar, afirma claramente que a história é humanista. Agrada à nossa presunção — diz Tito Lívio — considerar divina a nossa origem. Simplesmente, o dever do historiador não é agradar à presunção do leitor mas sim descrever as acções e os costumes dos homens.

A atitude de Tito Lívio para com as suas fontes é, às vezes, deturpada. Tal como Heródoto, é frequentemente acusado de incorrer na mais grosseira ingenuidade. Mas, tal como no caso de Heródoto, esta acusação é infundada. Tito Lívio faz todo o possível por agir criticamente. Simplesmente, a crítica metódica exercida

pelos historiadores modernos ainda não fora inventada. Havia um amontoado de lendas. A única coisa que podia fazer com elas era decidir — o melhor que pudesse — se eram ou não dignas de confiança. Tinha três caminhos à sua frente: reproduzi-las, com a advertência de que não estava certo da verdade que elas podiam conter. Assim, no início da sua história, Tito Lívio declara que as tradições respeitantes a eventos anteriores à fundação de Roma, ou melhor, a eventos anteriores àqueles que conduziram directamente àquela fundação são mais fábulas do que verdadeiras tradições, não podendo ser confirmadas nem aprovadas. Tito Lívio, por isso, reproduz essas tradições, advertindo apenas que elas revelam uma tendência para engrandecer a origem da cidade, ao misturarem acções divinas com acções humanas. Mas, uma vez chegado à fundação de Roma, Tito Lívio aceita as tradições quase como as encontra. Há aqui apenas a mais grosseira tentativa de atingir a crítica histórica. Presenteado com uma grande riqueza de matéria tradicional, o historiador toma-a toda em consideração pelo seu valor aparente. Não faz qualquer tentativa para descobrir como evoluiu a tradição e para saber por que meios deformadores é que ela chegou até junto de si. Tito Lívio, portanto, não pode reinterpretar uma tradição, isto é, explicá-la, mostrando que ela significa algo de diferente em relação ao que diz explicitamente. Tem de aceitá-la ou abandoná-la. Ora, geralmente, a tendência de Tito Lívio é para aceitar a tradição, reproduzindo-a de boa fé.

O Império Romano não foi uma época de pensamento vigoroso e progressivo. Singularmente, fez muito pouco para desenvolver o conhecimento, através de qualquer dos caminhos abertos pelos gregos. Durante certo tempo, conservou vivas as filosofias estoica e epicurista, embora sem as desenvolver; só no neo-platonismo é que revelou alguma originalidade filosófica. Nas ciências naturais, não fez nada para ultrapassar as conquistas da época helenística. Mesmo nas ciências naturais aplicadas, ma-

nifestou-se de uma extrema debilidade. Utilizou as fortificações e a artilharia helenística, e artes e ofícios em parte helenísticos, em parte célticos. Sobreviveu o seu interesse pela história, mas o seu vigor fraquejou. Ninguém retomou a tarefa de Tito Lívio, procurando cumprir-la melhor. Depois dele, os historiadores imitaram-no ou retraíram-se, confiando-se a um relato do passado recente. No que diz respeito a método, Tácito representa já um declínio.

Pelo seu contributo à literatura histórica, Tácito é uma figura gigantesca. É lícito, porém, perguntar se ele foi efectivamente um historiador. Tácito imita a perspectiva estreita dos gregos do século V, sem imitar as suas qualidades. Preocupou-se excessivamente com a história das ocorrências na cidade de Roma, negligenciando o Império, ou vendo-o apenas refractado através dos óculos dum romano que não sai de casa. A sua visão dessas ocorrências exclusivas da cidade de Roma é extremamente estreita. Tácito inclina-se flagrantemente a favor da oposição senatorial. Alia o desprezo pela administração pacífica à administração pelas conquistas e pela glória militar — uma administração obscurecida pela sua notável ignorância em relação às realidades de guerra. Todos estes defeitos fazem de Tácito um homem singularmente incapaz de ser o historiador do primitivo principado, mas, no fundo, são apenas sintomas dum defeito mais grave e mais genérico. O verdadeiro erro de Tácito foi nunca ter estudado os problemas fundamentais do seu empreendimento. A sua atitude para com as bases filosóficas da história é frívola, assumindo Tácito a vulgar concepção pragmática do objectivo da história, mais com o espírito dum retórico do que com o dum autêntico pensador.

«A finalidade de Tácito, ao escrever, é mostrar exemplos marcantes do vício e da virtude políticos, para serem execrados ou admirados pela posteridade, e ensinar aos seus leitores — mesmo através duma narrativa que, pelos seus monótonos horrores, receia possa fatigá-los — que podem viver bons cida-

dãos, na submissão de maus governantes; e que não é o mero destino ou a sucessão de acontecimentos imprevistos mas sim o carácter e a discrição pessoais, a moderação e a reserva dignas que melhor protegem um verdadeiro senador, desarmado em tempo de perigo -- num tempo em que tanto o provocador, de um lado, como quase sempre o bajulador, do outro, são abatidos, à medida que o curso dos acontecimentos ou mesmo o humor inconstante do soberano pode induzir a tal. ».

Esta atitude leva Tácito a deformar sistematicamente a história, ao concebê-la como um conflito de personalidades, exageradamente boas e exageradamente más. A história não pode ser escrita cientificamente, a não ser que o historiador possa reconstituir, no seu espírito, a experiência das pessoas, cujas acções vai descrevendo. Tácito nunca tentou fazer tal coisa. As suas figuras não são vistas do interior, com compreensão e simpatia, mas do exterior, como simples exhibições de virtude ou de vício. Dificilmente podemos ler as suas descrições de um Agricola ou de um Domiciano, sem nos recordarmos do escárnio de Sócrates a respeito dos retratos imaginários do homem perfeitamente bom e do homem perfeitamente mau, executados por Gláucón: «Palavra de honra, Gláucón, estás a poli-los tão enérgicamente que até parecem estátuas para um concurso!»²

Tácito tem sido apreciado pela caracterização das suas figuras. Simplesmente, os princípios que utiliza na caracterização das figuras são fundamentalmente incorrectos, transformando essa caracterização em ultraje à verdade histórica. Encontrou justificação para tal, sem dúvida, nas filosofias estoicas e epicuristas da sua época — às quais já me referi. Estas filosofias derrotistas, que partiam da suposição de que o homem bom não pode conquistar ou dominar o mundo perverso, ensinavam-lhe como conservar-se imaculado perante essa perversão. Esta falsa antítese entre o carácter do indivíduo e o

¹ Furneau, in *Cornelii Taciti Annalium Libri I-IV*, organizado... para uso das escolas (Oxford, 1886), pp. 3/4.

² Platão, in *República*.

respectivo ambiente social justifica, em certo sentido, por parte de Tácito, o método de apresentar as acções dum figura histórica como simplesmente decorrentes do seu carácter pessoal, e sem fazer quaisquer censuras quer quanto ao modo pelo qual as acções dum indivíduo podem ser determinadas — em parte pelo seu ambiente e só parcialmente pelo seu carácter — quer quanto ao modo pelo qual o próprio carácter pode ser moldado pelas forças, às quais um indivíduo é submetido pelo ambiente.

Na realidade, tal como Sócrates se insurgiu contra Gláucón, o carácter individual considerado isoladamente em relação ao respectivo ambiente é uma abstracção, não uma coisa que existe verdadeiramente. O que um homem faz depende apenas, numa extensão limitada, da espécie de homem que é. Ninguém pode resistir às forças do seu ambiente. Ou conquista o mundo ou o mundo o conquistará.

Assim, Tito Lívio e Tácito permanecem a par como os dois grandes monumentos em face da esterilidade do pensamento romano. Tito Lívio abalançou-se a uma empresa verdadeiramente grande, mas falhou nela porque o seu método era demasiado simples para vencer a complexidade da matéria a tratar. A sua narrativa da história antiga de Roma está demasiado profundamente impregnada de elementos fabulosos para ser colocada entre as maiores obras do pensamento histórico. Tácito tentou um novo caminho — o psicológico-didáctico. Este, porém, em vez de ser um enriquecimento do método histórico é realmente um empobrecimento, revelando um padrão inferior da honestidade histórica. Os historiadores posteriores ao Império Romano, em vez de vencerem os obstáculos que deixaram perplexos Tito Lívio e Tácito, não chegaram sequer a igualar a sua obra. À medida que o Império evoluía, os historiadores começaram a contentar-se, cada vez mais, com o desprezível

trabalho de compilação, amalgamando sem espírito crítico o que encontravam em obras anteriores, dispondo-o sem ter em vista nenhuma finalidade, exceptuando — na melhor das hipóteses — a edificação moral ou qualquer outra espécie de propaganda.

10. CARÁCTER DA HISTORIOGRAFIA GRECO-ROMANA: a) HUMANISMO

A historiografia greco-romana, no seu conjunto, apreendeu seguramente uma, pelo menos, das quatro características citadas na Introdução (ver Cap. 2): é humanista. É uma narrativa da história humana, da história de acções humanas, de objectivos humanos, de êxitos e falhanços humanos. Admite, sem dúvida, uma acção divina; mas o alcance dessa acção é estritamente limitado. A verdade dos deuses, tal como se manifesta na história, aparece apenas raramente. Nos melhores historiadores, quase nunca, e apenas como uma vontade que apoia ou secunda a vontade do homem, permitindo-lhe vencer quando, doutro modo, falharia. Os deuses não têm nenhum plano próprio para o evoluir dos problemas humanos; limitam-se a garantir o êxito ou a determinar o falhanço dos planos humanos. Eis porque uma análise mais pormenorizada das acções humanas, descobrindo nelas apenas os fundamentos para o seu êxito ou falhança, tende a eliminar todos os deuses e a substituí-los por meras personificações da actividade humana — como o génio do imperador, a deusa Roma, ou as virtudes representadas nas moedas romanas do Império. A consequência máxima desta tendência é descobrir a causa de todos os acontecimentos históricos na

personalidade — quer individual quer colectiva dos agentes humanos. A ideia filosófica que lhe está subjacente é a ideia de vontade humana como livre escolha dos objectivos, mas limitada — no êxito que alcança na busca desses objectivos — apenas pela sua própria força e pelo poder do intelecto que os apreende e architecta meios para a sua realização. Isto implica que o que acontece na história acontece como resultado directo da vontade humana; que alguém é directamente responsável por isso, devendo ser louvado ou censurado, segundo se trata duma coisa boa ou má.

O humanismo greco-romano, contudo, teve uma fraqueza especificamente sua, em virtude da sua moral inadequada ao critério psicológico. Baseava-se na ideia do homem como animal essencialmente racional, querendo eu referir-me à doutrina, segundo a qual todo o ser humano é um animal capaz de raciocinar. Na medida em que um dado homem desenvolve essa capacidade e se torna efectivamente — e não potencialmente — racional, faz da sua vida um êxito. De acordo com o conceito helénico, um homem transforma-se numa força social e num criador da história; segundo o conceito helenístico-romano, esse homem torna-se capaz de viver sãbiamente, protegido pela sua racionalidade, num mundo hostil e perverso. Ora a ideia de que todo o agente é completa e directamente responsável por tudo o que faz é uma ideia ingénua, que não toma em consideração certos aspectos importantes da experiência moral. Por um lado, não se afasta do facto de se formarem os caracteres humanos através de acções e experiências — o próprio homem passa por uma transformação, à medida que decorre a sua actividade. Por outro lado, há a registar o facto de que, em grande medida, as pessoas não sabem o que estão a fazer até o terem feito, se é que chegam a sabê-lo. Exagera-se facilmente até que ponto as pessoas agem com uma ideia clara dos seus fins, sabendo quais são as respectivas consequências. A maior parte das acções humanas são tentativas, experiências, d'irigi-

das não por um conhecimento das respectivas consequências, mas antes por um desejo de saber o que acontecerá. Recordando as nossas acções, ou qualquer parcela da história passada, vemos que algo tomou forma, à medida que as acções evoluíam, algo que certamente não estava presente no nosso espírito ou no espírito de qualquer pessoa, quando tiveram início as acções que lhe deram origem. O pensamento ético do mundo greco-romano atribui demasiada importância ao plano ou programa de acção ponderados pelo agente e demasiado pouca à força duma actividade cega envolta no curso de uma acção, sem prever o seu fim e sendo conduzida a esse fim só através do desenvolvimento necessário desse mesmo curso.

11. CARÁCTER DA HISTORIAGRAFIA GRECO-ROMANA: b) SUBSTANCIALISMO.

SE o seu humanismo, ainda que débil, é o mérito principal da historiografia greco-romana, o seu principal defeito é o substancialismo. Por tal, entendo que ela está construída tendo por base um sistema metafísico, cuja categoria fundamental é a substância. Substância não significa matéria ou substância física; muitos metafísicos pensavam, de facto, que nenhuma substância podia ser material. Para Platão, parece, as substâncias são imateriais embora não mentais; são formas objectivas. Para Aristóteles, em última análise, a única substância verdadeiramente real é a mente. Ora uma metafísica substancialista implica uma teoria de conhecimento, segundo a qual apenas o que é imutável é cognoscível. Mas o que é imutável não é histórico. O que é histórico é o evento transitório. A substância em que se manifesta o evento, ou de cuja natureza ele procede, não é nada para o historiador. Daí o facto de a tentativa de pensar historicamente e a tentativa de pensar em termos de substância serem incompatíveis.

Em Heródoto, temos uma tentativa de atingir um ponto de vista verdadeiramente histórico. Para ele, os acontecimentos são importantes em si mesmos e cognoscíveis por si mesmos. Mas já em Tucídides, os aconte-

cimentos são importantes principalmente pela luz que lançam sobre entidades eternas e substanciais, das quais eles são meros acidentes. A corrente de pensamento histórico que fluía tão livremente em Heródoto começa a estancar.

À medida que o tempo passa, continua este processo de estancamento e, na época de Tito Lívio, a história torna-se inerte, admite-se agora a distinção entre acção e agente, considerados como casos especiais de substância e acidente. Admite-se que o verdadeiro officio de historiador se realiza com acções que surgem no tempo, se desenvolvem — através de fases — no tempo, e terminam no tempo. O agente de que decorrem, sendo uma substância, é eterno e imutável, permanecendo consequentemente fora da história. Para que as acções possam fluir dele, o próprio agente tem de existir antes de começar esta sucessão e nada que aconteça no decurso dessa sucessão pode acrescentar-lhe ou retirar-lhe qualquer coisa. A história não pode explicar como qualquer agente surgiu ou sofreu determinada modificação na sua natureza, pois é metafisicamente axiomático que um agente, sendo uma substância, jamais pode ter surgido ou ter sofrido qualquer modificação na sua natureza. Já vimos em que medida estas ideias afectaram a obra de Políbio.

Ensinaram-nos, por vezes, a estabelecer o contraste entre os romanos afilosóficos e os gregos filosóficos. Deste modo, podemos ter sido levados a pensar que, se os romanos tivessem sido tão afilosóficos como isso, não teriam permitido que as suas obras históricas tivessem sido afectadas por considerações metafísicas. Não obstante, foi assim mesmo. A maneira tão completa como os romanos, práticos e positivos, adoptaram a metafísica substancialista dos gregos não aparece apenas nos historiadores romanos, surge com igual intensidade nos juristas romanos. O direito romano está construído, do princípio ao fim, sobre alicerces constituídos por princípios de metafísica substancialista que influenciam todos os pormenores.

Darei dois exemplos de como esta influência surge nos dois maiores historiadores romanos.

Primeiramente, em Tito Lívio. Este historiador lançou-se à empresa de escrever uma história de Roma. Actualmente, um historiador moderno interpretaria isto como tratando-se de uma história do nascimento e evolução de Roma, uma história do processo que fez aparecer as instituições características de Roma e que moldou o carácter típico romano. Nunca ocorreu a Tito Lívio adoptar uma tal interpretação. Roma é a heroína da sua narrativa. Roma é o agente, cujas acções ele descreve. Por isso, Roma é uma substância, imutável e eterna. A partir do começo da narrativa, não sofreu qualquer modificação espiritual. As tradições em que se fundamentou Tito Lívio localizavam o aparecimento de instituições como os augúrios, a legião, o Senado, e outras, exactamente nos primeiros anos de existência da cidade, com a convicção de que elas permaneceram, desde então, imutáveis. Por isso, a origem de Roma — tal como Tito Lívio a descreve — consistiu numa espécie de salto miraculoso para a vida como cidade já feita, como virá a existir posteriormente. Para estabelecer um paralelismo, teremos de imaginar um historiador da Inglaterra, defendendo o ponto de vista de que Hengist¹ criou o Parlamento. Roma é descrita como «a cidade eterna». Por que é Roma assim chamada? Porque ainda se pensa em Roma como Tito Lívio pensava nela: substancialisticamente, não historicamente.

Seguidamente, vejamos em Tácito. Furneaux salientou há muito tempo² que Tácito, quando descreve a maneira como o carácter dum homem como Tibério

¹ Hengist, ou Hengest, foi — juntamente com seu irmão Horsa — um dos chefes dos primeiros grupos de saxões que invadiram a Inglaterra. Deveni ter desembarcado em Ebbsfleet (no condado de Kent), em data incerta mas à volta dos meados do século V. (N. do T.)

² In *The Annals of Tacitus* (Oxford, 1896), vol. I, p. 158.

sucumbiu sob a pressão do Império, apresenta o processo não como uma modificação na estrutura ou conformação duma personalidade, mas como a revelação de traços desta personalidade, que tinham sido até então hipócritamente escondidos. Por que razão é que Tácito falseia os factos? Fê-lo simplesmente por maldade, a fim de enegrecer os caracteres de homens a quem atribuiu o papel de vilões? Fê-lo na prossecução dum propósito retórico, para apresentar exemplos horríveis, a fim de evidenciar a sua moral e embelezar a sua narrativa? De maneira nenhuma. Fê-lo porque a ideia de evolução num carácter — uma ideia tão familiar para nós — era para ele uma impossibilidade metafísica. Um «carácter» é um agente, não uma acção. As acções surgem e desaparecem, mas os «caracteres» (como lhes chamamos), os agentes de que procedem as acções, são substâncias, sendo portanto eternos e imutáveis. Certos traços do carácter dum Tibério ou dum Nero, embora tenham aparecido relativamente tarde em relação à sua vida, existiram sempre neles. Um homem bom não pode tornar-se mau. Um homem que se revela mau, quando já velho, foi também forçosamente mau quando jovem, sendo os seus defeitos escondidos pela hipocrisia. Como diziam os gregos, ἀρχῆ ἀνδρα δεῖξει¹. O poder não altera o carácter dum homem; limita-se a revelar que espécie de homem ele já era.

A historiografia greco-romana não pode nunca, portanto, mostrar como surge qualquer coisa; todas as acções que aparecem no palco da história têm de ser consideradas como já feitas antes de começar a história, sendo relacionadas com acontecimentos históricos exactamente como uma máquina está relacionada com os seus movimentos. O âmbito da história limita-se à descrição do que as pessoas e as coisas fazem, permanecendo fora do seu campo visual a natureza dessas pessoas e

¹ O comando revela o homem. (N. do T.) Transcrito de Blas, in *Nic. Eth.*, de Aristóteles.

dessas coisas. O castigo merecido desta atitude substancialista foi o cepticismo histórico: os acontecimentos, como simples acidentes transitórios, eram considerados incognoscíveis; o agente, como substância, era cognoscível, sem dúvida, mas não para o historiador. Mas, então, para que servia a história? Para o platonismo, a história podia ter um valor pragmático, intensificando-se — desde Isócrates até Tácito — esta restrição do valor da história. À medida que se desenrola, este processo produz uma espécie de derrotismo em relação ao rigor histórico e uma inconsciência do pensamento histórico como tal.

II PARTE

A INFLUÊNCIA DO CRISTIANISMO

1. O FERMENTO DAS IDEIAS CRISTÃS

VERIFICARAM-SE três grandes crises na história da historiografia europeia. A primeira foi a crise do século V antes da nossa era, quando a ideia de história como ciência — como forma de investigação, como *ιστορία*¹ — nasceu. A segunda ocorreu nos séculos IV e V da nossa era, quando a ideia de história foi remodelada pelos efeitos revolucionários do pensamento cristão. Tenho de descrever agora este processo e mostrar como o cristianismo alijou duas das ideias mestras da historiografia greco-romana: *a*) o conceito otimista acerca da natureza humana; *b*) o conceito substancialista de entidades eternas, subjacentes ao processo da transformação histórica.

a) A experiência moral expressa pelo cristianismo continha, como um dos seus elementos mais importantes, um sentido da cegueira humana na acção: não uma cegueira fortuita, devida à falta de introspecção, mas uma cegueira inevitável, inerente à própria acção. Segundo a doutrina cristã, não se pode evitar que o homem actue nas trevas, sem saber o que resultará da sua acção. Essa incapacidade para atingir objectivos claramente

¹ História. (N. do T.)

preconcebidos, a que em grego se chamava *αμαρτια*¹, já já não é considerada como um elemento accidental mas como um elemento permanente da natureza humana, brotando da condição do homem como homem. É este o pecado original que Santo Agostinho tanto salientava, ligando-o psicologicamente à força do desejo natural. A acção humana, segundo este ponto de vista, não é planejada de acordo com objectivos preconcebidos pelo intellecto; é impelida a *tergo*² pelo desejo imediato e cego. Não é o homem inculto e grosseiro, é o homem como tal que faz o que pretende fazer em vez de decidir um caminho justo para a acção. O desejo não é o cavalo domado da metáfora de Platão, é um cavalo rebelde, e o «pecado» (para usar o termo técnico da teologia) a que ele nos conduz não é um pecado que, deliberadamente, decidimos praticar, é um pecado inerente e original, próprio da nossa natureza. Segue-se que as realizações do homem não são devidas às suas forças de vontade e de intellecto, mas a alguma outra coisa que não ele próprio, levando-o a desejar objectivos que merecem ser tentados. Por isso, o homem comporta-se — segundo o ponto de vista do historiador — como o sábio architecto do seu próprio destino. Mas a sabedoria utilizada nas suas acções não lhe pertence, é a sabedoria de Deus, por cuja graça os desejos do homem são dirigidos para fins dignos. Assim, os planos que são concretizados pela acção humana (planos como, por exemplo, a conquista do mundo por Roma) não surgem por que os homens os tenham concebido, os tenham decidido dentro da sua capacidade, arranjando meios de executá-los, mas sim porque os homens — fazendo, de tempos a tempos, o que de momento pretendiam fazer — executaram os desejos de Deus. Esta concepção da graça é correctiva da concepção de pecado original.

¹ Incapacidade de atingir o alvo. (N. do T.)

² De trás. (N. do T.)

b) A doutrina metafísica da substância na filosofia greco-romana foi posta em causa pela doutrina cristã da criação. Segundo esta doutrina, nada é eterno, excepto Deus, e tudo o mais foi criado por Deus. A alma humana já não é considerada como uma existência passada *ab aeterno*¹, sendo negada, nesse sentido, a sua imortalidade. Toda a alma é considerada uma criação recente. Do mesmo modo, os povos e as nações, considerados colectivamente, não são substâncias eternas, tendo sido criados por Deus. E o que foi criado por Deus pode ser modificado por ele, por meio duma reorientação da sua natureza para novos fins. Assim, através da intervenção da Sua graça, Deus pode originar uma evolução no carácter dum individuo ou dum povo já criados. Mesmo as substâncias, assim chamadas, que ainda eram toleradas pelo primitivo pensamento cristão não eram autênticas substâncias, tal como tinham sido concebidas pelos pensadores da antiguidade. A alma humana chama-se ainda uma substância, mas agora é concebida como uma substância criada por Deus, em determinado momento, e dependente de Deus durante toda a sua existência. O mundo natural ainda é considerado como uma substância, mas com a mesma qualificação. O próprio Deus ainda é considerado como substância, mas o seu carácter como substância é agora tido como incognoscível: não apenas inconcebível, sem ajuda, pela razão humana, mas nem sequer capaz de ser revelado. Tudo o que podemos saber sobre Deus são as suas acções. Gradualmente, à medida que o fermento do cristianismo actuava, até estas semi-substâncias desapareceram. Foi no século XIII que S. Tomás de Aquino repudiou a concepção de substância divina e definiu Deus em termos de acção, como *actus purus*. No século XVIII, Berkeley alijou a concepção de substância material e Hume a concepção de substância espiritual. O palco estava então preparado para a terceira crise da história da história-

¹ Desde sempre. (N. do T.)

grafia europeia e para o aparecimento — há muito adiado — da história como ciência, finalmente.

A introdução das ideias cristãs teve um tríplice efeito, no modo como a história era concebida:

a) Desenvolveu-se uma nova atitude em relação à história, segundo a qual o processo histórico é a execução não das intenções humanas mas dos desígnios divinos. Estes são um objectivo para o homem, um objectivo a incorporar na vida humana e na actividade da vontade humana, ficando assim o papel de Deus reduzido a pre-determinar o fim e a determinar, de tempos a tempos, os objectos que os seres humanos desejam. Todo o agente humano sabe o que quer e procura atingir o seu objectivo, mas não sabe por que razão o quer: a razão por que o quer está no facto de Deus o ter levado a querê-lo, a fim de fazer avançar o processo de concretização dos Seus desígnios. Em certo sentido, o homem é o único agente da história, porque tudo o que acontece na história acontece por sua vontade; noutro sentido, Deus é o único agente, porque é apenas através da actuação da providência divina que o exercício da vontade humana, num dado momento, conduz a *este* resultado e não a um resultado diferente. Noutro sentido ainda, o homem é o fim por causa da qual se verificam os acontecimentos históricos, pois o objectivo de Deus é o bem-estar do homem; num outro sentido, o homem existe apenas como um meio de concretização das finalidades divinas, porque Deus criou-o apenas para realizar os Seus desígnios em termos de vida humana. Graças a esta nova atitude para com a acção humana, a história ganhou extremamente, pois o reconhecimento daquilo que acontece na história não precisa de concretizar-se através do desejo deliberado de qualquer pessoa para que aconteça — é uma condição prévia indispensável para a compreensão de qualquer processo histórico.

b) Esta nova divisão da história permite ver não apenas as acções dos agentes históricos, mas a existência e a natureza desses mesmos agentes, como veículos

dos desígnios divinos e, portanto, como historicamente importantes. Tal como a alma do individuo é uma coisa criada na plenitude do tempo para ter precisamente aquelas características que o tempo exige se os desígnios divinos se cumprirem, do mesmo modo uma coisa como Roma não é uma entidade eterna mas uma coisa transitória que nasceu num tempo próprio, na história, para executar certas funções definidas e desaparecer, quando essas funções tiverem sido executadas. Foi uma profunda revolução no pensamento histórico, significando que o processo da transformação histórica já não era concebido como fluindo pela superfície das coisas e afectando apenas os seus acidentes, mas como envolvendo a sua verdadeira substância, provocando assim uma criação e uma destruição autênticas. É a aplicação à história da concepção cristã de Deus não como simples construtor do mundo a partir duma matéria pré-existente, mas como um criador que faz nascer esse mundo a partir do nada. Aqui, também, o lucro da história é imenso, pois o reconhecimento de que o processo histórico cria os seus veículos, de tal modo que entidades como Roma ou Inglaterra não são pressupostos mas produtos desse processo, é o primeiro passo para apreender as características específicas da história.

c) Estas duas modificações no conceito de história derivaram, como vimos, da doutrina cristã do pecado original, da graça e da criação. Uma terceira modificação baseava-se no universalismo da atitude cristã. Para os cristãos, todos os homens são iguais perante Deus; não há povo eleito, não há raça ou classe privilegiadas, não há nenhuma comunidade, cujo destino seja mais importante do que o de outra. Todas as pessoas e todos os povos são abrangidos pela realização dos desígnios divinos. Portanto, o processo histórico é, sempre e em todos os lugares, da mesma espécie, sendo cada uma das suas partes uma parte do mesmo todo. Os cristãos não podem limitar-se à história romana ou à história hebraica ou a qualquer outra história parcial e parti-

cularista: pretendem uma história do mundo, uma história universal, cujo tema há-de ser o desenvolvimento geral dos desígnios divinos, em relação à vida humana. A infusão das ideias cristãs ultrapassa não só o humanismo e o substancialismo característicos da história greco-romana mas também o seu particularismo.

2. CARACTERÍSTICAS DA HISTORIOGRAFIA CRISTÃ

QUALQUER história escrita segundo princípios cristãos será necessariamente universal, providencial, apocalíptica, epocal.

a) Será uma história universal, ou história do mundo, indo até à origem do homem. Descreverá como nasceram as várias raças humanas e se povoaram as diversas partes habitáveis da Terra. Descreverá a ascensão e a queda de civilizações e impérios. A história ecuménica greco-romana não é universal neste sentido, porque tem um centro de gravidade particularista. A Grécia ou Roma são o centro em volta do qual ela gira. A história universal cristã sofreu uma revolução copérnica, por meio da qual foi destruída a própria ideia de centro de gravidade.

b) Atribuirá os acontecimentos não à sabedoria dos agentes humanos mas à actuação da *Providência*, que pré-estabelece o seu curso. A história teocrática do Próximo Oriente não é providencial neste sentido, porque não é universal mas particularista. O historiador teocrático está interessado nas acções duma sociedade particular e o Deus que preside a estas acções é um Deus para quem essa sociedade particular é um povo eleito. A história providencial, por outro lado, trata a história,

sem dúvida, como uma peça escrita por Deus, mas uma peça em que nenhuma personagem é a personagem preferida pelo autor.

c) Procurará detectar um padrão inteligível, neste curso geral dos acontecimentos e, particularmente, dará especial importância, dentro desse padrão, à vida histórica de Cristo, que é claramente um dos traços essenciais e pré-estabelecidos desse padrão. Fará cristalizar a sua narrativa à volta desse acontecimento, tratando os acontecimentos anteriores como conduzindo até ele, ou preparando-o, e os acontecimentos posteriores como desenvolvendo as suas consequências. Portanto, dividirá a história, por alturas do nascimento de Cristo, em duas partes, cada uma com um carácter específico: a primeira, um carácter prospectivo, consistindo numa preparação cega para um acontecimento ainda não revelado; a segunda, um carácter retrospectivo, dependente do facto de a revelação se realizar agora. A história assim dividida em dois períodos — um período de trevas e um período de luz — chamarei história *apocalíptica*.

d) Tendo dividido em dois o passado, tenderá naturalmente a subdividi-lo ainda, distinguindo assim outros acontecimentos, não tão importantes como o nascimento de Cristo mas importantes a seu modo — o que torna tudo o que lhes é posterior diferente, em qualidade, daquilo que aconteceu antes. Assim, a história é dividida em épocas ou *períodos*, cada um com características específicas, cada um diferenciado do anterior por um acontecimento a que, na linguagem técnica desta espécie de historiografia, se chama acontecimento marcante.

Todos estes quatro elementos foram, de facto, conscientemente transplantados para o pensamento histórico pelos primitivos cristãos. Podemos tomar como exemplo Eusébio de Cesareia, do III e princípios do IV séculos. Na sua *Crónica*, procura construir uma história universal em que todos os acontecimentos eram dados através duma simples estrutura cronológica, em vez de datar os acontecimentos da Grécia pelas Olimpíadas, os

acontecimentos de Roma pelos cônsules, etc. Era uma compilação, mas era uma coisa muito diferente das compilações feitas pelos investigadores pagãos dos últimos séculos do Império, porque era inspirado por um novo objectivo — o de mostrar que os acontecimentos assim registados formavam um quadro, com o nascimento de Cristo no centro. Foi com esta finalidade em vista que Eusébio escreveu uma outra obra — *Praeparatio Evangelica* — em que mostrava que a história do mundo pré-cristão podia ser considerada como um processo destinado a culminar na Encarnação. A religião hebraica, a filosofia grega, o direito romano combinaram-se para formar uma matriz em que era possível à Revelação cristã ganhar raízes e atingir a maturidade. Se Cristo tivesse vindo ao mundo em qualquer outra época, o mundo não estaria apto a recebê-lo.

Eusébio era apenas um dos numerosos homens que se esforçavam por desenvolver, em pormenor, as consequências da concepção cristã do homem. Quando deparamos com muitos teólogos, como Jerónimo, Ambrósio e mesmo Agostinho, a falarem da cultura e da literatura pagãs com desprezo e hostilidade é necessário recordarmos que este desprezo não deriva da falta de instrução ou duma indiferença bárbara em relação ao conhecimento como tal, mas do vigor com que estes homens procuravam um novo ideal de conhecimento, desafiando toda a oposição a uma reorientação de toda a estrutura do pensamento humano. No caso da história, a única coisa que aqui nos diz respeito, a reorientação não só teve êxito no tempo, mas também deixou a sua herança como um enriquecimento permanente do pensamento histórico.

A concepção de história como, em princípio, a história do mundo — em que lutas como as dos gregos e persas ou as dos romanos e cartagineses são apreciadas imparcialmente, com o olhar voltado não para o êxito dum combatente mas para o desfecho da luta, segundo o ponto de vista da posteridade — tornou-se um lugar

comum. O símbolo deste universalismo é a adopção duma simples estrutura cronológica de todos os acontecimentos históricos. A simples cronologia universal — inventada por Isidoro de Sevilha, no século VII, e popularizada pelo Venerável Bede, no século VIII — ao datar tudo para a frente ou para trás em relação ao nascimento de Cristo, mostra ainda a origem dessa ideia.

A ideia do providencialismo tornou-se um lugar comum. Ensinam-nos os nossos livros escolares, por exemplo, que no século XVIII os ingleses conquistaram um império, num acesso de distração, isto é, executaram o que, retrospectivamente, nos parece ser um plano, embora um tal plano não estivesse presente no seu espírito, nesse tempo.

A ideia apocalíptica passou a ser lugar-comum, ainda que os historiadores tenham considerado apocalípticos diversos momentos da história: a Renascença, a invenção da imprensa, o movimento científico do século XVII, o Iluminismo do século XVIII, a Revolução Francesa, o movimento liberal do século XIX ou até — como acontece com os escritores marxistas — o futuro.

Por fim, a ideia de acontecimentos marcantes tornou-se vulgar, e, com ela, a divisão da história em períodos, cada um com o seu carácter particular.

Todos estes elementos, tão familiares para o pensamento histórico moderno, estão totalmente ausentes da historiografia greco-romana e foram consciente e laboriosamente desenvolvidos pelos primitivos cristãos.

3. A HISTORIOGRAFIA MEDIEVAL

A historiografia medieval, que se devotou ao desenvolvimento destas concepções, é — em certo sentido — uma continuação da historiografia helénica e romana. O método permanece imutável. O historiador medieval permanece ainda, quanto aos factos, dependente da tradição, não dispondo de armas eficientes para a crítica dessa tradição. Assim, coloca-se no mesmo plano que Tito Lívio, conservando quer a sua fraqueza quer a sua força. Não dispõe de meios para estudar a evolução das tradições que chegaram até ele ou para decompô-las nos seus diversos componentes. A sua crítica é puramente pessoal, não científica, não sistemática, arrastando-o frequentemente para aquilo que nos parece uma tola credulidade. A seu crédito, porém, há a registar o facto de patentear muitas vezes um notável valor estilístico e força imaginativa. Por exemplo, o humilde monge de St. Albans que nos deixou as *Flores Historiarum*, atribuídas a Matthew of Westminster, contou-nos histórias acerca do rei Alfred e os bolos, Lady Godiva, o rei Canute na praia de Bosham, etc., que podem ser fabulosas mas que são preciosidades literárias imperecíveis, merecendo — não menos do que a his-

tória de Tucídides — ser contempladas com a designação de κτήματα ἐς αὐτὴν¹.

Mas, ao contrário de Tito Lívio, o historiador medieval trata a sua matéria, segundo uma concepção universalista. Mesmo na Idade Média, o nacionalismo era uma realidade. Todavia, um historiador que incentivasse as rivalidades e o orgulho nacionais sabia que estava errado. A sua tarefa não era exaltar a Inglaterra ou a França mas narrar a *gesta Dei*. Via a história não como um simples jogo de objectivos humanos — em que se colocava ao lado dos seus amigos — mas como um processo, que tinha uma necessidade objectiva própria e em que até o agente humano mais inteligente e poderoso se encontra envolvido — não porque Deus seja destrutivo e maldoso, como em Heródoto, mas porque Deus é providente e construtivo, tem um plano próprio, no qual não permite a interferência do homem. Assim, o agente humano encontra-se preso na corrente dos designios divinos, sendo arrastado por ela, voluntária ou involuntariamente. A história, como a vontade de Deus, ordena-se a si própria, não dependendo a sua ordenação da vontade dos agentes humanos. Os planos surgem, dando origem a consequências que não foram previstas por nenhum ser humano. E mesmo os homens que pensam que estão a lutar contra a concretização desses planos, na realidade estão a contribuir para ela. Podem assassinar César mas não se pode evitar a queda da República. O próprio assassinio vem acrescentar um novo traço a essa queda. Daí o facto de o curso total dos acontecimentos históricos ser um critério que serve para julgar os indivíduos que nele tomam parte². O dever do indivíduo é tornar-se um instrumento voluntário da

¹ Aquisições para sempre. (N. do T.)

² O famoso aforismo de Schiller *Die Weltgeschichte ist das Weltgericht* [a história universal é o Julgamento Universal (N. do T.)] é uma vulgar máxima medieval, retomada nos fins do século XVIII e típica do medievalismo que, de muitos modos, caracteriza os românticos.

prosecução das suas finalidades objectivas. Se lhe faz oposição, não pode detê-lo ou alterá-lo; tudo o que pode fazer é assegurar a sua própria condenação, frustrando-se e reduzindo a sua vida à futilidade. Trata-se de uma doutrina patristica: o Diabo é definido por Hipólito — um dos primeiros escritores cristãos — como ο αντιτάττων τοῖς κοσμοῖς¹.

A grande tarefa da historiografia medieval era descobrir e expor este plano objectivo ou divino. Era um plano desenvolvido no tempo e, conseqüentemente, através duma série definida de estádios. Foi como reflexo deste facto que produziu a concepção de idades históricas, cada uma iniciada por um acontecimento marcante. Ora a tentativa de distinguir períodos na história é um sinal de pensamento histórico avançado e amadurecido, que não receia interpretar os factos em vez de se limitar a averiguá-los. Mas, aqui como em qualquer outra parte, o pensamento medieval — embora nunca falho de ousadia e originalidade — mostrou-se incapaz de cumprir as suas promessas. Para comprovar isto, limitar-me-ei a tomar um só exemplo do modo como a historiografia medieval distinguia os períodos históricos. No século XII, Joachim Floris dividiu a história em três períodos: o reinado do Pai ou Deus não encarnado, isto é, a época pré-cristã; o reinado do Filho ou a época cristã; e o reinado do Espírito Santo, que principiava no futuro. Esta referência a uma época futura revela uma importante característica da historiografia medieval. Se o desafiassem a explicar como é que sabia que havia na história algum plano objectivo, o historiador medieval responderia que o sabia por revelação; fazia parte daquilo que Cristo tinha revelado ao homem acerca de Deus. E esta revelação não se limitava a fornecer a chave para aquilo que Deus tinha feito no passado; mostrava-nos o que Deus iria fazer, no futuro. A revelação cristã deu-nos assim uma visão de toda a

¹ Aquele que se opõe às coisas do universo. (N. do T.)

história do mundo, desde a sua criação, no passado, até ao seu fim, no futuro, como considerada na visão intemporal e eterna de Deus. Deste modo, a historiografia medieval entrevia algo pré-estabelecido por Deus e pré-conhecido pelo homem, por revelação. Portanto, a historiografia medieval continha uma escatologia.

A escatologia é sempre um elemento intruso na história. A função do historiador é conhecer o passado e não o futuro. Quando os historiadores se declaram aptos a determinar antecipadamente o futuro, ficamos a saber que algo está errado na sua concepção fundamental de história. Além disso, ficamos a saber exactamente o que é que está errado. Que aconteceu? Fraccionaram a realidade singular do processo histórico em duas coisas separadas, uma (que determina) e a outra (que é determinada): a lei abstracta e o simples facto, o universal e o particular. Hipostasiaram o universal com um falso particular, considerado como existindo por si mesmo e para si mesmo, concebendo-o ainda como determinante do curso dos acontecimentos particulares. O universal sendo assim isolado do processo temporal não actua no interior deste processo, actua apenas sobre ele. O processo temporal é algo passivo, modelado por uma força intemporal, que actua sobre ele do exterior. Deste modo, porque a força actua sempre exactamente da mesma maneira, o conhecimento do modo como actua agora é também um conhecimento do modo como actuará no futuro. E, se soubermos como é que determinou o curso dos acontecimentos em qualquer momento, ficamos a saber como é que os determinará em qualquer outra ocasião, sendo-nos possível, portanto, predizer o futuro. No pensamento medieval, a oposição absoluta entre os desígnios objectivos de Deus e as intenções subjectivas do homem — concebida de tal modo que os desígnios de Deus surgem como a imposição de certo plano objectivo à história, desligando-o completamente das intenções subjectivas do homem — conduz inevitavelmente à ideia de que as intenções do homem não con-

tam no curso da história e de que a única força que o determina é a natureza divina. Assim, revelando-se a natureza divina, aquelas a quem ela é revelada pela fé podem ver, pela fé, o que o futuro há-de ser. Pode parecer que isto tem afinidades com o substancialismo; no entanto, trata-se de algo perfeitamente diferente — isto é, transcendentalismo. Deus, na teologia medieval, não é substância mas acto puro; e a transcendência significa que a acção divina não é concebida como manifestando-se no interior e através da acção humana, mas como manifestando-se no exterior dela e dominando-a — não como imanente no mundo da acção humana mas transcendendo esse mundo.

Que aconteceu? Houve, por parte do pêndulo do pensamento, uma oscilação do humanismo abstracto e unilateral — da historiaografia greco-romana — para uma concepção teocêntrica igualmente abstracta e unilateral, na Idade Média. Reconhece-se a intervenção da providência na história: mas este reconhecimento é feito de modo que nada fica para o homem fazer. Uma consequência disto é os historiadores, como vimos, caírem no erro de pensarem que podem prever o futuro. Outra consequência é — na sua ânsia de descobrirem o plano geral da história e na crença de que este plano pertence a Deus e não ao homem — manifestarem a tendência para procurarem a essência da história fora da própria história, desviando o olhar das acções humanas, a fim de descobrirem o plano divino. E, portanto, as circunstâncias exactas das acções humanas tornaram-se, para eles, relativamente insignificantes, sendo negligenciado o primeiro dever do historiador — a disposição de se entregar, devotadamente, à descoberta do que, na verdade, aconteceu. Eis porque a historiografia medieval é tão débil, quanto a método crítico. Esta debilidade não era accidental. Não dependia dos limites as fontes e os materiais à disposição dos eruditos. Dependia dos limites não daquilo que podiam fazer mas sim daquilo que preten-

diam fazer. Não aspiravam a um estudo perfeito e científico dos verdadeiros factos históricos; o que pretendiam era um estudo perfeito e científico dos atributos divinos, uma teologia baseada firmemente no duplo fundamento da fé e da razão — que os habilitaria a determinar *a priori* o que devia ter acontecido e o que devia acontecer, no processo histórico.

Consequentemente, a historiografia medieval — quando observada do ponto de vista dum historiador meramente erudito (a espécie de historiador que se importa exclusivamente com a exactidão dos factos) — não só parece insatisfatória como também deliberada e repelentemente disparatada. Os historiadores do século XIX — que, de modo geral, assumiram um ponto de vista meramente erudito em relação à natureza da história — julgavam-na com uma extrema falta de simpatia. Actualmente, numa época em que estamos menos obcecados pela exigência da precisão crítica e mais interessados na interpretação dos factos, podemos observá-la com um olhar mais amigo. Penetrámos de tal modo na concepção medieval de história que nos lembramos de nações e civilizações em ascensão e declínio, obedecendo a uma lei que pouco tem a ver com os objectivos dos seres humanos que as compõem; e talvez não estejamos inteiramente relutantes em relação a teorias que ensinam que as transformações históricas em larga escala são devidas a certa forma de dialéctica, que actua objectivamente e modela o processo histórico, através de uma necessidade independente da vontade humana. Isto levou-nos a um contacto bastante estreito com os historiadores medievais. Se queremos evitar os erros a que estão ligadas ideias da sua espécie, é útil para nós estudar a historiografia medieval e verificar como aquela antítese entre necessidade objectiva e necessidade subjectiva levou a desprezar o rigor histórico e traiu os historiadores, arrastando-os para uma credulidade imprópria de eruditos e para uma cega aceitação da tradição. O historiador medieval não tinha culpa nenhuma por ser,

naquele sentido, falho de rigor científico. Ninguém descobrira ainda como criticar as fontes e averiguar os factos metodologicamente — pois isso foi obra do pensamento histórico dos séculos posteriores ao fim da Idade Média. Mas para nós — agora que esse trabalho foi realizado — não há desculpa. Se regressarmos à concepção medieval da história, com todos os seus erros, estaremos a demonstrar e a apressar a queda da civilização, que certos historiadores estão — talvez prematuramente — a proclamar.

4. OS HISTORIADORES DO RENASCIMENTO

NO final da Idade Média, uma das principais tarefas do pensamento europeu era introduzir uma nova orientação nos estudos históricos. Os grandes sistemas teológicos e filosóficos que tinham fornecido uma base para a determinação do plano geral da história *a priori* deixaram de merecer aceitação. Com o Renascimento, houve um regresso à concepção humanista de história baseada na dos antigos. A investigação rigorosa tornou-se importante, porque as acções humanas já não eram reduzidas à insignificância, em comparação com um plano divino. O pensamento histórico voltou a colocar o homem no centro do seu quadro. Mas, apesar do novo interesse pelo pensamento greco-romano, a concepção renascentista de homem era profundamente diversa da greco-romana. Quando um escritor como Maquiavel, nos princípios do século XVI, exprimiu as suas ideias acerca da história, sob a forma de um comentário aos dez primeiros tomos de Tito Lívio, não retomou a concepção de Tito Lívio em relação à história. O homem, para o historiador do Renascimento, não era o homem representado pela filosofia antiga — o homem que dominava as suas acções e criava o seu próprio destino, por meio da inteligência — mas o homem representado pelo pensamento cristão: uma criatura com paixões e impulsos.

A história, deste modo, tornou-se a história das paixões humanas, consideradas como manifestações necessárias da natureza humana.

Os frutos positivos deste novo movimento apareceram, primeiramente, numa grande superação do que havia de fantasia e de infundamentado na historiografia medieval. Mostrou-se, por exemplo, por intermédio de Jean Bodin¹, em meados do século XVI, que o tradicional esquema de períodos — os Quatro Impérios — não se baseava numa interpretação rigorosa dos factos mas num esquema arbitrário, extraído do Livro de Daniel². E muitos estudiosos de origem italiana, na maioria — lançaram-se ao trabalho de destruir as lendas com que diversos países tinham dissimulado o desconhecimento das suas origens. Polidoro Virgílio, por exemplo, nos princípios do século XVI, acabou com a velha história acerca da fundação da Bretanha por Bruto, o Troiano, e criou as bases para uma história crítica da Inglaterra.

Nos começos do século XVII, Bacon teve a possibilidade de resumir a situação, dividindo o seu mapa do conhecimento em três grandes regiões: poesia, história e filosofia — orientadas pelas três faculdades: imagi-

¹ *Methodus ad facilem historiarum cognitionem* (1566), cap. XII: «Confutatio eorum qui quatuor monarchias... statuunt».

² É significativo, quanto as tendências medievalistas do romantismo dos fins do século XVIII — para que já chamei a atenção, no caso de Schiller — que Hegel retome o esquema, há muito tempo já condenado, dos Quatro Impérios, numa passagem sobre a história universal, no fim da *Philosophie des Rechts*. Os leitores de Hegel — acostumados ao seu hábito inveterado de dividir todos os temas, de acordo com os princípios da sua dialéctica, em tríades — ficam surpreendidos por verificarem que o seu esboço de história universal, nas páginas finais daquele livro, está dividido em quatro secções intituladas: «O Império Oriental, o Império Grego, o Império Romano, o Império Germânico». Esses leitores são levados a pensar que, desta vez, os factos foram demasiado fortes para a dialéctica hegeliana. Mas não foram os factos que romperam o esquema dialéctico. Trata-se de uma recrudescência do sistema medieval de marcar períodos.

nação, memória e compreensão. Dizer que a memória preside à história é dizer que o trabalho essencial da história é recordar e registar o passado nos seus verdadeiros factos, tal como eles aconteceram exactamente. O que Bacon pretende com isto é insistir que a história deve constituir, sobretudo, um interesse pelo passado, sem outra finalidade. Isto é, a negação da alegação de que os historiadores podem prever a futuro e, ao mesmo tempo, a negação da ideia de que a função principal do historiador é descobrir um plano divino que se manifestasse através dos factos.

Mas a posição da história, definida deste modo, era precária. Libertara-se dos erros do pensamento medieval, mas ainda não encontrara a sua função própria. Tinha um programa definido — a redescoberta do passado — mas não tinha métodos ou princípios que tornassem possível a execução deste programa. De facto, a definição de história, segundo Bacon, como o domínio da memória, estava errada, porque o passado só exige a investigação histórica na medida em que não é e não pode ser recordado. Se pudesse ser recordado, não seriam necessários os historiadores. Camden — contemporâneo de Bacon — já trabalhava, segundo a melhor tradição do Renascimento, na topografia e na arqueologia da Bretanha, mostrando como a história esquecida pode ser reconstituída a partir de dados como aqueles que — na mesma época — os naturalistas estavam a usar, como base de teorias científicas. Bacon nunca pôs o problema de se saber como é que actua o intellecto do historiador para suprir as deficiências da memória.

5. DESCARTES

O movimento construtivo do pensamento do século XVII concentrou-se nos problemas das ciências naturais, deixando de lado os da história. Descartes, como Bacon, distinguiu a poesia, a história e a filosofia, acrescentando um quarto termo — a divindade. Mas, em relação a estas quatro coisas, Descartes limitou-se a aplicar o seu método novo à filosofia, estabelecendo três divisões principais: matemática, física e metafísica — porque só nela esperava atingir um conhecimento certo e seguro. A poesia — segundo ele dizia — era mais um dom da natureza do que uma disciplina; a divindade dependia da fé na revelação; a história — ainda que interessante e instrutiva, ainda que válida para assumir uma atitude prática na vida, não podia reivindicar a verdade, pois os acontecimentos descritos por ela nunca ocorreram exactamente tal como foram relatados. Deste modo, a reforma do conhecimento que Descartes tentava fazer — e que, de facto, realizou — não se destinava a dar qualquer contributo ao pensamento histórico, porque ele não acreditava que a história fosse, em sentido restrito, um ramo do saber.

Vale a pena observar mais de perto o parágrafo acerca da história, inserto na primeira parte do *Discurso do Método*:

«Julgava, porém, ter dedicado já tempo suficiente às linguas e também à leitura de livros antigos, às suas histórias e às suas fábulas. Pôde conversar com os homens dos outros séculos e viajar é quase a mesma coisa. É bom saber-se qualquer coisa acerca dos costumes de vários povos, para podermos julgar mais sensatamente os nossos e para não pensarmos que tudo aquilo que não está de acordo com os nossos modos é ridículo e irracional, tal como costumam fazer aqueles que nada viram. Mas quando passamos demasiado tempo a viajar, acabamos por nos tornar estrangeiros em relação ao nosso país; e, quando nos preocupamos demasiadamente com os factos dos séculos passados, ficamos — normalmente — a ignorar os que se manifestam no nosso tempo. Além disso, as fábulas levam a imaginar como possíveis diversos acontecimentos que o não são. E até as histórias mais fiéis — se não modificam nem aumentam o valor das coisas para as tornarem mais dignas de serem lidas — pelo menos, omitem quase sempre as circunstâncias mais baixas e menos nobres, donde resulta que o resto não aparece tal como é. E aqueles que orientam o seu comportamento pelos exemplos que delas tiram estão sujeitos a cair nas extravagâncias dos paladinos dos nossos romances e a conceber projectos que ultrapassam as suas forças.»¹

Descartes apresenta aqui quatro aspectos que importa distinguir: 1) Fuga da realidade por parte da história: o historiador é um viajante que, vivendo longe de casa, se torna um estranho em relação à sua época. 2) Pirronismo histórico: as narrativas históricas não são relatos do passado que mereçam a nossa confiança. 3) Conceito anti-utilitário da história: as narrativas, não sendo dignas da nossa confiança, não podem, na verdade, ajudar-nos a compreender o que é possível e, deste modo, não podem ajudar-nos a actuar no presente. 4) A história como construção de fantasias: é fazendo-o aparecer aos nossos olhos, mais esplêndido do que ele realmente foi, que os historiadores — mesmo no melhor dos casos — deformam o passado.

¹ Traduzido do original francês. (N. do T.)

1) Uma resposta à concepção da história como fuga da realidade seria mostrar que o historiador pode ver genuinamente o passado apenas na medida em que estiver firmemente enraizado no presente — isto é, a sua função não é saltar para fora da sua época, observando o passado a partir do ponto de vista dessa época. Esta é efectivamente a verdadeira resposta. Mas, para dar tal resposta, foi necessário que a teoria do conhecimento avançasse para além do ponto a que Descartes a conduzira. Só no tempo de Kant é que os filósofos conceberam a ideia de conhecimento como dizendo respeito a um objecto relacionado com o ponto de vista do conhecedor. A «revelação copérnica» de Kant continha implicitamente — embora o próprio Kant a não tenha desenvolvido — uma teoria acerca da possibilidade do conhecimento histórico, não apenas sem o historiador abandonar o ponto de vista da sua época, mas exactamente porque ele não abandona esse ponto de vista.

2) Dizer que as narrativas históricas relatam acontecimentos que não podem ter ocorrido é dizer que temos algum critério — outro que não as narrativas que chegaram até nós — para ajuizar daquilo que podia ter acontecido. Descartes esboça aqui uma atitude genuinamente crítica acerca da história, que — se fosse plenamente desenvolvida — seria a resposta à sua objecção.

3) Os eruditos do Renascimento, ao fazerem reviver muitos elementos da concepção greco-romana de história, tinham feito reviver a ideia de que o seu valor era prático, instruindo os homens na arte da política e da vida prática. Esta ideia era inevitável, enquanto as pessoas não conseguiram encontrar uma base teórica para a convicção alternativa de que o seu valor era teórico e consistia na verdade. Descartes tinha razão ao respeitá-la. Na verdade, antecipara-se à observação de Hegel — na introdução à sua *Filosofia da História* — no sentido de que a lição prática da história consistia em jamais alguém aprender alguma coisa com a história. Não se apercebem, porém, de que o trabalho histórico

da sua época, nas mãos de homens como Buchanan e Grotius — e ainda mais em outros homens da geração que então começava, tais como Tillemont e os investigadores bolandistas¹ — era incentivado por um desejo absoluto de verdade e não se apercebeu também de que a concepção pragmática que ele criticava já estava morta, no momento em que ele escrevia.

Ao dizer que as narrativas históricas exageram a grandeza e o esplendor do passado, Descartes propunha um critério que podia servir para criticá-las, graças ao qual podia ser redescoberta a verdade que elas escondiam ou deformavam. Se tivesse continuado nesse sentido, podia ter formulado um método ou código de regras de crítica histórica. Efectivamente, essa é uma das regras estabelecidas por Vico, no princípio do século seguinte. Mas Descartes não se apercebeu disto, porque os seus interesses intelectuais estavam tão marcadamente dirigidos para a matemática e para a física que, ao escrever sobre a história, pôde confundir uma útil sugestão para o desenvolvimento do método histórico com uma demonstração de que tal desenvolvimento não era possível.

Deste modo, a atitude de Descartes para com a história era singularmente ambígua. De acordo com as suas intenções, o seu trabalho tendia a lançar a dúvida sobre o seu valor — como quer que ele fosse concebido — porque Descartes pretendia afastar as pessoas da dúvida e conduzi-las para as ciências exactas. No século XIX, a ciência prosseguiu o seu caminho independentemente da filosofia, porque os idealistas post-kantianos assumiram uma posição cada vez mais céptica em relação a ela. E a fractura só começou a ser curada, no nosso tempo. Esta alienação teve o seu exacto paralelo na que se manifestou entre história e filosofia, no século XVII, devida a uma causa semelhante — o cepticismo histórico de Descartes.

¹ Escritores religiosos que continuam a colecção crítica das vidas dos santos, começada pelo padre Van Boland, em Antuérpia, no século XVII. (N. do T.)

6. A HISTORIOGRAFIA CARTESIANA

DE facto, o cepticismo de Descartes não desencorajou, de modo algum, os historiadores. Pelo contrário, procederam como se o considerassem um desafio, um convite para elaborarem, por si próprios, os seus métodos, convencendo-se de que a história crítica era possível e voltando depois aos filósofos, com um novo mundo de conhecimento nas mãos. Durante a segunda metade do século XVII, surgiu uma nova escola do pensamento histórico que, apesar do paradoxo contido na expressão, podia ser apelidada de historiografia cartesiana, mais ou menos tal como o teatro clássico francês do mesmo período tem sido apelidado de escola da poesia cartesiana. Chamo-lhe historiografia cartesiana porque se baseava — tal como a filosofia cartesiana — no cepticismo sistemático e no reconhecimento radical de princípios críticos. A ideia fundamental desta nova escola consistia em não aceitar o testemunho das fontes escritas sem o submeter a um processo crítico, baseado pelo menos em três regras metodológicas: 1) a regra implícita em Descartes, segundo a qual nenhuma fonte deve induzir-nos a acreditar naquilo que nós sabemos que não pode ter acontecido; 2) a regra, segundo a qual as diversas fontes devem ser confrontadas umas com as outras e harmonizadas; 3) a regra, pela qual as fontes escritas devem ser verificadas, utilizando provas não-literárias. A história assim concebida fundamentava-se

ainda em fontes escritas, ou — como diria Bacon — na memória. No entanto, os historiadores começavam já a aprender a tratar as fontes, com um espírito inteiramente crítico.

Como exemplo desta escola, mencionei já Tillemont e os bolandistas. A *História dos Imperadores Romanos*, de Tillemont, constituiu a primeira tentativa de escrever a história de Roma, com uma atenção sistemática no sentido de conciliar as afirmações de diversas fontes. Os bolandistas — uma escola de estudiosos beneditinos — lançaram-se ao trabalho de re-escrever as vidas de santos, numa base crítica, expurgando-as de todos os elementos exageradamente miraculosos e aprofundando, mais do que quaisquer outros até então, o problema das fontes e do modo como as tradições se tinham desenvolvido. É a este período e especialmente aos bolandistas que devemos a ideia de dissecar a tradição, permitindo a distorção o meio por que ela chegou até nós, libertando-se assim, para sempre, do velho dilema: ou aceitá-la *en bloc*¹ como verdadeira ou rejeitá-la como falsa. Ao mesmo tempo, iam sendo feitos estudos pormenorizados das possibilidades de empregar moedas, inscrições, escritas, e outros documentos não literários para verificar e ilustrar as narrativas e as descrições dos historiadores literários. Foi durante este período, por exemplo, que John Horsley, de Morpeth (Northumberland), constituiu a primeira colecção sistemática de inscrições romanas da Grã-Bretanha, seguindo nas pegadas dos investigadores italianos, franceses e alemães.

Este movimento foi muito pouco notado pelos filósofos. O único, dos principais, que foi bastante influenciado por ele foi Leibniz, que aplicou os novos métodos de estudo da história à história da filosofia, com resultados notáveis. Podemos chamar-lhe mesmo o fundador moderno desse estudo. Leibniz nunca escreveu extensamente a tal respeito, mas a sua obra está impregnada de

¹ Em francês, no original. (N. do T.)

conhecimentos do pensamento filosófico antigo e medieval, e nós devemos-lhe o conceito de filosofia como uma contínua tradição histórica, em que um novo progresso se manifesta não através da proposição de ideias completamente novas e revolucionárias mas através da preservação e do desenvolvimento daquilo a que ele chama a *philosophia perennis* — as verdades permanentes e imutáveis que foram sempre conhecidas. Esta concepção, sem dúvida, dá demasiada importância à ideia de permanência e demasiado pouca à de transformação. A verdade filosófica é concebida demasiadamente como um depósito imutável de verdades conhecidas exterior e eternamente, e muito pouco como algo sempre a precisar de ser recriado por um esforço de pensamento que transcende o passado. Mas esse é apenas um modo de dizer que a concepção de Leibniz acerca da história pertenceu caracteristicamente a um período em que as relações entre o permanente e o mutável, entre as verdades da razão e as verdades de facto, ainda não tinham sido claramente amadurecidas. Leibniz nota um *rapprochement*¹ entre as esferas alienadas da filosofia e da história, mas não ainda um contacto efectivo entre elas.

Apesar desta inclinação fortemente histórica em Leibniz, e apesar do trabalho brilhante que fez de Espinosa o fundador da crítica bíblica, a tendência geral da escola cartesiana era nitidamente anti-histórica. E foi precisamente este facto que conduziu à queda geral e ao descrédito do cartesianismo. O poderoso e novo movimento do pensamento histórico, crescendo sob a maldição da filosofia cartesiana, constitui pela sua própria existência uma refutação dessa filosofia. E quando chegou o momento de um ataque definido aos seus princípios, as pessoas que dirigiam esse ataque eram, muito naturalmente, pessoas cujo principal interesse criador residia na história. Vou apresentar alguns dados sobre dois desses ataques.

¹ Em francês, no original. (N. do T.)

7. ANTI-CARTESIANISMO: a) VICO

O primeiro é o de Vico, que trabalhava em Nápoles, nos princípios do século XVIII. O interesse da obra de Vico reside no facto de que ele era, em primeiro lugar, um historiador experimentado, que se lançou à tarefa de formular os princípios do método histórico, tal como Bacon formulara os do método científico. No decurso deste trabalho criador, encontrou-se em oposição à filosofia cartesiana, considerando-a como algo que tinha de ser enfrentado polémicamente. Não impugnou a validade do conhecimento matemático, mas impugnou a teoria do conhecimento cartesiana, em as suas aplicações de que nenhuma outra espécie de conhecimento era possível. Depois, atacou o cartesiano de que o critério da verdade é a ideia clara e distinta. Salientou que, efectivamente, este não passava de um critério subjectivo ou psicológico. O facto de eu considerar as minhas ideias claras e distintas só prova que eu acredito nelas, mas não prova que são verdadeiras. Ao dizer isto, Vico está substancialmente de acordo com Hume, pois considera que a convicção não é mais que a vivacidade das nossas percepções. Qualquer ideia, diz Vico, ainda que falsa, pode convencer-nos pela sua aparente auto-evidência — e nada é mais fácil do que considerar auto-evidentes as nossas convicções, quando, na

verdades, elas são ficções infundamentadas, atingidas por meio da argumentação sofisticada. Uma vez mais, temos aqui um ponto de vista de Hume. O que necessitamos — contesta Vico — é de um princípio que nos permite distinguir aquilo que pode ser conhecido de aquilo que não o pode ser; uma doutrina dos limites necessários do conhecimento humano. Isto, sem dúvida, aproxima Vico de Locke, cujo empirismo crítico forneceu um ponto de partida para outro ataque fundamental ao cartesianismo.

Vico encontra este princípio na doutrina de que *verum et factum convertuntur*¹: isto é, a condição de ser capaz de conhecer verdadeiramente qualquer coisa, de compreendê-la como oposta à sua simples percepção, é que o próprio conhecedor a tenha criado. Segundo este princípio, a natureza só é inteligível por Deus, mas a matemática é inteligível pelo homem porque os objectos do pensamento matemático são ficções ou hipóteses que o matemático construiu. Qualquer fragmento de pensamento matemático começa por um *fiat*²: consideremos ABC como um triângulo e $AB=AC$. É por causa deste acto de vontade que o matemático cria o triângulo; porque é o seu *factum*³ é que ele o pode conhecer verdadeiramente. Isto não é, no sentido vulgar da palavra, «idealismo». A existência do triângulo não depende de ele ser conhecido: conhecer as coisas não é criá-las; pelo contrário, nada pode ser conhecido, a não ser que já tenha sido criado. E se uma determinada mente pode ou não conhecer uma dada coisa, isso depende de como ela foi criada.

Conclui-se do princípio do *verum-factum* que a história — que é algo feito enfaticamente pelo espírito humano — está especialmente apta a ser objecto de conhe-

¹ O que é verdadeiro e o que está feito equivalem-se. (N. do T.)

² Faça-se. (N. do T.)

³ Obra. (N. do T.)

cimento humano. Vico considera o processo histórico como um processo, através do qual os seres humanos elaboram sistemas de linguagem, costumes, leis, governo, etc.: isto é, considera a história como a história da gênese e do desenvolvimento das sociedades humanas e das suas instituições. Aqui, atingimos, pela primeira vez, uma ideia completamente moderna sobre qual há-de ser o tema da história. Não há nenhuma antítese entre as acções isoladas dos homens e o plano divino que as liga, como acontecia na Idade Média. E, por outro lado, não há nenhuma sugestão de que o homem primitivo (pelo qual Vico se interessou particularmente) previsse o que ia resultar dos desenvolvimentos a que deu início. O plano da história é um plano completamente humano, mas não pré-existe sob a forma duma intenção irrealizada e que se destina a ser gradualmente realizada. O homem não é um simples demiurgo, modelando a sociedade humana como o Deus de Platão formava o mundo, de acordo com um modelo ideal; como o próprio Deus, o homem é um verdadeiro criador, dando vida quer à forma quer à matéria, dentro do processo colectivo do seu desenvolvimento histórico. A criação da sociedade humana pelo homem, a partir do nada, e todos os pormenores desta criação são assim um *factum* humano, eminentemente cognoscível, como tal, pelo espírito humano.

Vico dá-nos aqui os resultados das suas longas e frutuosas investigações acerca da história de coisas como o direito e a língua. Considerou estas investigações como susceptíveis de revelarem um conhecimento tão certo como o conhecimento que Descartes atribuíra aos resultados da investigação matemática e física; e exprime o modo como este conhecimento surgiu, dizendo efectivamente que o historiador pode reconstituir, no seu espírito, o processo pelo qual estas coisas foram criadas pelos homens, no passado. Há uma espécie de harmonia pré-estabelecida entre o espírito do historiador e o objecto que ele se propõe estudar. Simplesmente, esta harmonia pré-estabelecida, ao contrário da de Leibniz,

não se baseia num milagre; fundamenta-se na comum natureza humana, unindo o historiador e os homens, cuja obra ele estuda.

Esta nova atitude em relação à história é profundamente anti-cartesiana, porque toda a estrutura do sistema cartesiano era condicionada por um problema que não surge no mundo da história: o problema do ceticismo, o problema da relação entre as ideias e as coisas. Descartes, começando as suas investigações acerca do método das ciências naturais pelo ponto de vista céptico que então prevalecia em França, teve de começar por garantir a si próprio que existia realmente uma coisa como o mundo material. Para a história — tal como Vico a concebia — nem podia existir tal problema. O ponto de vista céptico é impossível. A história, para Vico, não diz respeito ao passado como passado. Diz respeito, em primeiro lugar, à verdadeira estrutura da sociedade em que vivemos: aos modos e costumes que compartilhamos com aqueles que vivem à nossa volta. A fim de estudá-los, não precisamos de perguntar se realmente existem. A pergunta não faz sentido. Descartes, ao olhar para uma fogueira, perguntou a si mesmo se — para além da sua ideia de fogueira — havia de facto uma verdadeira fogueira. Para Vico, ao observar uma coisa como a língua italiana do seu tempo, não podia surgir semelhante questão. A distinção entre a ideia de uma tal realidade histórica e a própria realidade não teria significado. A língua italiana é exactamente aquilo que as pessoas que a usam julgam que é. Para o historiador, o ponto de vista humano é decisivo. O que Deus pensa acerca da língua italiana é uma questão que Vico não tem necessidade de pôr — e que ele sabe não ter resposta. Procurar a coisa em si é para Vico tão inexpressivo quanto inútil. E o próprio Descartes quase reconheceu isto, quando afirmou¹ que, em matéria de moral, a sua regra era aceitar as leis e as instituições

¹ In *Discurso do Método*, Terceira parte.

do país em que vivia, e orientar a sua conduta pelas melhores opiniões que ordinariamente ouvia à sua volta. Deste modo, admitia que o indivíduo não pode construir *a priori*, para si, estas coisas mas deve reconhecê-las como factos históricos pertencentes à sociedade em que ele vive. É verdade que Descartes adoptou estas regras só provisoriamente, esperando que viria o momento em que poderia construir um sistema de conduta próprio, numa base metafísica. Esse momento, porém, nunca chegou e, dada a natureza do caso, tal não foi possível. A esperança de Descartes constituiu apenas um exemplo das concepções exageradas que sustentou acerca das possibilidades duma especulação *a priori*. A história é uma espécie de conhecimento em que os problemas respeitantes às ideias e os problemas respeitantes aos factos não são distinguíveis. Ora acontece precisamente que a filosofia de Descartes distingue esses dois tipos de problema.

Ligada à concepção de história como forma de conhecimento filosóficamente justificável, encontra-se a concepção de conhecimento histórico como susceptível de um mais vasto desenvolvimento. Uma vez resolvida a questão de saber como é possível o conhecimento histórico, em geral, o historiador pode atingir a solução de problemas históricos até então insolúveis. Tal é possível, formando uma clara concepção de método histórico e elaborando as regras a que obedece. Vico estava particularmente interessado naquilo a que chamava história dos períodos remotos e obscuros, isto é, na extensão do conhecimento histórico. Em relação a isto, estabeleceu algumas regras de método.

Em primeiro lugar, sustentou que certos períodos da história tinham um carácter geral dando determinado aspecto a cada pormenor que reaparecia noutros períodos, de modo que dois períodos distintos podiam ter o mesmo carácter geral, sendo possível discutir analogicamente acerca de um e de outro. Citou, como exemplo, a semelhança genérica entre o período homérico da his-

tória grega e a Idade Média europeia — aos quais atribui a designação genérica de períodos heróicos. Os seus traços comuns eram: governo constituído por representantes duma aristocracia guerreira, economia agrícola, literatura de baladas, moral fundamentada na ideia de coragem e lealdade pessoais, etc. Deste modo, para apreendermos mais sobre a idade homérica, além daquilo que o próprio Homero pode dizer-nos, devemos estudar a Idade Média, vendo então até que ponto podemos aplicar à Grécia primitiva o que aprendemos.

Em segundo lugar, Vico mostrou que estes períodos semelhantes tendiam a repetir-se periodicamente, com a mesma ordem. Cada período heroico é seguido por um período clássico, em que o raciocínio prevalece sobre a imaginação, a prosa sobre a poesia, a indústria sobre a agricultura, e a moral baseada na paz sobre a moral baseada na guerra. Este, por sua vez, é seguido pela decadência em direcção a um novo barbarismo completamente diferente do barbarismo heroico da imaginação. É aquilo a que se chama barbarismo da reflexão, em que ainda domina o raciocínio que exauriu o seu poder criador, limitando-se a construir inexpressivas cadeias de distinções artificiais e pedantes. Por vezes, Vico apresenta o seu ciclo, do seguinte modo: primeiramente, o princípio orientador da história é a força bruta; depois, a força corajosa ou heroica; a seguir, a justiça corajosa; depois, a originalidade brilhante; seguidamente, a reflexão construtiva; e finalmente uma espécie de opulência esbanjadora e ruínosa, que destrói o que foi anteriormente construído. No entanto, Vico tem a plena consciência de que um tal esquema é demasiado rígido para não admitir inúmeras excepções.

Em terceiro lugar, este movimento cíclico não é um mero rotativismo da história, através dum ciclo de fases fixas. Não é um círculo mas uma espiral, pois a história nunca se repete, atingindo cada nova fase, numa forma diferenciada em relação ao que a antecedeu. Deste

modo, o barbarismo cristão da Idade Média diferencia-se do barbarismo pagão da idade homérica, por tudo o que o torna caracteristicamente uma expressão do espírito cristão. Por esta razão, porque a história está sempre a criar novidades, a lei cíclica não nos permite prever o futuro — o que distingue o seu emprego, por Vico, da velha ideia greco-romana de um movimento estritamente circular na história (encontrada, por exemplo, em Platão, Políbio, e em historiadores do Renascimento, como Maquiavel e Campanella), tomando em consideração o princípio — cuja importância fundamental já salientei — de que o verdadeiro historiador nunca profetiza.

Depois, Vico prossegue, enumerando certos preconceitos, contra os quais os historiadores devem estar sempre em guarda, como contra os «ídeos», no *Novum Organum* de Bacon. Distingue cinco destas fontes de erro:

1. Opiniões panegíricas a respeito da antiguidade, isto é, o preconceito que leva a exagerar a riqueza, o poder, a grandeza, etc., do período que o historiador está a estudar. O princípio que Vico exprime aqui negativamente é o princípio de que o que torna digno de estudo um período passado da história não é o valor intrínseco das suas realizações, em si mesmas, mas a sua relação com o curso geral da história. Este preconceito é bem verdadeiro. Verifico, por exemplo, que as pessoas interessadas pela civilização provincial romana têm uma forte relutância em acreditar (como demonstrei, a partir de provas arqueológicas) que a Londres romana possuía apenas entre 10 a 15 000 habitantes. Na sua opinião, deveria ter antes uns 50 a 100 000, de acordo com as suas opiniões panegíricas acerca da antiguidade.

2. A vaidade das nações. Cada nação, ao tratar da história do seu passado, tem o preconceito tendente a pintá-la com as cores mais favoráveis. As histórias da Inglaterra, escritas por ingleses e para ingleses, não

se alargam sobre os desastres militares, e assim por diante.

3. A vaidade dos eruditos. Esta, tal como Vico a interpreta, toma a forma especial dum preconceito por parte do historiador, preconceito este que o leva a supor que as pessoas em que pensa eram, como ele, eruditos e estudiosos ou, dum modo geral, pessoas dadas à reflexão. O espírito académico imagina que as pessoas por que se interessa devem ter sido também pessoas eruditas. Na verdade, Vico sustentou que os homens mais activos da história são aqueles de espírito menos académico. A grandeza histórica e a reflexão muito raramente se combinam. A escala de valores que dirige a vida pessoal do historiador é muito diferente em relação à que orienta as vidas das suas figuras centrais.

4. A falácia das fontes, ou aquilo a que Vico chama a sucessão escolástica das nações. Este erro consiste em pensar que, quando duas nações possuem uma ideia ou uma instituição semelhante, uma dessas nações deve tê-la apreendido da outra. Vico demonstra que esse erro deriva da negação do poder criador e original do espírito humano, que pode redescobrir ideias, por si mesmo, sem as apreender a partir de outrem. Tem plena razão, ao precaver os historiadores contra tal falácia. De facto, mesmo quando é certo ter uma nação ensinado outra, como a China ensinou o Japão, a Grécia Roma, e Roma a Gália, etc., aquela que aprende, invariavelmente, não aprende aquilo que a outra tem para ensinar, mas apenas as lições para que o seu anterior desenvolvimento histórico a preparou.

5. Finalmente, há o preconceito de julgar os antigos melhor informados do que nós acerca dos tempos mais próximos deles. Na verdade, para tomar um exemplo que não é de Vico, os eruditos do tempo do rei Alfred sabiam muito menos a respeito das origens anglo-saxónicas do que nós. O aviso de Vico contra este preconceito é de grande importância, porque — quando desenvolvido o seu lado positivo — transforma-se no princípio, se-

gundo o qual o historiador não depende, quanto ao seu conhecimento, de uma tradição sem soluções de continuidade, podendo reconstituir, através de métodos científicos, o quadro duma época passada, que não foi formado a partir de qualquer tradição.

Vico não se contenta com avisos negativos; vai até ao campo positivo, indicando certos métodos, pelos quais o historiador pode transcender o simples apoio nas afirmações de fontes autorizadas. Estas observações de Vico são lugares comuns para o historiador de hoje, mas, no seu tempo, eram revolucionárias.

1. Vico mostra como o estudo linguístico pode lançar luz sobre a história. A etimologia pode revelar que espécie de vida tinha um povo, enquanto nascia a sua língua. O historiador pretende atingir a reconstrução da vida mental, as ideias das pessoas que estuda. A coleção de palavras de que dispunham mostra qual era a sua coleção e ideias. O modo como empregam uma velha palavra, metafóricamente, com um novo sentido — quando querem exprimir uma ideia nova — revela que espécie de coleção de ideias era a sua, antes do aparecimento daquela ideia nova. Assim, palavras latinas como *intelligere* e *disserere* mostram como — quando os romanos precisavam de exprimir as ideias de compreender e discutir — iam buscar ao vocabulário agrícola palavras com os significados de respirar e semear.

2. Faz um uso semelhante da mitologia. Os deuses da religião primitiva representam um modo semi-poético de exprimir a estrutura social do povo que os inventou. Deste modo, na mitologia greco-romana, Vico via uma representação da vida doméstica, económica e política dos antigos. Estes mitos constituíam o modo, segundo o qual um espírito primitivo e imaginativo exprimia, para si mesmo, aquilo que um espírito mais dado à reflexão teria expresso em códigos jurídicos e morais.

3. Vico propõe um novo método (por estranha que nos pareça a sua novidade) de utilizar a tradição, considerando-a não como literalmente verdadeira mas como

uma confusa recordação de factos distorcidos através dum meio, cujo índice de refração podemos, até certo ponto, determinar. Todas as tradições são verdadeiras, mas nenhuma delas significa aquilo que diz. Para se descobrir o seu significado, temos de saber que espécie de gente as inventou e o que é que tal espécie de gente pretendia dizer com tal espécie de coisa.

4. A fim de se encontrar a chave desta reinterpretação, devemos lembrar-nos de que os cérebros, em determinado estágio de desenvolvimento, tendem a criar a mesma espécie de produtos. Os selvagens, em todos os tempos e lugares, são selvagens de espírito. Estudando os tempos modernos, podemos ficar a saber como eram os selvagens dos tempos primitivos, descobrindo assim a maneira de interpretar os mitos e as lendas selvagens, que ocultam os factos da mais remota história antiga. As crianças pertencem a um determinado tipo de selvagens; os contos de fadas para crianças podem ajudar no mesmo sentido. Os camponeses modernos são pessoas alérgicas à reflexão mas dados à imaginação; as suas ideias lançam luz sobre as ideias da sociedade primitiva. E assim por diante.

Sintetizando: Vico fez duas coisas. Primeiramente, serviu-se, com toda a amplitude, do progresso atingido pelo método crítico, que fora realizado pelos historiadores dos fins do século XVII, e levou este processo até um estágio mais à frente, ao mostrar como o pensamento histórico pode ser construtivo e crítico igualmente, libertando-o da dependência de fontes escritas, devidamente autorizadas, e tornando-o genuinamente original e auto-suficiente, capaz de recuperar — através da análise científica dos dados — verdades que se perderam por completo. Em segundo lugar, Vico desenvolveu os princípios filosóficos implícitos na sua obra histórica até um ponto em que pôde lançar um contra-ataque em relação à filosofia científica e metafísica do cartesianismo, exigindo uma base mais ampla para a teoria do conhecimento e criticando a estreiteza e o

carácter abstracto do credo filosófico prevalecente. Na verdade, Vico estava demasiado adiantado, em relação ao seu tempo, para ter uma influência imediata. O mérito extraordinário da sua obra não foi reconhecido antes que — duas gerações mais tarde — o pensamento alemão atingisse, por seu lado, um ponto muito semelhante, graças ao grande florescimento dos estudos históricos, que teve lugar na Alemanha, nos fins do século XVIII. Quando tal aconteceu, os estudiosos alemães redescobriram Vico e atribuíram-lhe grande valor, exemplificando assim a sua teoria, segundo a qual as ideias não se propagam por «difusão», como artigos de comércio, mas pela descoberta, feita independentemente por cada nação, daquilo que esta precisa em determinado estágio do seu desenvolvimento.

8. ANTI-CARTESIANISMO: 2) LOCKE, BERKELEY E HUME

O segundo e, de longe, o mais eficaz — pelas suas profundas consequências históricas — ataque contra o cartesianismo foi lançado pela escola lockeana, culminando em Hume. O princípio, o empirismo desta escola, embora já em consciente posição a Descartes, não tinha qualquer relação consciente com os problemas do pensamento histórico. Mas, à medida que a escola evoluía, tornou-se gradualmente claro que o ponto de vista que defendia podia ser usado a favor da história — ainda que somente num sentido negativo, isto é, a fim de destruir o cartesianismo, que banira a história do lugar que lhe pertencia no mapa do conhecimento. Locke e Berkeley não revelam, nos seus escritos filosóficos, qualquer preocupação especial pelos problemas do pensamento histórico (embora a descrição que Locke faz do seu método como o «método histórico e natural» mostre que não lhe passava despercebida a relação entre o seu anti-cartesianismo e o estudo da história. No seu *Essay*¹ (Introdução, § 2), afirma que, através do seu método, pretende dar «conta dos modos, pelos quais os nossos raciocínios chegam a atingir as noções que nós

¹ Ensaio. (N. do T.)

temos das coisas». As nossas «noções das coisas» são assim tratadas por Locke, exactamente como os modos e os costumes são tratados por Vico: o problema artesiano da relação entre as ideias e as coisas é, em ambos os casos, excluído — como um problema que não se levanta. Mas, em França, a avidez com que foi adoptada uma filosofia lockeana pelos homens do Iluminismo (Voltaire e os Enciclopedistas) cujos interesses estavam claramente orientados para a história, prova que esta filosofia estava, de algum modo, particularmente apta a servir de arma ao pensamento histórico, primeiro na sua defesa e depois no seu contra-ataque dirigido à tradição de Descartes. A revolta contra o cartesianismo é, de facto, o principal traço negativo do pensamento francês do século XVIII. Os seus principais traços positivos são: primeiro, o seu tom crescentemente histórico; segundo, a adopção dum tipo lockeano de filosofia. Obviamente, estas três características eram mutuamente interdependentes.

Os pontos fundamentais da filosofia de Locke são fáceis de enumerar. Em cada caso, julgo eu, é evidente a existência dum aspecto negativo (anti-artesiano) e dum aspecto positivo (um contributo para reorientar a filosofia na direcção da história).

1. A negação da existência de ideias inatas e a insistência no facto de que o conhecimento deriva da experiência. — A concepção de ideias inatas é anti-histórica. Se todo o conhecimento consiste em tornar explícitas as nossas ideias inatas, e se todas estas ideias estão potencialmente presentes em cada espírito humano, todo o conhecimento viável pode, teoricamente, ser criado de novo por cada ser humano, para si próprio, pelos seus esforços, sem qualquer ajuda, não sendo necessário aquele desenvolvimento unitário da estrutura do conhecimento, que é tarefa particular da história. Se todo o conhecimento se fundamenta na experiência é um pro-

duto histórico. A verdade — como Bacon já insistia¹ — filha do tempo; o melhor conhecimento é fruto da experiência mais amadurecida e rica. Assim, já está implícita, no *Essay* de Locke, uma concepção histórica do conhecimento.

2. A negação de qualquer argumento tendente a criar um hipotético abismo entre as ideias e os objectos, fundamentando-se essa negação na teoria de que o conhecimento não diz respeito a uma realidade distinta das nossas ideias mas ao acordo e desacordo das nossas ideias. — Quando aplicada à física, esta teoria é obviamente paradoxal, pois na física pretendemos atingir o conhecimento de algo incapaz de ser reduzido a ideias. Mas, quando aplicada ao nosso conhecimento histórico de instituições humanas, tais como a moral, a língua, o direito e a política, não se limita a ser isenta de paradoxo, é o modo mais natural de olhar para estas coisas, como já vimos.

3. A negação das ideias abstractas e a insistência no facto de que todas as ideias são concretas. — Isto, que Berkeley mostrou estar implícito em Locke, é paradoxal, quando aplicado à matemática e à física, mas, uma vez mais, é obviamente o modo natural de pensar acerca da história, onde o conhecimento consiste não em generalizações abstractas mas em ideias concretas.

4. A concepção do conhecimento humano como necessariamente falho de verdade e certeza absolutas, mas capaz de atingir (segundo as palavras de Locke) a certeza de que a nossa condição precisa; ou (segundo Hume) que a razão é incapaz de dissipar as névens da dúvida, mas que a própria Natureza (a natureza humana) basta para tal fim, impondo-nos, na vida prática, uma necessidade absoluta de viver, falar e agir como as outras pessoas. — É um fraco consolo para a posição cartesiana acerca dos problemas da matemática e da

¹ In *Novum Organum*, livro I, § LXXXIV, citando Aulus Gellius (in *Noctes Atticae*, XII, 11).

física, mas é uma base sólida para o conhecimento histórico, tratando-se precisamente daquilo a que Locke chama a nossa condição, o verdadeiro estado dos problemas humanos, ou a maneira de viver, falar e agir dos homens.

A escola inglesa está, então, a reorientar a filosofia na direcção da história, ainda que — no conjunto — não exista a consciência plena de tal facto. Não obstante, Hume viu a situação muito mais claramente do que os seus antecessores. É forçosamente significativo o facto de — sendo ele um pensador tão firme e profundo — Hume abandonar os estudos filosóficos, a favor dos históricos, com a idade de trinta e cinco anos. Se, à luz deste seu tardio interesse, examinarmos os seus trabalhos filosóficos, à procura de referências à história, encontramos algumas. Não muitas, mas as suficientes para demonstrar que a história já o interessava, que pensava nela filosoficamente, e que confiava intensamente no poder das suas teorias filosóficas, para explicar os problemas que levantaram.

Destas referências, tomarei em consideração duas. Na primeira, encontramos Hume a aplicar os princípios da sua Filosofia ao caso do conhecimento histórico, concebido segundo o espírito dos métodos elaborados pelos eruditos dos fins do século XVII:

«Acreditamos que César foi assassinado, no Senado, nos Idos de Março. Isto porque tal facto está estabelecido, segundo o testemunho unânime dos historiadores, que estão de acordo em atribuir, àquele acontecimento, exactamente aquele lugar e aquele tempo. Temos aqui certos caracteres e certas letras, presentes quer à nossa memória quer nos nossos sentidos. Lembramo-nos igualmente de que estes caracteres foram empregados como sinais de certas ideias. Estas ideias ou estavam na cabeça daqueles que presenciaram aquela acção — e receberam as ideias directamente, a partir da sua existência — ou provieram do testemunho de outras pessoas. Este testemunho, por sua vez, derivou dum outro testemunho, através duma visível gradação, até chegarmos àqueles que foram testemunhas oculares e espectadores do acontecimento. É evidente toda esta cadeia de argumentação ou de conexão de causas e efeitos; baseia-se, a princípio, naqueles caracteres ou

letras, que são vistos ou recordados, e no facto de que — sem a autoridade quer na memória quer nos sentidos — todo o nosso raciocínio seria quimérico e sem fundamento.»¹

Aqui, os dados necessários ao historiador são-lhe fornecidos pela percepção directa — são aquilo a que Hume chama impressões. De facto, ele vê certos documentos na sua frente. O problema é o seguinte: Por que é que aquelas impressões o levam a acreditar que César foi assassinado, em determinado lugar e em determinado momento? A resposta de Hume é fácil: a associação destes sinais visíveis com certas ideias é um facto, atestado pela nossa memória; sendo constante a memória, acreditamos que as pessoas que, originalmente, escreveram aquelas palavras viam nelas determinada significação que nós também devemos ver. Deste modo, acreditamos — admitindo a veracidade dessas palavras — que aquelas pessoas acreditavam no que diziam, isto é, que viram realmente César morrer, naquele lugar e naquele momento. Trata-se duma solução perfeitamente satisfatória do problema da história, tal como surgia a um historiador dos princípios do século XVIII, que podia contentar-se com a demonstração de que o conhecimento histórico é um sistema de opiniões razoáveis, baseado no testemunho. E se o filósofo fosse capaz de, seguidamente, demonstrar — como Hume fez — que qualquer outra espécie de conhecimento não passava de um sistema de opiniões razoáveis, estava feita a reivindicação dum lugar para a história no mapa do conhecimento.

Em segundo lugar, Hume tinha plena consciência de que o pensamento filosófico contemporâneo lançara a dúvida sobre a validade do conhecimento histórico. Hume desvia-se do seu caminho para refutar aquele vulgar argumento, especialmente porque ele podia ser

¹ *Treatise of Human Nature* (Tratado da Natureza Humana), livro I, parte III, § 4.

apresentado (inevidentemente, no seu parecer) com base nos próprios princípios daquele pensador:

«É evidente que não há qualquer ponto da história antiga de que tenhamos qualquer certeza, a não ser passando através de muitos milhões de causas e efeitos e através de uma cadeia de argumentos, numa extensão quase incomensurável. Antes que o conhecimento de certo facto pudesse chegar até ao primeiro historiador, teve de ser transmitido através de muitas bocas. E mesmo depois de passado à escrita, cada nova cópia é um novo objecto, cuja conexão com o precedente se conhece apenas pela experiência e pela observação. Por isso, talvez se possa concluir do raciocínio anterior que as provas de toda a história antiga estão agora forçosamente perdidas, na medida em que a cadeia de causas cresce rapidamente, numa maior extensão.»

Hume prossegue, argumentando que tal é contrário ao senso comum: as provas da história antiga não desaparecem assim simplesmente com a extensão. A solução está em que

«embora os elos sejam inúmeros... contudo, são todos da mesma espécie, dependendo da fidelidade dos impressores e dos copistas (...). Não há variação nos estádios. Depois de conhecermos um, conhecêmo-los a todos; depois de termos produzido um, escusamos de ter escrúpulos em relação ao resto.»¹

Vemos assim que, já na casa dos vinte anos, quando escreveu o *Tratado da Natureza Humana*, Hume reflectia sobre os problemas do pensamento histórico, tendo chegado à conclusão de que as objecções feitas a este por Descartes não eram válidas, e elaborado um sistema filosófico que, na sua opinião, refutava aquelas objecções e colocava a história sobre uma base tão segura, pelo menos, como a de qualquer outra ciência. Não me atrevo a dizer que toda a sua filosofia é uma defesa fundamentada do pensamento histórico, mas não há dúvida de que essa foi uma das coisas que ela, implicitamente, empreendeu. E parece-me que, quando Hume concluiu a sua obra filosófica e perguntou a si próprio o que tinha

realizado com ela, poderia dizer com justiça que, de qualquer forma, significava alguma coisa a demonstração de ser a história um tipo legítimo e válido de conhecimento, mais legítimo, de facto, do que muitos outros, porque não prometia mais do que aquilo que podia realizar e não dependia de quaisquer hipóteses metafísicas e discutíveis. Com o cepticismo geral a que Hume chegou, as ciências que mais sofreram foram aquelas, cujas reivindicações eram mais dogmáticas e absolutas. O vendaval da sua crítica filosófica, impondo a todo o pensamento a posição duma opinião natural e racional, deixou intacto o edifício da história, como um tipo de pensamento que só podia ser atingido, com aquela condição. Não obstante, Hume continuou a não se aperceber do forte impulso dado pela sua filosofia à história. Como escritor de história, encontra-se ao lado dos homens do Iluminismo, excluído — tal como eles — da história científica, devido a uma visão substancialista da natureza humana, aliás completamente inconsistente em relação aos seus princípios filosóficos.

¹ Ibid., § 13.

9. O ILUMINISMO

HUME, na parte da sua obra referente à história, e Voltaire — seu contemporâneo ligeiramente mais velho — encabeçam uma nova escola do pensamento histórico. A sua obra e a dos seus seguidores podem ser definidas como a historiografia do Iluminismo. Por Iluminismo — *Aufklärung* — entende-se aquele esforço (tão característico dos princípios do século XVIII), de secularizar todos os sectores da vida e do pensamento humanos. Foi uma revolta não só contra o poder da religião institucional como contra a religião, em si mesma. Voltaire considerava-se o chefe da cruzada contra a cristandade, lutando sob o *motto*¹ de *Écrasez l'infâme*, em que *infâme* significava superstição, religião — considerada como uma função do que era retrógrado e bárbaro na vida humana. A teoria filosófica subjacente a este movimento era a de que certas formas de actividade mental são formas primitivas, destinadas a perecer quando o espírito atinge a maturidade. Segundo Vico, a poesia é o modo natural por que o espírito selvagem ou infantil se exprime; a poesia das idades bárbaras ou heroicas, a poesia de Homero ou Dante. A

¹ Lema, divisa. (N. do T.)

medida que o homem se desenvolve, a razão prevalece sobre a imaginação e a paixão, sendo a poesia desalojada pela prosa. Num ponto intermédio, entre o modo poético ou puramente racional, Vico colocou um terceiro — o modo mítico ou semi-imaginativo. Este é o estádio de desenvolvimento que dá, para toda a experiência, uma interpretação religiosa. Desta maneira, Vico considera a arte, a religião e a filosofia como três modos diferentes de que se serve o espírito humano para exprimir ou formular, para si próprio, a sua experiência. Mas não podem viver, calmamente, lado a lado; a relação que existe entre eles é a duma sucessão dialéctica, segundo uma ordem definida. Donde se conclui que uma atitude religiosa em relação à vida está destinada a ser substituída por uma atitude racional ou filosófica.

Uma tal teoria não foi conscientemente formulada, quer por Voltaire quer por Hume. Mas se tal teoria tivesse chegado ao seu conhecimento, era natural que a aceitassem, identificando-se, a eles e aos colegas, com a acção que verdadeiramente estava a pôr fim à era religiosa da história humana e a inaugurar uma era não-religiosa e racionalista. Contudo, a sua atitude polémica para com a religião era demasiado violenta e unilateral para poder receber apoio dessa teoria acerca do lugar da religião na história humana. Para eles, era uma coisa completamente desprovida de qualquer valor positivo, não passava de erro total, devido à hipocrisia sem escrúpulos e calculista duma classe de seres chamados padres, que — segundo parece que eles pensavam — a inventaram para servir de instrumento de domínio sobre a massa dos homens. Termos como religião, sacerdote, Idade Média e barbarismo não eram, para essas pessoas, termos históricos ou filosóficos ou sociológicos com um significado científico definido — como eram para Vico — mas simplesmente termos ofensivos. Possuíam uma significação emocional, e não conceptual. A partir do momento em que um termo como «religião» ou «barbarismo» passa a ter significação conceptual, aquilo que

é designado por tal nome tem de ser considerado como algo com uma função positiva na história humana e, portanto, não como um simples mal ou erro, mas sim como uma coisa com o seu valor próprio, no seu próprio lugar. Uma concepção verdadeiramente histórica da história humana vê todas as coisas, nessa história, como tendo a sua *raison d'être*¹ e como tendo surgido com a finalidade de atender às necessidades dos homens, cujas mentes as criaram. Consielar qualquer fase da história como inteiramente irracional é olhar para ela, não como historiador, mas como publicista, como polemista de panfletos de circunstância. Deste modo, a perspectiva histórica do Iluminismo não era genuinamente histórica: quanto ao seu motivo central, era polémica e anti-histórica.

Por esta razão, escritores como Voltaire e Hume fizeram muito pouco, no sentido de aperfeiçoar os métodos da investigação histórica. Retomaram os métodos delineados, na geração precedente, por homens como Mabillon, Tillemant e os bolandistas, mas não os utilizaram com um espírito verdadeiramente investigador. Não estavam suficientemente interessados pela história, em si mesma, para prosseguirem a tarefa de reconstituir a história de períodos obscuros e remotos. Voltaire proclamou abertamente que não era possível atingir qualquer conhecimento histórico, seguramente fundamentado, sobre os acontecimentos anteriores ao termo do século XV. A *History of England* de Hume é um trabalho superficial e esquemático, enquanto não chega ao mesmo período, a época dos Tudors. A causa real desta limitação de interesse aos tempos modernos residia no facto de, em consequência do seu estreito conceito de razão, não terem qualquer simpatia por aquilo que consideravam como períodos não-rationais da história humana — não se dispondo, portanto, a prospectá-los. Só começaram a interessar-se pela história no ponto em

¹ Em francês, no original (N. do T.)

que ela começou a ser história dum espírito moderno, semelhante ao seu — um espírito científico. Em termos económicos, estendia-se por tal o espírito da indústria e do comércio modernos. Em termos políticos, o despotismo iluminado. Não tinham qualquer concepção das instituições, como sendo criadas pelo espírito dum povo, no seu desenvolvimento histórico; concebiam-se como sendo invenções, artifícios delineados por pensadores engenhosos e impostos por estes à massa do povo. O seu conceito de religião como devida à astúcia eclesiástica não passava de uma aplicação deste mesmo princípio — o único que eles compreendiam — a uma fase da história a que não se ajustava.

O Iluminismo, em sentido restrito — como movimento essencialmente polémico e destrutivo, como cruzada contra a religião — nunca ultrapassou a sua fonte, tendo Voltaire permanecido como a sua melhor e mais característica expressão. Desenvolveu-se, porém, em várias direcções, sem perder o seu carácter original. Baseado como era na ideia de que a vida humana é e tem sido sempre, no fundamental, algo de cego, de irracional, mas susceptível de ser transformado em algo de racional, continha em si mesmo os germens de dois desenvolvimentos imediatos: um desenvolvimento retrospectivo ou mais estritamente histórico, que devia apresentar a história passada como um jogo de forças irracionais; e um desenvolvimento prospectivo, mais prático ou político, prevendo e procurando tornar realidade um milénio, em que o domínio da razão terá de ser estabelecido.

a) Como exemplos da primeira tendência podemos citar Montesquieu e Gibbon. Montesquieu teve o mérito de captar as diferenças entre as diversas nações e as diferentes culturas, mas interpretou erradamente o carácter essencial destas diferenças. Em vez de explicar a sua história em relação à razão humana, considerou-a como devida às diferenças climáticas e geográficas. O homem, por outras palavras, é tudo por uma parte da natureza e a explicação dos acontecimentos históricos

é procurada nos factos do mundo natural. A história, assim concebida, tornar-se-ia uma espécie de história natural do homem ou antropologia, surgindo as instituições não como livres invenções da razão humana no decurso do seu desenvolvimento, mas como efeitos necessários de causas naturais. De facto, Montesquieu concebia a vida humana como um reflexo das condições geográficas e climáticas, do mesmo modo que a vida das plantas — o que implica a conclusão de que as transformações históricas são meramente diferentes modos de reacção (por parte duma coisa simples e imutável, a natureza humana) a diferentes estímulos. Esta concepção errada acerca da natureza e da acção humanas é autenticamente uma brecha em qualquer teoria que, como a de Montesquieu, tenta explicar as características duma civilização, em correspondência com factos geográficos. Certamente que há uma relação íntima entre qualquer cultura e o seu meio natural; mas o que determina o seu carácter não são os factos desse meio, em si mesmos, e sim aquilo que o homem é capaz de obter a partir deles — e isso depende da espécie de homem que é. Como historiador, Montesquieu foi extremamente acrítico. Mas a sua insistência, na relação do homem com o seu meio (ainda que ele tenha concebido erradamente o carácter dessa relação) e nos factores económicos que, segundo ele, eram subjacentes em relação às instituições políticas, tinha importância não apenas em si própria, mas também para o futuro desenvolvimento do pensamento histórico.

Gibbon, um historiador tipicamente do Iluminismo, concordava com tudo isto até ao ponto de conceber a história exclusivamente como uma demonstração da sabedoria humana. Mas, em vez de descobrir o seu princípio positivo nas leis da natureza que, para Montesquieu, substituem a sabedoria do homem e criam para ele as organizações sociais que aquele não poderia criar por si mesmo, Gibbon descobre a força motriz da história na própria irracionalidade humana, patenteando,

na sua obra, aquilo a que chama o triunfo do barbarismo e da religião. Para que se verifique tal triunfo, porém, é indispensável que haja, primeiramente, alguma coisa que faça triunfar esta irracionalidade. Assim, Gibbon inicia a sua narrativa numa idade do ouro, quando a razão humana dirigia um mundo feliz — o período antonino¹. Esta concepção duma idade do ouro, no passado, dá a Gibbon um lugar muito especial entre os historiadores do Iluminismo, ligando-o, por um lado, aos seus antecessores — os humanistas do Renascimento — e, por outro lado, aos seus sucessores — os românticos de finais do século XVIII.

b) No seu aspecto prospectivo, segundo o qual a idade do ouro é colocada no futuro próximo, este movimento pode ser representado por Condorcet, cujo *Esquisse d'un Tableau des Progrès de l'Esprit Humain* — escrito durante a Revolução Francesa, na prisão, enquanto aguardava o momento de ser executado — se projecta para um futuro utópico, em que os tiranos e os seus escravos, os padres e as suas vítimas terão desaparecido e as pessoas comportar-se-ão racionalmente, no gozo da vida, da liberdade, e na conquista da felicidade.

Vê-se claramente, a partir dos exemplos apresentados, que a historiografia do Iluminismo é apocalíptica num grau extremo, como aliás a própria palavra «iluminismo» sugere. O ponto central da história, para estes escritores, é o alvorecer do espírito científico moderno. Anteriormente, tudo era superstição e trevas, erro e impostura. E destas coisas não pode haver história, não só porque são indignas do estudo histórico, mas também porque não existe nelas qualquer desenvolvimento racional ou necessário: a narração dessas coisas é uma história contada por um doido, cheia de ruído e de fúria, mas não significando nada.

¹ Refere-se o autor à dinastia dos Antoninos (Trajano, Adriano, Antonino Pio, Marco Aurélio, entre outros) que, desde 96 até 192, detiveram o poder, em Roma. Foi um período de «paz romana», a «idade de ouro» dos romanos. (N. do T.).

Deste modo, no problema decisivo — isto é, a origem do espírito científico moderno — estes escritores não podiam ter qualquer concepção a respeito das origens ou dos processos históricos. A razão pura não pode nascer da irracionalidade pura. Não pode haver qualquer desenvolvimento que leve de uma à outra. O alvorecer do conhecimento científico foi — segundo o ponto de vista do Iluminismo — puro milagre, não preparado durante o curso prévio de acontecimentos e não provocado por qualquer causa que pudesse ligar-se a tal efeito. Esta incapacidade para explicar ou expor historicamente aquilo que eles consideravam como o mais importante acontecimento da história era, sem dúvida, sintomática. Significava que, de modo geral, não possuíam uma teoria satisfatória acerca da causalidade histórica e não podiam acreditar seriamente na origem ou gênese de qualquer coisa. Consequentemente, ao longo dos seus trabalhos históricos, a sua avaliação das causas é superficial até ao absurdo. Foram estes historiadores, por exemplo, que inventaram a grotesca ideia de que o Renascimento, na Europa, foi provocado pela queda de Constantinopla e pela consequente expulsão dos eruditos, que tiveram de procurar outras terras. Uma expressão típica desta atitude é a observação de Pascal, no sentido de que se o nariz de Cleópatra fosse mais comprido toda a história do mundo teria sido diferente — expressão típica da falência do método histórico que, desesperando de encontrar uma explicação genuína, aceita tácitamente as causas mais triviais para os efeitos de mais longe alcance. Uma tal incapacidade para descobrir autênticas causas históricas está, indubitavelmente, ligada à teoria da causalidade de Hume, segundo a qual nunca podemos aperceber-nos de qualquer conexão entre dois eventos quaisquer.

A maneira mais breve de descrever a historiografia do Iluminismo talvez seja dizer que se apropriou da concepção de investigação histórica que tinha sido elaborada pelos historiadores eclesiásticos de finais do

século XVII, voltando-a contra os seus autores, usando-a com um espírito deliberadamente anti-clerical. Não foi feita nenhuma tentativa de erguer a história acima do nível da propaganda; pelo contrário, esse aspecto foi intensificado, pois a cruzada a favor da razão foi ainda uma guerra santa. Montesquieu acertou em cheio, ao fazer notar¹ que, quanto ao espírito, Voltaire era um escritor monástico a escrever para monges. Ao mesmo tempo, os historiadores deste período realizaram certos progressos definitivos. Ainda que intolerantes e exagerados, lutavam pela tolerância. Ainda que incapazes de apreciar o poder criador dum espírito popular, escreviam a partir do ponto de vista do súbdito, não do governo, dando assim uma proeminência inteiramente nova à história das artes e das ciências, da indústria, do comércio, e da cultura em geral. Ainda que superficiais na investigação das causas, pelo menos procuraram-nas concebendo assim a história, implicitamente e ao contrário de Hume, como um processo em que um acontecimento conduz necessariamente ao acontecimento seguinte. Deste modo, havia um fermento a levedar no seu pensamento, que tendia a destruir os seus próprios dogmas e a transcender as suas próprias limitações. Sob a superfície da sua obra, numa camada bem funda, jazia uma concepção do processo histórico, como um processo que não se desenvolvia nem pela vontade de déspotas iluminados nem pelos rígidos planos dum Deus transcendente, mas sim por uma necessidade própria desse processo, uma necessidade iminente, em que mesmo a irracionalidade é apenas uma forma disfarçada da razão.

¹ «Voltaire... é como os monges, que não escrevem por causa do tema que tratam, mas para a glória da sua ordem. Voltaire escreve para o seu convento» (*Pensées diverses* in *O Euvrés*, 1866, vol. II, p. 427).

10. A CIÊNCIA DA NATUREZA HUMANA

N O capítulo 1 desta Parte, salientei que o ataque de Hume contra a substância espiritual era precursor, filosoficamente, da história científica, porque destruiu os últimos vestígios de substancialismo do pensamento greco-romano. No capítulo 8, mostrei como Locke e os seus seguidores estavam a reorientar a filosofia no sentido da história, embora não tivessem plena consciência de tal facto. O que impediu a história setecentista de se tornar científica, colhendo os frutos maiores da revolução filosófica, foi um resto, despercebido, de substancialismo — implícito na procura, por parte do Iluminismo, duma ciência da natureza humana. Tal como os antigos historiadores concebiam o carácter romano, por exemplo, como uma coisa que realmente nunca tivesse tido um princípio e que sempre tivesse existido, sempre igual, também os historiadores do século XVIII — reconheciam que toda a verdade histórica era a história da humanidade — supunham que a natureza humana tinha existido sempre, desde a criação do mundo, exactamente como existia no tempo deles. A natureza humana era concebida sob um ponto de vista substancialista, como algo de estático e permanente, um imutável substrato, subjacente ao curso das transformações históricas e a todas as actividades humanas. A história nunca se repe-

tia a si própria, mas a natureza humana permanecia eternamente imutável.

Esta suposição aparece, como vimos, em Montesquieu, mas encontra-se também por trás de todo o trabalho filosófico do século XVIII, para não mencionar períodos anteriores. As ideias inatas cartesianas são os modos de pensar naturais para o espírito humano como tal, em toda a parte e sempre. O entendimento humano, para Locke, é algo que se supõe ser igual em todo o lado, embora imperfeitamente desenvolvido nas crianças, nos doidos e nos selvagens: o espírito kantiano — que, como intuição, é a origem do espaço e do tempo, como entendimento, é a origem das categorias, e, como razão, é a origem das ideias de Deus, liberdade e imortalidade — é um espírito puramente humano, mas Kant considera-o, incontestavelmente, a única espécie de espírito humano que existe ou já existiu. Mesmo um pensador tão céptico como Hume aceita esta suposição, como já sugeri. Na Introdução ao seu *Tratado na Natureza Humana*, explica o plano da sua obra, dizendo que «todas as ciências têm uma relação, maior ou menor, com a natureza humana, e mesmo quando parece que se afastam muito dela, acabam por voltar, por um lado ou por outro. Até a *Matemática*, a *Filosofia Natural*, e a *Religião Natural* (isto é, as três ciências cartesianas: matemática, física e metafísica) «estão, em certa medida, dependentes da ciência do HOMEM: uma vez que estão subjacentes em relação ao conhecimento dos homens e são apreciadas pela sua capacidade e pelas suas faculdades». Consequentemente, a ciência do homem — isto é, a ciência que investiga os «princípios e operações da nossa faculdade de raciocinar», «os nossos gostos e sentimentos», e «os homens unidos na sociedade» — é «a única base sólida para todas as outras ciências».

Em tudo isto, Hume nunca revela a mais leve suspeita de que a natureza humana, que analisa na sua obra filosófica, é a natureza dum europeu ocidental dos começos do século XVIII, e que precisamente o mesmo

empreendimento, se fosse levado a cabo numa época e num lugar consideravelmente diferentes, podia ter produzido resultados consideravelmente diferentes. Supõe sempre que a *nossa* faculdade de raciocinar, os *nostros* gostos e sentimentos, etc., são algo de perfeitamente uniformes e invariável, subjazendo e condicionando todas as modificações históricas. Como já sugeri, o seu ataque contra a ideia de substância espiritual teria, se produzisse efeito, demolido esta concepção da natureza humana, como algo de sólido, permanente e uniforme. Mas não aconteceu nada disso, porque Hume substituiu a ideia de substância espiritual pela ideia de tendências constantes para associar as ideias, de modos particulares, sendo estas leis de associação exactamente tão uniforme e invariável, subjazendo e condicionando todas.

A abolição, por parte de Hume, da substância espiritual desenvolveu-se, formulando o princípio de que nunca devemos separar o que um espírito é de aquilo que ele faz — isto porque a natureza dum espírito não é nada mais do que os modos por que pensa e age. O conceito de substância mental foi assim reduzido ao conceito de processo mental. Este, porém, não necessitava, em si mesmo, duma concepção histórica do espírito, porque nem todo o processo é histórico. Um determinado processo é histórico apenas quando cria as suas próprias leis. Ora, de acordo com a teoria de Hume acerca do espírito, as leis do processo mental já estão feitas e são imutáveis desde o princípio. Hume não pensou no espírito como sendo susceptível de aprender a pensar e a agir de novos modos, à medida que se desenvolvia a sua nova ciência da natureza humana. Pensava certamente que a sua nova ciência da natureza — se fosse concluída com êxito — conduziria a um progresso ulterior nas artes e nas ciências; mas nunca alterando a própria natureza humana — coisa que ele nunca admite seja possível — apenas por aperfeiçoarmos o nosso entendimento em relação a ela.

Filosóficamente, esta concepção era auto-contraditória. Se aquilo que nós chegamos a compreender melhor é algo diferente de nós — as propriedades químicas da matéria, por exemplo — a compreensão mais perfeita que nós temos disso não aperfeiçoa, de modo algum, a própria coisa. Se, por outro lado, aquilo que nós compreendemos melhor é o nosso próprio entendimento, um aperfeiçoamento *naquela* ciência é um aperfeiçoamento não só no seu sujeito mas também no seu objecto. Chegando a pensar, com mais verdade, sobre o entendimento humano, chegamos a aperfeiçoar o nosso próprio entendimento. Daqui se conclui que o desenvolvimento histórico da ciência da natureza humana impõe um desenvolvimento histórico à própria natureza humana.

Isto foi ignorado pelos filósofos do século XVIII, porque basearam o seu programa duma ciência do espírito na analogia com as ciências da natureza estabelecidas, não conseguindo aperceber-se da total falta de paralelismo entre os dois casos. Os homens — tal como Bacon salientara — que melhorassem o conhecimento da natureza, dar-nos-iam um mais perfeito poder sobre a natureza — o que era completamente verdade. O alcatrão da hulha, por exemplo, uma vez compreendida a sua química, deixa de ser resíduo e transforma-se na matéria-prima das anilinas, resinas, e outros produtos; mas o facto de se terem feito estas descobertas químicas não altera, de modo algum, a natureza do alcatrão da hulha ou dos seus sub-produtos. A natureza conserva-se fixa e é a mesma, quer nós a compreendamos ou não. Para usar a linguagem de Berkeley: é o pensamento de Deus, não o nosso, que faz da natureza o que ela é; chegando a conhecer a natureza, não estamos a criar nada de novo, estamos apenas a repensar os pensamentos de Deus. Os filósofos do século XVIII supunham que exactamente os mesmos princípios se applicavam ao conhecimento do nosso espírito, a que chamavam natureza humana, para exprimirem a concepção da sua semelhança com a natureza propriamente dita. Consideravam a natureza hu-

mana como algo que permanecia estático, por muito ou pouco que se soubesse a seu respeito, exactamente como a natureza é fixa. Admitiram, sem qualquer dúvida, um princípio falso, que pode ser apresentado sob a forma dum problema de regra de três: conhecimento da natureza: natureza: conhecimento do espírito: espírito. Esta suposição deformou, fatalmente, a sua concepção da história de dois modos:

1) Considerando constante a natureza humana, ficaram impossibilitados de chegar à concepção duma história da própria natureza humana, pois tal concepção implica o facto de a natureza humana ser não uma constante mas uma variável. O século XVIII desejava uma história universal, uma história do homem. Simplesmente, uma autêntica história do homem teria de ser uma história de como o homem chegou a ser o que é — o que significava pensar na natureza humana, aquela que realmente existe na Europa setecentista, como produto de um processo histórico, ao passo que a consideravam como um pressuposto imutável de tal processo.

2) O mesmo erro provocou neles uma visão falsa não só acerca do passado mas também acerca do futuro, porque fê-los acreditar numa Utopia, na qual deviam ser resolvidos todos os problemas da vida humana. Pois, se a própria natureza humana não sofre qualquer modificação quando passamos a compreendê-la melhor, cada nova descoberta que fazemos em relação a ela resolverá os problemas que nos preocupam agora, devido à nossa ignorância, e não serão criados novos problemas. O nosso conhecimento progressivo da natureza humana aliviar-nos-á, gradualmente, das várias dificuldades, no meio das quais temos de trabalhar, e a vida humana tornar-se-á, conseqüentemente, cada vez melhor, cada vez mais feliz. E, se o avanço da ciência da natureza humana se alarga até à descoberta das leis fundamentais que presidem às suas manifestações — coisa que os pensadores daquela época julgavam perfeitamente possível, por analogia com o modo por que os cientistas do século XVII

tinham descoberto as leis fundamentais da física — o milénio seria conseguido. Deste modo, a concepção setecentista do progresso baseava-se na mesma falsa analogia entre o conhecimento da natureza e o conhecimento do espírito. A verdade é que, se o espírito humano chega a conhecer-se melhor, passa — dessa maneira — a funcionar segundo novos e diferentes modos. Uma raça humana, que tivesse adquirido a espécie de auto-conhecimento ambicionada pelos pensadores do século XVIII, agiria segundo modos anteriormente desconhecidos. Estes novos modos de acção dariam origem a novos problemas morais, sociais e políticos, ficando o milénio tão longínquo como sempre.

III PARTE

O LIMAR DA HISTÓRIA CIENTÍFICA

1. O ROMANTISMO

ANTES que fosse possível qualquer progresso ulterior, no pensamento histórico, eram necessárias duas coisas: primeiro, o horizonte da história teria de ser alargado, graças a uma investigação mais interessada daquelas épocas passadas, que o Iluminismo considerara obscuras ou bárbaras, deixando-as na escuridão; segundo, a concepção da natureza humana como algo uniforme e imutável tinha de ser atacada. Foi Herder que, primeiramente, avançou substancialmente em ambas as direcções, embora apoiado — pelo que diz respeito à primeira — pela obra de Rousseau.

Rousseau era filho do Iluminismo; mas, através da sua reinterpretação dos princípios daquele movimento, veio a ser o pai do movimento romântico. Tendo chegado à conclusão de que os governantes nada mais poderiam dar ao povo além daquilo que o próprio povo estava disposto a aceitar, Rousseau considerou impotente o déspota iluminado da concepção de Voltaire, a menos que houvesse um povo iluminado. A ideia de uma vontade despótica — impondo a um povo passivo aquilo que o déspota considerava bom para o povo — contrapôs Rousseau a ideia de uma vontade geral por parte do próprio povo, como um todo, para defender os seus interesses, como um todo.

Na esfera política prática, isto implicava um optimismo ou utopismo não muito diferentes em relação ao de pessoas como Condorcet, embora possuísse uma base diversa: enquanto o Iluminismo fundamentava as suas perspectivas utópicas na esperança de conseguir encontrar déspotas iluminados, os românticos baseavam as suas na esperança de formar um povo iluminado, por meio da educação popular. Mas na esfera da história os resultados foram muito diferentes e indubitavelmente revolucionários. A vontade geral, tal como Rousseau a concebia, embora pudesse ser mais ou menos iluminada, existira sempre e fora sempre operante. Ao contrário da razão, na teoria do Iluminismo, não surgira em data relativamente recente. Assim, o princípio pela qual Rousseau explicava a história era um princípio que podia ser aplicado não só à história recente do mundo civilizado mas também à história de todas as raças e de todos os tempos. As épocas de barbarismo e superstição tornavam-se, pelo menos em princípio, inteligíveis, sendo possível ver a totalidade da história humana, se não como a história da razão humana, pelo menos como a história da vontade humana.

Além disso, a concepção de Rousseau acerca da educação depende do princípio de que a criança, por pouco desenvolvida que seja, tem uma vida própria, com ideias e concepções próprias, devendo o professor compreender e simpatizar com esta vida, respeitá-la e ajudá-la a desenvolver-se, de modo conveniente e natural para si. Esta concepção, aplicada à história, significa que o historiador nunca deve fazer aquilo que os historiadores iluministas faziam sempre, isto é, olhar com desprezo e aversão para o passado, mas deve olhar para ele com simpatia e encontrar nele a expressão de realizações humanas genuínas e válidas. Rousseau deixou-se arrastar de tal modo por esta ideia que chegou a afirmar (no seu *Discurso sobre as Artes e as Ciências*) que a selvajaria primitiva é superior à vida civilizada. Mais tarde, porém,

repeliu¹ este exagero, e a única parte dele que subsistiu como um domínio permanente da escola romântica foi o hábito de contemplar os termos primitivos como representando uma forma de sociedade com um valor próprio, um valor que o desenvolvimento da civilização fez desaparecer. Quando se compara, por exemplo, a ausência completa de qualquer simpatia pela Idade Média revelada por Hume com a intensa simpatia pela mesma época que se encontra em Walter Scott, pode verificar-se como esta tendência do Romantismo enriqueceu a sua perspectiva histórica.

Sob este ângulo do seu pensamento, o Romantismo representa uma nova tendência para encontrar um valor e um interesse positivos em civilizações muito diferentes em relação à sua. Isto, por si só, podia transformar-se numa fútil nostalgia pelo passado, num desejo, por exemplo, de regressar à Idade Média. Mas, na verdade, essa transformação foi impedida pela presença, no Romantismo, de outra concepção, isto é, a concepção de história como um progresso, um desenvolvimento da razão humana ou a educação da humanidade. Segundo esta concepção, os estádios passados a história conduziram necessariamente ao presente; uma dada forma de civilização só pode existir quando o tempo está apto a recebê-la e tem o seu valor precisamente porque são aquelas as condições da sua existência. Se pudéssemos regressar à Idade Média, voltaríamos apenas a um estádio do processo que conduziu ao presente, vindo o processo a desenvolver-se tal como antes. Assim, os românticos concebiam o valor dum estádio histórico passado, como a Idade Média, de modo duplo: em parte, como algo de valor permanente em si mesmo — como uma realização única do espírito humano — e, em parte, como ocupando o seu lugar no curso dum desenvolvimento que leva a coisas de valor ainda maior.

¹ Implicitamente, no *Contrat Social*, I. 8.

Os românticos tendiam a olhar para o passado como tal com uma admiração e uma simpatia semelhantes às que os humanistas sentiam pela antiguidade greco-romana. No entanto, apesar da semelhança, a diferença era muito grande¹. A diferença de princípio está em os humanistas terem desprezado o passado como tal, considerando apenas certos factos passados como elevados, por assim dizer, imaculados pela sua excelência intrínseca dentro do processo temporal, tornando-se clássicos ou modelos permanentes para imitação; ao passo que os românticos admiravam e simpatizavam com estas ou outras realizações do passado, porque reconheciam nelas o espírito do seu próprio passado, válido para eles por ser deles.

Esta simpatia romântica pelo passado, representada por exemplo no bispo Percy, com a sua colectânea de baladas medievais inglesas, não disfarçou o abismo que o separa do presente, mas, verdadeiramente, pressupôs esse abismo, insistindo conscientemente na enorme disparidade entre a vida do presente e a do passado. Desta maneira, a tendência do Iluminismo para se preocupar exclusivamente com o presente e o passado como algo digno de estudo e como uma unidade. O âmbito do pen-

samento histórico foi consideravelmente alargado, começando os historiadores a pensar em toda a história do homem como um simples processo de desenvolvimento desde o princípio, a selvajaria, até ao fim — uma sociedade perfeitamente racional e civilizada.

¹ Por esta razão, foi um erro crasso — por parte de Walter Pater — incluir um capítulo sobre Winckelmann, na sua obra acerca da Renascença. O estudo da arte grega realizado por Winckelmann não era, de modo algum, semelhante ao dos estudiosos renascentistas. Concebeu uma ideia profundamente original, a ideia de que há uma história da arte que não deve ser confundida com as biografias dos artistas: uma história da própria arte, desenvolvendo-se através da obra de artistas sucessivos, sem terem a consciência dum tal desenvolvimento. O artista, segundo esta concepção, é meramente o veículo inconsciente dum estágio particular, no desenvolvimento da arte. Ideias semelhantes foram aplicadas, posteriormente, por Hegel e outros à história da política, da filosofia, e de outras realizações do espírito humano.

2. HERDER

A primeira e, sob alguns aspectos, a mais importante expressão desta nova atitude para com o passado foram as *Ideen zur Philosophie der Menschengeschichte*¹, de Herder, em quatro volumes publicados entre 1784 e 1791. Herder vê a vida humana como estando estreitamente ligada ao seu ambiente no mundo natural. O carácter geral deste mundo, tal como ele o concebia, é o dum organismo destinado a desenvolver dentro de si organismos superiores. O universo físico é uma espécie de matriz, dentro da qual — numa região especialmente favorecida que, sob este ponto de vista, pode ser considerada o seu centro — cristaliza, a partir duma estrutura própria, o sistema solar. Este, por seu lado, é também uma matriz, dentro da qual as suas condições específicas dão origem à Terra, que é — tanto quanto nós o sabemos — singular entre os planetas, por ser um teatro adequado para a vida e nesse sentido — como lugar do próximo estágio na evolução — o centro do sistema solar. No interior da estrutura material da Terra, surgem formações minerais particulares, organismos geográficos (os continentes), e assim por diante. A vida, na sua forma primitiva de vida vegetal, é uma

¹ Ideias para a Filosofia da História Humana. (N. do T.)

elaboração ou cristalização ulterior da vida animal duma espécie altamente complexa. A vida animal é uma especialização ulterior da vida vegetal, a vida humana uma especialização ulterior da vida animal. Em cada caso, a nova especialização existe num ambiente constituído, por uma matriz não especializada, donde emergiu, não passando de um ponto focal, em que a natureza interna desta matriz atinge uma completa realização. Assim, o homem é o animal perfeito ou típico; os animais são perfeitas plantas, e assim por diante. E do mesmo modo, a natureza humana é a perfeição da natureza vegetal: assim, explica Herder, o amor sexual no homem é realmente a mesma coisa que a florescência e a frutificação nas plantas, elevada a uma potência superior.

A concepção geral de Herder acerca da natureza é francamente teológica. Considera cada um dos estádios da evolução como estando destinado, pela natureza, a preparar o seguinte. Nenhum é um fim em si mesmo. Mas, com o homem, o processo atinge o cume, porque o homem é um fim em si mesmo: o homem, na sua vida racional e moral justifica a sua própria existência. Uma vez que o propósito da natureza, ao criar o homem, é criar um ser racional, a natureza humana desenvolve-se como um sistema de forças espirituais, cujo pleno desenvolvimento ainda reside no futuro. O homem é assim um elo entre dois mundos, o mundo natural donde saiu e o mundo espiritual, que efectivamente não se forma através dele, pois existe eternamente sob a forma de leis espirituais, mas que se vai realizando sobre a terra.

Como ser natural, o homem está dividido nas várias raças que constituem a humanidade, encontrando-se cada uma delas estreitamente relacionada com o seu ambiente geográfico e possuindo características físicas e mentais originais, moldadas pelo meio. No entanto, cada raça, uma vez formada, representa um tipo específico de humanidade que tem características próprias e permanentes, dependentes não da sua relação imediata com o ambiente mas das suas particularidades inatas (tal como

uma planta formada num dado meio permanece a mesma, quando transplantada para outro). As faculdades sensitivas e imaginativas das diferentes raças são assim verdadeiramente diferentes. Cada raça possui uma concepção de felicidade e um ideal e vida próprios. Contudo, esta humanidade racialmente diferenciada é, uma vez mais, uma matriz em que surge um tipo superior de organismo humano, nomeadamente o organismo histórico, isto é, uma raça, cuja vida em vez de permanecer estática se desenvolve no tempo, a caminho de formas superiores. O centro privilegiado em que aparece esta vida histórica é a Europa, devido às suas particularidades de ordem geográfica e climática, de modo que só na Europa é que a vida humana é genuinamente histórica, ao passo que na China ou na Índia ou entre os nativos da América não há verdadeiro progresso histórico mas apenas uma civilização estática, imutável, ou uma série de modificações em que as velhas formas de vida são substituídas por formas novas, sem aquele desenvolvimento constante e gradual que constitui uma particularidade do progresso histórico. A Europa é assim uma região privilegiada da vida humana, tal como o homem é um ser privilegiado entre os animais, os animais entre os seres vivos, e os seres vivos entre os seres terrestres.

O livro de Herder contém uma surpreendente quantidade de pensamentos produtivos e valiosos. É uma das obras mais ricas e mais estimulantes, no seu género. Todavia, o desenvolvimento do pensamento é nele frequentemente frouxo e apressado. Herder não era um pensador cauteloso; chegava às conclusões por meio de métodos analógicos sem os submeter a provas e não procedia à crítica das suas ideias. Não é realmente verdade, por exemplo, que a Europa seja a única região com história, embora não subsista qualquer dúvida quanto ao facto de ser a única zona do globo em relação à qual, no tempo de Herder, os europeus dispunham de conhecimento histórico substancial. E a sua teoria sobre as diferenças raciais — um passo crucial no conjunto

das suas ideias — não deveria ter sido aceite sem um exame minucioso.

Herder, tanto quanto eu sei, foi o primeiro pensador a reconhecer, de modo sistemático, que há diferenças entre diferentes espécies de homens e que a natureza humana não é uniforme e sim diversificada. Salientou que o que faz a civilização chinesa, por exemplo, não pode ser a geografia e o clima da China mas somente a natureza própria dos chineses. Se diferentes espécies de homens estiverem no mesmo meio, não-de explorar, de maneira diversa, os recursos desse meio, criando assim diferentes espécies de civilização. O facto determinante na história, conseqüentemente, é constituído pelas particularidades específicas como sendo particularidades raciais: isto é, as características — herdadas — psicológicas das variedades da espécie humana. Herder é deste modo, o pai da antropologia, entendendo por tal a ciência que distingue vários tipos físicos e seres humanos, e estuda os usos e costumes destes vários tipos, como expressões de particularidades psicológicas ligadas às particularidades físicas.

Trata-se de um novo passo importante quanto à concepção da natureza humana, porque se reconhece que a natureza humana não é um dado mas um problema: não por toda a parte uniforme, cujas características fundamentais poderiam ser descobertas definitivamente, mas algo variável, cujas características específicas exigem uma investigação independente em casos diferentes. Mesmo assim, esta concepção não era genuinamente histórica. Os caracteres psicológicos de cada raça eram tidos como fixos e uniformes, de modo que em vez da concepção iluminista de uma natureza humana única e imutável temos agora a concepção de várias naturezas humanas imutáveis. Cada uma delas é considerada não como um produto histórico mas como um pressuposto da história. Não há ainda qualquer concepção do carácter dum povo como tendo chegado ao que é através da experiência histórica desse povo; pelo contrário, a sua

experiência histórica é considerada um mero resultado do seu carácter imutável.

Actualmente, já vimos suficientemente as consequências nefastas desta teoria para que não nos coloquemos de pé atrás, em relação a ela. A teoria rácica de civilização deixou de ser respeitável cientificamente. Hoje, só a conhecemos como uma desculpa sofisticada para o orgulho e o ódio nacionais. Sabemos que é cientificamente infundamentada e politicamente calamitosa a ideia de que existe uma raça europeia, cujas qualidades específicas a tornam apta a dominar o resto do mundo, ou uma raça inglesa — cujas qualidades inatas fazem do imperialismo um dever —, ou uma raça nórdica, cujo predomínio na América é a condição necessária para a grandeza americana, e cuja pureza na Alemanha é indispensável à pureza da cultura alemã. Sabemos também que a antropologia física e a antropologia cultural são estudos diferentes, custando-nos a compreender como é que alguém pode confundi-los. Consequentemente, não nos sentimos inclinados a julgar que devemos alguma coisa a Herder, por ter iniciado uma doutrina tão perniciosa.

Seria possível defendê-lo, argumentando que a sua teoria das diferenças raciais, em si mesma, não dá azo a acreditar na superioridade duma raça em relação a outra. Poder-se-ia argumentar que ela implica somente o facto de cada tipo de homem ter a sua forma própria de vida, a sua concepção própria de felicidade, e o seu ritmo próprio de desenvolvimento histórico. De acordo com esta demonstração, as instituições sociais e as formas políticas dos diferentes povos podem divergir, sem serem intrinsecamente melhores ou piores umas em relação a outras. E a excelência duma certa forma política nunca é uma excelência absoluta, mas apenas uma excelência relativa para o povo que a criou.

Simplesmente, isto não seria uma interpretação legítima do pensamento de Herder. É fundamental para a sua concepção o facto de as diferenças entre as insti-

tuições sociais e políticas de raças diferentes derivarem não da experiência histórica de cada raça mas das suas particularidades psicológicas inatas — o que é fatal para uma verdadeira compreensão da história. As diferenças, entre as diversas culturas, que podem ser explicadas aqui, em poucas linhas, não são diferenças históricas — como as que existem, por exemplo, entre a cultura medieval e a renascentista — mas sim diferenças não históricas, como as que existem entre uma comunidade de abelhas e uma comunidade de formigas. A natureza humana fragmentou-se, mas ainda é natureza humana — natureza e não espírito. Em termos de prática, isto significa que a tarefa de criar ou aperfeiçoar uma cultura é equiparada à de criar ou melhorar uma raça de animais domésticos. Uma vez aceite a teoria da raça, de Herder, não há possibilidade de escapar às leis de casamento nazis.

O problema que Herder legou aos seus sucessores, portanto, foi o de estudar claramente a distinção entre natureza e homem: a natureza como um processo ou soma de processos regidos por leis, que são cumpridas cegamente; o homem como um processo ou soma de processos regidos (tal como Kant iria pôr o problema) não simplesmente por leis mas pela consciência das leis. Tinha de ser demonstrado que a história é um processo deste segundo tipo: o mesmo é dizer que a vida do homem é uma vida histórica, porque é uma vida mental ou espiritual.

3. KANT

O primeiro volume de Herder foi publicado na Primavera de 1784, quando ele tinha quarenta anos. Kant, de quem Herder fora aluno, leu evidentemente, o livro, logo que apareceu, e embora discordasse de muitas das suas doutrinas — como o mostraria, um ano mais tarde, a crítica um tanto ácida que dele fez — foi estimulado por aquele livro, que o levou a pensar, por si próprio, acerca dos problemas que levantava, e a escrever um ensaio que constitui a sua obra fundamental sobre a filosofia da história. Ainda que influenciado pelo seu aluno, Kant já tinha sessenta anos quando leu a primeira parte das *Ideen*, e o seu espírito tinha sido formado pelo Iluminismo — enraizado na Alemanha sob a égide de Frederico, o Grande, e Voltaire, que Frederico trouxera para a corte da Prússia. Assim, Kant representa — quando comparado com Herder — uma certa tendência adstringente em relação ao anti-romantismo. No autêntico estilo do Iluminismo, considera a história passada como um espectáculo de irracionalidade humana e acredita numa Utopia de vida racional. O que é verdadeiramente notável em Kant é o modo como combina o ponto de vista do Iluminismo com o do Romantismo, semelhantemente ao modo como, na sua teoria do conhecimento, combina o racionalismo e o empirismo.

O ensaio a que me referi foi publicado em Novembro de 1784, sob o título de *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (Ideia para uma História Universal, segundo o ponto de vista cosmopolita). O estudo da história não foi um dos interesses centrais de Kant, mas a sua excepcional capacidade de apanhar os fios duma discussão filosófica, mesmo sobre um assunto de que ele sabia relativamente pouco, possibilitou-lhe desenvolver as linhas de pensamento que encontrou em escritores como Voltaire, Rousseau e Herder, realizando algo de novo e válido, tal como o estudo de Baumgarten o habilitou a escrever uma obra extremamente importante sobre estética, embora a sua cultura artística fosse das mais superficiais.

Kant principia o seu ensaio, dizendo que, embora como números ou coisas em si, os actos humanos sejam determinados por leis morais, no entanto, como fenómenos, do ponto de vista dum espectador, são determinados de acordo com leis naturais, como os efeitos das causas. A história, narrando o curso das acções humanas, trata-as como fenómenos, considerando-as portanto sujeitas às leis naturais. Descobrir estas leis é, certamente, difícil, se não impossível; mas, de qualquer modo, vale a pena ponderar se o curso geral da história pode apresentar ou não, na humanidade, um desenvolvimento semelhante ao que a biografia revela num simples indivíduo. Neste ponto, Kant utiliza a ideia romântica da educação da humanidade, não como um dogma ou princípio aceite mas como aquilo a que chama, na sua linguagem técnica própria, uma Ideia — isto é, um princípio orientador de interpretação, à luz do qual olhamos para os factos, a fim de vermos se melhor a nossa compreensão a respeito deles. Como exemplo daquilo que pretende dizer, salienta que todo o casamento, em si mesmo, tal como ele de facto se realiza, é um acto moral perfeitamente livre, por parte de certas pessoas; mas as estatísticas dos casamentos apresentam, na verdade, uma surpreendente uniformidade e, por consequência, segundo o

ponto de vista do historiador, as estatísticas podem ser examinadas como se houvesse alguma causa a determinar, ao abrigo duma lei da natureza, quantos casamentos terá de haver em cada ano. Do mesmo modo que o perito em estatística lida com estes actos livres, como se fossem determinados assim, também o historiador pode examinar a história humana como se ela fosse um processo determinado, da mesma maneira, de acordo com uma lei. Sendo assim, que espécie de lei seria esta? Não seria, certamente, devida à sabedoria humana, porque — se passarmos em registo a história — nela encontramos, no conjunto, não um registo da sabedoria humana mas, muito mais, um registo da loucura, da vaidade e da maldade humanas. Mesmo os filósofos, observa Kant, embora sejam considerados sábios, não o são suficientemente, a ponto de planearem as suas vidas, vivendo de acordo com as normas que fizessem para si mesmos. Deste modo, se há um progresso geral na vida da humanidade, esse progresso não é, certamente, devido a um plano feito pelo homem, para sua orientação. Não obstante, pode existir um tal plano — isto é, um plano da natureza, que o homem executa sem compreender. Descobrir esse plano, na história humana, seria uma tarefa própria para um novo Kepler; explicar a sua necessidade exigiria um outro Newton.

Kant não diz o que entende por um plano da natureza. Para interpretarmos essa expressão, temos de ir à segunda metade da *Crítica do Juízo*, onde é exposta a concepção da teleologia na natureza. Aí, verificamos que, segundo Kant, a ideia de que a natureza tem finalidades é uma ideia que, sem dúvida, não podemos provar ou negar pela investigação científica, mas é uma ideia, sem a qual não podemos compreender, de modo algum, a natureza. Não acreditamos nela, de facto, da mesma maneira como acreditamos numa lei científica, mas adoptamo-la como um ponto de vista, reconhecidamente um ponto de vista subjectivo, a partir do qual não só é possível como útil, e não só útil como necessário, exa-

minar os factos da natureza. Uma dada espécie de plantas ou de animais apresenta-se aos nossos olhos como se tivesse sido engenhosamente planeada com a finalidade de se manter a si mesma, individualmente pela nutrição e pela auto-defesa, e colectivamente pela reprodução. Vemos, por exemplo, um ouriço — quando assustado — enrolar-se numa bola espinhosa. Não pensamos que isso seja devido à inteligência individual deste ouriço, em particular; todos os ouriços o fazem, e fazem-no por natureza. É como se a natureza tivesse dotado o ouriço com aquele singular mecanismo de defesa, para o proteger dos carnívoros, seus inimigos. Chamando-lhe mecanismo de defesa, usamos uma linguagem metafórica, pois mecanismo significa invenção, e esta implica e existência dum inventor. Segundo Kant, porém, sem recorrermos ao emprego de metáforas deste tipo, não podemos falar ou pensar, de algum modo, acerca da natureza. Igualmente, sustenta ele, não podemos pensar na história, sem usarmos, de modo semelhante, metáforas teleológicas. Empregamos expressões como a conquista do mundo mediterrânico por Roma: todavia o que verdadeiramente entendemos por Roma é apenas este e aquele romano, individualmente, e o que entendemos por a conquista do mundo mediterrânico é apenas a soma desta e daquela parte desempenhadas por estes homens, na guerra ou na administração. De facto, nenhum deles disse: «Estou a desempenhar o meu papel num grande movimento, conquista do mundo mediterrânico por Roma» — mas agiram como se tivessem dito isso. E não, ao observarmos a história das suas acções, chegamos à conclusão de que estas só podem ser consideradas como se fossem dirigidas por um objectivo de realizar aquela conquista, que — como tal objectivo não pertencia, certamente, a este ou aquele romano, individualmente — definimos metafóricamente, como um objectivo da natureza.

Pode observar-se ainda que, segundo o ponto de vista de Kant, era tão legítimo falar dum plano da natureza,

revelado através dos fenómenos estudados pelo historiador, como falar das leis da natureza reveladas através dos fenómenos estudados pelo cientista. As leis da natureza são para o cientista a mesma coisa que os planos da natureza são para o historiador. Quando o cientista se apresenta a si mesmo como descobridor das leis da natureza, não pretende significar com isso que exista um legislador chamado natureza. O que ele pretende dizer é que os fenómenos manifestam uma regularidade e uma ordem que não só podem ser como também devem ser apresentados, por meio duma tal metáfora. De modo semelhante, quando a historiador fala dum plano da natureza, que se desenvolve na história, não quer dizer que exista realmente um espírito chamado natureza, que faz conscientemente um plano a executar na história; o que ele quer dizer é que a história procede, como se tal espírito existisse. Não obstante, este paralelismo entre plano da natureza e lei da natureza possui implicações que denunciam uma séria fraqueza, na filosofia da história de Kant.

Vimos que os filósofos do século XVIII, de modo geral, interpretaram erradamente o conceito de espírito, ao assimilá-lo à natureza. Em especial, falavam da natureza humana como se ela fosse meramente um tipo particular de natureza, quando aquilo de que realmente falavam era o espírito, ou algo de radicalmente diferente em relação à natureza. Kant tentou evitar este erro, por meio da sua distinção — baseada em Leibniz — entre fenómenos e coisas em si. Pensou que aquilo que faz da natureza a natureza, aquilo que lhe dá às características que nos permitem reconhecê-la como natureza, é o facto de ser um fenómeno, isto é, o facto de ser observada do exterior, do ponto de vista dum espectador. Se pudéssemos colocar-nos dentro dos fenómenos e reviver, nos nossos cérebros, a sua via interior, as suas características naturais — pensava ele — desapareceriam, passando nós a apreendê-las como coisas em si. Ao proceder assim descobriríamos que a sua realidade interna é o espírito.

Tudo é, fenomenalmente ou do ponto de vista dum espectador, natureza. Deste modo, a acção humana, tal como a experimentamos na nossa vida interior, é espírito, isto é, actividade moral livre e autodeterminada; mas a acção humana vista do exterior, tal como a vê o historiador, é tão natureza como qualquer outra coisa o é, e pela mesma razão — isto é, porque é observada, convertendo-se assim num fenómeno. Admitido este princípio, Kant fica certamente justificado, ao chamar plano da natureza ao plano da história, pois o paralelismo entre as leis da natureza, na ciência, e os planos da natureza, na história, é completo. Mas o próprio princípio é susceptível de sérias dúvidas, porque deforma quer a ciência quer a história. a) Deforma a ciência, por implicar que — por detrás dos fenómenos da natureza, tal como são estudados pelo cientista — há uma realidade, a natureza tal como é em si mesma, o que não é outra coisa se não o espírito. Ora isto representa o fundamento daquela concepção mística acerca da natureza, tão predominante nos fins do século XVIII e nos começos do século XIX, que, em vez de tratar os fenómenos naturais como coisas dignas de estudo, por si mesmas, os trataram como uma espécie de véu, que escondia uma realidade espiritual, de certo modo semelhante a nós. b) Deforma a história porque implica o facto de o historiador ser um mero espectador dos acontecimentos que descreve. Esta implicação é explicitamente confessada por Hume, no seu ensaio *The Study of History*: «Ver passar em revista, diante de nós, toda a raça humana, desde o começo do tempo... que espectáculo tão magnífico, tão variado, tão interessante se pode imaginar?»¹. Kant tomou como certa esta concepção, que só podia ter um significado para si. Se a história é um espectáculo, é um fenómeno; se é um fenómeno, é natureza — porque a natureza, para Kant, é um termo epistemológico, significando as coisas

¹ In *Philosophical Works* (Obras Filosóficas, Edimburgo, 1826), IV, 531.

que se vêem como um espectáculo. Não há dúvida de que Kant se limitou a adoptar um lugar-comum da sua época; todavia, estava errado, porque a história não é um espectáculo. Os eventos históricos não «passam em revista», diante do historiador. Acabaram de acontecer antes que este comece a pensar neles. O historiador tem de recriá-los dentro do seu cérebro, reconstituindo para si tanta experiência dos homens que participaram nesses acontecimentos, quanta ele deseja compreender. Foi por desconhecer isto, considerando erradamente a história como um espectáculo, que o século XVIII reduziu a história à natureza, subordinando os processos históricos a leis geográficas e climáticas, como no caso de Montesquieu, ou a leis da biologia humana, como no caso de Herder.

O paralelismo estabelecido por Kant entre as leis da natureza e o plano da natureza tem assim as suas raízes na errada concepção de história, característica da sua época. E no entanto, Kant deu um passo importante, no sentido de ultrapassar aquele erro, pela sua concepção especial quanto àquilo que era o plano da natureza. A sua obra ética era confessadamente (no sentido que ele dava a esta palavra) «metafísica», pelo carácter — isto é, era uma tentativa de discutir sobre o espírito, mas no seu aspecto de fenómeno, como uma espécie de natureza, mas como uma coisa em si, identificando a essência do espírito com a liberdade — isto é, no seu sentido pessoal da palavra «liberdade», não como simples possibilidade de escolha mas como autonomia, o poder de fazer as leis por si próprio. Isto permitiu-lhe apresentar uma nova interpretação da ideia de história, como educação da raça humana. Para ele, significava o desenvolvimento da humanidade para o estado de plena espiritualidade, isto é, de plena liberdade. O plano da natureza na história era, deste modo, compreendido por Kant como um plano para o desenvolvimento da liberdade humana. Na primeira secção dos seus *Princípios Fundamentais de Metafísica da Moral*, Kant pergunta: Qual é o objectivo da

natureza, ao dotar o homem de razão? E responde: Não pode ser para tornar o homem feliz; só por ser para lhe dar o poder de se tornar um agente moral. O objectivo da natureza, ao criar o homem, portanto, é o desenvolvimento da liberdade moral; e o curso da história humana pode assim ser concebido como a execução deste desenvolvimento. Deste modo, é a análise da natureza humana, como essencialmente natureza moral ou liberdade, que dá a Kant a chave para a sua concepção da história.

Podemos voltar agora ao resumo da argumentação de Kant. O objectivo da natureza, ao criar qualquer das suas criaturas é, sem dúvida, a existência dessa criatura, a realização da sua essência. A teleologia da natureza é uma teleologia interna, não externa: não faz com que a erva alimente as vacas e as vacas alimentem os homens; faz a erva para que exista erva, e assim por diante. A essência do homem é a sua razão; por isso, ela cria os homens para que sejam racionais. É, porém, característico da razão não poder desenvolver-se completamente, durante a vida dum simples indivíduo. Ninguém por exemplo, pode inventar, por si só, toda a matemática. Tem de se servir do trabalho já realizado por outros. O homem é um animal que tem a especial faculdade de servir-se da experiência de outros, possuindo esta faculdade porque é racional, pois a razão é uma espécie e experiência em que tal é possível. Se o que se pretende é alimento, o facto de uma outra vaca ter comido um pedaço de erva apenas impede que se coma esse pedaço; mas se o que se pretende é conhecimento, o facto de Pitágoras ter descoberto o teorema do quadrado de hipotenusa permite-nos obter este conhecimento, mais facilmente do que por esforço próprio. Consequentemente, o objectivo da natureza quanto ao desenvolvimento da razão do homem é um objectivo que só pode ter plena realização na história da raça humana e não numa vida individual.

Kant praticou assim a notável façanha de mostrar por que razão há-de existir uma coisa como a história. Segundo ele, é por o homem ser um animal racional, exigindo portanto o pleno desenvolvimento das suas potencialidades um processo histórico. É um argumento paralelo ao que Platão emprega, no segundo livro da *República*, para demonstrar por que razão há-de existir uma comunidade. Contra os sofistas, que sustentavam o facto de o Estado ser artificial, Platão mostrou que este era natural, porque se baseava no facto de que o homem individual não é auto-dependente, pois precisa dos serviços económicos de outros, a fim de satisfazer os seus desejos. Como ser económico, o homem necessita duma situação que lhe permita viver; de modo semelhante, Kant mostra que o homem, como ser racional, precisa dum processo histórico em que viva.

A história, portanto, é um progresso rumo à racionalidade. Isto era, sem dúvida, no tempo de Kant, um lugar-comum do pensamento do Iluminismo e do Romantismo. Devemos ter o cuidado de não o confundir com a identificação — aparentemente semelhante, mas realmente muito diferente — da história com o progresso, nos fins do século XIX. A metafísica evolucionista do final do século XIX sustentava que todos os processos temporais possuíam um carácter progressivo e que a história é um progresso simplesmente por ser uma sequência de acontecimentos no tempo. Deste modo o carácter progressivo da história era, segundo estes pensadores, meramente um caso de evolução ou carácter progressivo da natureza. O século XVIII, porém, considerava a natureza como desprovida de progresso, julgando o carácter progressivo da história como algo que diferenciava a história na natureza. Podia haver até — pensava-se — uma sociedade humana em que não houvesse qualquer progresso da racionalidade; seria uma sociedade sem história, tal como as sociedades não históricas ou meramente naturais, constituídas pelas abelhas ou pelas formigas. No entanto, Kant pensava que, fora

dos domínios da natureza, havia progresso. Por isso, pergunta: Por que razão progride a sociedade humana, em vez de estagnar, e como é que se realiza este progresso?

O problema impõe-se, pois Kant pensa que uma sociedade não-histórica ou estagnada seria a mais feliz — uma sociedade em que as pessoas vivessem tranquilamente, de maneira amigável e fácil, tal como no estado natural, escrito por Locke, em que os homens «decidem as suas acções e dispõem dos seus haveres e das suas pessoas como julgam próprio, dentro dos laços da lei da Natureza», «um estado também de igualdade, em que o poder e a jurisdição são recíprocos, ninguém tendo mais do que os outros», porque todos os homens possuem o mesmo direito de punir as transgressões à lei da natureza, «para assim preservar os inocentes e reprimir os transgressores». ¹ Como Locke francamente reconhece, há inconvenientes, num estado natural, decorrentes do facto de que, nele, cada um é juiz da sua própria causa. Ora, como afirma Kant ², um tal estado — em que todos os homens deixam, por falta de uso, enferrujar as suas aptidões — não pode ser considerado moralmente desejável, embora seja possível e, sob muitos aspectos, atraente. Nem Locke nem Kant, nem ninguém da sua época — creio eu — consideravam, sem dúvida, o estado natural como uma simples possibilidade abstracta, e ainda menos como uma completa ficção. Hobbes, quando esta questão foi levantada, respondeu ³, em primeiro lugar, que «os selvagens de muitos pontos da América — exceptuando o governo de pequenas famílias, cuja harmonia dependia da sensualidade natural — não têm qualquer espécie de governo», e, em segundo lugar, que «em todos os tempos os reis e as pessoas com autoridade soberana» encontram-se num estado natural, uns em relação aos outros. Locke ⁴ responde, de modo seme-

¹ *Of Civil Government*, livro II, cap. 2.

² *Kant's Theory of Ethics* (Londres, 1923), pp. 40-1.

³ *Leviathan*, parte 1, cap. 13.

⁴ *Of Civil Government*, ob. citada.

lhante, afirmando que todos os estados soberanos se encontram, reciprocamente, num estado natural. Um exemplo perfeito do estado natural — como o entendiam estes filósofos — é fornecido pela vida dos primitivos colonos noruegueses da Islândia, tal como é descrita pelas sagas.

O problema de Kant, portanto, é este: uma vez que tal estado natural é possível — e é, no fundamental, um estado feliz, embora seja inferior, sob o ponto de vista do desenvolvimento moral e intelectual — qual é a força que impele os homens a deixá-lo para trás e a embarcar para a difícil viagem do progresso? Para esta pergunta, tinha havido, até então, a possibilidade de escolher entre duas respostas. De acordo com a concepção greco-romana, revista pelo Renascimento e reafirmada pelo Iluminismo, a força motriz do progresso, na história humana, era a sabedoria humana, a virtude humana, o mérito humano em geral. Segundo a visão cristã, prevalecente desde os fins do Império Romano até ao termo da Idade Média, eram a sabedoria e o cuidado providenciais de Deus, actuando a despeito da loucura e da maldade humanas. Kant deixou para trás, nitidamente, estas duas concepções, que nem sequer chega a mencionar qualquer delas.

A sua resposta é a seguinte: esta força é apenas o que há de mau na natureza humana: os elementos irracionais e imorais, como o orgulho, a ambição e a ganância. Estes maus elementos da natureza humana tornam impossível a persistência duma sociedade estagnada e tranquila. Dão origem a um antagonismo de homem para homem e a um conflito entre dois móveis que dirigem a conduta de cada homem: um móbil social — o desejo duma vida calma e favorável; e um móbil anti-social — o desejo de dominar e explorar o próximo. O conseqüente descontentamento do homem em relação à posição que ocupa na vida — qualquer que seja essa posição — é a mola que força o homem a derrubar o sistema social em que vive, servindo-se a natureza desta perturbação para

provocar o avanço da vida humana. Não se trata dum descontentamento divino, que se recusa a consentir o estado de coisas existente, por não poder satisfazer as exigências morais duma boa vontade; também não é o descontentamento do filantropo ou do reformador duma sociedade. É um descontentamento puramente egoísta, que — perante a felicidade duma vida estagnada — nem mesmo se baseia na concepção iluminista acerca da superioridade do indivíduo. Para citar Kant¹: «O homem deseja a harmonia; mas a natureza sabe melhor o que é bom para a sua espécie» (não, note-se, para o homem como indivíduo; nem mesmo para o homem, tomado colectivamente como sociedade ou totalidade histórica; mas para o homem, tomado colectivamente como espécie ou abstracção biológica); «a natureza deseja a desarmonia. O homem quer viver facilmente, contente; a natureza, porém, obriga-o a deixar para trás o bem-estar e o prazer da inactividade e atira-o para o meio de instrumentos e trabalhos, para que estes possam forçar o homem a servir-se da sua inteligência, na descoberta de meios que lhe permitam suplantá-los». Isto é, a natureza não se preocupa com a felicidade humana, tendo implantado, no homem, tendências para sacrificar a sua própria felicidade e destruir a dos outros. Ao seguir, cegamente, estas tendências, o homem torna-se instrumento da natureza, dentro do plano desta (que não é, certamente, o seu) para o avanço moral e intelectual da espécie humana.

Kant adopta aqui, sinceramente, a concepção — pessimista, se quiserem chamar-lhe assim — de que o espectáculo da história humana é, fundamentalmente, um espectáculo da loucura, da ambição, da ganância e da maldade humanas; quem procurar nele exemplos de sabedoria e virtude, ficará desiludido. É este o ponto de vista do *Candide* de Voltaire, em opposição à convicção de Lei-

¹ *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, ob. citada.

bniz de que tudo é feito com as melhores intenções, no melhor de todos os mundos possíveis. Kant, porém, fez ascender esta concepção ao nível de doutrina filosófica, argumentando que, se a história é o processo em que o homem *se torna* racional, o homem não pode *ser* racional, no princípio desse processo; portanto, a força que serve de mola real do processo não pode ser a razão humana, tendo de ser o oposto da razão — isto é, a paixão, a ignorância intelectual e a baixeza moral. Também neste ponto, a teoria kantiana, segundo a qual a tendência, o desejo, a paixão são o oposto da razão ou da boa vontade, sendo portanto, em si, o mal, a força contra que a boa vontade tem de lutar.

Esta doutrina não é indigna do seu grande autor. É inspiradora e estimulante — tal como a de Herder — mas muito mais claramente elaborada. Contudo, não está bem fundamentada. Baseia-se num pessimismo retórico acerca da loucura, da maldade e da miséria, que caracterizaram a história passada do homem. Não é uma visão justa ou racional dos factos. Em todas as épocas do passado, de que se conhece alguma coisa, houve ocasiões em que os homens foram suficientemente sábios para pensarem correctamente sobre aquilo que tinham de pensar, suficientemente bons para fazerem eficientemente o que tinham de fazer, e suficientemente felizes por considerarem a vida não só tolerável como também atraente. E se alguém objectar: «Ocasões, sim, mas tão poucas!», a resposta é: «Mais numerosas, de qualquer forma, do que as do género oposto; caso contrário, toda a vida humana teria desaparecido, há muito tempo».

E as consequências deste exagerado enegrecimento do passado vêem-se, em Kant, nas suas exageradas esperanças acerca do futuro. Na última parte do seu ensaio, Kant entrevê uma época em que o homem há-de tornar-se racional, em que as forças cegas do mal, que o têm afastado da senda do progresso, hão-de ser dominadas. Haverá então o predomínio da paz, quando for resolvido o problema de organizar um sistema político eficiente e

razoável e for concretizado um milénio político, graças à criação dum sistema racional, respeitante quer à vida nacional quer às relações internacionais. Em parte, Kant compreende que, nos problemas humanos, um milénio como este é uma contradição. Contudo, este prognóstico não é uma simples excrescência, na sua doutrina; é uma consequência lógica desta mesma doutrina: um optimismo exagerado a contrabalançar um pessimismo exagerado, ao qual é devido. Esta exagerada divisão da história num passado completamente irracional e um futuro completamente racional é a herança recebida do Iluminismo por Kant. Um conhecimento mais profundo da história ter-lhe-ia ensinado que aquilo que tem produzido o progresso não tem sido a ignorância crassa ou a maldade retinta, mas a verdade concreta que é o esforço humano, com todos os seus elementos bons e maus misturados.

Apesar dos seus exageros, Kant deu um grande contributo ao pensamento histórico. No final do seu ensaio esboça o plano duma espécie de investigação histórica, que — diz ele — ainda não fora empreendida e — acrescenta modestamente — não podia ser realizada por uma pessoa tão pouco versada em história como ele: uma história universal que mostre como a raça humana se tem tornado, gradualmente, cada vez mais racional e, portanto, cada vez mais livre — uma história do auto-desenvolvimento do espírito humano. Uma tarefa como esta — diz ele — exige duas aptidões: conhecimentos históricos e um espírito filosófico. A simples sabedoria ou a simples filosofia não serão suficientes, isoladamente; ambas terão de ser combinadas numa nova forma de pensamento, que reúna elementos das duas. De modo semelhante, Vico, nos princípios do século, aspirava por aquilo que ele designava como a união da filosofia e da filosofia, uma atenção investigadora aos pormenores e uma atenção filosófica aos princípios. Julgo podermos dizer que, nos cem anos seguintes, se fez uma tentativa, séria e persistente mas certamente nem sempre bem

sucedida, de realizar o projecto de Kant e de considerar a história como o processo por que o espirito humano atingiu um desenvolvimento cada vez mais completo das suas potencialidades originaes.

A «ideia» de Kant — como ele lhe chama — pode ser sintetizada em quatro pontos: 1) A *história universal* é um ideal factível, mas exige a união do pensamento histórico e do pensamento filosófico: os factos têm de ser compreendidos e relatados, têm de ser vistos de dentro e não só de fora. 2) Pressupõe um *plano*, isto é, apresenta um *progresso*, ou mostra algo que se forma progressivamente. 3) O que se forma progressivamente é a *racionalidade humana*, isto é, a inteligência, a liberdade moral. 4) O meio por que se dá esta formação é a *irracionalidade humana*, isto é, a paixão, a ignorância, o egoísmo.

Vou resumir a minha crítica de Kant, nalguns breves comentários a estes pontos. A essência destes comentários é constituída pelo facto de Kant — como sucede noutras partes da sua obra filosófica — ter formulado as suas antíteses, do principio até ao fim, com excessiva rigidez.

1.º a) História universal e história particular. A antítese é demasiado rígida. Se história universal significa história de tudo o que tem acontecido, é impossível. Se história particular significa um estudo particular que não implica uma concepção definida da natureza e do significado da história como um todo, também isso é impossível. História particular é apenas a designação da história propriamente dita, nos seus pormenores; história universal é apenas a designação da concepção de história, como tal, do historiador.

1.º b) Pensamento histórico e pensamento filosófico. Novamente, a antítese é demasiado rígida. A união de ambos desejada por Kant é precisamente o pensamento histórico propriamente dito, considerando os acontecimentos que descreve, não como simples fenómenos observados mas como algo que é visto de dentro.

2.º a) Certamente que toda a história revela progresso, isto é, representa o desenvolvimento de qualquer coisa; mas atribuir este progresso a um plano da natureza — como faz Kant — é usar uma linguagem mitológica.

2.º b) A meta deste progresso não está — como julgava Kant — no futuro. A história termina no presente e não no futuro. A tarefa do historiador é mostrar como nasceu o presente. O historiador não pode mostrar como é que o futuro há-de surgir, pois não sabe o que será o futuro.

3.º Aquilo que se encontra em desenvolvimento é, com certeza, a racionalidade humana; tal não significa, porém, o desaparecimento da irracionalidade humana. Uma vez mais, é excessivamente rígida a antítese.

4.º Certamente que a paixão e a ignorância desempenharam o seu papel — e um papel importante — na história passada, mas nunca se limitaram a ser mera paixão e mera ignorância. Foram antes uma vontade cega e errada de atingir o bem e uma sabedoria obscura e iludida.

4. SCHILLER

O mais directo seguidor de Kant, na teoria da história como na teoria da arte, foi o poeta Schiller. Era um pensador perspicaz e talentoso, mais um armador da filosofia do que um trabalhador perseverante como Kant. Em relação a este, porém, teve a vantagem de ser um poeta distinto e — por algum tempo, quando regeu a cadeira de história, em Iena — um historiador profissional. Consequentemente, do mesmo modo que Schiller reinterpreta a filosofia de Kant acerca da arte, transferindo-a para a experiência dum poeta produtivo, também reinterpreta a filosofia de Kant acerca da história, transferindo-a para a experiência dum historiador produtivo. É interessante verificar, na sua lição inaugural, dada em Iena em 1789, como esta experiência lhe permite ultrapassar certos erros da teoria kantiana.

A conferência intitula-se *Was heisst und zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte?*¹ Schiller vai no encalço de Kant, preconizando o estudo da história universal e reconhecendo que ele exige um espírito filosófico, assim como conhecimentos históricos. Apresenta um quadro vivo do contraste entre o *Brotgelehrte*

¹ Que significa e com que fim se estuda a História Universal? (N. do T.)

ou erudito que ganha o pão à custa dos seus conhecimentos (o investigador profissional, com a sua insípida atitude em relação aos simples factos, que são os ossos duros da história; um homem, cuja ambição é tornar-se um especialista tão minucioso quanto possível, conhecendo cada vez mais acerca de cada vez menos) e o historiador filosófico que considera toda a história como o seu campo de acção e se atribui a tarefa de observar as conexões entre os factos e descobrir os ritmos largos do processo histórico. O historiador filosófico consegue estes resultados, penetrando, com simpatia, nas acções que descreve. Diferentemente do cientista que estuda a natureza, aquele não se coloca diante dos factos, considerando-os como simples objectos de conhecimento; pelo contrário, lança-se sobre eles, sentindo-os — imaginariamente — como se fossem experiências pessoais. É este realmente o método histórico da escola romântica. O que Schiller faz, deste modo, é concordar com Kant, quanto à necessidade duma atitude filosófica — como oposta a uma atitude meramente investigadora — em relação à história, sustentando que esta atitude filosófica não é nada mais do que a atitude romântica, para a qual a simpatia se torna um elemento constituinte do conhecimento histórico — o elemento que permite ao historiador penetrar nos factos que estuda.

A história universal, assim concebida, é a história do progresso, desde os tempos primitivos até à civilização moderna. Até aqui, Schiller está de acordo com Kant, mas com duas diferenças importantes. 1) Ao passo que Kant coloca a meta do progresso num milénio futuro, Schiller coloca-a no presente e defende o ponto de vista de que o objectivo máximo da história universal é mostrar como o presente — com coisas tais como a linguagem, o direito, as instituições sociais, o vestuário modernos, etc. — chegou a ser o que é. Neste ponto, Schiller conseguiu positivamente ultrapassar Kant, graças, sem dúvida, à sua efectiva experiência da actividade de historiador, que lhe indicou que a história não lança qual-

quer luz sobre o futuro e que a sucessão histórica não pode ser extrapolada para além do presente. 2) Enquanto Kant restringe o objectivo da história ao estudo da evolução política, Schiller acrescenta-lhe a história da arte, da religião, da economia, etc. Também aqui vai além do seu antecessor.

5. FICHTE

FICHTE foi outro aluno de Kant que desenvolveu, produtivamente, as ideias deste acerca da história, tendo publicado, em Berlim, as suas conferências sobre *Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters* (Caraterísticas da Idade Contemporânea), em 1806. Fichte está de acordo com Schiller e em desacordo com Kant, ao conceber o presente como o foco em que as linhas do desenvolvimento histórico convergem. Consequentemente, para Fichte, a tarefa fundamental do historiador é compreender o período histórico em que vive. Cada período da história tem um carácter próprio, que penetra em todos os pormenores da sua vida. A tarefa a que Fichte se lança, nestas conferências, é a de analisar o carácter específico da sua época, mostrando os seus traços fundamentais e fazendo ver que os outros derivam destes. É o que ele pretende exprimir, ao dizer que todas as épocas representam a personificação duma simples ideia ou conceito; e ao aceitar a doutrina kantiana de que a história, no conjunto, é o desenrolar dum plano — o desenvolvimento de algo semelhante ao entrecho dum drama — sustenta que as ideias ou os conceitos fundamentais de várias épocas sucessivas formam uma sequência, que — por ser uma sequência de conceitos — é uma sequência lógica, cada conceito conduzindo neces-

sariamente ao conceito seguinte. Deste modo, a teoria de Fichte acerca da estrutura lógica do conceito serve-lhe de base para a divisão da história em períodos.

Todo o conceito, segundo ele, tem uma estrutura lógica, implicando três fases: tese, antítese e síntese. Primeiramente, o conceito é expresso numa forma pura ou abstracta; depois, dá origem ao seu contrário e concretiza-se sob a forma duma antítese entre ele e o seu contrário; finalmente, a antítese é superada pela negação do contrário. Ora o conceito fundamental da história (neste ponto, Fichte segue Kant novamente) é a liberdade racional, devendo desenvolver-se a liberdade, tal como qualquer outro conceito, através daqueles estádios necessários. Por isso, o começo da história é uma época, em que a liberdade racional é exemplificada por uma forma absolutamente simples ou imediata, sem qualquer opposição: aqui, a liberdade existe sob a forma de instinto cego — liberdade de fazer o que apetece — e a sociedade que personifica este conceito é o estado natural, a sociedade primitiva, em que não há governo nem autoridade, mas apenas pessoas que fazem — na medida em que as condições o permitem — o que lhes parece bom para elas. De acordo com os princípios gerais da filosofia de Fichte, porém, uma liberdade desta espécie, grosseira ou imediata, só pode desenvolver-se no sentido duma liberdade mais genuína, gerando o seu contrário: assim, por uma necessidade lógica, surge um segundo estádio, em que a liberdade do indivíduo se limita voluntariamente, pela criação duma autoridade superior — a autoridade dum governo, que lhe impõe leis não da sua autoria. É o período do governo autoritário, em que a própria liberdade parece ter desaparecido, embora não tenha desaparecido realmente e se tenha desenvolvido no sentido dum novo estádio, no decurso do qual dá origem (o governante, como Hobbes demonstrou, é criado livremente pela acção comum das pessoas que, deste modo, se tornam voluntariamente seus súbditos) a fim de se transformar numa liberdade de tipo novo e me-

lhor — isto é, aquilo a que Rousseau chamava liberdade civil, distinguindo-a da liberdade natural. Hobbes, porém, estava enganado, ao pensar que o processo evolutivo da liberdade termina aqui. A contradição tem de ser eliminada por um terceiro estádio — um estádio revolucionário, em que a autoridade é repelida e destruída não por ser erradamente utilizada mas simplesmente por ser autoridade; o súbdito chegou à conclusão de que pode passar sem a autoridade e tomar nas suas mãos as rédeas do governo, para ser súbdito e soberano, simultaneamente. Portanto, a autoridade não é destruída; o que é destruído é a relação meramente externa entre a autoridade e aqueles sobre quem ela se exerce. Revolução não é anarquia, é a tomada do poder pelos súbditos. Por consequência, a distinção entre governar e ser governado permanece como uma distinção real; mas é uma distinção que não implica diferença: as mesmas pessoas governam e são governadas.

Fichte, porém, não fica por aqui. Não identifica a sua época com a da revolução. Considera que os seus contemporâneos foram mais além. A concepção de que o indivíduo possui autoridade sobre si mesmo é, na sua primeira e mais crua forma, a ideia revolucionária. Mas também este conceito há-de gerar o seu contrário — isto é, a ideia duma realidade objectiva, uma corporização autoexistente da verdade, que é o critério do pensamento e o guia da acção. Esta fase do desenvolvimento é a ciência, onde a verdade objectiva é a que fica contraposta ao pensamento e onde actuar correctamente significa actuar em conformidade com o conhecimento científico. A estrutura científica do espírito é (de certo modo) contra-revolucionária: podemos destruir os tiranos, mas não podemos destruir os factos; as coisas são o que são e as suas consequências serão o que serão, e se podemos desprezar as leis dos homens não podemos desprezar as leis da natureza. Uma vez mais, porém, o antagonista entre o espírito e a natureza pode e tem de ser suprimido, representando a sua supres-

são o aparecimento duma nova espécie de liberdade racional, a liberdade da arte — em que se reúnem o espírito e a natureza, reconhecendo o espírito, na natureza, a sua réplica e ligando-se a ela, não por obediência mas por simpatia e amor. O agente identifica-se com o objecto das suas acções, atingindo assim o mais elevado grau de liberdade. É esta, para Fichte, a feição característica da sua época: a consagração voluntária do indivíduo a uma finalidade que, embora objectiva, ele considera propriamente sua.

A principal dificuldade com que depara o leitor de Fichte, ao debruçar-se sobre a sua concepção e história, é a de conservar a paciência, perante o que parece ser tão disparatado. Em especial, parece haver dois erros particularmente flagrantes, no seu espírito: 1) a ideia de que o presente estado do mundo é perfeito — uma realização completa e definitiva de tudo o que a história se esforçava por criar; 2) a ideia de que a sucessão histórica das épocas pode ser determinada *a priori*, em referência a razões de ordem abstracta e lógica. Julgo ser possível demonstrar que, apesar do seu carácter aparentemente disparatado, há alguma verdade nestas duas ideias.

1) O historiador (e, no que respeita a este assunto, o filósofo) não é Deus, a olhar de cima e de fora para o mundo. É um homem — um homem do seu tempo e do seu lugar. Observa o passado, a partir do ponto de vista do presente: observa outros países e civilizações, a partir do ponto de vista dos seus. Este ponto de vista é válido apenas para ele e para as pessoas que ocupam a mesma posição; mas para ele é válido. O historiador tem de sustentá-lo firmemente, pois é o único possível para ele. Por outro lado, a menos que *tenha* um ponto de vista, não pode ver absolutamente nada. Assim, por exemplo, o juízo lançado sobre as realizações da Idade Média será necessariamente diferente, na medida em que o historiador é um homem dos séculos XVIII, XIX ou XX. Nós, no século XX, sabemos como é que os

séculos XVIII e XIX encararam estas coisas e sabemos que não podemos compartilhar das suas concepções. Chamamos-lhes erros históricos, podendo apresentar motivos para a sua rejeição. Concebemos facilmente a possibilidade de realizar melhor — em relação ao do século XVIII — o trabalho da história medieval; mas não podemos conceber a hipótese de ser melhor realizado do que é no nosso tempo, porque — se tivéssemos uma ideia clara sobre a maneira como podia ser feito com mais perfeição — estaríamos aptos a fazê-lo melhor, e esta melhor maneira de fazê-lo seria um facto consumado. O presente é as nossas acções. Executamos estas acções e sabemos como é que as executamos. Consequentemente, do ponto de vista do presente, tem de haver sempre uma coincidência entre o que é e o que deve ser, entre o real e o ideal. Os gregos procuravam ser gregos; a Idade Média procurava ser medieval. O objectivo de cada época é ser ela própria. Deste modo, o presente é sempre perfeito, no sentido de que consegue ser sempre o que procura ser. Tal não implica, porém, que o processo histórico não tenha mais nada a realizar; implica apenas que, até agora, fez o que tencionava fazer e que não podemos dizer o que vai fazer a seguir.

2) A ideia de construir a história *a priori* parece tola, mas Fichte, neste ponto, seguia a descoberta de Kant, segundo a qual existem elementos apriorísticos em todo o conhecimento, seja de que espécie for. Em cada campo do conhecimento, há certos conceitos fundamentais ou categorias, aos quais correspondem certos princípios fundamentais ou axiomas, que pertencem à forma ou estrutura daquele tipo de conhecimento e derivam (segundo a filosofia kantiana) não do assunto empírico mas do ponto de vista do conhecedor. Ora, na história, as condições gerais do conhecimento derivam do princípio fundamental de que o conhecedor está colocado no presente, olhando para o passado, a partir do ponto de vista do presente. O primeiro axioma de intuição da história (para adoptar a terminologia de Kant) é que todo o

acontecimento histórico se localiza algures, no passado. Não se trata duma generalização descoberta empiricamente pelo historiador, no decurso da sua investigação; é uma condição *a priori* do conhecimento histórico. Mas, segundo a doutrina kantiana do esquematismo das categorias, as relações temporais são esquemas ou representações factuais de relações conceptuais: deste modo, da relação conceptual entre antecedente lógico e conseqüente lógico. Todo o mundo de acontecimentos no tempo é, assim, uma representação esquemática do mundo das relações lógicas ou conceptuais. A tentativa de Fichte, no sentido de descobrir um esquema conceptual subjacente à sucessão temporal dos períodos históricos, é portanto uma aplicação perfeitamente legítima da doutrina kantiana do esquematismo das categorias à história.

Bem sei que é uma defesa de Fichte um tanto fraca. Ocorre dizer que, se ele cometeu um erro disparatado acerca da história, limitou-se a ir atrás dum erro disparatado, de carácter mais genérico, cometido por Kant. Contudo, ninguém pretende comprænder, melhor do que Kant ou Fichte, a relação entre sequênciã lógica e sequênciã temporal, ao chamar erros disparatados àquelas noções. Desde que Platão, no *Timeu*, disse que o tempo é a imagem móvel da eternidade, os filósofos, na sua maior parte, têm concordado em que há uma certa relação entre aquelas duas coisas e em que a necessária sequênciã por que um evento conduz a outro, no tempo, é algo idêntico, no carácter, à necessária sequênciã por que uma coisa conduz a outra, numa série lógica, não temporal. Se tal for negado, sustentando a sequênciã temporal e a implicação lógica nada têm de comum entre si, o conhecimento histórico torna-se impossível, pois conclui-se que nunca poderemos dizer, a respeito de qualquer acontecimento, «isto *deve* ter acontecido», o passado nunca pode aparecer como conclusão duma inferência lógica. Se a série temporal for um simples

agregado de acontecimentos desconexos, nunca poderemos discorrer acerca do passado, a partir do presente. Mas o pensamento histórico consiste, precisamente, em raciocinar, deste modo, sobre o passado; e baseia-se, portanto, na suposição (ou, como diriam Kant e Fichte, no princípio apriorístico) de que existe uma conexão interna ou necessária entre os acontecimentos duma série temporal, de tal modo que um acontecimento conduz necessariamente a outro, sendo-nos possível discorrer acerca do primeiro, a partir do segundo. De acordo com este princípio, há uma só maneira, pela qual o presente estado de coisas pode ter surgido; e a história é a análise do presente, a fim de se ver o que tem sido este processo. Não estou a defender o modo particular, de que Fichte se serviu para reconstruir a história passada da sua época; considero-o muito defeituoso, sendo os seus defeitos (na medida em que são erros de princípio) devidos ao facto de ir atrás de Kant, ao separar demasiado categoricamente dos elementos empíricos os elementos apriorísticos, no conhecimento. Isto fê-lo pensar que a história pode ser reconstruída numa base puramente apriorística, sem confiar na evidência empírica dos documentos; mas, ao insistir no facto de todo o conhecimento histórico conter conceitos e princípios apriorísticos, Fichte tinha razão, compreendendo a natureza da história, melhor do que as pessoas que o ridicularizam, pois pensam que a história é puramente empírica.

Em certo sentido, a filosofia da história, de Fichte, representa um considerável avanço, em relação à de Kant. Nesta, há duas concepções pressupostas na própria história: 1) um plano da natureza, concebido como algo formado antecipadamente em relação à sua execução; 2) a natureza humana, com as suas paixões, concebida como a matéria em que esta forma há-de ser executada. A própria história é o resultado da imposição desta forma pré-existente.

Assim, o processo histórico não é concebido como realmente criador: é simplesmente a reunião de duas abstrações, não havendo qualquer tentativa de mostrar por que razão as duas não-de aparecer juntas, ou por que razão ambas — por si mesmas — não-de existir. A teoria de Kant, na verdade, apoia-se num certo número de hipóteses desconexas, não tentando justificar qualquer uma delas. A teoria de Fichte é, logicamente, muito mais simples e muito menos exposta à acusação de multiplicar desnecessariamente as entidades. A única coisa que pressupõe, como necessária, antes que a história comece, é o próprio conceito, com a sua estrutura lógica e a relação dinâmica entre os elementos daquela estrutura. A força impulsionadora da história é precisamente este movimento dinâmico do conceito, de modo que — em vez de duas coisas, um plano e uma força motriz — em Fichte, há só uma, sendo o plano um plano dinâmico (a estrutura lógica do conceito) que fornece a sua própria força motriz. Os frutos desta descoberta de Fichte amadureceram com Hegel.

6. SCHELLING

SCHELLING era mais novo do que Hegel. No entanto, é discutível o facto de as doutrinas que Hegel compartilhou com ele terem sido conseguidas independentemente ou sob a influência de Schelling. Uma vez que Schelling publicou um sistema de filosofia (talvez mais do que um), incluindo as suas ideias acerca da história — muito antes de Hegel escrever o primeiro esboço da sua filosofia da história, na *Enciclopédia* de Heidelberg — será conveniente dizer, primeiramente, alguma coisa sobre as concepções de Schelling.

Schelling deu um desenvolvimento mais sistemático às ideias de Kant e Fichte, apoiando-se o seu pensamento em dois princípios: primeiro, a ideia de que tudo quanto existe é cognoscível isto é, uma concretização da racionalidade ou — para usar a sua linguagem — uma manifestação do Absoluto; segundo, a ideia duma relação entre dois termos que, embora opostos, são deste modo concretizações do Absoluto, sendo o próprio Absoluto uma identidade em que as suas diferenças desaparecem. Este modelo de dois termos reaparece através de toda a sua filosofia.

Há, segundo Schelling¹, dois grandes domínios do cognoscível: a Natureza e a História. Ambas, como inteligíveis, são manifestações do Absoluto, embora o personifiquem de modos opostos. A natureza é formada por coisas distribuídas pelo espaço, cuja inteligibilidade consiste meramente na maneira como estão distribuídas, ou nas relações regulares e definidas que existem entre elas. A história é formada pelos pensamentos e acções dos espíritos, que não são apenas inteligíveis mas também inteligentes — inteligíveis a si mesmos, não apenas a algo diferente de si mesmos. Consequentemente, são uma personificação mais adequada do Absoluto, pois contêm, em si mesmos, ambas as partes da relação do conhecimento: tanto são sujeito como objecto. Como objectivamente inteligível, a actividade do espírito, na história, é necessária; como subjectivamente inteligente, é livre. O curso do desenvolvimento histórico é assim a gênese completa da autoconsciência do espírito, simultaneamente livre e sujeita a lei, isto é, moral e politicamente autónoma (neste ponto, Schelling segue Kant). Os estádios por que passa este desenvolvimento são determinados pela estrutura lógica do próprio conceito (aqui, segue Fichte). Portanto, nos seus traços mais gerais, é divisível em dois: primeiramente, uma fase em que o homem concebe o Absoluto como natureza, sendo a realidade concebida como tendo-se fragmentado e disperso em realidades separadas (politeísmo), surgindo e desaparecendo as formas políticas, como organismos naturais que não deixam nada atrás de si; em segundo lugar, uma fase em que o Absoluto é concebido como história, isto é, como um desenvolvimento contínuo em que o homem executa livremente os objectivos do Absoluto, cooperando com a providência no seu plano para o desenvolvimento da racionalidade humana. Esta fase

é a idade moderna, em que a vida humana é dirigida pelo pensamento científico, histórico e filosófico.

A mais importante das concepções que Schelling tenta apresentar aqui é a concepção de que, na história, o próprio Absoluto atinge a plena existência. Mesmo Fichte pensava que a estrutura lógica do conceito estava completa antes do princípio da história e funcionava como pressuposto do processo; em Schelling, a estrutura dinâmica do Absoluto não é a base do elemento dinâmico da história, é esse mesmo elemento. O universo material foi sempre inteligível, na medida em que foi sempre uma manifestação do Absoluto. Mas o Absoluto não pode identificar-se com o puramente inteligível, pois a mera inteligibilidade é uma simples potencialidade, que deve efectivar-se, ao ser realmente compreendida. A natureza, como inteligível, exige um conhecedor que a compreenda, só revelando a sua essência quando há um espírito que a conhece. Então, pela primeira vez, há um verdadeiro conhecedor e um verdadeiro conhecido, tendo a racionalidade — que é o Absoluto — avançado até uma manifestação superior e mais completa de si mesma. Surge, porém, uma nova espécie de inteligibilidade: o próprio espírito não é apenas sujeito mas também objecto cognoscível. Consequentemente, o Absoluto não pode contentar-se com uma situação em que o espírito fica a conhecer a natureza; tem de haver um estádio ulterior, em que o espírito se conhece a si próprio. À medida que o processo de auto-conhecimento progride, surgem novos estádios de auto-conhecimento que enriquecem o espírito conhecedor, criando assim novas coisas para ele conhecer. A história é um processo temporal em que tanto o conhecimento como o objecto cognoscível se formam progressivamente. É o que se exprime, chamando à história a auto-concepção do Absoluto, representando este a razão, quer como objecto quer como sujeito.

¹ *Sistema de Idealismo Transcendental*, 1800. *Werke*, Obras (Estugarda e Augsburg, 1858), vol. III, parte I, pp. 587-604.

7. HEGEL

O apogeu do movimento histórico que principiou em 1784, com Herder, foi atingido com Hegel, cujas conferências sobre filosofia da história foram proferidas, pela primeira vez, em 1822-23. Quem ler a sua *Filosofia da História*, isoladamente, chega forçosamente à conclusão de que se trata de uma obra profundamente original e revolucionária, em que a história, já amadurecida, começa a pisar com segurança o terreno do pensamento filosófico. Mas, quando se toma em consideração o trabalho dos seus antecessores, aquela obra torna-se incomparavelmente menos surpreendente e original.

Hegel propõe um novo tipo de história, sob a designação de filosofia da história (pertencendo, aliás, a Voltaire tanto a proposta como a terminologia). Para ele, a filosofia da história não é uma reflexão filosófica acerca da história e sim a própria história, com um poder maior, filosófica e não meramente empírica — isto é, a história não simplesmente *determinada* como um certo número de factos mas *compreendida*, apreendendo as razões por que tais factos tiveram lugar. Esta história filosófica será uma história universal da humanidade (neste ponto, Hegel segue Herder), revelando um pro-

gresso desde os tempos primitivos até à civilização contemporânea. O entrecho desta narrativa é o desenvolvimento da liberdade, que se identifica com a razão moral do homem, tal como ela se apresenta num sistema externo de relações sociais. Deste modo, o problema que a história filosófica tem de resolver é o da origem do Estado (tudo isto é tirado de Kant). Mas o historiador nada sabe acerca do futuro; a história alcança o seu ponto culminante não numa futura Utopia e sim no presente (isto pertence a Schiller). A liberdade do homem é o mesmo que a consciência que ele tem da sua liberdade. Assim, o desenvolvimento da liberdade é um desenvolvimento da consciência, um processo o pensamento ou desenvolvimento lógico, em que as diversas fases necessárias ou momentos do conceito são atingidas sucessivamente (isto é de Fichte). Finalmente, a história filosófica não mostra apenas um processo humano mas também um processo cósmico — um processo, pelo qual o mundo se converte em auto-consciência, como espírito (isto foi extraído de Schelling). Em consequência, cada um dos traços característicos da filosofia da história de Hegel foi extraído dos seus antecessores, combinando as suas diversas concepções, com extraordinária habilidade, numa teoria tão coerente e una que merece, no seu conjunto, especial consideração. Por tal motivo, chamo a atenção para algumas das suas particularidades.

Em primeiro lugar, Hegel recusa-se a aproximar-se da história, pelo caminho da natureza. Insiste no facto de que natureza e história são coisas diferentes. Cada uma delas é um processo ou uma acumulação de processos. Simplesmente, os processos da natureza não são históricos: a natureza não tem história. Os processos da natureza são cíclicos. A natureza anda sempre à volta, não se construindo ou formando nada, através da repetição de tais revoluções. Cada aurora, cada Primavera, cada maré enchente é semelhante à anterior; a lei que

rege o ciclo não se modifica, à medida que o ciclo se repete. A natureza é um sistema de organismos superiores e inferiores, dependendo os superiores dos inferiores. Lógicamente, os organismos superiores são posteriores aos inferiores, mas não temporalmente. Hegel nega completamente a teoria evolucionista — segundo a qual os superiores se desenvolvem, no tempo, a partir dos inferiores — afirmando que as pessoas que acreditam nisso confundem uma sucessão lógica com uma sucessão temporal. A história, pelo contrário, nunca se repete; os seus movimentos não descrevem círculos mas espirais e as repetições são aparentes, pois diferenciam-se sempre por algo novo que foi adquirido. As guerras, por exemplo, reaparecem de tempos a tempos, na história; mas cada nova guerra é, sob certos aspectos, um novo tipo de guerra, devido aos ensinamentos extraídos da última, pelos seres humanos.

É digno de apreço o facto de Hegel ter feito uma tão importante distinção. Simplesmente, fê-la de modo errado. Tem razão, ao distinguir entre os processos não-históricos da natureza e os processos históricos da vida humana; mas não tem razão, ao tentar reforçar esta distinção, negando a doutrina evolucionista. A partir de Darwin, vemo-nos obrigados a aceitar esta doutrina e a conceber o processo natural como semelhante ao processo histórico, de um modo que Hegel não julgava possível — isto é, progredindo à medida que o tempo corre. Não obstante, continua a ser verdade que o processo natural é diferente do processo histórico (a sucessão dos períodos geológicos, por exemplo, não é de facto uma sucessão histórica), pois é específico da história o facto de o historiador reconstituir, na sua mente, os pensamentos e os móveis dos agentes, cujas acções ele descreve. Nenhuma sucessão de acontecimentos é histórica, a menos que seja formada por acções, cujos móveis podem ser — em princípio, pelo menos — reconstituídos, deste modo. A geologia apresenta-nos uma série de *acon-*

tecimentos; mas a história só é história, a partir do momento em que nos apresenta uma série de *acções*. Assim, está certa a conclusão de Hegel, segundo a qual não há história que não seja a história da vida humana — não meramente como vida, mas como vida racional, a vida de seres pensantes.

Em segundo lugar, e em ligação directa com isto, toda a história é a história do pensamento. Na medida em que as acções humanas são meros acontecimentos, o historiador não pode compreendê-las. Em rigor, nem pode sequer apurar se foram praticadas. Essas acções são cognoscíveis, pelo historiador, apenas como expressão aparente dos pensamentos. Assim, por exemplo, para reconstituir a história duma luta política como a que se travou entre os imperadores romanos do século I e a oposição senatorial, o que o historiador tem a fazer é ver qual o conceito que as duas partes faziam da situação política vigente e o modo como se propunham fazer evoluir aquela situação. Tem de apreender as suas ideias políticas, quer a respeito do presente quer a respeito do possível futuro. Também, quanto a este ponto, Hegel tinha razão: a verdadeira definição da tarefa do historiador não é saber o que as pessoas fizeram mas compreender o que elas pensavam.

Em terceiro lugar, a força que actua como mola real do processo histórico (para empregar a expressão de Kant) é a razão. Eis uma doutrina muito importante e difícil. O que Hegel quer dizer é que tudo quanto acontece na história acontece por vontade do homem, pois o processo histórico é constituído pelas acções humanas; e a vontade do homem não é mais do que o pensamento humano que se exprime pela acção. Se se diz que o pensamento humano — frequentemente ou geralmente — está longe de ser racional, Hegel responde que isso é um erro devido à incapacidade para apreender a situação histórica em que tem lugar um dado pensamento. O pensamento nunca se faz *in vacuo*; é sempre feito por uma determinada pessoa, numa determinada situação.

Toda a figura histórica, localizada numa certa situação histórica, pensa e actua tão racionalmente quanto essa pessoa, naquela situação, *pode* pensar e agir; ninguém pode fazer mais. Trata-se dum princípio muito fértil e válido, de que Hegel extraiu importantes consequências. Sustentou que o homem abstractamente racional — concebido pelo Iluminismo — não tem nada de real. Na realidade, o homem é sempre quer racional quer emotivo, nunca puramente uma coisa ou a outra; as suas paixões são as dum ser racional e os seus pensamentos os dum ser emotivo. E mais: sem paixão, não há razão nem acção. Consequentemente, provar que alguém agiu de certa maneira, sob o impulso da paixão — por exemplo, um juiz que, num acesso de cólera, condena um criminoso, ou um estadista que, por ambição, esmaga os opositores — não é provar que essa pessoa não agiu racionalmente, pois a sentença do juiz ou a política do estadista pode ser justa ou acertada, apesar dos elementos emotivos existentes na sua execução. Por isso, na opinião de Hegel, o facto de se reconhecer que a história humana se apresenta como um desfile de paixões não prova que ela não seja orientada pela razão. Hegel considera a paixão como a matéria-prima, por assim dizer, de que é feita a história: é, segundo um ponto de vista, um desfile de paixões e nada mais; mas, mesmo assim, é um desfile da razão pois a razão serve-se da paixão, como instrumento, para atingir os seus fins.

Esta concepção da *astúcia da razão* — a concepção da razão como capaz de levar as paixões a actuarem como seus agentes — é uma famosa dificuldade da teoria hegeliana. Hegel dá a impressão de personificar a razão sob a forma de algo que fica exterior à vida humana e dá origem — através da acção de homens cegos e impulsivos — a finalidade que são suas e não deles. Por vezes, Hegel cai numa visão — como a visão teológica da Idade Média — em que os planos executados na história são planos divinos e, de modo nenhum, humanos; ou então (se é possível distinguir as duas) na visão

cripto-teológica dos historiadores iluministas e de Kant, segundo a qual os planos executados na história não são planos do homem e sim da natureza. No conjunto, porém, não há dúvida de que Hegel pretendia afastar-se desta concepção. A razão, cujos planos são executados na história, não é, para Hegel, uma abstracta razão natural nem uma transcendente razão divina, mas a razão humana, a razão de pessoas finitas. E a relação que ele estabelece entre a razão e a paixão não é uma relação entre Deus ou a natureza (como racionais) e o homem (como impulsivo), mas uma relação entre a razão humana e a paixão humana. É preciso tomar isto em consideração, quando se diz que a visão da história, de Hegel, é uma visão racionalista. O racionalismo de Hegel pertence a uma espécie muito curiosa, porque concebe os elementos irracionais como essenciais para a própria razão. Esta concepção da relação íntima entre a razão e o seu contrário, na vida humana e no espírito, anuncia realmente uma nova concepção do homem — uma concepção dinâmica, em lugar duma concepção estática — o que significa que Hegel se afasta da teoria abstracta e estática acerca da natureza humana, prevalecente no século XVIII.

Em quarto lugar, uma vez que toda a história é a história do pensamento e mostra o autodesenvolvimento da razão, o processo histórico é, no fundo, um processo lógico. As transições históricas são, por assim dizer, transições lógicas, expostas através duma sequência temporal. A história não passa de uma espécie de lógica, em que a relação de prioridade e posterioridade lógicas é mais enriquecida ou consolidada que substituída, ao tornar-se uma relação de prioridade e posterioridade temporais. Por consequência, os desenvolvimentos que têm lugar na história nunca são acidentais, são necessários; e o conhecimento que temos dum processo histórico não é meramente empírico, é apriorístico, podemos *ver* a necessidade dele.

Nada, na filosofia hegeliana, levantou mais protestos e hostilidade do que esta ideia de história como um processo lógico, desenvolvido no tempo, e de ser apriorístico o conhecimento que temos dela. Mas eu já argumentei, a propósito de Fichte, que esta ideia não é tão absurda como, à primeira vista, pode parecer. E, aliás, a maior parte das objecções que lhe fazem são meros equívocos. O erro de Fichte, como salientei no cap. 5, foi pensar que a história podia ser reconstituída numa base puramente apriorística, sem confiar na evidência empírica. Os críticos de Hegel, por outro lado, caem vulgarmente no erro contrário, ao julgarem que o conhecimento histórico é puramente empírico. Também já demonstrei que se trata de um erro (ver cap. 5). Hegel evitou estes dois erros. Como Kant, distinguiu o conhecimento puro, *a priori*, do conhecimento com elementos apriorísticos, considerando a história não como um exemplo do primeiro e sim do segundo. A história, segundo ele, era constituída por eventos empíricos, que eram expressões externas do pensamento; os pensamentos ocultos nos eventos — não os próprios eventos — formavam uma cadeia de conceitos, ligados logicamente. Quando se olha apenas para os acontecimentos e não para os pensamentos que estão por trás deles, não se vislumbra qualquer conexão necessária. Ora aqueles que censuram Hegel por pensar que há conexões necessárias na história consideram empiricamente a história, como simples factos exteriores, e asseguram-nos muito acertadamente que não vêm quaisquer conexões lógicas, quando olham para ela, daquela maneira. Muito bem, teria respondido Hegel. Entre os meros acontecimentos, não há *nenhuma*. Mas a história é constituída por acções e as acções têm um interior e um exterior. No interior, são pensamentos, ligados uns aos outros, por meio de conexões lógicas. Hegel insiste, portanto, no facto de que o historiador deve começar por um trabalho empírico, estudando os documentos e outras provas, pois só deste modo é que pode determinar aquilo que os factos são. Mas depois terá de obser-

var, do interior, os factos, dizendo-nos o que é que estes representam, a partir daquele ponto de vista. Para ele, não é resposta dizer que são diferentes, quando vistos do exterior.

Esta resposta aplica-se, julgo eu, mesmo ao mais sério e sistemático de todos os críticos de Hegel, isto é, a Croce. Este sustenta que toda a filosofia hegeliana da história é um erro descomunal, provocado pela confusão de duas coisas perfeitamente diferentes: a confusão entre contradição e distinção. Os conceitos, diz Croce, relacionam-se por oposição: bom e mau, verdadeiro e falso, liberdade e necessidade, etc.; e a teoria da sua relação — segundo Croce reconhece — foi bem exposta por Hegel, na sua teoria da dialéctica, que descreve a maneira como qualquer conceito se encontra numa relação necessária com o seu contrário, começando por gerá-lo e acabando por negá-lo, de tal modo que a vida do conceito se manifesta, criando e superando contradições. Mas as coisas individuais, que são exemplos dos conceitos, nunca estão relacionadas entre si, por contradição, só estão relacionadas por distinção. Consequentemente, as relações entre elas não são dialécticas. Ora, na história — que é a história de acções individuais, de pessoas e civilizações — não há, portanto, dialéctica, ao passo que toda a filosofia hegeliana da história se apoia no princípio de que todo o processo histórico é um processo dialéctico, em que uma forma de vida (a Grécia, por exemplo) gera o seu contrário (Roma, neste caso), surgindo desta tese e desta antítese uma síntese (o mundo cristão, neste caso).

Embora seja plausível, esta opinião de Croce não atinge verdadeiramente o nó do problema. Dela se conclui que, ao falarmos de história, não devemos empregar nunca palavras como contradição ou antagonismo, e síntese ou reconciliação. Não devemos dizer, por exemplo, que despotismo e liberalismo são doutrinas políticas opostas, devemos dizer apenas que são diferentes; não devemos falar de oposição mas apenas de diferença.

entre «whigs» e «tories»¹, ou entre católicos e protestantes. Na verdade, não é necessário empregarmos termos como contradição (aos quais podemos chamar termos dialécticos), quando falamos apenas dos eventos externos da história; mas, quando falamos dos pensamentos internos, que subjazem a estes eventos, parece-me que não podemos evitá-los. Podemos, por exemplo, relatar os acontecimentos meramente externos da colonização de New England, sem usarmos uma linguagem dialéctica; mas, quando procuramos ver, nestes acontecimentos, uma tentativa deliberada — por parte dos «Pilgrim Fathers»² — de pôr em prática um conceito protestante acerca da vida, estamos a falar de pensamentos e temos de referi-los em termos dialécticos. Temos de falar, por exemplo, da oposição entre a ideia congregacional e a ideia episcopal acerca das instituições religiosas, reconhecendo que a relação entre a ideia de um clero baseado na sucessão apostólica e a ideia de um clero sem tal fundamentação é uma relação dialéctica. Segundo este ponto de vista, a civilização grega é a concretização da ideia grega de vida, isto é, a concepção grega do homem; a civilização romana é a concretização da concepção romana do homem. Entre estas duas concepções existe — na própria demonstração de Croce — uma relação dialéctica. Ora isto é o que Hegel sempre sustentou.

Um quinto ponto — e outro em que Hegel tem sido duramente criticado — é a sua concepção de que a his-

¹ Na Grã-Bretanha, no decurso da revolução burguesa de 1640-60, verifica-se um profundo antagonismo entre duas tendências políticas: a dos *tories* (defensores do poder centralizado, das prerrogativas reais) e a dos *whigs* (hostis ao poder real e favoráveis ao Parlamento). Estas duas tendências mantiveram-se, na generalidade, até aos nossos dias. Actualmente, encontram-se expressas no Partido Conservador e no Partido Liberal, respectivamente. (N. do T.).

² Nome dado aos puritanos ingleses que, em 1620, fundaram a colónia de Plymouth, na América do Norte. (N. do T.).

tória acaba não no futuro mas no presente. Assim, por exemplo, o escritor suíço Eduard Fueter, muito autorizado e cuja leitura é atraente, afirma¹ que a filosofia da história que traça o curso da vida humana, desde o seu princípio até ao fim do mundo e ao último julgamento, como fizeram os pensadores medievais, é respeitável; mas a filosofia hegeliana da história — que faz terminar a história não no último julgamento e sim no presente — limita-se a glorificar e a idealizar o presente, negando a possibilidade de qualquer progresso ulterior e fornecendo uma justificação pseudo-filosófica para uma política de rígido e estúpido conservantismo.

Uma vez mais, porém, não há dúvida de que Hegel, como Fichte, tem razão. A filosofia da história é, segundo Hegel, a história propriamente dita, considerada filosoficamente, isto é, vista do interior. Mas o historiador não tem conhecimento do futuro. Que documentos, que provas possui para — fundamentando-se neles — determinar factos que ainda não se concretizaram? E quanto mais filosoficamente o historiador olhar para a história, tanto mais claramente reconhecerá que o futuro é e será sempre, para si, um livro fechado. A história *têm* de acabar no presente, porque nada mais aconteceu. Todavia, isto não quer dizer que se glorifique o presente ou que se julgue impossível um progresso futuro. Apenas quer dizer que se reconhece o presente como um facto e que se chega à conclusão de que não sabemos o que será o progresso futuro. Tal como Hegel põe o problema, o futuro é objecto não de conhecimentos mas de esperanças e receios. Ora as esperanças e os receios não são história. Se Hegel, na prática política da sua maturidade, caiu num conservantismo irracionalista, a culpa foi do próprio Hegel, como homem; não há razão para atribuir a culpa à sua filosofia da história.

¹ *Geschichte der neueren Historiographie* (História da Historiografia Moderna), Munique e Berlim, 1911, p. 433.

No entanto — embora, nestes pontos, Hegel pareça ter razão, em relação aos seus críticos — é impossível ler a sua *Filosofia da História*, sem se notarem grandes defeitos, mesmo tratando-se de uma obra magnífica. Não me refiro simplesmente à ignorância, da parte de Hegel, dos numerosos factos históricos descobertos no seu tempo; refiro-me a algo de mais profundo, quanto ao próprio método e à estrutura da sua obra. É surpreendente o facto — notado por muitos leitores — de Hegel, como historiador, ter atingido o seu ponto máximo com as suas conferências sobre história da filosofia, que são um autêntico triunfo do método histórico e serviram de modelo para todas as histórias do pensamento subsequentes. Isto significa que o seu método — baseado no princípio de que toda a história é a história do pensamento — não só era legítimo como brilhantemente produtivo, quando o assunto tratado por Hegel era o pensamento, na sua forma mais pura, isto é, o pensamento filosófico. Mas não é este o assunto da sua *Filosofia da História*.

O próprio Hegel sustentou que existem muitas espécies de pensamento, que diferem em grau, como exemplos mais ou menos perfeitos da racionalidade. Na base, está aquilo a que chama espírito subjectivo (a espécie de pensamento de que se ocupa a psicologia), em que o pensamento pouco mais é do que a consciência que um organismo vivo tem das suas próprias sensações. A seguir, num ponto mais elevado da escala, encontra-se aquilo a que chama espírito objectivo, onde o pensamento se exprime pela criação de manifestações exteriores de si mesmo, em sistemas sociais e políticos. Depois, no cimo, surge o espírito absoluto, nas suas três formas: arte, religião e filosofia. Estas transcendem a esfera da vida social e política, superando a contradição entre sujeito e objecto, o pensador e a instituição ou a lei com que depara e a que tem de obedecer. Uma obra de arte, uma crença religiosa, ou um sistema filosófico são expres-

sões perfeitamente livres e, ao mesmo tempo, perfeitamente objectivas do espírito que as concebe.

Ora, na *Filosofia da História*, Hegel restringe o campo do seu estudo à história política. Neste ponto, segue Kant. Simplesmente, Kant tinha uma boa razão para fazê-lo, o que não acontecia com Hegel. Com base na sua distinção entre fenómenos e coisas em si, Kant — como já vimos — considerava os acontecimentos históricos como fenómenos, acontecimentos numa sucessão temporal, de que o historiador é espectador. As acções humanas, como coisas em si, são para ele acções morais; e as mesmas acções que, como coisas em si, são acções morais, são fenómenos, acções políticas. Por isso, a história tem de ser e só pode ser a história da política. Quando Hegel repudiou a distinção kantiana entre fenómenos e coisas em si, repudiou implicitamente as teorias kantianas de que toda a história é a história política e de que a história é um espectáculo. Consequentemente, a posição central do Estado na *Filosofia da História* é um anacronismo. Para ser coerente, Hegel devia ter defendido o ponto de vista de que a missão do historiador é estudar não tanto o processo do espírito objectivo como a história do espírito absoluto, isto é, a arte, a religião e a filosofia. Com efeito, quase metade das obras completas de Hegel é dedicada ao estudo destas três coisas. A *Filosofia da História* é uma excrescência ilógica, no corpo das obras de Hegel. O fruto legítimo da sua revolução no método histórico, na medida em que esse fruto se encontra nas suas obras, é constituído pelos oito volumes intitulados *Estética*, *Filosofia da Religião* e *História da Filosofia*.

A crítica que vulgarmente se faz a Hegel está, assim, errada. Começando por reconhecer que a sua filosofia da história é, de certo modo, insatisfatória — o que todos temos de admitir — argumenta: «Eis o resultado de considerar racional a história. A conclusão que se tira é que a história não é o pensamento humano em autodesenvolvimento, é apenas um facto irracional.» A crítica

correcta seria: «Eis o resultado de considerar a história política, por si mesma, como se fosse toda a história. Chega-se à conclusão de que o historiador deve conceber as transformações políticas, como sendo completadas por transformações económicas, artísticas, religiosas e filosóficas; e de que o historiador só deve satisfazer-se com uma história do homem, na sua realidade concreta». Efectivamente, foi esta segunda crítica que influenciou consciente ou inconscientemente certos historiadores do século XIX.

8. HEGEL E MARX

A historiografia novecentista não pôs de lado a convicção — por parte de Hegel — de que a história é racional, porque fazê-lo seria pôr de lado a própria história. Em vez disso, procurou atingir uma história do espírito concreto, insistindo nos elementos que Hegel, na sua formal *Filosofia da História*, tinha desprezado e constituindo com eles um sólido conjunto. Dos seus discípulos mais imediatos, Bauer especializou-se na história do cristianismo e Marx na história da actividade económica, enquanto Ranke ia, mais tarde, aplicar sistematicamente a sua concepção de movimentos ou períodos históricos como sendo a concretização dum conceito ou ideia tal como o protestantismo. O capitalismo, em Marx, ou o protestantismo, em Ranke, são uma «ideia», no verdadeiro sentido hegeliano: um pensamento, uma concepção acerca da vida humana sustentada pelo próprio homem, aparentando-se assim com uma categoria kantiana, embora uma categoria condicionada historicamente — um modo, pelo qual se chega a pensar, num dado momento, e de acordo com o qual se organiza toda a nossa vida, para afinal se descobrir que a ideia se transforma, por meio duma dialéctica própria, numa ideia diferente, enquanto a maneira de viver que a exprime não se manterá, dissolvendo-se e transformando-se

na expressão duma segunda ideia, que substitui a primeira. A perspectiva histórica de Marx possui quer a força quer a fraqueza da de Hegel. A sua força consiste em penetrar nos factos, conseguindo atingir o nexos lógico dos conceitos subjacentes; a sua fraqueza está em seleccionar um aspecto da vida humana (em Hegel, o político; em Marx, o económico), como sendo — neste sentido — plenamente racional por si mesmo. Marx, tal como Hegel, insistiu neste ponto: a história humana não é um certo número de diferentes histórias paralelas (económicas, políticas, artísticas, religiosas, etc.) mas uma só história. Todavia, também como Hegel, Marx concebeu esta unidade não como uma unidade orgânica, em que cada linha do processo de desenvolvimento preservava a sua continuidade assim como a sua íntima conexão com as outras, mas sim como uma unidade em que havia somente uma linha contínua (em Hegel, a linha da história política; em Marx, a da história económica), não possuindo os outros factores uma continuidade própria e sendo — para Marx — em cada ponto do seu desenvolvimento, meros reflexos dos factos económicos básicos. Isto levou Marx ao paradoxo de considerar que, se determinadas pessoas sustentavam, por exemplo, certas concepções filosóficas, não tinham quaisquer razões filosóficas para o fazerem, mas tão somente razões económicas. Os estudos históricos de política, arte, religião e filosofia, elaborados a partir deste princípio, não podem ter qualquer valor histórico autêntico. São meros exercícios de destreza. Assim, por exemplo, o autêntico e importante problema de descobrir a conexão entre o quakerismo e os negócios bancários é iludido, ao afirmar-se efectivamente que o quakerismo é o único modo como os banqueiros pensam acerca dos negócios bancários. O paradoxo de Marx, porém, é apenas sintomático dum naturalismo anti-histórico que afecta uma grande parte do seu pensamento, o que pode ser melhor ilustrado pela referência à sua atitude para com a dialéctica de Hegel. Marx cometeu uma fanfarronice famosa,

ao afirmar que tinha pegado na dialéctica de Hegel e a pusera com os pés sobre a terra. Mas não falava a sério. A dialéctica de Hegel começa pelo pensamento, prossegue com a natureza, e termina pelo espírito. Marx não inverteu esta ordem. Referiu-se apenas ao primeiro e ao segundo termos, não ao terceiro, considerando que, enquanto a dialéctica de Hegel começava pelo pensamento e prosseguia até à natureza, a sua dialéctica começava pela natureza e prosseguia até ao pensamento.

Marx não era um ignorante da filosofia, não chegando a pensar — nem por um só momento — que a prioridade do pensamento em relação à natureza, por parte de Hegel, significa que Hegel considerasse a natureza como um produto do espírito. Sabia que Hegel, tal como ele mesmo, considerava o espírito como um produto (dialéctico) da natureza. Sabia que a palavra «pensamento» — e no sentido em que Hegel chamava à lógica a «ciência do pensamento» — não se referia àquilo que pensa mas àquilo que é pensado. A lógica, para Hegel, não é uma ciência de «como pensamos», é uma ciência de formas, entidades abstractas, «ideias» platónicas — se nos lembrarmos de tomar a sério o próprio aviso de Hegel quanto ao facto de não devermos supor que as ideias existem apenas na cabeça das pessoas. Isso seria «idealismo subjectivo» — uma coisa que Hegel abominava. Surgem na cabeça das pessoas, segundo ele, apenas porque as pessoas são capazes de pensar. E se as «ideias» não fossem independentes em relação ao facto de as pessoas as pensarem, não haveria quaisquer pessoas ou até, sem dúvida, qualquer mundo da natureza, porque estas «ideias» seriam a estrutura lógica em que apenas era possível um mundo da natureza e dos homens, de seres não pensantes e de seres pensantes.

Estas «ideias» não se limitavam a formar uma estrutura para a natureza, constituíam também uma estrutura para a história. A história como as acções em que o homem exprime os seus pensamentos tinha já de antemão delineado, para si, o esboço geral da sua estrutura.

através das condições, sob as quais apenas a actividade pensante, o espírito, pode existir. Entre estas condições, encontram-se as duas seguintes: primeiro, o espírito deve surgir no interior de um mundo na natureza, devendo continuar a habitá-lo; seguidamente, deve procurar apreender as necessidades que se encontram por trás da natureza. Consequentemente, as acções históricas do homem — como acções que têm lugar ou evoluem — têm lugar ou evoluem num ambiente natural, não podendo evoluir de outra maneira. Mas o seu «conteúdo» — isto é, o que em particular as pessoas pensam e o que em particular as pessoas fazem, exprimindo este pensamento — é determinado não pela natureza mas pelas «ideias», as necessidades estudadas pela lógica. Deste modo, a lógica é a chave da história, no sentido de que os pensamentos e as acções dos homens, tal como são estudados pela história, seguem um modelo que é a versão colorida do modelo que a lógica desenhou previamente a preto e branco.

Era isto que Marx pensava, quando afirmou que tinha posto a dialéctica de Hegel com os pés sobre o chão. Quando fez tal afirmação, aquilo em que pensava era a história — talvez a única coisa em que Marx estava muito interessado. E o essencial da sua observação reside no seguinte: enquanto, para Hegel — porque a lógica surgiu antes da natureza — era a lógica que determinava o modelo seguido pela história, limitando-se a natureza a determinar o ambiente em que a história se manifesta, para Marx, a natureza era mais do que o ambiente da história, era a fonte de que brotava o seu modelo. Não servia, de nada, pensava ele, traçar modelos para a história a partir da lógica — como, por exemplo, o famoso modelo hegeliano dos três estádios da liberdade: «Para o mundo oriental, é-se livre; para o mundo greco-romano, alguns são livres; para o mundo moderno, todos são livres». Era preferível traçar modelos a partir do mundo da natureza, como fez Marx com o seu modelo não menos famoso: «comunismo primitivo,

capitalismo, socialismo», sendo o significado dos termos derivado abertamente não de «ideias» mas de factos naturais.

O que Marx estava a fazer era a retomar o princípio fundamental do naturalismo histórico do século XVIII — o princípio de que os eventos históricos têm causas naturais. Retomou este princípio, sem dúvida, com uma diferença. O ramo hegeliano da árvore genealógica do seu pensamento deu-lhe o direito de usar o termo «dialéctico». O materialismo em que tão fortemente insistiu não era o vulgar materialismo do século XVIII, era o «materialismo dialéctico». A diferença não é insignificante; mas não deve ser exagerada. O materialismo dialéctico continuava a ser materialismo. E o essencial da habilidade mágica de Marx em relação à dialéctica hegeliana era, consequentemente, isto: enquanto Hegel rompeu com o naturalismo histórico do século XVIII, não conseguindo criar — excepto parcialmente — mas reivindicando, de qualquer modo, uma história autónoma (pois uma história que não reconhecesse qualquer autoridade a não ser a da necessidade lógica não poderia, sem razão, reclamar o título de autónoma), Marx pôs de lado esta reivindicação e sujeitou a história, uma vez mais, àquele domínio das ciências da natureza de que Hegel a considerava liberta.

O passo que Marx deu foi para trás. Mas, tal como muitos outros passos para trás, era retrógrado mais na aparência do que na realidade, pois o território que abandonava era um território que nunca estivera efectivamente ocupado. Hegel tinha reivindicado uma história autónoma, mas não conseguira verdadeiramente realizá-la. Percebera, como que profeticamente, que a história devia, por princípio, ser libertada da tutela em que se encontrava em relação às ciências da natureza. Simplesmente, no seu pensamento histórico, essa libertação não foi plenamente atingida. Não foi atingida, isto é, com respeito ao que ele normalmente chamava história, ou seja, a história política e económica — um campo em

que Hegel não era mestre e em que se contentava geralmente com os métodos de cola e tesoura. Na sua história da filosofia, porém, e só aqui, ocupou efectivamente um campo histórico; foi então que se convenceu — tal como convenceu muitos leitores — de que a sua reivindicação de autonomia para o pensamento histórico era, em princípio, justificável. Eis uma razão porque o materialismo dialéctico tem tido sempre os seus maiores êxitos com a história política e económica e os seus maiores fiascos com a história da filosofia.

Se a inversão — feita por Marx — da dialéctica hegeliana representava um passo para trás, era também o prelúdio dum avanço. Baseava-se na veracidade da situação que Hegel legou aos seus discípulos, conduzindo particularmente a um grande progresso no tratamento desse tipo especial de história — a história económica — em que Hegel era tão fraco e em que Marx era excepcionalmente forte. Se todo o tratamento moderno da história da filosofia recua até Hegel — como o grande mestre moderno da matéria —, todo o tratamento moderno da história económica recua, no mesmo sentido, até Marx. Não obstante, a prática da investigação já não pode ficar actualmente onde Hegel a deixou, quanto à história da filosofia, ou onde Marx a deixou, no que respeita à história económica, do mesmo modo que a teoria da história não pode ficar onde Hegel a deixou com a sua «filosofia da história» ou onde Marx a deixou com o seu «materialismo dialéctico». Eram expedientes, por meio dos quais um tipo de história que não ultrapassava a fase da cola e tesoura procurava esconder os defeitos inerentes a essa fase, pela adopção de métodos não históricos. Pertencem à embriologia do pensamento histórico. As condições que os justificaram e, sem dúvida, os necessitavam já não existem.

9. POSITIVISMO

O Materialismo histórico de Marx e dos seus colegas exerceu uma pequena influência imediata sobre a investigação histórica, que — no decurso do século XIX — veio a suspeitar cada vez mais de todas as filosofias da história, como tratandó-se de especulações sem fundamento. Isto estava ligado a uma tendência geral do mesmo século, em relação ao positivismo. O positivismo pode ser definido como a filosofia a serviço das ciências da natureza, tal como na Idade Média a filosofia ao serviço da teologia. Todavia, os positivistas possuíam uma noção própria (mais pròpriamente, uma noção superficial) de ciências da natureza. Julgavam que estas consistiam em duas coisas: em primeiro lugar, determinar os factos; em segundo lugar, estabelecer as leis. Os factos eram determinados imediatamente pela percepção sensorial. As leis eram estabelecidas através da generalização feita a partir destes factos, por indução. Sob esta influência, surgiu uma nova espécie de historiografia, que pode ser chamada historiografia positivista.

Lançando-se com entusiasmo à primeira parte do programa positivista, os historiadores meteram ombros à tarefa de determinar todos os factos que pudessem. O

resultado foi um considerável aumento de conhecimento histórico pormenorizado, com base numa proporção, sem precedentes, de exame cuidadoso e crítico das provas. Foi a época de enriquecimento da história, por meio da compilação de enormes quantidades de material cautelosamente peneirado, como: anais reservados e patentes, o corpo das inscrições latinas, novas edições de textos e fontes históricas de toda a espécie, e todo o mecanismo da investigação arqueológica. O melhor historiador, como Mommsen ou Maitland, tornou-se o mestre máximo do pormenor. A consciência histórica identificou-se com um escrúpulo infinito, em relação a todo e qualquer facto isolado. O ideal de história universal foi posto de lado como um sonho vão e o ideal de literatura histórica transformou-se em monografia.

Ao longo deste período, porém, houve uma certa indiferença para com o objectivo último desta investigação minuciosa. Fora empreendida em obediência ao espírito do positivismo, segundo o qual a determinação dos factos era apenas a primeira fase dum processo, cuja segunda fase era a descoberta das leis. Os próprios historiadores, na sua maior parte, sentiam-se perfeitamente felizes, ao prosseguirem na determinação de novos factos. O campo de descobertas era inexaurível e eles não pretendiam outra coisa que não fosse explorá-lo. Mas os filósofos que compreendiam o programa positivista olhavam com apreensão para este entusiasmo. Quando — perguntavam — é que os historiadores passarão à segunda fase? E, ao mesmo tempo, pessoas vulgares — que não eram especialistas da história — aborreciam-se, pois não compreendiam porque interessava descobrir ou não este ou aquele facto. Gradualmente, cavou-se um profundo abismo entre o historiador e o homem inteligente vulgar. Os filósofos positivistas lamentavam que a história, enquanto se prendesse aos simples factos, não fosse científica; as pessoas vulgares lamentavam que os factos trazidos à luz pela história não tivessem interesse. Estas duas queixas deram quase o mesmo

resultado. Cada uma delas queria dizer que a mera determinação dos factos, por si mesmos, era insatisfatória, e que a sua justificação encontrava-se para além dela, em algo mais que podia ou devia ser feito a partir dos factos determinados.

Foi nesta situação que Auguste Comte exigiu que os factos históricos fossem usados como a matéria-prima de alguma coisa mais importante e mais genuinamente interessante do que elas mesmos. Todas as ciências da natureza, diziam os positivistas, começam por determinar os factos, prosseguindo depois até à descoberta das suas conexões causais. Aceitando este princípio, Comte propôs que se formasse uma nova ciência chamada sociologia, que principiaria por descobrir os factos respeitantes à vida humana (sendo este o trabalho dos historiadores), descobrindo posteriormente as conexões causais entre estes factos. O sociólogo seria, deste modo uma espécie de super-historiador, fazendo ascender a história à categoria de ciência, ao pensar cientificamente sobre os mesmos factos, acerca dos quais o historiador pensava apenas empiricamente.

Este programa era muito semelhante ao programa kantiano e post-kantiano de reinterpretar enormes quantidades de factos, constituindo uma grandiosa filosofia da história. A única diferença era que esta projectada super-história, para os idealistas, devia basear-se na concepção do espírito como algo de particular e diferente em relação à natureza; ao passo que, para os positivistas, se baseava na concepção do espírito como de modo nenhum fundamentalmente diferente em relação à natureza. O processo histórico, para os positivistas, era idêntico — na espécie — ao processo natural. Por tal motivo, os métodos das ciências da natureza eram aplicáveis à interpretação da história.

À primeira vista, este programa parece deitar fora, com um só gesto descuidado, todos os progressos que o século XVIII tão laboriosamente realizara quanto à compreensão da história. Na verdade, porém não era

este o caso. A nova negação positivista de uma distinção fundamental entre natureza e história significava realmente não tanto uma rejeição do conceito setecentista de história como uma crítica à concepção setecentista de natureza. Um indício disto está em o pensamento oitocentista, em geral, embora hostil a uma grande parte da filosofia hegeliana da história, ser fundamentalmente muito mais hostil à sua filosofia da natureza. Hegel, como vimos, considerava lógicas, e não temporais, as diferenças entre organismos superiores e inferiores, rejeitando assim a ideia de evolução. Todavia, com a geração posterior à sua morte, a vida da natureza começou a ser pensada como uma vida progressiva — e, nessa medida, como uma vida semelhante à da história. Em 1859, quando Darwin publicou *The Origin of Species* (A Origem das Espécies), esta concepção não era nova. Nos círculos científicos, a concepção da natureza como um sistema estático — em que todas as espécies eram (segundo a velha expressão) criações especiais — já fora, há muito, ultrapassada pela concepção de espécie como tendo a sua formação por meio dum processo temporal. A novidade da ideia de Darwin não estava em ele acreditar na evolução mas em sustentar que a evolução se processa através daquilo a que chama selecção natural — um processo aparentado com a selecção artificial que o homem utiliza para melhorar as raças de animais domésticos. Isto, porém, não era claramente reconhecido pela mentalidade popular, vindo Darwin a firmar-se como o defensor e, sem dúvida, o inventor da autêntica ideia de evolução. Nos seus efeitos gerais sobre o pensamento, *A Origem das Espécies* figura assim como o livro que, pela primeira vez, informou toda a gente de que a velha ideia de natureza como um sistema estático fora abandonada.

O efeito desta descoberta foi aumentar consideravelmente o prestígio do pensamento histórico. Até então, a relação entre pensamento histórico e pensamento científico — isto é, entre o pensamento acerca da história

e o pensamento acerca da natureza — tinha sido antagónica. A história reivindicava para si um objecto essencialmente progressivo; a ciência, um objecto essencialmente estático. Com Darwin, o ponto de vista científico capitulou em relação ao histórico, passando ambos a estar de acordo em conceber como progressivo o seu objecto. Agora, a evolução podia ser utilizada como um termo geral que abrangia quer o progresso histórico quer o progresso natural. A vitória da evolução nos círculos científicos significou que a redução positivista da história à natureza foi limitada por uma redução parcial da natureza à história.

Este *rapprochement*¹ tinha os seus perigos. Trazia a prejudicar as ciências da natureza, levando à suposição de que a evolução natural era automaticamente progressiva, e criadora por meio da sua lei de formas de vida cada vez melhores. E podia ter prejudicado a história, com a suposição de que o progresso histórico dependia dessa mesma lei da natureza e que os métodos das ciências da natureza, na sua nova forma evolucionista, se adequavam ao estudo dos processos históricos. O que evitou este prejuízo à história foi o facto de o método histórico se ter achado então e se ter tornado muito mais definido, sistemático e autoconsciente, em comparação com o que fora um século antes.

Os historiadores dos princípios e meados do século XIX tinham elaborado um novo método de utilizar as fontes — o método da crítica filológica. Este consistia, essencialmente, em duas operações: primeiro, a análise das fontes (que ainda eram fontes literárias ou narrativas) nas suas partes competentes, distinguindo nelas os elementos mais recuados ou mais próximos no tempo, o que tornava possível ao historiador estabelecer diferença entre o que é mais e o que é menos digno de con-

¹ Em francês, no original. (N. do T.).

fiança; e depois, a crítica interna mesmo das partes mais dignas de confiança, mostrando como o ponto de vista do autor afectava o seu modo de apresentar os factos e permitindo assim ao historiador tomar em consideração as deformações produzidas. O exemplo clássico deste método é o tratamento — feito por Niebuhr — de Tito Lívio, quando argumenta que uma grande parte daquilo que era normalmente tomado por história dos primórdios de Roma não passa de ficção patriótica dum período muito posterior; e que, mesmo o estrago inicial, não é um facto histórico ponderado mas alguma coisa análoga à literatura de baladas, uma epopeia nacional (como ele lhe chama, do povo da antiga Roma. Por trás dessa epopeia, Niebuhr descobriu a realidade histórica da Roma primitiva como sendo uma sociedade de agricultores. Não preciso de traçar aqui a história deste método, recuando de Herder até Vico. O que importa observar é que, em meados do século XIX, ele se tornava uma conquista segura para todos os historiadores competentes, pelo menos na Alemanha.

Ora a consequência da posse deste método foi os historiadores saberem fazer o seu trabalho, de maneira pessoal, e já não correrem o risco de serem transviados pela assimilação do método histórico ao científico. Da Alemanha, o novo método estendeu-se, gradualmente, à França e à Inglaterra. Onde quer que chegou, fez saber aos historiadores que tinham uma tarefa muito especial a cumprir, uma tarefa em relação à qual o positivismo não tinha nada de útil a ensinar-lhes. A sua tarefa — como compreenderam — era determinar os factos, usando este método crítico, e recusar o convite feito pelos positivistas, no sentido de se apressarem a atingir uma suposta segunda fase: a descoberta de leis gerais. Consequentemente, as reivindicações da sociologia comteana foram calmamente postas de parte pelos historiadores mais dotados e conscienciosos, que passaram a considerar suficiente descobrir e relatar os factos, em si mes-

mos: nas célebres palavras de Ranke¹, *wie es eigentlich gewesen*². A história como conhecimento de factos individuais ia destacando-se, gradualmente, como um estudo autónomo, da ciência como conhecimento das leis gerais.

Contudo, ainda que esta crescente autonomia do pensamento histórico o tornasse apto a resistir, em certa medida, às formas extremas do espírito positivista, foi profundamente influenciado por esse espírito. Como já expliquei, a historiografia do século XIX aceitou a primeira parte do programa positivista — a selecção dos factos —, embora recusasse a segunda — a descoberta das leis. Mas concebia ainda os factos, segundo o modo positivista, isto é, como sendo isolados ou atómicos. Isto levou os historiadores a adoptar duas regras de método, no tratamento dos factos: 1) Cada facto devia ser considerado como uma coisa susceptível de ser determinada, por meio dum acto isolado de cognição ou processo de investigação; desta forma, o campo total do historicamente cognoscível era fragmentado numa infinidade de factos diminutos, sendo cada um deles considerado separadamente. 2) Cada facto devia ser julgado não apenas independente de todo o resto mas também independente do sujeito, de modo que os elementos subjectivos, (como eram chamados) existentes no ponto de vista do historiador tinham de ser eliminados. O historiador não devia emitir qualquer juízo sobre os factos; devia dizer apenas o que eram.

Ambas estas regras de método possuíam um certo valor: a primeira habituava os historiadores a prestarem cuidadosa atenção aos pormenores; a segunda habituava-os a evitarem que as suas reacções emocionais colorissem o assunto em causa. Todavia, ambas eram,

¹ In *Geschichten der romanischen und germanischen Völker* (Histórias dos Povos Românticos e Germânicos), prefácio à 1.ª edição (*Werke*, Obras — Leipzig, 1874, vol. XXXIII-XXXIV, p. VII).

² Como verdadeiramente aconteceu. (N. do T.).

em princípio, defeituosas. A primeira conduzia ao corolário de que nada constituía um problema legítimo em história, a não ser que se tratasse ou de um problema microscópico ou então de um problema que pudesse ser encarado como um grupo de problemas microscópicos. Assim, Mommsen — de longe, o maior historiador da época positivista — estava apto a compilar uma colecção de inscrições ou um manual de Direito Constitucional romano, com uma precisão incrível, e estava apto a mostrar como se deve usar aquela colecção, apreciando, por exemplo, os epitáfios militares estatisticamente — o que permitia descobrir onde eram recrutadas as legiões, em diferentes momentos. Mas a sua tentativa de escrever uma história de Roma falhou exactamente no ponto em que o seu contributo para a história de Roma começava a ser importante. Consagrou a sua vida ao estudo do Império Romano, encerrando a sua *História de Roma* com a batalha de Actium¹. A herança deixada pelo positivismo à historiografia moderna, sob este aspecto, portanto, consiste na combinação dum domínio, sem precedentes, dos pequenos problemas, com uma fraqueza sem precedentes no tratamento dos grandes problemas.

A segunda regra, contra a expressão de juízos sobre os factos, teve resultados não menos distorcidos. Não só impediu os historiadores de discutirem, de modo conveniente e metódico, problemas como: Esta ou aquela orientação política foi acertada? Este ou aquele sistema económico era sólido? Este ou aquele movimento científico ou artístico ou religioso constituiu um progresso? E, no caso afirmativo, porquê? Impediu-os também quer de compartilhar quer de criticar os juízos feitos por certas pessoas, no passado, acerca de acontecimentos e instituições de que foram contemporâneos. Podiam, por exemplo, relatar todos os factos respeitantes à veneração do Imperador, no mundo romano, mas — dado

¹ Vitória de Octávio sobre Marco António e Cleópatra (31 antes da nossa era). (N. do T.).

que não se permitiam formar juízos sobre o seu valor e o seu significado como força religiosa e espiritual — não podiam compreender aquilo que as pessoas que a praticavam sentiam realmente. O que é que os antigos pensavam acerca da escravatura? Qual foi a atitude assumida pela maioria das pessoas, na Idade Média, em relação à Igreja e ao seu sistema de crenças e doutrina? Num movimento como a ascensão do nacionalismo, quanto se deve à emoção popular, quanto às forças económicas, quanto a uma política deliberada? Problemas como estes — que, para os historiadores românticos, tinham sido objecto de investigações metódicas — foram eliminados pelos métodos positivistas, pois consideravam-nos ilegítimos. A recusa de julgar os factos passou a significar que a história só podia ser história dos eventos externos, e não história do pensamento de que nasceram estes eventos. Foi por esta razão que a historiografia positivista caiu no erro de identificar a história com a história política (por exemplo, em Ranke e ainda mais em Freeman) e ignorou a história da ciência, etc., porque era incapaz de tratar estes assuntos. A história da filosofia, por exemplo, durante esse período, nunca foi estudada com tanto êxito como fora por Hegel, surgindo efectivamente uma teoria (que a um historiador romântico ou a nós, hoje, pareceria simplesmente cómica) de que a filosofia ou a arte, em rigor, não têm qualquer história.

Todas estas consequências derivaram de um certo erro de teoria histórica. A concepção de história como tratando de factos e de nada mais além de factos pode parecer suficientemente inofensiva, mas o que é um facto? Segundo a teoria positivista do conhecimento, um facto é algo imediatamente dado pela percepção. Quando se diz que a ciência consiste, primeiramente, em determinar os factos e, depois, em descobrir as leis, os factos aqui são factos directamente observados pelo cientista: o facto, por exemplo, duma cobaia, depois de receber uma injecção desta cultura, desenvolver no

seu corpo o tétano. Se alguém duvidar do facto, pode repetir-se a experiência com outra cobaia, dando o mesmo resultado. Por consequência, para o cientista, a questão de saber se os factos são realmente o que dizem nunca é uma questão fundamental, uma vez que pode sempre reproduzir os factos diante dos seus olhos. Na ciência, portanto, os factos são empíricos, são factos percebidos à medida que se manifestam.

Na história, a palavra «facto» traz consigo um significado muito diferente. O facto de, no século II, as legiões terem começado a ser recrutadas totalmente fora da Itália não é um processo de interpretar os dados, de acordo com um complicado sistema de regras e hipóteses. Uma teoria do conhecimento histórico descobriria o que são estas regras e estas hipóteses, perguntando em que medida elas são necessárias e legítimas. Tudo isto foi inteiramente desprezado pelos historiadores positivistas, que assim nunca fizeram a si mesmos a difícil pergunta: Como é possível o conhecimento histórico? Como e em que condições pode o historiador conhecer factos que — tendo desaparecido e sendo impossíveis de recordar ou repetir — não podem ser, para ele, objecto de percepção? Estavam impedidos de fazer tal pergunta, por causa da sua falsa analogia entre factos científicos e factos históricos. Devido a esta falsa analogia, achavam que uma tal pergunta não precisava de resposta. No entanto, devido ainda à mesma falsa analogia, interpretaram sempre mal a natureza dos factos históricos, distorcendo consequentemente o verdadeiro trabalho da investigação histórica, pelos modos que descrevi.

IV PARTE

A HISTÓRIA CIENTÍFICA

1. INGLATERRA

a) *Bradley*

NA filosofia europeia dos finais do século XIX, houve uma espécie de renovação primaveril, após o Inverno que principiara com a morte de Hegel. No seu lado negativo, este novo movimento do pensamento apresentou-se principalmente como uma revolta contra o positivismo. Mas o positivismo, ainda que fosse efectivamente um sistema filosófico, recusou-se a reivindicar esse título. Considerava-se apenas científico. Na verdade, não passava de metodologia das ciências da natureza, embora elevada ao plano de metodologia universal: as ciências da natureza identificavam-se com o conhecimento. Consequentemente, um ataque ao positivismo estava sujeito a apresentar-se, por acréscimo, como uma revolta contra a ciência e também como uma revolta contra o intelecto como tal. Bem entendido, não foi nenhuma destas coisas. Não foi uma revolta contra a ciência, foi uma revolta contra a filosofia que afirmava ser a ciência a única espécie de conhecimento que existia ou que podia existir sempre. Não foi uma revolta contra o intelecto à espécie de pensamento característico das ciências da natureza. Todavia, todas as revoltas contra uma coisa são revoltas no interesse de algo diferente. No seu lado positivo, este novo movimento do

pensamento consistiu uma tentativa (que se tornou cada vez mais evidente, à medida que o movimento progredia em direcção à maturidade) de defender a história como uma forma de conhecimento distinta das ciências da natureza e, contudo, legitimamente válida.

No entanto, os primeiros patrocinadores destas novas ideias actuaram à sombra do positivismo, deparando com grande dificuldade em desembaraçar-se da perspectiva positivista. Se conseguiram vencer esta dificuldade em certos pontos do seu pensamento, recaíram no positivismo noutros. Consequentemente, quando agora olhamos para trás, para o movimento, vêmo-lo com o aspecto de uma mistura confusa de positivismo e de vários elementos anti-positivistas. E quando tentamos criticar e ordenar os seus resultados, depressa chegamos à conclusão de que o modo mais fácil de fazê-lo seria eliminar os elementos anti-positivistas, considerando o movimento como uma manifestação incoerente do positivismo. Sem dúvida que seria uma falsa interpretação, implicando a confusão do fermento dum novo crescimento com as vacilações dum pensamento frágil e inconsciente, e também o desenvolvimento das ideias destes novos filósofos exactamente na direcção errada, fugindo às dificuldades levantadas, em vez de as enfrentarem e vencerem. Ao analisar o pensamento dum filósofo — tal como ao analisar, por exemplo, uma situação política, encontrar-se-ão sempre incoerências e contradições. Estas contradições são sempre entre elementos retrógrados e progressivos. Ora é da máxima importância, se pretendermos obter algum resultado com a nossa análise, distinguir correctamente quais são os elementos progressivos e quais os retrógrados. O grande mérito de estudar historicamente o nosso assunto reside no facto de ficarmos aptos a fazer, com segurança, esta distinção.

Na Inglaterra, o chefe do novo movimento a que tenho estado a referir-me foi F. H. Bradley, cuja primeira obra publicada tratava especificamente dos pro-

blemas da história. Chamava-se *The Presuppositions of Critical History* (Os Pressupostos da História Crítica) e foi escrita em 1874. A situação de que nasceu este ensaio foi o estado em que se encontrava a crítica bíblica, tal como fora desenvolvida pela escola de Tübingen, nomeadamente por F. C. Bauer e David Strauss. Estes teólogos alemães tinham aplicado os novos métodos de crítica histórica às narrativas do Novo Testamento, sendo os resultados muito negativos para a confiança na credibilidade dessas narrativas. O carácter destruidor destes resultados, porém, era devido não simplesmente ao emprego de métodos críticos, mas também ao espírito positivista com que estes métodos foram usados. O historiador crítico é aquele que não se limita a dizer: «as fontes dizem que este ou aquele evento ocorreu; portanto, acredito que assim foi». O historiador crítico diz: «as fontes dizem que ocorreu; compete-me decidir se elas dizem a verdade ou não». Deste modo, os historiadores críticos tinham de perguntar se as narrativas do Novo Testamento, neste ou naquele particular, relatavam factos históricos ou ficções elaboradas como parte da tradição lendária duma nova seita religiosa. Qualquer um dos pontos da alternativa era teoricamente possível. Tomemos, por exemplo, a narrativa da Ressurreição de Jesus. Thomas Arnold, que foi professor de história em Oxford assim como reitor em Rugby, definiu-a como o factor histórico mais perfeitamente comprovado. Todavia, replicaram os críticos, o estar bem testemunhado prova apenas que um certo número de pessoas acreditaram nele, e não que tenha acontecido. Até aqui, a sua argumentação tinha uma base sólida, mas os seus pressupostos positivistas começaram a tornar-se evidentes, a partir do momento em que afirmavam poder demonstrar: a) que não podia ter acontecido; b) que as pessoas que acreditavam nesse acontecimento tinham motivos para acreditar nele, mesmo que não tivesse ocorrido. a) Não podia ter acontecido, argumentavam eles, porque era um milagre, e um milagre é uma ruptura das leis

da natureza. Estas são descobertas pela ciência, sendo assim todo o prestígio e toda a autoridade da ciência lançados na balança no prato da negação de que a Ressurreição tenha realmente acontecido. b) Mas os membros da primitiva Igreja não eram pessoas de mentalidade científica. Viviam numa atmosfera em que a distinção entre o que podia e o que não podia acontecer não significava nada. Toda a gente, naquela época, acreditava em milagres. Por isso, é perfeitamente natural que a sua imaginação inventasse milagres como este, tão honroso para a sua Igreja e reflectindo tão grande glória sobre o seu fundador.

O resultado foi os críticos — sem o menor preconceito anti-religioso ou anti-cristão mas, pelo contrário, desejando fundamentar a sua crença cristã somente na base sólida constituída pelos factos históricos criticamente determinados — lançarem-se ao trabalho de reescrever as narrativas do Novo Testamento, pondo de lado os elementos de milagre. A princípio, não se aperceberam de que isto os atirava profundamente para o cepticismo em relação às origens do cristianismo, mas depressa o problema surgiu: Se os milagres forem omitidos, juntamente com tudo o mais que pertencer ao mesmo tronco, que é que fica? Segundo a teoria crítica, os primeiros cristãos só aceitavam os milagres porque eram pessoas de mentalidade não científica, imaginativa, crédula. Este facto, porém, invalida não só o seu testemunho em relação aos milagres mas também todos os seus outros testemunhos. Então, porque razão havemos de acreditar que Jesus existiu alguma vez? Com segurança — afirmavam os críticos mais extremistas — tudo quanto o Novo Testamento pode realmente dizer-nos é que as pessoas que o escreveram existiram e foram a espécie de pessoas que revelam através das suas narrativas: uma seita de judeus com estranhas crenças, a quem um conjunto de circunstâncias fez ascender, gradualmente, até ao domínio religioso do mundo romano. Formou-se um cepticismo histórico radical, não

a partir da aplicação de métodos críticos mas a partir duma combinação desses métodos com hipóteses positivistas não criticadas e não observadas.

É este o enquadramento do ensaio de Bradley. Em vez de tomar posição a favor ou contra os críticos, na controvérsia que irrompeu em torno das suas conclusões, lança-se à tarefa de investigar filosoficamente os seus métodos e os princípios em que se fundamentam. Começa por reconhecer a existência da história crítica, chegando à conclusão de que toda a história é, em certa medida, crítica — uma vez que nenhum historiador copia as declarações das suas fontes exactamente tal como as encontra. A «história crítica», portanto, «deve ter um critério», sendo evidente que este critério só pode ser o próprio historiador. O modo como ele se serve das fontes dependerá necessariamente daquilo que ele aplica no seu estudo. Ora o historiador é um homem com experiência própria. Colhe a experiência do mundo em que vive e é esta experiência que ele traz consigo para a interpretação dos testemunhos históricos. O historiador não pode limitar-se ao papel dum espelho estático que reflecte aquilo que os testemunhos lhe dizem. Enquanto não se tiver esforçado por interpretá-los, não lhe dizem nada, porque em si mesmos são apenas «uma multidão de testemunhas dissonantes, um caos de relatos desconexos e discrepantes». O que ele faz a partir deste material confuso depende daquilo que ele é: quer dizer, depende do conjunto de experiência que o historiador traz consigo para o trabalho. Mas as provas em que tem de fundamentar esse trabalho constituem já um testemunho, isto é, são afirmações produzidas por diversas pessoas. Dado que se considera que estas afirmações se referem a factos objectivos — e não são meros registos de sentimentos subjectivos — elas contêm juízos e inferências, sendo assim susceptíveis de erros. O que o historiador crítico tem a fazer é decidir se as pessoas, de cujo testemunho se serve, ajuizaram correcta ou incorrectamente, neste ou naquele momento. Esta decisão tem de ser

feita com base na sua experiência. Esta experiência diz-lhe que espécie de coisas podem acontecer. É este o cânone que utiliza para criticar o testemunho.

O momento crucial surge quando a nossa testemunha cita um facto completamente isento de analogia com a nossa experiência. Podemos acreditar nela ou temos de rejeitar essa parte do seu testemunho? A resposta de Bradley é a seguinte: se na nossa experiência deparámos com um facto diferente em relação a tudo quanto tínhamos encontrado antes, devemos considerá-los com direito a acreditar na sua veracidade só quando o tivermos verificado através de «o mais cuidadoso dos exames, repetido muitas vezes». São estes os únicos termos que podem fazer-me acreditar num tal facto ou num tal testemunho: tenho de ficar seguro de que a testemunha é um observador tão consciencioso como eu e de que também ela verificou a sua observação, do mesmo modo. Nesse caso, «o seu juízo é para mim precisamente a mesma coisa que o meu». Por outras palavras, deve ser uma pessoa que não permita às suas convicções respeitantes ao que aconteceu serem influenciadas por uma visão religiosa — ou de qualquer outra espécie — do mundo que não seja compartilhada por mim. Isto porque, se assim fosse, o seu juízo não poderia ser, para mim, a mesma coisa que o meu. Além disso, a testemunha deve ter tido as mesmas dificuldades que eu próprio tive em determinar os factos. Contudo, na história, estas condições talvez não possam ser preenchidas, pois a testemunha é sempre um produto do seu tempo, e o simples progresso do conhecimento humano torna impossível a identificação do ponto de vista e do nível de exactidão da testemunha com os meus. Consequentemente, nenhum testemunho histórico pode estabelecer a veracidade dos factos que não têm analogia com a nossa actual experiência. Tudo o que podemos fazer, nos casos em que se tenta, em vão, conseguir isso, é concluir que a testemunha cometeu um erro, encarando-o como um facto histórico que tem de ser expli-

cado. Por vezes, podemos inferir aquilo que o facto foi, independentemente de ter sido relatado, de modo errado, pela testemunha; outras vezes, tal não é possível, tendo então de nos limitarmos a dizer que o testemunho existe, embora nos faltem os dados indispensáveis para reconstituir os factos.

É esta, em resumo, a argumentação de Bradley. É tão rica e consegue penetrar tão profundamente no assunto, que um breve comentário não pode prestar-lhe justiça. No entanto, vou tentar separar, nela, os pontos que parecem satisfatórios de aqueles que não o são tanto.

No lado positivo do balanço, Bradley tem plena razão, ao sustentar que o conhecimento histórico não é uma simples aceitação passiva do testemunho, mas uma interpretação crítica dele; que esta crítica implica um critério; e que este critério é algo que o historiador traz consigo para o trabalho de interpretação — isto é, o critério é o próprio historiador. Tem razão, ao sustentar que aceitar o testemunho significa fazer nosso o pensamento da testemunha — isto é, reconstituir esse pensamento, na nossa mente. Se uma testemunha diz, por exemplo, que César foi assassinado — e aceito a sua declaração — a minha afirmação «este homem tinha razão, ao dizer que César foi assassinado» implica uma declaração — «César foi assassinado» — que é minha e que é também a declaração original da testemunha. Bradley, porém, detém-se bruscamente, antes de dar o passo seguinte e perceber que o historiador reconstitui, na sua mente, não só o pensamento da testemunha como também o pensamento do agente, cuja acção a testemunha relata.

É, julgo eu, na sua concepção da relação entre o critério do historiador e aquilo a que ele o aplica que Bradley falha. Segundo tal concepção, o historiador traz para o seu trabalho um conjunto, já pronto, de experiências com que julga as afirmações contidas nas suas fontes. Dado que este conjunto de experiências é conce-

bido como estando já concluído não pode ser modificado pelo próprio trabalho do historiador *enquanto* historiador: tem de estar já completo, antes que ele comece o seu trabalho de historiador. Consequentemente, esta experiência é considerada não como constituída por conhecimento histórico mas como conhecimento duma outra espécie. E, de facto, Bradley concebe-a como tratando-se de conhecimento científico — como conhecimento das leis da natureza. É aqui que o positivismo da sua época começa a afectar o seu pensamento. Considera que o conhecimento científico do historiador lhe forneça os meios de distinguir entre aquilo que pode e aquilo que não pode acontecer. E concebe este conhecimento científico à maneira positivista, como baseando-se na indução feita a partir dos factos observados, segundo o princípio de que o futuro há-de assemelhar-se ao passado e o desconhecido ao conhecido.

A lógica indutiva de John Stuart Mill é a sombra que paira sobre toda esta parte do ensaio de Bradley. Há, porém, uma inconsistência interna nesta lógica. Por um lado, afirma que o pensamento científico nos revela as leis da natureza, que não admitem excepções; por outro lado, sustenta que esta revelação se fundamenta na indução a partir da experiência, não podendo assim dar-nos, alguma vez, o conhecimento universal que é algo mais do que provável. Por consequência, em último recurso, a tentativa de basear a história na ciência falha redondamente, pois ainda que pudesse haver factos inconsistentes em relação às leis da natureza, tal como as concebemos (isto é, os milagres poderiam acontecer) a ocorrência destes factos é tão improvável que nenhum testemunho possível conseguiria convencer-nos disso. Este beco sem saída faz sossobrar realmente toda a teoria, pois o que é verdadeiro no caso extremo do milagre é verdadeiro, por princípio, em relação a qualquer evento, seja ele qual for. E foi, sem dúvida, a consciência disto por parte de Bradley que o levou a dedicar-se, depois de escrever este ensaio, à análise da *Lógica* de

Mill, cujos resultados publicou nos seus *Principles of Logic* (Princípios de Lógica), nove anos mais tarde.

Bradley viu acertadamente que o critério do historiador é algo que ele traz consigo para o estudo das fontes e também que este algo é simplesmente ele próprio. Todavia, não é ele próprio *enquanto* cientista — como Bradley pensava — e sim enquanto historiador. Só através da prática do pensamento histórico é que ele aprende a pensar historicamente. O seu critério, portanto, não está nunca concluído. A experiência de que deriva é a experiência que o historiador tem do pensamento histórico, experiência esta que cresce a cada desenvolvimento do seu conhecimento histórico. A história é o critério de si mesma. Não depende, quanto à sua validade, de qualquer coisa que lhe fica exteriormente, é uma forma autónoma de pensamento, com princípios e métodos próprios. Os seus princípios são as leis do espírito histórico, e não quaisquer outras. E o espírito histórico forma-se através do trabalho de investigação histórica. Era uma reivindicação demasiado audaciosa a favor da história, para ser feita por quem quer que fosse numa época em que as ciências da natureza dominavam completamente o mundo intelectual. Mas é a reivindicação que está implícita logicamente no pensamento de Bradley, e o tempo viria a mostrar que era necessária e justa.

Embora esta reivindicação não tivesse sido explicitamente formulada pelo próprio Bradley — e ainda que, posteriormente, na sua actividade filosófica, não tivesse voltado explicitamente ao problema da história — a verdade é que passou a elaborar, primeiramente, uma lógica orientada (mesmo que os leitores raramente o reconheçam) para a epistemologia da história, e depois uma metafísica, em que a realidade era concebida a partir dum ponto de vista radicalmente histórico. Não posso demonstrar isso, aqui, em pormenor, mas vou fazer uma breve referência. Nos *Princípios de Lógica*, a polémica que Bradley sustentou contra a lógica positivista possui

um aspecto construtivo, na sua persistente atracção pelo conhecimento histórico e pela sua análise. Ao tratar, por exemplo, da quantidade de juízos, sustenta¹ que o universal abstracto e o particular abstracto não existem: «o particular *concreto* e o universal *concreto* ambos têm realidade, sendo nomes diferentes relativos ao indivíduo. O que é real é o indivíduo; e este indivíduo, embora um só e o mesmo, tem diferenças internas. Pode ser considerado, portanto, de duas maneiras opostas. Na medida em que é um contra outros indivíduos, é particular. Na medida em que é o mesmo através da sua diversidade, é universal». Aqui, Bradley afirma a identidade entre o juízo universal e o indivíduo, o que — tal como Croce explicaria vinte anos mais tarde — é a definição do conhecimento histórico. E, a fim de mostrar que a história é aquilo que ele pensa, Bradley prossegue, afirmando o seguinte como ilustração da sua tese: «Deste modo, um homem é particular, em virtude das suas relações restringentes e exclusivas com todos os outros fenómenos. É universal, porque é uno, para além de todos os seus diferentes atributos. Pode-se chamá-lo particular, ou então universal, porque — sendo indivíduo — ele é ambos, de facto... O indivíduo é quer um particular concreto quer um universal concreto».

Não poderia haver nada mais claro em relação à doutrina de que a realidade não consiste quer em particulares isolados quer em universais abstractos, mas em factos individuais, cujo ser é histórico. Esta doutrina é a tese fundamental da *Lógica de Bradley*. Quando passamos a *Appearance and Reality* (Aparência e Realidade), encontramos o mesmo pensamento, erguido a um estágio superior. Aí, a tese fundamental é que a realidade não é outra coisa que as suas aparências, escondidas, mas é estas aparências, formando um todo, do qual podemos dizer que constitui um só sistema formado pela experiência e que todas as nossas experiências fazem parte

¹ Obra citada, 2.ª edição, Oxford, 1922, vol. I, p. 188.

dele. Uma realidade assim definida só pode ser a vida do espírito, isto é, a história. Mesmo o derradeiro problema que Bradley deixou por resolver denuncia, imediatamente, o facto de que era a história aquilo que ele estava a tentar compreender e também a maneira precisa como se deteve bruscamente, antes de conseguir compreendê-la. Os termos deste problema são os seguintes: a realidade não é só experiência, é experiência imediata, possui o carácter imediato do sentimento. O pensamento, porém, divide, distingue, serve de intermediário. Por isso, precisamente enquanto pensamos na realidade, deformamo-la, destruindo o seu carácter imediato. Assim o pensamento nunca pode captar a realidade. Apreciamos a realidade no fluir imediato da nossa vida mental, mas quando pensamos, deixamos de apreciá-la, por deixar de ser imediata: partimo-la em partes distintas, destruindo esta fractura o seu carácter imediato e, conseqüentemente, destruindo-se a si própria. Foi assim que Bradley legou aos seus sucessores um dilema. Ou a realidade é o fluxo imediato da vida subjectiva — sendo então subjectiva e não objectiva, apreciada mas não cognoscível — ou é aquilo que conhecemos — sendo então objectiva e não subjectiva, um mundo de coisas reais exteriores à vida subjectiva da nossa mente e mutuamente exteriores. O próprio Bradley aceitou a primeira parte do dilema. Mas aceitar ambas as partes é incorrer no erro fundamental de conceber a vida do espírito comum simples fluxo imediato de sentimentos e sensações, isento de toda a reflexão e de todo o auto-conhecimento. Concebida deste modo, a mente existe, mas não tem conhecimento de si mesma. A existência da mente como que torna impossível o seu auto-conhecimento.

b) *Os sucessores de Bradley*

O efeito produzido pela obra de Bradley sobre a filosofia inglesa subsequente foi induzi-la, de modo geral,

a aceitar este erro como se fosse uma verdade axiomática, adoptando a segunda parte do dilema resultande. Em Oxford, o resultado foi Cook Wilson e o realismo de Oxford; em Cambridge, foi Bertrand Russell e o realismo de Cambridge. Realismo, nestes dois casos, significava a doutrina, segundo a qual aquilo que o espírito conhece é algo diferente de si próprio, sendo o espírito em si mesmo — como actividade de conhecimento — experiência imediata e, conseqüentemente, incognoscível. Alexander exprimiu, com admirável clareza, o dilema de Bradley, ao escrever¹ que o conhecimento é uma relação entre duas coisas — o espírito e o seu objecto — e que o espírito, portanto, não se conhece a si mesmo, apenas se sente. Tudo o que conhecemos está, deste modo, fora da nossa mente e constitui um conjunto de coisas, cujo nome colectivo próprio é natureza. A história, que é o conhecimento que o espírito tem de si mesmo, é posta à margem sendo considerada como impossível. Este argumento deriva, indubitavelmente, da tradição empírica do pensamento inglês, mas não directamente. Não se fundamenta em Locke ou Hume, pois o seu objectivo primeiro é enriquecer e desenvolver o auto-conhecimento do espírito; baseia-se no empirismo naturalista do século XIX, para o qual (o que era verdadeiro quanto aos princípios do positivismo) conhecimento significava ciências da natureza. A reacção contra Bradley — devida, em última análise, aos erros do próprio Bradley — reforçou e solidificou esta tradição, de tal modo que a filosofia inglesa da última geração se orientou deliberadamente para as ciências da natureza, afastando-se do problema da história, com uma espécie de repugnância instintiva. O seu problema central tem sido sempre o conhecimento que temos do mundo externo, tal como nos é dado pela percepção e concebido pelo pensamento científico. Quando se procura, nas suas obras, qualquer

¹ In *Space, Time, and Deity* (Londres, 1920), vol. 1, pp. 11-13.

discussão, ainda que ligeira, dos problemas da história, o resultado é surpreendente, pela sua escassez. Sobre tal assunto, parece haver, no fundamental, uma conspiração do silêncio.

Pertence a Robert Flint uma tentativa séria de enfrentar a filosofia da história, tentativa esta concretizada num certo número de volumes publicados entre 1874 e 1893. Limitavam-se, porém, a uma compilação e discussão de pontos de vista expressos por outros autores. E ainda que se trate de trabalhos eruditos e laboriosos, fraca é a luz que lançam sobre o assunto, pois Flint nunca chegou a elaborar devidamente o seu ponto de vista. Por consequência, a crítica que faz aos outros é superficial e desprovida de simpatia.

Os outros, aliás poucos, filósofos ingleses que se ocuparam do problema da história, a partir de Bradley, não contribuíram com nada de valioso, até há poucos anos. Bosanquet, que estava estreitamente ligado a Bradley, tratou a história com claro desprezo, como uma falsa forma de pensamento — «a narração duvidosa de eventos sucessivos»¹. Quer dizer, considerou correcta a concepção positivista do objecto da história como sendo constituído por factos isolados, separados uns dos outros no tempo, chegando à conclusão de que — se era esta a natureza deles — o conhecimento histórico era impossível. Na sua *Lógica*, onde dedica grande atenção aos métodos da investigação científica, não aparece qualquer referência aos da história. Noutra parte, descreve a história como «uma forma híbrida de experiência, incapaz de qualquer grau considerável de *essência* ou *veracidade*»², em que a realidade é erradamente concebida, ao ser tratada como contingente.

Esta completa incompreensão da história tem sido reafirmada e salientada, nos últimos tempos, por

¹ In *The Principle of Individuality and Value* (Londres, 1912), p. 79.

² *Ibidem*, pp. 78-79.

Inge¹, que segue Bosanquet, ao receber platonicamente o objecto do conhecimento como um mundo intemporal de pura universalidade. É visível também em tratados de lógica, tais como os de Cock Wilson e Joseph, em que os problemas específicos do pensamento histórico são passados em claro. Ainda mais recentemente, a espécie de lógica que se considera a mais actual inspirou um manual de L. Susan Stebbing — *A Modern Introduction to Logic* (Uma Introdução Moderna à Lógica), 2.ª edição, Londres, 1933. Esta obra contém um capítulo sobre o método histórico (cap. XIX, especialmente pp. 382/8). A sua substância é inteiramente extraída dum manual francês muito conhecido, escrito por Langlois e Seignobos (*Introduction aux Études Historiques*, Paris, 1898), expondo a forma pré-científica da história, a que chamo «história de cola e tesoura». Consequentemente, é quase tão útil para o leitor moderno como o seria uma discussão sobre física sem se fazer qualquer menção à relatividade.

c) *A historiografia de fins do século XIX*

Aqueles que prosseguiram, nos fins do século XIX, a investigação histórica interessavam-se muito pouco pela teoria referente àquilo que faziam. Como foi característico da época positivista, os historiadores desse período desprezavam, mais ou menos abertamente, como uma questão de convenção profissional, a filosofia em geral e a filosofia da história em particular. Com esse seu desprezo pela filosofia, estavam, em parte, a repetir como um eco a afirmação, feita pelo positivismo, de que as ciências da natureza tinham finalmente destronado o pensamento filosófico. Mas, em parte, reagiam também contra o positivismo, pois o próprio positivismo era uma filosofia, sustentando a doutrina de que as ciências

da natureza eram o tipo perfeito de conhecimento. Mesmo o historiador menos dado à reflexão podia aperceber-se de que uma cega veneração das ciências da natureza é forçosamente hostil à investigação histórica. O seu desprezo pela filosofia da história não tinha qualquer relação com a autêntica filosofia da história de Hegel ou de qualquer outro, de que nada sabiam. Dirigia-se contra invenções positivistas, como a tentativa feita por Buckle no sentido de descobrir as leis da história ou a identificação, por Herbert Spencer, da história com a evolução natural. No fundamental, os historiadores ingleses de finais do século XIX prosseguiram assim no seu caminho, sem pararem frequentemente para emitir reflexões gerais sobre o seu trabalho. Nas raras ocasiões em que o fizeram — como Freeman, por exemplo, no seu livro *The Methods of Historical Study* (Os Métodos do Estudo da História), Londres, 1886 — ou aqui e além, em conferências, não resultou nada digno de nota.

Apesar deste desinteresse geral dos historiadores ingleses em relação ao pensamento filosófico, sofreram a influência, muito nítida, do seu enquadramento intelectual. Nos fins do século XIX, a ideia de progresso tornou-se quase um artigo de fé. Esta concepção era pura metafísica, extraída do naturalismo evolucionista e impingida à história pela índole da época. Tinha as suas raízes, sem dúvida, na concepção setecentista de história como o progresso da raça humana na racionalidade e em direcção à racionalidade. Mas no século XIX, a razão teórica passou a significar o domínio da natureza (sendo o conhecimento equiparado às ciências da natureza, e as ciências da natureza, na concepção popular, à tecnologia) e a razão prática passou a significar a busca do prazer (sendo a moralidade equiparada à promoção da maior felicidade do maior número, e a felicidade à quantidade de prazer). O progresso da humanidade, sob o ponto de vista oitocentista, significava obter uma riqueza cada vez maior e passar um tempo cada

¹ In *God and the Astronomers* (Londres, 1933), cap. III e IV.

vez melhor. E a filosofia evolucionista de Sencer parecia provar que um tal processo tem de prosseguir, necessariamente, prosseguindo indefinidamente, enquanto a condição económica da Inglaterra desse tempo parecia corroborar essa doutrina, pelo menos no seu ponto menos interessante.

Para nos apercebermos da distância a que foi levado este dogma do progresso, é indispensável prospectar caridosamente as reliquias mais insípidas do trabalho histórico de terceira categoria. Um certo Robert Mackenzie publicou, em 1880, um livro intitulado *The Nineteenth Century — a History* (O Século XIX — uma História), retratando esse século como um tempo de progresso, desde um estado de barbárie, ignorância e bestialidade dificilmente exageráveis, até ao domínio da ciência, do iluminismo e da democracia. A França, antes da Revolução, era um país em que a liberdade tinha sido completamente extinta, em que o rei era uma das criaturas humanas mais abjectas e mesquinhas, em que a nobreza era onipotente para oprimir e impiedosa na utilização do seu poder. A Grã-Bretanha (e não a Inglaterra, porque o autor era escocês) apresenta um quadro pintado com as mesmas cores excepto o facto de um cruel direito penal e de brutais condições industriais desempenharem um papel mais importante. Irrompe em cena um raio de sol, com o advento da Lei de Reforma¹, o acontecimento mais benéfico da história britânica, introduzindo uma nova era em que a legislação em vez de ser uniformemente egoísta quanto ao objectivo era uniformemente dirigida à eliminação de preferências iníquas. Segue-se um período brilhante em que todos os males estavam a ser eliminados tão depressa quanto possível: toda a gente estava a ficar rapidamente cada vez mais feliz até que o cume da alegria foi atingido, com

¹ Refere-se, provavelmente, ao *Reform Bill* de 1867, que reconheceu a uma pequena parte da classe operária inglesa o direito de voto. (N. do T.)

as deslumbrantes vitórias da Crimeia¹. Mas as vitórias da paz não eram menos deslumbrantes. Incluíam os esplendores do comércio do algodão, a magnificente concepção da locomoção a vapor, que despertou o adormecido gosto de viajar e ensinou as pessoas de distantes partes da terra a amarem-se, em vez de se odiarem umas às outras, como anteriormente; a arrojada concepção de estender uma linha eléctrica, através das profundidades do Atlântico, dando a todas as aldeias o inestimável privilégio da comunicação instantânea com todas as partes habitadas do globo; os jornais, por meio dos quais as mesmas notícias são apresentadas, todas as manhãs, a todos os seres pensantes, geralmente com inteligência e moderação, frequentemente com habilidade consumada; espingardas de carregar pela culatra, couraçados, artilharia pesada e torpedos (estes, também, entre as bênçãos da paz); um consumo muito maior de chá, açúcar e bebidas alcoólicas; fósforos e assim por diante. Poupe o leitor a qualquer descrição dos capítulos relativos à França, à Prússia, à Turquia, aos Estados Unidos, e ao Papado, passando directamente às conclusões do autor:

«A história humana é um registo do progresso — um registo de conhecimento que se vai acumulando e de sabedoria crescente, de continua avanço de uma plataforma inferior de inteligência e bem-estar para uma plataforma superior. Cada geração lega à seguinte os tesouros que herdou, modificados vantajosamente pela sua própria experiência, enriquecidos pelos frutos de todas as vitórias conseguidas. O índice deste progresso... é irregular e vacilante... mas a estagnação é apenas aparente... O século XIX tem sido testemunha dum progresso rápido, que transcende tudo o que o precedeu, pois tem sido testemunha da destruição das barreiras que impediam o progresso... O despotismo opõe-se, frustrando-as, às forças que a providência tem fornecido para o progresso do homem; a liberdade assegura a estas forças o seu lugar e o seu exercício naturais... O crescimento do bem-estar

¹ Guerra da Crimeia (1877-78), entre a Inglaterra e a Rússia em disputa da Turquia. (N. do T.)

humano, salvo da nociva intromissão de soberanos obstinados, fica agora entregue à direcção benéfica de grandes leis providenciais.»

Estas rapsódias, se não estavam já antiquadas no momento da sua primeira publicação, certamente que passaram a ser obsoletas uma década mais tarde, quando ainda se reimprimiam. O evolucionismo spenceriano, com a sua crença na herança de caracteres adquiridos e na benevolência positiva das leis naturais, fora substituído, nessa altura, por um novo naturalismo de aspecto mais sombrio.

Huxley¹, em 1893, proferiu em romani² uma conferência sobre *Evolução e Ética*, em que sustentava que o progresso social só era possível, insultando as leis naturais: «inspeccionando o progresso cósmico, a cada passo, e substituindo-o por um outro, a que pode chamar-se processo ético». A vida do homem, na medida em que segue as leis da natureza, é a vida dum animal, diferente dos outros animais apenas por ser mais inteligente. A teoria da evolução — concluía ele — não proporcionava qualquer fundamento para a esperança num milénio. O resultado de tais reflexões foi os historiadores estudarem o passado, com um novo espírito de imparcialidade. Começaram a pensar no passado como o campo adequado a um estudo desapaixonado e, por isso mesmo, verdadeiramente científico, do qual o espírito partidário, a glorificação e a condenação deveriam ser banidos. Principiaram a criticar Gibbon não por ter tomado posição contra o cristianismo, em particular, mas sim por ter tomado, de qualquer forma, uma posição; e Macaulay não por ser um historiador favorável aos «whigs» mas por ser um historiador com espírito partidário. Foi o período de Stubbs e Maitland, o pe-

¹ Thomas Henry Huxley (1825-1895), naturalista inglês, amigo e defensor das ideias de Darwin. Sob o ponto de vista filosófico, era agnóstico. (N. do T.)

² Língua cigana. (N. do T.)

ríodo em que os historiadores ingleses começaram a dominar os métodos críticos objectivamente científicos dos grandes alemães, aprendendo a estudar os factos em todos os seus pormenores, com os instrumentos próprios da ciência.

d) *Bury*

Um historiador desse período destaca-se dos restantes, por ser possuidor, no conjunto, duma invulgar preparação filosófica. J. B. Bury não tinha um poderoso intelecto filosófico, mas leu filosofia numa escala considerável, chegando à conclusão de que havia problemas filosóficos ligados à investigação histórica. Consequentemente, a sua obra adquiriu um certo ar de auto-consciência. No prefácio à sua *History of Greece* (História da Grécia), reconhece — facto invulgar — que o livro fora escrito, a partir do seu ponto de vista. Na introdução à sua edição de Gibbon, explica os princípios em que se baseou para tal; e, num certo número de ensaios dispersos, discute alguns pontos de teoria da história. Empreendeu também a elaboração de obras semi-filosóficas, como um livro histórico sobre *The Idea of Progress (A Ideia de Progresso)* e um, mais curto, intitulado *A History of Freedom of Thought* (Histórias da Liberdade de Pensamento).

Estes trabalhos revelam Bury como positivista em matéria de teoria histórica, mas um positivista perplexo e inconsistente. A história, para ele, segundo o modo autenticamente positivista, consiste na reunião de factos isolados, sendo cada um deles susceptível de ser determinado ou investigado, sem referência aos outros. Desta maneira, estava apto a realizar o feito muito estranho de actualizar Gibbon, por meio das notas em rodapé, acrescentando ao conjunto de conhecimentos já contidos nas suas páginas os numerosos factos que tinham sido estabelecidos entretanto, não suspeitando que a própria descoberta destes factos fora consequência duma men-

talidade histórica tão diferente da de Gibbon, de tal modo que o resultado não era diferente daquele que se obteria acrescentando um acompanhamento de saxofone a um madrigal isabelino. Nunca se apercebeu de que um novo facto acrescentado a um conjunto de factos já conhecidos implicava uma transformação completa destes. Esta concepção de história, como sendo constituída por partes independentes, atingiu a sua expressão clássica — para o público inglês — nas histórias de Cambridge (modernas, medievais e antigas), vastas compilações em que os capítulos — por vezes, até as subdivisões dum capítulo — são escritos por mãos diferentes, sendo atribuída ao organizador da edição a tarefa de reunir, num todo, os frutos desta produção em massa. Bury foi um dos editores, embora o esquema original fosse devido a Lord Acton, uma geração antes.

Se seguirmos a evolução do pensamento de Bury¹ acerca dos princípios e métodos da história, verificamos que, em 1900, ainda se contenta com o tratamento da sobrevivência do Império do Oriente, estritamente segundo as fórmulas positivistas: o tratamento dum evento não como sendo único mas como sendo exemplo dum certo tipo, e a sua explicação através da descoberta duma causa aplicável não só a ele mas também a todos os eventos da mesma espécie geral. Aqui o método é exactamente o das ciências empíricas da natureza, analisado pela lógica positivista. Por volta de 1903, quando proferiu a sua conferência de Cambridge, Bury começou a revoltar-se contra este método. Nessa conferência, afirmou que o pensamento histórico, tal como actualmente o entendemos, é uma coisa nova no mundo, apenas com um século de existência: de modo algum a mesma coisa com um carácter específico, obedecendo à humanidade uma nova visão do mundo e um novo

¹ Sirvo-me aqui da minha crítica aos seus *Selected Essays* (Ensaios Escolhidos) póstumos, publicados por H. W. V. Temperly (Cambridge, 1930), na *English Historical Review*, 1931, p. 461.

arsenal de armas intelectuais. O que — pergunta ele — não poderíamos fazer do mundo humano em que vivemos, quando nos apercebemos das possibilidades desta nova atitude intelectual para com ele? Aqui a singularidade do pensamento histórico é vista claramente e é expressa impressivamente; mas, quando passa a perguntar o que é esta nova coisa, Bury responde: «A história é simplesmente uma ciência, nem mais nem menos». A conferência revela um espírito perplexo entre duas concepções: uma, obscura mas poderosa, relativa à diferença entre história e ciência; a outra, clara e estática, referente à completa identidade entre ambas. Bury fez um esforço violento para se libertar desta última concepção, mas falhou.

No ano seguinte, consciente do seu falhanço, voltou ao ataque, numa conferência sobre *The Place of Modern History in the Perspective of Knowledge* (O Lugar da História Moderna na Perspectiva do Conhecimento). E a história — pergunta ele — um mero depósito de factos acumulados para uso dos sociólogos e dos antropólogos, ou é uma disciplina independente que deve ser estudada em si mesma? Não é capaz de responder a esta pergunta, pois acha que é uma pergunta filosófica, considerando que, por isso mesmo, ela fica fora da sua competência. No entanto, acabará por responder-lhe hipoteticamente. Se adoptarmos uma filosofia naturalista,

«então julgo que temos de concluir que o lugar da história, dentro da estrutura dum tal sistema, está subordinado à sociologia ou à antropologia. (...) Mas, numa interpretação idealista do conhecimento, é diferente (...). Se o pensamento não é o resultado mas o pressuposto dos processos da natureza, segue-se que a história — da qual o pensamento é a força característica e orientadora — pertence a uma ordem de ideias distinta do reino da natureza, exigindo uma interpretação diferente».

E fica por aqui. O momento era dramático, dentro da evolução do seu pensamento. A sua convicção acerca da dignidade e do valor do pensamento histórico entrara

em conflito aberto com a sua preparação e os seus princípios positivistas. Empenhado como estava ao serviço da história, aceitou as consequências.

Em 1909, publicou um ensaio sobre *Darwinism and History* (Darwinismo e História), atacando deliberadamente a ideia de que os acontecimentos históricos podem ser explicados em relação a leis gerais. Uniformidade, sim; leis, não. O que realmente os determina é a «coincidência accidental». Os exemplos são «a morte súbita dum chefe, um casamento sem saída» e, de modo geral, a função decisiva da individualidade, que a sociologia erradamente elimina, a fim de facilitar a sua tarefa de assimilar a história à uniformidade da ciência. A «secção de acidentes» aparece, por toda a parte, como um elemento perturbador, dentro dos processos históricos. Num ensaio chamado *Cleopatra's Nose* (O Nariz de Cleópatra), de 1916, repete a mesma ideia. A história é determinada não pelas sucessões causais — tal como constituem o objecto da ciência — mas pela fortuita «colisão de duas ou mais cadeias independentes de causas». Neste ponto, as próprias palavras da argumentação de Bury parecem repetir, como um eco, as de Cournot nas suas *Considérations sur la Marche des Idées et des Événements dans les Temps Modernes* (Paris, 1872), em que este expôs uma concepção do acaso, baseada na distinção entre «causas gerais» e «causas particulares», sendo o caso definido como «l'indépendance mutuelle de plusieurs séries de causes et d'effets qui concourent *accidentellement*»¹ (o itálico é de Cournot, obra citada, I, 1). Uma nota à *Ideia de Progresso*², de Bury, quando lida juntamente com uma nota em rodapé de *Darwinismo e História*³, sugere que Bury prová-

velmente, foi buscar a sua doutrina a Cournot, que no entanto a desenvolve, assinalando que — na medida em que nada é meramente fortuito — não pode ter história. A verdadeira função da história — sustenta ele — é distinguir o necessário do meramente accidental. Bury desenvolve, ou melhor, desintegra esta doutrina, acrescentando-lhe a teoria de que — na medida em que a história é individual — tudo nela é accidental e nada é necessário. No entanto, depois de exemplificar o que entende por tal, conclui o seu ensaio, sugerindo «que, à medida que o mar passar, as contingências tornar-se-ão menos importantes, na evolução humana, e o acaso ficará com menos poder sobre o curso dos acontecimentos».

A impressão causada a um leitor pelo último parágrafo deste ensaio é penosa. Com grande esforço, Bury tinha atingido, nos doze anos precedentes, uma concepção de história como o conhecimento do indivíduo. Verificou, no começo desse processo, que esta concepção era essencial à dignidade e ao mérito do pensamento histórico. Contudo, por volta de 1916, encontra-se tão descontente com o que descobrira que está pronto a desistir de ver na própria individualidade um elemento irracional, porque accidental, no mundo, e de esperar que, com a marcha da ciência, possa um dia ser eliminado. Se tivesse agarrado, com firmeza a sua ideia, teria chegado à conclusão de que esta sua esperança era vã (pois já provara realmente, nas páginas anteriores, que os acidentes — no sentido que dava a esta palavra — têm de acontecer, necessariamente) e também que, alimentando-a, estava a atraiçoar a sua própria vocação de historiador.

Esta desastrosa conclusão, de que não virá a afastar-se posteriormente, era devida ao facto de — em vez de conceber a individualidade como a verdadeira substância o processo histórico — nunca a ter considerado como mais do que uma interferência parcial e ocasional, com sucessões que, na sua estrutura geral, são sucessões causais. A individualidade, para ele, significava

¹ A independência mútua de várias séries de coisas e de efeitos que convergem *accidentellement* (em francês, no original — N. do T.).

² Londres, 1920, p. 368.

³ In *Selected Essays*, p. 37.

apenas o invulgar, o excepcional, uma interrupção no curso normal dos acontecimentos, significando este um curso dos acontecimentos causalmente determinados e cientificamente compreensível. O próprio Bury, porém, sabia — ou soubera, em 1904 — que a história não é constituída por acontecimentos causalmente determinados e cientificamente compreensíveis. Estas ideias servem para a interpretação da natureza, mas a história — como ele disse então acertadamente — «exige uma interpretação diferente». Se tivesse dado um desenvolvimento lógico às ideias do seu primeiro ensaio, teria chegado à conclusão de que a individualidade, em vez de aparecer na história só de tempos a tempos sob a forma de acidente ou contingência, é precisamente aquilo de que a história é feita. O que o impediu de chegar a esta conclusão foi o seu preconceito positivista de que a individualidade como tal não é inteligível, e que, consequentemente, as generalizações da ciência são a única forma possível de conhecimento.

Desta maneira, depois de se aperceber de que uma filosofia «idealista» era a única que podia tornar possível o conhecimento histórico, Bury caiu numa filosofia «naturalista», que tentara repudiar. A expressão «contingência da história» exprime este colapso final do seu pensamento. Contingência significa incompreensibilidade; e a contingência da história é simplesmente uma designação de «o papel do indivíduo» visto através das lentes dum positivismo que só considera inteligível o que é geral. O Prof. Norman H. Baynes — sucessor de Bury, como nosso mestre principal de história dos últimos tempos de Roma e Bizâncio — referiu-se amargamente à «nefasta doutrina da contingência na história», que obscureceu a visão histórica de Bury, já na parte final da sua vida. A crítica é justa. Bury tinha realizado o seu melhor trabalho sob a inspiração duma crença na autonomia e na dignidade do pensamento histórico. Mas a atmosfera do positivismo em que o seu espírito se formara minou os alicerces dessa convicção,

reduzindo o objecto do conhecimento histórico ao nível de alguma coisa que não era inteligível, precisamente porque não era um objecto de conhecimento científico.

e) *Oakeshott*

Bury, porém, apresentou aos historiadores um exemplo da tentativa de estudar bem as implicações filosóficas do trabalho deles, não tendo sido posto de lado tal exemplo. Em Cambridge, foi seguido pelo menos por um historiador da geração seguinte, por um historiador equipado com uma preparação consideravelmente superior à de Bury, no que diz respeito a estudos filosóficos. Refiro-me a Michael B. Oakeshott, que publicou um livro chamado *Experience and its Modes* (A Experiência e os seus Modos; Cambridge, 1933), onde tratou, extensamente e com mão de mestre, do problema filosófico da história. A tese geral deste livro é a de que a experiência é um «todo concreto que a análise divide em duas partes: o acto de experimentar e aquilo que é experimentado». Para ele, ao contrário de Bradley, a experiência não é consciência imediata, a simples corrente de sensações e sentimentos, é também — e sempre — pensamento, juízo, asserção da realidade. Não há nenhuma sensação que não seja também pensamento, não há nenhuma intuição que não seja também juízo, não há nenhuma volição que não seja também cognição. Estas distinções, como as que existem entre sujeito e objecto, não são de modo algum arbitrarias ou irrealis; não representam qualquer dissecação da experiência, são seus elementos constituintes. São distinções, mas não divisões. Fundamentalmente, são distinções no seio da experiência, mas não distinções entre elementos da experiência e algo que lhe é estranho. Por consequência, o pensamento como tal não é, como para Bradley, uma falsificação da experiência, envolvendo a destruição da sua imediação; o pensamento, como «experiência sem restrição ou suspensão, sem

pressuposto ou postulado, sem limite ou categoria» é filosofia.

Neste ponto, transcende-se o dilema de Bradley. Porque a experiência já não é concebida como imediata, mas como contendo mediação ou pensamento dentro de si mesma, o real já não é dividido em duas partes: o que «conhece» mas não pode ser conhecido («conhece», porque um conhecimento em que o sujeito nunca pode dizer «conheço» não é, de modo algum, conhecimento) e o que é «conhecido» mas não pode ser conhecido. Restabelece-se o direito de o espírito se conhecer a si mesmo.

O problema põe-se então, deste modo: Qual é a diferença entre formas de pensamento como a história e a ciência? Ambas são uma tentativa de encarar a realidade (isto é, a experiência) a partir de um ponto de vista particular, em termos duma categoria particular. A história é o modo como concebemos o mundo *sub specie proeteritorum*¹: a sua diferença consiste na tentativa de organizar todo o mundo da experiência, sob a forma de acontecimentos passados. A ciência é o modo como concebemos o mundo *sub specie quantitatis*²: a sua diferença reside na tentativa de organizar o mundo da experiência como um sistema de medidas. Tais tentativas diferem radicalmente em relação à da filosofia, pois na filosofia não há um tal postulado primário e inviolável. Se pretendermos uma fórmula paralela aplicável à filosofia e perguntarmos: «em que termos é que a filosofia procura conceber o mundo da experiência?», não há resposta a tal pergunta. A filosofia é a tentativa de conceber a realidade, não de modo particular, mas apenas de concebê-la.

Oakeshott apresenta esta ideia, ao dizer que enquanto a filosofia é a experiência propriamente dita, a ciência, etc. são «modos» da experiência. A experiência é «modificada» (a concepção deriva, sem dúvida, de Des-

¹ Sob a forma de acontecimentos passados. (N. do T.)

² Sob a forma de quantidade. (N. do T.)

cartes e Espinosa), ao deter-se num certo ponto, construindo aí — por meio da utilização desse ponto de suspensão como um postulado ou uma categoria imutáveis — um «mundo de ideias», nos termos daquele postulado. Um tal mundo de ideias não é elemento constituinte da experiência propriamente dita, não, por assim dizer, um braço do seu rio, mas uma água estagnada, um desvio da corrente livre. Não é porém, um «mundo de simples ideias». Não é coerente apenas em si mesmo, é um modo de representar a experiência como um todo. Não é um mundo, uma esfera isolada da experiência, em que coisas de tipo especial são conhecidas de modo especial, mas o mundo, como é visto a partir desse ponto fixo da experiência, sendo consequentemente — ao ficar sujeito a essa qualificação — visto com acerto.

A história, então, é a experiência como um todo, sendo concebida como um sistema de eventos passados. A partir deste ponto de vista, Oakeshott desenvolve uma exposição notável e penetrante acerca dos objectivos do pensamento histórico e do carácter do seu objecto. Principia por mostrar que a história é um todo ou um mundo. Não é constituída por acontecimentos isolados. Isto leva-o a lançar um ataque vigoroso e triunfante contra a teoria positivista da história como uma série de eventos exteriores uns em relação aos outros, devendo cada um deles ser apreendido (se é que alguma coisa pode ser apreendida desta maneira) isoladamente em relação ao resto. «A sucessão histórica» — conclui ele (obra citada, p. 92) — «é um demónio». A história não é uma sucessão mas um mundo — o que significa que as suas várias partes se relacionam, criticam-se umas às outras, tornam-se mutuamente inteligíveis. Seguidamente, demonstra que não é só um mundo como também um mundo de ideias. Não é um mundo de acontecimentos objectivos que o historiador, de certo modo, exuma do passado, transformando-o em objecto dum conhecimento presente. É o mundo de ideias do historiador. «A distinção entre história tal como ela aconteceu (o curso dos aconte-

tecimentos) e história tal como ela é pensada, a distinção entre história propriamente dita e história simplesmente experimentada deve desaparecer; não é apenas falsa, não tem significado» (p. 93). Aquilo que o historiador faz, quando imagina que se limita a conhecer os eventos passados tal como efectivamente ocorreram, é ordenar realmente a sua consciência presente, tal como se pode verificar, quando reflectimos sobre a impossibilidade de separar «aquilo que chegou até nós» de «a nossa interpretação disso» (p. 94). Tal não significa que existe um mundo de meras ideias; as meras ideias são abstrações e não se podem encontrar, de modo algum, na experiência. Da mesma forma que todas as ideias reais, as ideias do historiador são ideias críticas, autênticas ideias, pensamentos.

Além disso, a história é como todas as formas de experiência daquilo que começa com um dado mundo de ideias e acaba por tornar coerente esse mundo. Os dados ou materiais de que o historiador parte não são independentes da sua experiência; constituem a sua experiência histórica própria, na sua forma inicial. São ideias já concebidas à luz dos postulados históricos do historiador, voltando-se primeiramente a crítica do conhecimento histórico não para a descoberta de materiais ainda desconhecidos e sim para a revisão destes postulados iniciais. O desenvolvimento do conhecimento histórico, consequentemente, realiza-se não pela adição de novos factos aos que já são conhecidos mas pela transformação das velhas ideias, a luz das novas. «O processo, no pensamento histórico, não é nunca um processo de incorporação; é sempre um processo, pelo qual um dado mundo de ideias é transformado num mundo que é algo mais do que um mundo» (p. 99).

Isto no que respeita a generalidades. Mas o que são, em particular, os postulados em virtude dos quais a experiência histórica é história e não experiência em geral ou sob qualquer outra forma especial? O primeiro postulado é a ideia do passado. Todavia, a história não

é o passado como tal. O passado histórico é um passado especial não o mero passado lembrado, não o passado meramente imaginado; não um passado que meramente podia ter acontecido ou meramente devia ter acontecido; não todo o passado, pois, embora a distinção entre passado histórico e não histórico tenha sido muitas vezes errada e arbitrariamente estabelecida, essa distinção é real; não o passado prático, o passado a que estamos pessoalmente ligados, como sucede com o amor patriótico que dedicamos às realizações passadas do nosso país ou com o valor religioso que atribuímos às circunstâncias em que a nossa crença nasceu. O passado histórico é «o passado, por si mesmo» (p. 106), o passado precisamente na medida em que é passado diferente do presente e independente em relação a ele: um passado imutável e completo, um passado morto. Ou melhor, é desta maneira que o historiador pensa nele. Mas pensar nele desta maneira é esquecer que a história é experiência. Um passado imutável e completo está divorciado da experiência presente e, consequentemente, da evidência (uma vez que a evidência é sempre presente), sendo assim incognoscível. «O que realmente aconteceu» é somente «aquilo que a evidência nos obriga a acreditar» (p. 107). Deste modo, os factos da história são factos presentes. O passado histórico é o mundo das ideias que a evidência presente cria no presente. Na inferência histórica, não nos deslocamos do nosso mundo presente para um mundo passado. O movimento, na experiência, é sempre um movimento no interior dum mundo de ideias presentes.

O resultado paradoxal consiste em o passado histórico não ser, de modo algum, passado. É presente. Não é um passado que sobrevive até ao presente. É *forçosamente* o presente. Mas não é o presente como tal, meramente contemporâneo. É presente, porque toda a experiência, qualquer que ela seja, é presente; mas não apenas presente. É também passada, implicando esta anterioridade uma modificação do seu carácter como

experiência. O passado histórico não se contrapõe em relação ao mundo presente da experiência como algo diferente; é uma organização especial desse mundo *sub specie proeteritorum*. «A história, por ser experiência, é presente...; mas, por ser história — a formulação da experiência como um todo *sub specie proeteritorum* — é a asserção continua dum passado que não é passado e dum presente que não é presente» (p. 111). Isto significa, julgo eu, que o pensamento do historiador é uma experiência perfeitamente genuína, mas o que ele experimenta é aquilo que se passa na sua mente, neste momento. Na medida em que o historiador, por assim dizer, o colocar à distância, no passado, está a falseá-lo. Está a meter em arquivos imaginários do passado aquilo que verdadeiramente é só presente e não passado, de modo algum. Mas isto não implica que ele esteja a cometer erros históricos a respeito do passado. Não há passado, excepto histórico; e, para ela, o passado é aquilo que ele pensa cuidadosa e criticamente que seja. Não comete qualquer erro *qua*¹ historiador: o único erro que comete é o erro filosófico de meter no passado o que, efectivamente, é apenas experiência presente.

Não vou analisar toda a argumentação de Oakeshott. Já disse o suficiente para apontar a sua direcção e o seu carácter gerais. A primeira coisa a dizer sobre esta argumentação é que ela reivindica inteiramente a autonomia do pensamento histórico. O historiador é senhor, dentro da sua casa; não deve nada ao cientista nem a quem quer que seja. Ora esta casa não é construída e mobilada com meras ideias suas, que podem ou não estar em harmonia com as ideias de outros historiadores ou com o verdadeiro passado que todos tentam igualmente conhecer. É uma casa habitada por todos os historiadores, sendo constituída não por ideias acerca da história mas pela própria história. Segundo este duplo ponto de

vista — a autonomia e a objectividade do pensamento histórico, que são apenas dois termos para designar a sua racionalidade, o seu carácter como autêntica forma de experiência — Oakeshott está apto a criticar, sem dificuldade, todas as formas de positivismo histórico, quer como ensinava Bury — a quem faz referências frequentes e penetrantes — quer como o punham em prática os antropólogos naturalistas e o seu chefe, James Frazer. Além do mais, ainda que o não faça realmente, Oakeshott está em posição de se desfazer das objecções filosóficas à ideia de história, tal como são formuladas por escritores como Bosanquet e Inge.

Isto constitui uma nova e válida conquista para o pensamento inglês. Há porém, um outro problema que Oakeshott, segundo o entendo, não conseguiu resolver. A história, para ele, não é uma fase ou um elemento necessários à experiência como tal; pelo contrário, é uma estagnação do pensamento devida ao facto de a experiência ter ficado suspensa, num certo ponto. Se perguntarmos qual o motivo de tal suspensão, não há qualquer resposta. Se perguntarmos qual a justificação dessa suspensão, isto é, se a experiência é enriquecida por ela, a resposta é negativa. A autêntica experiência, não deformada por tal suspensão, só pode ser a filosofia. O historiador é um filósofo que se desviou da senda do pensamento filosófico para se entregar a um jogo que é todavia arbitrário, por ser apenas um entre um número potencialmente infinito de tais jogos, sendo os outros os da ciência e da vida prática. O problema que Oakeshott não conseguiu resolver é a razão por que há ou deve haver uma coisa como a história. É claro que ele poria a questão, de maneira diferente: enquanto eu digo que não conseguiu resolver o problema, ele diria que tinha chegado à conclusão de que tal problema não tem solução. Para ele, é um simples facto a experiência suspender-se, num certo ponto. Mas eu julgo que esta convicção é inconsistente com os seus princípios filosóficos. Um simples facto, divorciado de outros factos, é

¹ Como, na qualidade de. (N. do T.).

para ele (como para mim) uma monstruosidade, nada de real, apenas uma abstracção, isto para usar as suas palavras. Se a filosofia é experiência concreta não pode tolerar tais coisas; não pode separar o *quê* do *porquê*. O duplo problema é assim legítimo e inevitável. Em primeiro lugar, qual é exactamente o ponto da experiência em que ela se suspende para se transformar em história, e como é que se atinge esse ponto no desenvolvimento da própria experiência. Em segundo lugar, como e por que razão é que, quando esse ponto é atingido, se verifica uma suspensão, por vezes? Oakeshott não respondeu a estas perguntas. Só lhes poderia responder, fazendo aquilo que não fez, isto é, apresentando a experiência, apresentando o mapa do rio da experiência como se indicasse a posição deste ou daquele pontos em que se verificam as suspensões.

Vejo-me obrigado a pensar que a razão porque não fez isso foi — apesar da sua insistência na concepção de experiência não como simples imediação mas como contendo em si o pensamento, o juízo, a asserção de realidade — não ter desenvolvido as implicações desta concepção. Implica não o facto de a experiência ser uma simples e incarácterística corrente de ideias e sim o de se compreender a si mesma, isto é, ter características e apreendê-las. Implica que os modos da experiência resultam destas características, sendo assim, de certa forma, não acidentais mas necessários, nas águas estagnadas fora do curso do rio mas braços ou correntes ou redemoinhos no seio do próprio rio, partes integrantes do seu curso. Implica que formas especiais de experiência como a história têm de ser concebidas, em certa medida, como integrando-se no conjunto da experiência.

Esta incapacidade de explicar como e por que razão a história surge no seio da experiência como um modo necessário desta resulta — a menos que eu esteja enganado — numa incapacidade de aclarar uma característica da própria história. Já vimos que Oakeshott põe um dilema: o objecto do pensamento histórico é ou pre-

sente ou passado. O historiador pensa nele como passado, mas aí é que ele se engana. É esse, efectivamente, o erro filosófico que faz dele um historiador, pois o objecto do pensamento histórico é realmente presente. E este dilema está ligado a um outro, que ele formula no princípio de toda a sua argumentação: ou temos de pensar na experiência histórica a partir do interior, tal como se apresenta ao historiador, ou a partir do exterior, tal como se apresenta ao filósofo. Obviamente, porém, a nossa investigação é de carácter filosófico; por isso temos de rejeitar inteiramente o ponto de vista do historiador. Seguidamente, parece-me que, em lugar de permanecer fiel a este programa, escorrega pelas malhas deste segundo dilema, ao expor a natureza da experiência histórica, tal como ela se apresenta a quem for, simultaneamente, historiador e filósofo. Digo isto porque a sua exposição da natureza da história, tal como ela é feita, esclarece pontos fundamentais, em que a confusão e o erro causariam — como efectivamente tem acontecido — embaraços ao trabalho do historiador. A não ser que me engane, o próprio Oakeshott é um historiador mais pujante, por ter aclarado estes pontos. A sua filosofia penetrou na sua história, e em vez de originar uma situação em que a experiência histórica, ao permanecer simplesmente o que sempre fora, fosse estudada com êxito por algo perfeitamente diferente, nomeadamente o pensamento filosófico, a experiência histórica revivificada e iluminada por esse pensamento.

Voltemos agora ao primeiro dilema: ou passado ou presente, mas não as duas coisas. Segundo Oakeshott, o historiador é historiador precisamente porque comete o erro filosófico de pensar que o presente é passado. Todavia, o próprio Oakeshott condenou esse erro. Um erro condenado — se a sua refutação é realmente compreendida — já não tem qualquer poder sobre o intellecto. A condenação deste erro, por consequência, devia ter como resultado o desaparecimento puro e simples da história como um modo de experiência. Mas não. Para

Oakeshott, a história continua a ser uma actividade genuína e legítima do pensamento. E porquê? Só posso supor que o motivo reside no facto de o chamado erro não ser de modo algum um erro. Uma vez mais, verifica-se uma fuga por entre as malhas do dilema. O historiador, se pensa que o passado está morto, certamente comete um erro. Oakeshott, porém, crê que não há uma terceira possibilidade para a disjunção: o passado não é um passado morto nem sequer passado mas simplesmente presente. A terceira possibilidade é o passado ser um passivo vivo; um passado que — por ter sido pensado e não um simples evento natural — pode ser reconstituído, no presente, e conhecido como passado, através dessa reconstituição. Se esta terceira possibilidade pudesse ser aceite, chegaríamos à conclusão de que a história não se baseia num erro filosófico e, conseqüentemente, não é — no sentido de Oakeshott — um modo de experiência mas sim parte integrante da própria experiência.

A razão por que Oakeshott exclui esta terceira possibilidade (coisa que ele faz sem qualquer discussão nem sequer referência a ela) está — segundo julgo — ligada à sua incapacidade para apreender as conseqüências de admitir que a experiência contém em si mesma um elemento de mediação — o pensamento — ou de asserção da realidade. No que respeita a uma experiência imediata, como a de sensação pura (se é que existe tal coisa), é certo que aquilo que está no seu interior não pode estar também no seu exterior. O subjectivo é meramente subjectivo, não podendo ser também objectivo. Todavia, numa experiência que seja mediação ou pensamento, o que é experimentado é real, sendo experimentado como real. Na medida em que a experiência histórica é pensamento, o que experimenta ou pensa como passado é realmente passado. O facto de ser também presente não a impede de ser passado, do mesmo modo que — quando percebo um objecto distante — (empregando o termo perceber não só no sentido de sensação

como também no de pensamento) o facto de eu o perceber aqui não o impede de estar além. Se olho para o sol e fico encandeado, o facto de eu ficar encandeado manifesta-se apenas aqui, em mim e não no sol; contudo, na medida em que eu percebo o sol, ao pensar que «o que me encandeia está além, no céu», percebo-o tal como ele está lá, longe de mim. De modo semelhante, o historiador pensa no seu objecto como estando distanciada, em relação a ele, no tempo. E, uma vez que a história é conhecimento e não mera experiência imediata, o historiador pode experimentá-la quer como passado quer como presente: como presente, na imediação da experiência histórica, mas como passado, na sua mediação.

Apesar desta limitação, a obra de Oakeshott representa apenas o ponto mais elevado da maré cheia do pensamento inglês acerca da história, como também revela uma transcendência completa do positivismo, em que esteve envolto aquele pensamento e do qual tentou em vão libertar-se, pelo menos durante meio século. Por isso mesmo, a obra de Oakeshott apresenta-se imbuída de grandes esperanças quanto ao futuro da historiografia inglesa. É certo que não conseguiu demonstrar que a história é uma forma necessária de experiência, tendo provado apenas que os homens têm a liberdade de serem historiadores, não estando obrigados a sê-lo; todavia, admitindo que se decidem a sê-lo, Oakeshott preconizou o direito inalienável e o dever preceptivo dos historiadores de desempenharem a sua função, de acordo com as regras próprias desta, não devendo tolerar qualquer interferência nem prestar atenção a quaisquer analogias, de qualquer proveniência externa.

f) *Toynbee*

Como contraste em relação à obra de Oakeshott — que representa a transformação do pensamento histórico desde um estádio, a que poderei chamar talvez idealista, pela crítica filosófica dos seus princípios a partir de dentro — posso fazer aqui referência ao grande *Study*

of History¹, do Prof. Arnold Toynbee, que representa uma nova exposição da concepção positivista. Toynbee deu-nos os primeiros três volumes duma obra destinada a ser muito mais vasta, mas qualquer que seja o conteúdo dos volumes posteriores, estes três dão já, indubitavelmente, uma amostra suficiente do seu método e uma indicação, também suficiente, dos seus objectivos. Nos pormenores, a sua obra causa uma profunda impressão, em virtude da quase incrível massa de erudição nela contida. Todavia, os pormenores não me interessam para aqui, apenas os princípios. O princípio fundamental parece ser o do assunto da história — a vida de certas divisões unitárias da espécie humana, a que Toynbee chama sociedades. Uma destas é a nossa, a que chama cristandade ocidental. Outra é a cristandade oriental ou bizantina. Uma terceira é a sociedade islâmica; uma quarta, a sociedade hindu; e uma quinta, a sociedade do Extremo Oriente. Todas elas existem como civilizações, nos nossos dias, mas também podemos descobrir o que parece ser vestígios fossilizados de sociedades presentemente extintas. Um grupo destes vestígios inclui os cristãos monofisitas e nestorianos do Oriente, juntamente com os hebreus e os persas; um outro inclui as várias ramificações do budismo e os jainas da Índia. As diferenças e as relações entre estas sociedades chama ecuménicas. Quanto às diferenças e às relações no interior duma sociedade simples, como Atenas e Esparta, ou a França e a Alemanha, considera-as de espécie completamente diversa, chamando-lhes paroquiais. O campo de acção do historiador oferece-lhe uma variedade infinita de trabalhos, mas, entre estes, os mais importantes dizem respeito à diferenciação destas entidades chamadas sociedades e ao estudo das relações entre elas.

¹ Vols. I-III, Londres, 1934. Collingwood escreveu esta passagem em 1963, não tendo feito posteriormente qualquer revisão. Os vols. IV-VI de *A Study of History* (Um Estudo da História) foram publicados em 1939. (Nota do editor inglês).

Este estudo é realizado por meio de certos conceitos gerais ou categorias. Uma destas categorias é a de *filiação* e a sua correlativa categoria de parentesco, exemplificadas pela relação entre a nossa sociedade e a sociedade helénica de que, historicamente, deriva. Algumas sociedades são, por assim dizer, sociedades melquize-dequianas¹; não perfilhadas por quaisquer outras; algumas não têm outras como descendentes; algumas estão relacionadas entre si por meio da mesma filiação. Desta maneira, é possível dispor as sociedades, segundo o conceito de filiação, em várias classes, apresetando o conceito sob estas diversas formas. Outra categoria é a de *civilização*, distinta da de *sociedade primitiva*. Toda a sociedade ou é primitiva ou é civilizada. Na sua grande maioria, são primitivas. Estas são, de modo geral, relativamente pequenas em extensão geográfica e em população, de existência relativamente curta, tendo normalmente o seu fim de forma violenta, quer por acção duma sociedade civilizada quer por destruição causada por outra sociedade não civilizada. As civilizações são mais raras em número e maiores, individualmente, em escala. Mas o que há de mais importante a fixar a seu respeito é o facto de a unidade que elas constituem ser a unidade não dum indivíduo e sim duma classe. A civilização só existe no sentido do carácter comum que é o «estado civilizado» pertencente às numerosas e diferentes civilizações. A unidade da civilização é uma ilusão alimentada pelo modo particular como a nossa própria civilização enredou todas as outras na teia do seu sistema económico, ilusão essa que é desfeita imediatamente se — em lugar de tomarmos em consideração o seu mapa económico do mundo — observarmos o seu mapa cultural. Uma outra categoria é a de *interregnum* ou *época de crise* — o período caótico entre a queda duma sociedade

¹ Refere-se a Melquizedeque, rei-sacerdote de Salem (actualmente, Jerusalém), no tempo de Abraão. (N. do T.).

e a ascensão duma outra sua descendente — como a idade das trevas na Europa, entre a morte do helenismo e o aparecimento da cristandade ocidental. Outra é a de *proletariado externo*, o conjunto de pessoas no seio duma sociedade que nada devem a essa sociedade, excepto a sua vida física, embora possam muito bem tornar-se o elemento dominante na sociedade sua descendente: por exemplo, os cristãos nos fins da sociedade helénica. Uma outra é a de *proletariado externo*, ou o mundo bárbaro à volta duma certa sociedade, que se junta ao proletariado interno para a dissolver, quando o poder criador dessa sociedade está exausto. Outras ainda são as categorias de *Estado universal e Igreja universal*, organizações que concentram em si toda a vida política e religiosa, respectivamente, da sociedade em que surgem. Ao estudarmos os registos históricos à luz destas categorias, podemos descobrir muitas sociedades actualmente extintas que foram civilizadas, no seu tempo: a síriaca, a minoana, a suméria, a hitita, a babilónica, a andina, a yucateca, a mexicana, a maya e a egípcia — esta última a de maior duração, pois prolongou-se desde o quarto milénio antes da nossa era até ao primeiro século da nossa era.

Com estes prolegómenos, Toynbee mete-se a trabalhar na sua tarefa principal, que é o estudo comparativo das civilizações. O seu primeiro problema importante é saber como e por que razão surgem as civilizações; o segundo é saber como e por que razão se desenvolvem; o terceiro é saber como e por que razão se afundam. A seguir, estuda — de acordo com o plano geral anteposto ao seu primeiro volume — a natureza dos estados universais e das igrejas universais, das idades heróicas, e os contactos entre as civilizações no espaço e no tempo. O conjunto da obra deve encerrar com secções acerca das perspectivas da civilização ocidental e da «inspiração dos historiadores».

Comceci a discutir a obra de Toynbee, afirmando que representava uma nova exposição do positivismo histórico. O que eu queria dizer era que os princípios que formam a individualidade dessa obra são princípios derivados da metodologia das ciências naturais. Estes princípios baseiam-se na concepção e relações externas. O estudioso das ciências naturais encontra-se perante factos isolados e distintos que podem ser contados; ou então separa os fenómenos que se lhe deparam em tais factos contáveis e distintos. Depois, passa a determinar as relações entre eles, sendo sempre estas relações elos a ligar um facto a outro, exterior a ele. Um conjunto de factos assim ligados forma, novamente, um só facto, cujas relações com outros da mesma ordem são da mesma espécie externa. Se os métodos do cientista devem resultar mesmo, a primeira coisa a fazer é traçar uma linha bem nítida, separando um facto de outro. Não pode haver justaposição.

São estes os princípios que Toynbee aplica à história. A primeira coisa que ele faz é dividir o campo do estudo histórico num número específico de secções distintas, cada uma delas chamada sociedade. Toda a sociedade é completamente fechada. Para Toynbee, é um problema muito importante saber se a cristandade ocidental é uma continuação da sociedade helénica ou uma sociedade diferente, ligada a ela por filiação. A resposta correcta, segundo ele, é a segunda. Quem der a primeira resposta ou tornar obscura a absoluta distinção entre as duas respostas ofende o primeiro cânone do método histórico, tal como Toynbee o concebe. Não devemos dizer que a civilização helénica se transformou na cristandade ocidental por meio dum processo de desenvolvimento, envolvendo a acentuação de alguns dos seus elementos, o desaparecimento de outros e o aparecimento de certos elementos novos no seu seio e a aquisição de outros, feita a partir de fontes externas. O princípio filosófico implícito em tal afirmação seria o de que uma

civilização pode adquirir novas formas, embora permanecendo a mesma, ao passo que o princípio defendido por Toynbee é o de que se uma civilização se modifica deixa de ser ela mesma, surgindo então uma nova civilização. E este dilema, na medida em que diz respeito ao desenvolvimento no tempo, é igualmente válido em relação aos contactos no espaço. Tais contactos são contactos externos entre uma sociedade e outra. Por isso, pressupõem uma nítida separação entre uma sociedade e os seus vizinhos. Temos de estar aptos a dizer exactamente quando é que uma sociedade desaparece e uma outra aparece. Não estamos autorizados a dizer que uma sociedade se dilui na sociedade seguinte.

É esta a concepção positivista de individualidade, concepção segundo a qual o indivíduo é considerado como estando isolado em relação a tudo o mais, por meio duma linha divisória, distinguindo claramente o que está dentro e o que está fora dele. O interior e o exterior excluem-se mutuamente. Esta é a espécie de individualidade que uma pedra ou qualquer outro corpo material possuem. É a característica primária do mundo da natureza, distinguindo este mundo do mundo do espírito, em que a individualidade consiste não na separação em relação ao céu mas no poder de absorver o meio. Consequentemente, não é isso o que a individualidade significa em história, na medida em que o mundo da história é um mundo do espírito. O historiador que estuda uma civilização que não a sua só pode apreender a vida mental dessa civilização, reconstituindo para si a experiência dela. Se o europeu ocidental dos nossos dias estudar historicamente a civilização helénica, ficará na posse da riqueza mental dessa civilização, tornando-a parte integrante da sua. Com efeito, a civilização ocidental formou-se precisamente desta maneira, reconstituindo no seu espírito o espírito do mundo helénico e desenvolvendo em novas direcções a riqueza desse espírito. Assim, a civilização ocidental não está relacionada

com a helénica, de modo meramente externo. A relação que existe é interna. A civilização ocidental exprime — e, sem dúvida, realiza — a sua individualidade não por se distinguir da civilização helénica e sim por se identificar com ela.

Toynbee não conseguiu ver isto porque a sua concepção geral de história é, em última análise, naturalista. Considera a vida duma sociedade como vida natural e não como uma vida mental, algo no fundo meramente biológico, melhor compreendido por meio de analogias biológicas. Isto está ligado ao facto de Toynbee não atingir nunca a concepção de conhecimento histórico como a reconstituição do passado, na mente do historiador. Considera a história como um simples espectáculo, algo constituído por factos observados e registados pelo historiador, fenómenos apresentados exteriormente em relação à sua observação, não experiências em que ele tenha de penetrar e que ele deva fazer suas. Esta é apenas uma maneira de dizer que não empreendeu qualquer análise filosófica do modo como o seu conhecimento histórico foi atingido. Possui uma quantidade enorme de conhecimento histórico mas trata-o como se fosse alguma coisa que se encontra, já acabada, nos livros, interessando-lhe apenas o problema de organizá-lo depois de coligido. Todo o seu esquema é realmente um esquema de compartimentos estanques laboriosamente preparados e rotulados, dentro dos quais se pode meter os factos históricos já prontos. Tais esquemas, em si mesmos, não são defeituosos, mas acarretam sempre certos perigos, principalmente o perigo de esquecer que os factos assim compartimentados têm de ser separados do seu contexto por meio dum acto de dissecação. Este acto, tornado habitual, conduz a uma obsessão: esquece-se que o facto histórico, como realmente existe e como o historiador realmente o conhece, é sempre um processo em que algo se transforma noutra coisa. Este elemento do processo é a vida da história. A fim de partilhar os factos históricos, o corpo vivo da

história, antes de mais nada, tem de ser morto (isto é, o seu carácter essencial de processo tem de ser negado), para poder ser dissecado.

Desta forma, a crítica que se tem de fazer aos princípios de Toynbee é dupla. Em primeiro lugar, considera a história propriamente dita — o processo histórico — como estando rigorosamente dividida em partes que se excluem mutuamente, negando a continuidade do processo, em virtude do qual cada parte se justapõe e interpenetra as outras. A sua distinção entre sociedades e civilizações é realmente uma distinção entre pontos focais dentro do processo, mas interpretou-a erradamente como sendo uma distinção entre pedaços e amontoados de factos em que o processo se divide. Em segundo lugar, concebe erradamente a relação entre o processo histórico que o apreende. Considera o historiador como o espectador inteligente da história, da mesma forma que o cientista é o espectador inteligente da natureza. Não consegue ver que o historiador é um elemento integral do próprio processo histórico, revivendo em si mesmo as experiências de que alcança conhecimento histórico. Precisamente do mesmo modo que as várias partes do processo são erradamente concebidas como estando colocadas fora umas das outras, também o processo como um todo e o historiador ficam fora um do outro. E estas duas críticas, em última análise, chegam ao mesmo resultado: isto é, a história é transformada em natureza, e o passado — em vez de viver no presente, como acontece na história — é concebido como um passado morto, tal como sucede na natureza. Ao mesmo tempo, porém, devo acrescentar que esta crítica afecta somente princípios fundamentais. Nos pormenores da sua obra, Toynbee revela um excelente sentido histórico, só consentindo raramente que os seus verdadeiros juízos históricos sejam falseados pelos erros contidos nos seus princípios. Um ponto em que tal acontece é o juízo que faz do Império Romano, que considera como uma simples fase do declínio do helenismo — isto é, porque a

sua relação com a Grécia é demasiado estreita para permitir ser considerado como uma civilização distinta e porque essa era a única condição que podia levar Toynbee a reconhecer-lhe uma realização genuinamente própria, o seu dilema força-o a ignorar tudo o que o Império Romano realizou e a considerá-lo como um simples fenómeno de decadência. Mas na história, como efectivamente acontece, não há meros fenómenos de decadência: toda a decadência é também ascensão. Só os erros de conhecimento ou simpatia do historiador — em parte devidos à mera ignorância, em parte devidos às preocupações da sua vida prática — é que o impedem de ver este duplo carácter, simultaneamente criador e destrutivo, de qualquer processo histórico, seja ele qual for.

2. ALEMANHA

a) *Windelband*

Na Alemanha, a pátria da crítica histórica, verificou-se um grande interesse — nos fins do século XIX, e posteriormente ainda mais — pela teoria da história e particularmente pela natureza da distinção entre história e ciência. Entre os bens que a Alemanha herdou do seu grande período filosófico — a época de Kant e Hegel — figurava a ideia de que a Natureza e a história, eram, em certo sentido, dois mundos distintos, cada um deles com um carácter próprio. Os filósofos do século XIX costumavam repetir essa distinção com um lugar-comum, que passava de boca em boca tantas vezes que o seu significado se perdeu por completo. Lotze, por exemplo, no seu *Microcosmos*, publicado em 1856, afirmava a natureza e o domínio da necessidade e a história o domínio da liberdade — um eco do idealismo post-kantiano que, em Lotze, não tem qualquer significado definido, como o provam de modo bem evidente os capítulos, vagos e vazios, acerca da história, na sua obra. Lotze herdou dos idealistas alemães, especialmente de Kant, a ideia de que o homem tem uma dupla natureza. Influenciado pela sua preparação de fisiologista, Lotze insistiu no facto de que o corpo humano não passa de um feixe de mecanismos, mas, ao mesmo tempo, sustentou que o espírito do homem é livre. Assim, o homem, como

corpo, habita no mundo da natureza mas, como espírito, habita no mundo da história. Simplesmente, em vez de aprofundar a relação entre estas duas coisas, como fizeram os grandes idealistas, Lotze deixou o proplema no ar, não chegando nunca a tentar resolvê-lo. A sua obra é característica das nebulosidades emocionais que, na Alemanha, se seguiram ao colapso da escola idealista.

Outros escritores alemães empregaram outras fórmulas na caracterização dos termos da mesma antítese já familiar. No seu *Grundriss der Historik* (Compêndio de História) — publicado em Iena, 1858 — o distinto historiador Droysen definiu a natureza como a coexistência do ser (*das Nebeneinander des Seienden*) e a história como a sucessão do devir (*das Nacheinander des Gewordenen*) — uma antítese meramente retórica que devia qualquer possível plausibilidade à omissão do facto de que, no mundo da natureza, também há eventos e processos que se seguem uns aos outros segundo uma ordem determinada, e que na história há coisas que coexistem, como o capitalismo e o liberalismo, cuja coexistência constitui um problema para o pensamento histórico. A trivialidade de tais fórmulas prova que apenas se faziam conjecturas sobre a distinção entre a natureza e a história e que não se tentava compreendê-la.

A primeira tentativa verdadeira de compreendê-la surgiu com o advento da escola neo-kantiana, nos fins do século XIX. Inferia-se dos princípios gerais desta escola que, para compreender a diferença entre natureza e história, é preciso considerar subjectivamente esta distinção — isto é, é preciso distinguir os modos como o cientista e o historiador pensam. Foi a partir deste ponto de vista que Windelband — o eminente historiador da filosofia — estudou o assunto, num discurso¹

¹ *Geschichte und Naturwissenschaft* (História e Ciências da Natureza), Reimpresso em *Präudien*, vol. II (5.ª edição, Tübingen, 1915), pp. 136-60.

pronunciado em Estrasburgo, em 1894, que se tornou imediatamente célebre.

Nele, afirmou que a história e a ciência são duas coisas diferentes, cada uma delas com o seu método próprio. A ciência — explicou — tem por objectivo a formulação de leis gerais; a história é a descrição de factos individuais. Baptizou pomposamente esta distinção, afirmando que há duas espécies de ciência (*Wissenschaft*): ciência *nomotética*¹ (que é a ciência, no sentido vulgar da palavra) e ciência *idiográfica*² (que é a história). Esta distinção entre ciência como conhecimento do universal e história como conhecimento do singular tinha, em si mesma, muito pouco valor. Nem chegava mesmo a ser exacta como afirmação duma diferença à primeira vista, pois o juízo «é um caso de febre tifóide» não pertence à história mas à ciência, embora seja a descrição dum facto individual; e a afirmação «todas as moedas de prata romanas do século III estão depreciadas» não pertence à ciência mas à história, embora seja uma generalização. É claro que há um certo sentido em que a distinção de Windelband pode ser defendida contra esta crítica: a generalização acerca da cunhagem de moedas no século III é realmente uma afirmação respeitante a um facto individual, isto é, a política monetária dos fins do Império Romano; e o diagnóstico de febre tifóide não é tanto um juízo singular como a subordinação dum certo facto a uma fórmula geral, isto é, a definição de febre tifóide. A missão do cientista como tal não é diagnosticar a febre tifóide, num caso particular (ainda que, secundariamente, também seja essa a sua missão), mas defini-la na sua natureza geral; e a missão do historiador como tal é explorar os traços individuais de acontecimentos históricos individuais e não elaborar generalizações, embora isso também faça parte do seu trabalho, como

¹ Ciência das leis e, portanto, do universal. (N. do T.).

² Ciência do particular, do singular. (N. do T.).

elemento secundário. Ao dizer-se isto, porém, admite-se que a formulação das leis e a descrição dos indivíduos não são duas formas de pensamento que se excluem mutuamente, podendo dividir-se, entre elas, como julga Windelband, todo o âmbito da realidade, através dum perfeito acordo.

O que Windelband realmente faz, ao discutir a relação entre ciência e história, é exigir que os historiadores façam o seu trabalho, segundo a maneira que lhes é própria, e que ninguém os incomode. Representa uma espécie de movimento secessionista dos historiadores em relação ao conjunto duma civilização dominada pelas ciências da natureza. Simplesmente, Windelband não consegue dizer-nos que trabalho é esse nem como é que ele pode ou deve ser feito. Nem sequer tem consciência desta incapacidade. Quando fala de «ciência ideográfica», isso implica o facto de poder haver conhecimento científico — isto é, racional ou não empírico — do indivíduo. Ora, por estranho que pareça num historiador tão erudito do pensamento, Windelband não se apercebe de que toda a tradição da filosofia europeia — desde os primitivos gregos até ao seu tempo — afirma unânimeamente que um tal conhecimento é impossível: o individual, como existência transitória, só pode ser recebido ou experimentado à medida que ocorre, não podendo nunca ser objecto duma coisa estável e construída logicamente como é o conhecimento científico. A questão foi posta muito claramente por Schopenhauer¹:

«A história falta-lhe a característica fundamental da ciência, isto é, a subordinação dos objectos da consciência. Só pode apresentar uma simples coordenação dos factos registados. Por consequência, não há qualquer sistema na história, como há nas outras ciências (...). As ciências, sendo sistemas de cognições,

¹ In *Die Welt als Wille und Vorstellung* (O Mundo como Vontade e como Representação), 3.ª edição, 1859, vol. II, 499/509, *Über Geschichte* (Acerca da História).

falam sempre de géneros; a história fala sempre de indivíduos. Portanto, a história seria uma ciência dos indivíduos, o que implica uma autocontradição.»

Perante esta autocontradição, Windelband mostra-se estranhamente cego, especialmente em passagens como aquela em que felicita os seus compatriotas por terem substituído a palavra «história» (Geschichte), já antiquada, pela expressão («ciência da cultura» (Kulturwissenschaft), nova e melhor. A única modificação realmente introduzida por esta palavra reside no facto de haver uma semelhança verbal com a expressão «ciências da natureza» — isto é, a única razão que pode levar a adoptá-la está em permitir esquecer como é profunda a diferença existente entre a história e as ciências da natureza e desprezar essa distinção, de acordo com o positivismo, assimilando a história ao padrão geral da ciência.

Na medida em que Windelband tratou, de qualquer modo, o problema de como é que pode haver uma ciência do individual, a solução que encontrou foi dizer que o conhecimento do historiador em relação aos acontecimentos históricos consiste em juízos de valor — isto é, afirmações relativas ao mérito espiritual das acções que investiga. Desta maneira, o pensamento do historiador é um pensamento ético e a história é um ramo da moral. Isto, porém, é responder à pergunta «como é que a história pode ser uma ciência?», dizendo que ela não é ciência. Na sua *Introdução à Filosofia*, Windelband divide o tema em duas partes: a teoria do conhecimento e a teoria do valor, sendo a história incluída nesta segunda parte. Assim, a história acaba por ser excluída da esfera do conhecimento, chegando-se à conclusão de que aquilo que o historiador faz em relação ao indivíduo não é conhecê-lo ou pensá-lo, mas de certo modo intuir o seu valor. No fundo, uma actividade semelhante à do artista. Todavia, uma vez mais, a relação entre história e arte não é estudada sistematicamente.

b) Rickert

Estreitamente ligado ao pensamento de Windelband, embora muito mais sistemático, está o de Rickert, cujo primeiro trabalho sobre o assunto foi publicado em Freiburg, em 1896. Rickert sustenta, com efeito, que Windelband indicava realmente duas diferenças entre ciência e história, em lugar de uma só. A primeira é a distinção entre pensamento generalizante e pensamento individualizante; a segunda, a distinção entre pensamento avaliador e pensamento não avaliador. Combinando estes dois, obtém quatro tipos de ciência: 1) ciências não avaliadoras e generalizantes, ou ciências da natureza no seu conjunto, formando uma só ciência natural ou da natureza; ciências não avaliadoras e individualizantes, ou ciências quase históricas da natureza (como a geologia, a biologia evolutiva, etc.); ciências avaliadoras e generalizantes, ou ciências quase científicas da história (como a sociologia, a economia, a jurisprudência teórica, e assim por diante); 4) ciência avaliadora e individualizante, ou história propriamente dita. Além disso, verifica que a tentativa — feita por Windelband — de dividir a realidade em duas esferas (natureza e história) que se excluem mutuamente não pode ser sustentada. A natureza tal como existe não é constituída por leis; é constituída por factos individuais, precisamente como a história. Por consequência, Rickert chega à fórmula de que a realidade, no seu conjunto, é realmente histórica. As ciências da natureza são uma rede de generalizações e fórmulas elaboradas pelo intelecto humano. Em última análise são uma construção intelectual arbitrária, sem correspondência com qualquer realidade. É esta a ideia expressa no título do seu livro *Die Grenzen der natur wissenschaftlichen Begriffsbildung*, os limites da formação dos conceitos científicos. Deste modo, as suas quatro espécies de ciência formam uma escala que tem, num lado, o caso extremo do pensamento abstracto e arbitrário, uma sim-

ples manipulação de conceitos artificiais; no outro lado, o caso extremo do conhecimento concreto e genuíno, o conhecimento da realidade na sua existência individual.

A primeira vista, isto parece um contra-ataque decisivo em relação ao positivismo. As ciências da natureza, depois de serem tidas pelo único tipo de conhecimento genuíno, foram degradadas para a situação dum jogo arbitrário de abstrações construídas no ar, atingindo a sua perfeição precisamente à medida que abandonam a verdade autêntica dos factos concretos; a história é considerada não só como uma forma de conhecimento genuíno que existe ou pode existir. Todavia, esta *revanche*¹ não só não consegue fazer justiça às ciências da natureza como também interpreta erradamente a história. Rickert considera a natureza, sob o ponto de vista positivista, como estando dividida em factos isolados, chegando a deformar a história, ao concebê-la como um aglomerado de factos individuais que se distinguem, supõe-se, dos factos da natureza apenas por serem meios de valor. Simplesmente, a essência da história não está em ser constituída por factos individuais — ainda que estes factos possam ser válidos — mas no processo ou desenvolvimento que conduz de um facto a outro. Rickert não consegue aperceber-se de que a particularidade do pensamento histórico é o modo como o espírito do historiador — como espírito de hoje — apreende o processo, pelo qual este espírito se formou através do desenvolvimento mental do passado. Não consegue aperceber-se de que aquilo que dá valor aos factos passados é a circunstância de não serem meros factos passados, de não serem um passado morto e sim um passado vivo, uma herança de pensamentos passados que o historiador — por meio da sua consciência histórica — torna seus. O passado isolado do presente, convertido num mero espectáculo não pode ter qualquer

¹ Em francês, no original. (N. do T.).

valor; é a história transformada em natureza. Assim, no fim de contas, o positivismo acaba por se vingar de Rickert: os factos tornam-se simples ocorrências desligadas e, como tal, só se ligam uns aos outros por meio da mesma espécie de relações externas (tempo e espaço, contiguidade, semelhança e causalidade), da mesma forma que os factos da natureza.

c) *Simmel*

Uma terceira tentativa de elaborar uma filosofia da história — ainda na mesma época — foi a de Simmel, cuja primeira obra sobre o assunto — *Die Probleme der Geschichtsphilosophie*¹ — data de 1892. O espírito de Simmel era vivo e versátil, dotado de apreciável originalidade e perspicácia, mas falho de pensamento sólido. A sua obra relativa à história está cheia de boas observações mas é de pouco valor como estudo sistemático do problema. Compreendeu claramente que o historiador não pode conhecer os factos, num sentido empírico da palavra «conhecer»: o historiador nunca pode travar conhecimento com o seu objecto, precisamente porque esse objecto é o passado, que é constituído por eventos que já ocorreram e que já não é possível observar. Consequentemente, o problema de distinguir da ciência a história, como Windelband e Rickert o puseram, não se levanta. Os factos da natureza e os factos da história não são factos no mesmo sentido da palavra. Os factos da natureza são aquilo que o cientista pode perceber ou produzir no laboratório, sob os seus olhos; os factos da história não estão, de modo algum, «aí»: tudo quanto o historiador tem diante dele são os documentos e os vestígios, a partir dos quais tem de reconstituir, de certo modo, os factos. Além disso, verifica que a história é um

¹ O Problema da Filosofia da História. (N. do T.).

assunto que diz respeito ao espírito, à personalidade humana, e que a única coisa que permite ao historiador reconstituí-los é a circunstância de ele mesmo ser um espírito e uma personalidade. Tudo isto é magnífico. Mas, a seguir, surge o problema de Simmel. O historiador, partindo dos documentos, constrói na sua mente aquilo que admite ser uma imagem do passado. Esta imagem encontra-se na sua mente e não em qualquer outro lado: é uma construção mental, subjectiva. Mas afirma que esta construção subjectiva possui uma verdade objectiva. Como é que isto pode ser? Como é que a imagem meramente subjectiva construída na mente do historiador pode ser projectada para o passado e descrita como algo que realmente aconteceu?

Uma vez mais, é de apreciar o facto de Simmel ver este problema. Todavia, não é capaz de resolvê-lo. Só consegue dizer que o historiador se sente convencido da realidade objectiva das suas construções subjectivas, considerando-as reais, independentemente de as pensar em determinado momento. Obviamente, porém, isto não é solução. O problema não é saber se o historiador sente esta convicção, mas com que direito é que ele a sente. É uma ilusão ou fundamenta-se nalguma base sólida? Simmel não é capaz de responder a tal pergunta. E a razão disso parece ser o facto de não ter ido suficientemente longe na sua crítica à noção de facto histórico. Compreendeu acertadamente que os factos passados, como passado, não se apresentam à percepção do historiador; mas, dado que não se apercebeu suficientemente da natureza do processo histórico, não vê que o espírito do historiador é herdeiro do passado, tendo chegado a ser o que é através do desenvolvimento do passado para presente, de tal modo que — no historiador — o passado vive no presente. Simmel pensa no passado histórico como sendo um passado morto e, quando pergunta como é que o historiador poderá fazê-lo reviver na sua mente, naturalmente não sabe responder. Confundiu o processo histórico — em que o passado continua a viver

no presente — com um processo natural, em que o passado morre quando nasce o presente. Esta redução do processo histórico ao processo natural faz parte do legado do positivismo, de modo que esta incapacidade de Simmel construir uma filosofia da história é, uma vez mais, devida à sua incompleta fuga da concepção positivista.

d) *Dilthey*

A melhor obra deste período sobre o assunto foi a do solitário, desprezado e genial Dilthey, cujo primeiro e único livro a tal respeito fora publicada já em 1883, sob o título de *Einleitung in die Geisteswissenschaften* (Introdução às Ciências do Espírito). Continuou porém, até 1910, a publicar ensaios dispersos, sempre interessantes e importantes, em parte sobre a história do pensamento — especialmente uma série de estudos muito perspicazes acerca da formação do espírito moderno, desde o Renascimento e a Reforma — e em parte sobre a teoria da história. Era sua intenção escrever uma grande *Crítica da Razão Histórica*, segundo o modelo das críticas kantianas, mas tal intenção nunca se concretizou.

Na *Introdução às Ciências do Espírito*, assumiu a posição — onze anos antes de Windelband — de que a história trata de indivíduos concretos e as ciências da natureza tratam de generalizações abstractas. Contudo, isto nunca o conduziu a uma satisfatória filosofia da história, porque os indivíduos em que pensava eram concebidos como factos passados isolados, não sendo integrados num autêntico processo de desenvolvimento histórico. Já vimos (III Parte, cap. 9) que esta maneira de conceber a história era a debilidade característica do pensamento histórico desse período, e também que a mesma concepção, em Windelband e Rickert, impedia

um verdadeiro entendimento do problema filosófico da história.

Mas Dilthey não se satisfaz com esta posição. Nos ensaios posteriores — *Gesammelte Schriften*¹, vol. VII — levanta o problema de como é que o historiador realiza efectivamente o trabalho de chegar a conhecer o passado, partindo simplesmente de documentos e dados que, por si mesmos, não revelam esse passado. Estes dados — responde ele — oferecem ao historiador apenas a possibilidade de fazer reviver, na sua mente, a actividade espiritual que originariamente os produziu. É devido à sua vida espiritual e proporcionalmente à riqueza intrínseca dessa vida que ele pode assim insuflar vida aos materiais mortos com que se confronta. Desta maneira, o autêntico conhecimento histórico é uma experiência interna (*Erlebnis*) do seu objecto, ao passo que o conhecimento científico é uma tentativa de compreender (*begreifen*) fenómenos que se apresentam ao observador como um espectáculo desenrolado no exterior. Esta concepção de historiador como o indivíduo que vive no seu objecto, constitui um grande avanço em relação a qualquer das conquistas realizadas por qualquer dos contemporâneos alemães de Dilthey. Contudo, persiste um problema, porque a vida significa para Dilthey a experiência imediata, distinta da reflexão ou do conhecimento. E não basta que o historiador *seja* Júlio César ou Napoleão, uma vez que isso não constitui um conhecimento de Júlio César ou de Napoleão mais do que o facto evidente de *ser* ele próprio constitui um conhecimento de si mesmo.

Dilthey tenta resolver este problema, recorrendo à psicologia. Existindo, eu sou eu próprio; mas só através da análise psicológica é que eu chego a conhecer-me, isto é, a compreender a estrutura da minha personalidade. De modo semelhante, o historiador que faz reviver o passado no seu espírito tem de compreender, se é

mesmo historiador, o passado que faz reviver. Limitando-se a fazê-lo reviver, desenvolve e alarga a sua personalidade, incorporando na sua experiência a experiência de outros no passado. Contudo, aquilo que é incorporado desta maneira torna-se parte integrante da estrutura da sua personalidade, confirmando a regra que esta estrutura só pode ser entendida em termos psicológicos. O significado disto, na prática, pode ser encontrado numa das últimas obras de Dilthey, em que trata da história da filosofia, segundo a sua fórmula, isto é, reduzindo-a a um estudo psicológico dos filósofos, de acordo com o princípio de que há certos tipos fundamentais de estrutura mental, tendo cada um destes tipos uma certa atitude necessária para com o mundo e uma certa concepção acerca desse mesmo mundo². As diferenças entre as diversas filosofias são assim reduzidas a meras resultantes das diferenças de estrutura ou disposições psicológicas. Todavia, esta maneira de tratar o assunto não faz sentido. A única questão que interessa no que diz respeito a uma filosofia é saber se é certa ou errada. Se um dado filósofo pensa de certo modo porque, sendo esse tipo de homem, não pode deixar de pensar desse modo, esta questão não tem interesse. A filosofia, sendo tratada sob este ponto de vista psicológico, deixa completamente de ser filosofia.

Isto mostra que há algo de errado na argumentação de Dilthey, não sendo difícil ver o que é. A psicologia não é história mas ciência — uma ciência construída segundo princípios naturalistas. Dizer que a história só se torna inteligível quando é concebida em termos psicológicos é dizer que o conhecimento histórico é impossível e que a única espécie de conhecimento que existe é o conhecimento científico: a história em si mesma é simples vida, experiência imediata e, portanto, o historiador como tal limita-se a experimentar uma vida que

² *Das Wesen der Philosophie* — A Essência da Filosofia (*Gesammelte Schriften*, vol. V).

¹ Obras completas. (N. do T.).

o psicólogo como tal, e só ele, compreende. Dilthey deparou com um problema que Windelband e os outros não tiveram a perspicácia de reconhecer — o problema de se saber como é que pode haver um conhecimento (distinto da experiência imediata) do indivíduo. Respondeu a esta questão, confessando que não pode haver um tal conhecimento e resvalando para a concepção positivista de que o único meio de conhecer o universal (o objecto próprio do conhecimento) é através das ciências da natureza ou duma ciência construída a partir de princípios naturalistas. Assim, no fim de contas, Dilthey — tal como o resto da sua geração — rende-se ao positivismo.

Não é nada fácil determinar o ponto em que a argumentação de Dilthey cai no erro. Como já expliquei, ele argumenta que ser eu próprio é uma coisa, isto é, experiência imediata; compreender-me a mim próprio é outra, isto é, ciência psicológica. Sustenta que o autoconhecimento do espírito identifica-se com a psicologia. Mas, na sua demonstração, a história tem jus a compartilhar desse título. Eu posso estar agora a experimentar uma sensação desse título. Eu posso estar agora a experimentar uma sensação imediata de desconforto e posso perguntar a mim mesmo por que razão tenho esta sensação. Posso responder a essa pergunta, reflectindo que esta manhã recebi uma carta que critica o meu procedimento de maneira que me parece válida e incontravérsica. Então, não estou a fazer generalizações psicológicas; estou a reconhecer, pormenorizadamente, um certo acontecimento ou uma série de acontecimentos que já estão presentes na minha consciência, sob a forma duma sensação de desconforto ou insatisfação relativamente à minha pessoa. Compreender esta sensação é reconhecê-la como sendo a consequência dum certo processo histórico. Então, a autocompreensão do meu espírito não é outra coisa senão conhecimento histórico. Levemos o problema até um pouco mais longe. Quando, como historiador, faço reviver na minha mente uma certa experiência de Júlio César, não estou apenas a

ser Júlio César; pelo contrário, sou eu mesmo, e sei que sou eu mesmo. O modo como incorporo a experiência de Júlio César na minha própria personalidade não é confundindo-me com ele, mas distinguindo-me dele e, ao mesmo tempo, fazendo minha a sua experiência. O passado vivo da história vive no presente; mas não vive na experiência imediata do presente, vivendo apenas no autoconhecimento do presente. Dilthey não tomou isto em consideração, pensando que o passado vive na experiência imediata do presente em relação a si mesmo. Ora essa experiência imediata não é pensamento histórico. Dilthey e Simmel escolheram, de facto, as duas faces opostas do mesmo falso dilema. Ambos se apercebem de que o passado histórico, isto é, a experiênciador estuda, devem tornar-se parte integrante da experiência pessoal do historiador. Ambos argumentam depois que esta experiência, por ser sua, é meramente privada e pessoal — uma experiência imediata, no seio do seu espírito e de modo algum objectiva. Ambos compreendem que tem de haver algo de objectivo, para haver um objecto do conhecimento histórico. Mas como é que pode ser objectivo quando é puramente subjectivo? Como é que alguma coisa pode ser cognoscível, quando é apenas um estado do seu espírito? Simmel diz que tal é possível, projectando-a para o passado, mas o resultado é a história passar a ser meramente uma projecção ilusória dos nossos estados de espírito sobre a tela branca do passado incognoscível. Dilthey afirma que isso é possível, ao tornar-se objecto duma análise psicológica, mas o resultado é a história desaparecer por completo, sendo substituída pela psicologia. A resposta a ambas as teses é a seguinte: visto que o passado não é um passado morto mas um passado que continua a viver no presente, o conhecimento do historiador não está de modo algum sujeito ao dilema; nem é conhecimento do passado (não sendo portanto conhecimento do presente) nem sequer conhecimento do presente (não sendo por-

tanto conhecimento do passado). É conhecimento do passado no presente, o autoconhecimento do espírito do historiador, sob a forma de renascimento e revivificação de experiências passadas.

Estes quatro homens, em conjunto, deram início, na Alemanha, a um vigoroso movimento de estudo da filosofia da história. Wilhelm Bauer, na sua *Introdução ao Estudo da História*¹, chegou ao ponto de afirmar que, no seu tempo, se cultivava a filosofia da história muito mais activamente do que a própria história. Todavia, ainda que tenham sido publicados numerosos livros e folhetos sobre o assunto, a verdade é que as ideias autenticamente novas foram raras. O problema geral legado à posteridade pelos autores que analisei pode ser posto, dizendo que se refere à distinção entre história e ciências da natureza, ou entre processo histórico e processo natural. Tem a sua origem no princípio positivista de que as ciências da natureza são a única forma verdadeira de conhecimento, o que implica que todos os processos são processos naturais; o problema é saber como é que se deve pôr de lado este princípio. Repetidas vezes, como já vimos, o princípio tem sido negado, mas aqueles que o negaram nunca se libertaram completamente da sua influência. Por muito que tenham insistido no facto de que a história é um desenvolvimento e um desenvolvimento espiritual, não conseguiram pôr em prática as implicações disto e, em última análise, acabaram por pensar na história como se ela fosse a natureza. A particularidade dum processo histórico ou espiritual está em — uma vez que o espírito é aquilo que se conhece a si mesmo — o processo histórico, que é a vida do espírito, ser um processo de autoconhecimento: um processo que se compreende a si próprio, se critica a si próprio, se valoriza a si próprio, e assim por diante.

¹ *Einführung in das Studium der Geschichte* (Tübingen, 1921).

A escola alemã da *Geschichtsphilosophie*¹ nunca compreendeu isto. Considerou sempre a história como um objecto que se confronta com o historiador, da mesma maneira que a natureza se confronta com o cientista: o trabalho de compreender, avaliar ou criticar não é realizado por si mesmo para si mesmo, é realizado pelo historiador, que fica fora dele. A consequência disto é a espiritualidade ou subjectividade que propriamente pertence à vida histórica do espírito ser de lá tirada e entregue ao historiador. Isto converte o processo histórico num processo natural, num processo inteligível por um espectador inteligente mas não por si mesmo. A vida do espírito assim concebida continua a ser vida, mas deixa de ser vida mental; passa a ser vida meramente fisiológica ou, quando muito, vida do instinto irracional — uma vida que, embora seja enfaticamente chamada vida espiritual, é concebida como vida natural. O movimento alemão de que estou a falar não consegue nunca, portanto, livrar-se do naturalismo, isto é, da conversão do espírito em natureza.

e) Meyer

Nos fins do século XIX, pode encontrar-se a forma extrema deste naturalismo nos historiadores positivistas, como K. Lamprrecht, P. Barth, E. Bernheim — autor dum conhecido manual do método histórico, *Lehrbuch der historischen Methode*² (Leipzig, 1889, 6.^a ed., 1908) — K. Breysig, e outros, que concebiam a autêntica ou mais importante missão da história como sendo a descoberta das leis caudais que ligam certos tipos constantes de fenómenos históricos. Todas as perversões da história, quando deste género, apresentam uma característica comum, isto é, uma distinção entre duas espé-

¹ Filosofia da História. (N. do T.).

² Compêndio de Método Histórico. (N. do T.).

cies de história: história empírica, que se limita ao cumprimento da humilde tarefa de determinar os factos; e história filosófica ou científica, que tem a missão mais nobre de descobrir as leis que ligam os factos. Onde quer que esta distinção seja detectada, o verdadeiro carácter do naturalismo descobre-se a si mesmo. História empírica, isso é coisa que não existe, pois os factos não se apresentam empiricamente ao espirito do historiador. São acontecimentos passados, que devem ser apreendidos não empiricamente mas sim por meio dum processo de inferência, segundo princípios racionais, a partir de elementos dados, ou melhor, descobertos à luz destes princípios. E uma história filosófica ou científica, hipoteticamente mais avançada, que descubra as causas ou as leis ou explique, na generalidade, os acontecimentos — isso é coisa que também não existe, porque qualquer facto histórico, uma vez devidamente determinado e apreendido através da reconstrução que o historiador faz do pensamento do agente no seu próprio espirito, já está explicado. Para o historiador, não há diferença entre descobrir o que aconteceu e descobrir por que razão isso aconteceu.

Em todos os lados, os melhores historiadores têm consciência disto no decurso do seu próprio trabalho. Na Alemanha, muitos deles, em parte através da sua experiência de investigação e em parte através da influência dos filósofos já discutidos, acabaram por compreender em grau aceitável a necessidade de resistir às pretensões do positivismo, pelo menos nas suas formas extremas. Mas, até ao presente, a sua compreensão disto tem sido geralmente, quando muito, parcial; por consequência, até os mais fortes opositores ao positivismo têm sido consideravelmente influenciados por ele, assumindo uma posição algo confusa em questões de teoria e de método.

Um bom exemplo disto é-nos dado por Eduard Meyer, um dos mais notáveis historiadores alemães dos últimos tempos, cujo ensaio *Zur Theorie und Methodik der*

Geschichte (A propósito da Teoria e da Metodologia da História), publicado em Halle em 1902 e posteriormente reimpresso numa edição revista¹, mostra como um historiador de primeira categoria e com larga experiência pensava acerca dos princípios orientadores da sua própria obra, no início do presente século. Aqui, como em Bury mas sob uma forma muito mais claramente elaborada, deparamos com uma tentativa de desembaraçar a história dos erros e das falácias devidos à influência das ciências da natureza: uma concepção anti-positivista da missão da história que, no fim de contas, não consegue erguer-se decisivamente para além da atmosfera do positivo.

Meyer começa por uma crítica pormenorizada e penetrante à tendência positivista, que prevaleceu no último decénio do século passado e a que acabo de referir-me. Se considerarmos a missão da história como o estabelecimento das leis gerais que regem o curso dos eventos históricos, fica expurgada de três factores que são realmente de grande importância: o acaso ou acidente, o livre arbítrio, e as ideias ou as pretensões e as concepções dos homens. O que é historicamente significativo é identificado com o que é típico ou periódico: assim, a história transforma-se na história de grupos ou sociedades, desaparecendo dela o individual, excepto sob a forma de simples exemplo das leis gerais. A missão da história, assim concebida, é estabelecer certos tipos sociais e psicológicos de vida, seguindo-se uns aos outros de acordo com uma determinada ordem. Meyer cita Lamprecht² como o expoente máximo desta ideia. Lamprecht distinguia³ seis fases desta espécie na vida da nação além, generalizando a aplicação destes resultados a todas as histórias nacionais. Mas, com tal

¹ *Kleine Schriften* -- Pequenos Estudos (Halle, 1910), pp. 3-67.

² In *Zukunft* (Futuro), 2 de Janeiro de 1897.

³ *Deutsche Geschichte* -- História Alemã (Berlim, 1892).

análise, diz Meyer, as figuras vivas da história são destruídas, sendo o seu lugar ocupado por vagas generalidades e fantasmas irreais. A consequência é um amontoado de estribilhos ociosos. Contra tudo isto, Meyer sustenta que o objecto próprio do pensamento histórico é o facto histórico na sua individualidade, e que o acaso e o livre arbítrio são causas determinantes que não podem ser banidas da história, sem se destruir a sua verdadeira essência. Não só o historiador como tal não está interessado nas chamadas leis desta pseudo-ciência como também não existem quaisquer leis históricas. Breysig, em *Der Stufenbau und die Gesetze der Weltgeschichte*¹, procurou estabelecer vinte e quatro dessas leis, mas todas elas são falsas ou tão vagas que a história não lhes pode atribuir qualquer valor. Podem servir de chave para investigar os factos históricos, mas são completamente isentas de necessidade. A incapacidade do historiador para estabelecer as leis resulta não da pobreza do material ou da fraqueza do intelecto, mas da natureza do próprio conhecimento histórico, cuja tarefa é a descoberta e a apresentação dos acontecimentos, na sua individualidade.

Quando Meyer dá por finda a polémica e prossegue, expondo os princípios positivos do pensamento histórico, começa por formular o princípio de que o seu objecto são os eventos passados, ou antes, as transformações como tais. Teoricamente, portanto, ocupa-se de toda e qualquer transformação, mas habitualmente só se ocupa das que respeitam aos problemas humanos. Esta limitação, porém, não a explica nem defende. Contudo, é de importância crucial, e o facto de não ter sido capaz de explicá-la constitui uma séria debilidade da sua teoria da história. A verdadeira razão disto está no facto de o historiador não se ocupar dos acontecimentos como tais mas sim das acções (isto é, eventos executados pela vontade, exprimindo o pensamento dum agente

¹ Progressão e Leis da História Universal. (N. do T.).

livre e inteligente) e de descobrir este pensamento, ao repensá-lo na sua mente. Meyer, porém, não consegue aperceber-se disto, não chegando a encontrar melhor resposta à pergunta «o que é um facto histórico?» do que «é um acontecimento passado».

A primeira consequência deste falhanço é uma dificuldade em distinguir entre a infinita multiplicidade dos eventos que efectivamente ocorrerem e o número muito mais pequeno de eventos que o historiador está apto a ou desejoso de investigar. Meyer fundamenta esta distinção no facto de que o historiador só pode conhecer os acontecimentos de que tem provas. Mas, mesmo assim, o número de eventos cognoscíveis excede, largamente, o número dos que têm interesse, sob o ponto de vista histórico. Muitos acontecimentos são cognoscíveis e conhecidos, mas nenhum historiador pensa neles como acontecimentos históricos. O que é que então constitui a historicidade dum acontecimento? Para Meyer, são históricos os acontecimentos que tenham sido eficazes (*Wirksam*), isto é, que tenham produzido consequências. A filosofia de Espinosa, por exemplo, durante muito tempo não teve qualquer influência. Consequentemente, tendo começado por ser um facto não histórico, transformou-se num facto histórico: não histórico para o historiador do século XVII mas histórico para o historiador do século XVIII. Esta distinção é com certeza perfeitamente arbitraria e obstinada. Para o historiador do século XVII, Espinosa é um fenómeno extremamente interessante, quer tenha ou não sido lido e aceite como guia de pensamento, isto porque a formação da sua filosofia constitui em si mesma uma realização, digna de apreço, do pensamento do século XVII. O que faz com que essa filosofia seja objecto do nosso estudo histórico não é o facto de Novalis ou Hegel a terem estudado mas o facto de nós a podermos estudar, reconstituindo-a na nossa mente e apreciando assim o seu valor filosófico.

A posição falsa de Meyer, neste ponto, é devida à existência, no seu próprio pensamento, dum vestígio do espírito positivista, contra o qual ele protestava. Compreende que um simples evento passado, tomado isoladamente não pode ser objecto do pensamento histórico, mas julga que ele se torna objecto do conhecimento histórico em consequência das suas conexões com outros eventos, sendo estas conexões causais e externas. Isto, porém, dá a questão como provada. Se a importância histórica dum acontecimento se define como sendo a sua eficácia na produção de acontecimentos ulteriores, o que é que constitui a importância histórica desses outros? Isto porque dificilmente ele poderia sustentar que um acontecimento se torna historicamente importante, ao produzir consequências isentas de importância histórica. Se, contudo, a importância histórica de Espinosa consiste na sua influência sobre os românticos alemães em que consiste a importância histórica dos românticos alemães? Prosseguindo nesta linha de investigação, acabaremos por chegar à actualidade, concluindo que a importância histórica de Espinosa é a importância que ele tem para nós actualmente. Não podemos ir mais longe, porque — como Meyer observa — é impossível ajuizar da importância histórica de qualquer coisa no presente, visto que não podemos dizer ainda o que é que vai resultar dessa mesma coisa.

Esta reflexão desvaloriza uma grande parte da teoria positiva de Meyer acerca do método histórico. Toda a concepção de passado histórico como sendo constituído por acontecimentos ligados entre si em sucessos causais é fundamental para essa teoria. Dela depende a concepção de Meyer relativa à investigação histórica, como sendo a procura das causas; a concepção de necessidade histórica, como sendo a determinação dum evento por tais causas; a concepção de contingência ou acaso históricos, como sendo a produção de eventos ulteriores nas sucessões; e assim por diante. Todas estas con-

cepções estão contaminadas pelo positivismo, sendo portanto falaciosas.

A parte válida da sua teoria consiste na tese do interesse histórico. Só neste ponto é que ele mostra ter autêntica compreensão duma verdade de princípio. Tendo-se apercebido de que, mesmo quando nos confinamos a acontecimentos importantes, no sentido atrás definido, deparamos ainda com um número deles embaracadamente vasto, Meyer acaba por reduzir este número, socorrendo-se dum novo princípio de selecção, fundamentado no interesse do historiador e da vida presente, da qual o historiador é representante. É o historiador, como agente vivo, que traz para fora de si mesmo os problemas, cuja solução ele deseja encontrar, produzindo assim os instrumentos com que vai manipular a sua matéria. Este elemento subjectivo constitui um factor essencial a todo o conhecimento histórico. Todavia, mesmo neste ponto, Meyer não se apercebe de toda a importância da sua tese. Está ainda preocupado com o facto de que por mais informações que tenhamos em relação a um dado período, poderemos obter ainda mais, podendo este mais vir a modificar os resultados já considerados como certos. Consequentemente, argumenta ele, todo o conhecimento histórico é incerto. Não consegue ver que o problema do historiador é um problema presente, não um problema futuro: trata-se de interpretar a matéria actualmente utilizável, não de antecipar futuras descobertas. Para citar Oakeshott, uma vez mais, a palavra «verdade» não tem qualquer significado para o historiador, a menos que signifique «o que as provas nos obrigam a acreditar».

O grande mérito de Meyer reside na sua crítica eficiente à pseudo-história sociológica declaradamente positivista, que estava na moda, no seu tempo. Nos pormenores, também o seu ensaio revela constantemente um sentido vivo da realidade histórica. Mas onde a sua teoria se afunda é na sua incapacidade para levar a uma conclusão lógica o seu ataque ao positivismo. Limita-se

a aceitar um realismo ingénuo que trata o facto histórico como uma coisa e o conhecimento que o historiador tem desse mesmo facto como outra. Deste modo, concebe a história, em última análise, como um mero espectáculo visto do exterior, e não como um processo a que pertence o próprio historiador, simultaneamente como parte integrante e como autoconsciência disso. Toda a intimidade existente na relação entre o historiador e o seu objecto desaparece, a concepção de importância histórica perde o seu significado e, conseqüentemente, os princípios de Meyer acerca do método histórico — dependentes como estão do critério de importância — volatilizam-se.

f) Spengler

Em nitido contraste com a obra de Meyer, e com a obra dos melhores historiadores alemães do século XX, está a reincidência de Oswald Spengler no naturalismo positivista. *Der Untergang des Abendlandes*¹ teve uma tal aceitação neste país e na América, assim como na própria Alemanha, que talvez valha a pena indicar aqui, outra vez, os motivos porque considero radicalmente insensata essa obra².

Segundo Spengler a história é uma sucessão de unidades individuais e independentes, a que chama culturas. Cada cultura tem um carácter específico; cada cultura tem por fim exprimir este carácter em todos os pormenores da sua vida e do seu desenvolvimento. Mas uma dada cultura assemelha-se a todas as outras por ter um idêntico ciclo de vida, semelhante ao dum organismo. Começa com o barbarismo duma sociedade pri-

¹ A Decadência do Ocidente. (N. do T.).

² Para um exame mais completo desse livro, pode consultar-se o meu artigo publicado em *Antiquity*, vol. I, 1927, pp. 311-25.

mitiva; prossegue, desenvolvendo uma organização política, as artes e as ciências, etc., a princípio de modo grosseiro e arcaico, florescendo depois no seu período clássico, entrando a seguir em decadência, e afundando-se depois num novo tipo de barbarismo em que tudo é comercializado e degradado, acabando assim a sua vida. Deste estado de decadência não emerge nada de novo; esta cultura está morta e o seu poder criador está exausto. Além disso, não é só o ciclo de fases que é imutável, também o tempo da sua duração é imutável, de tal modo que, se nós — actualmente, por exemplo — pudermos determinar o ponto em que nos encontramos dentro do ciclo da nossa cultura, poderemos predizer exactamente o que serão as suas fases futuras.

Esta concepção é abertamente positivista. A história propriamente dita é substituída por uma morfologia da história, por uma ciência naturalista, cujo valor consiste na análise externa, no estabelecimento de leis gerais, e (o que é índice decisivo dum pensamento não histórico) a pretensão de predizer o futuro, segundo princípios científicos. Os factos são concebidos à maneira positivista, como estando isolados uns dos outros, em vez de se desenvolverem orgânicamente uns a partir dos outros. Simplesmente, os factos constituem agora enormes amontoados — factos maiores e melhores, cada um deles com uma estrutura interna imutável, mas relacionando-se uns com os outros não historicamente. As suas únicas inter-relações são: (a) temporais e espaciais; (b) morfológicas, isto é, relações que consistem na semelhança de estrutura. Esta concepção anti-histórica e meramente naturalista da história afecta mesmo a concepção de Spengler acerca da pormenorização interna de cada cultura, considerada em si mesma. Isto porque a sucessão de fases numa cultura, tal como ele a concebe, não é mais histórica do que a sucessão das várias fases da vida dum insecto, tais como: ovo, larva, ninfa e insecto adulto. Assim, em todos os pontos, a ideia de processo histórico como processo mental, em que o pas-

sado é conservado no presente é laboriosamente negada. Cada fase duma cultura passa automaticamente à seguinte, quando atinge a maturidade, independentemente daquilo que possam fazer os indivíduos que nela vivem. Além disso, a única característica que distingue qualquer cultura em relação a qualquer outra e que penetra em todos os seus pormenores (o carácter grego da cultura grega, o carácter europeu ocidental da cultura europeia ocidental, etc.) é concebida não como um ideal de vida elaborado e realizado pelos homens dessa cultura, por meio dum esforço espiritual, consciente ou inconsciente; pertence-lhes como uma posse natural, exactamente da mesma maneira que o pigmento escuro da pele pertence aos negros e os olhos azuis pertencem aos escandinavos. Toda a base da teoria é assim fundamentada numa tentativa deliberada e laboriosa de excluir da história tudo o que a torna histórica, substituindo em todos os pontos a concepção histórica pela correspondente concepção naturalista relativa aos princípios.

O livro de Spengler está oprimido pelo peso duma massa de erudição histórica, mas até esta é constantemente deformada e deturpada, para se ajustar à sua tese. Cito um exemplo, entre muitos: Spengler sustenta que, como parte integrante do seu carácter fundamental, a cultura clássica ou greco-romana era completamente desprovida de sentido do tempo não se interessava nada pelo passado ou pelo futuro, sendo por isso (ao contrário dos egípcios, que tinham um sentido agudo do tempo) que não construiu túmulos para os seus mortos. Parece ter esquecido que, em Roma, os concertos têm lugar, todas as semanas, no mausoléu de Augusto; que o túmulo de Adriano foi, durante séculos, o reduto dos Papas; e que, milhas e milhas para além da cidade, as antigas estradas estão marcadas pela mais vasta colecção de túmulos existentes em todo o mundo. Nem mesmo os pensadores positivistas do século XIX, nas suas tentativas mal orientadas de reduzir a história a uma ciên-

cia, foram tão longe, pelo caminho da falsificação dos factos, feita indiferentemente e sem escrúpulos.

Existem semelhanças óbvias entre Spengler e Toynbee. A diferença fundamental está no facto de, em Spengler, o isolamento das várias culturas ser tão completo como aquele que existe entre as mónadas de Leibniz. As relações de tempo, lugar, e semelhança entre elas só são perceptíveis a partir do ponto de vista imparcial do historiador. Para Toynbee, estas relações — ainda que externas — fazer parte da experiência das civilizações. É essencial para a concepção de Toynbee que algumas sociedades sejam descendentes de outras; a continuidade da história fica assim salvaguardada, embora apenas sob uma forma que lhe rouba o seu pleno significado. Na concepção de Spengler, não é possível uma coisa como o parentesco entre civilizações. Não há qualquer relação positiva entre uma cultura e outra. Desta maneira, o triunfo do naturalismo, que em Toynbee afecta apenas os princípios gerais, em Spengler penetra em todos os pormenores.

3. FRANÇA

a) *O espiritualismo de Ravaisson*

É justo que a França — berço do positivismo — seja também o país em que o positivismo tem sido criticado mais tenaz e brilhantemente. E o ataque contra o positivismo a que o pensamento francês consagrou as suas melhores energias nos fins do século XIV e nos começos do século XX, tal como muitos outros movimentos críticos e revolucionários do mesmo país, tem sido efectivamente mais uma prova da consistência inquebrantável do pensamento francês. O Iluminismo, que no século XVIII atacou a fortaleza da religião estabelecida, foi em essência uma auto-afirmação da razão e da liberdade humanas contra o dogma e a superstição como tais. O positivismo converteu as ciências da natureza num novo sistema de dogmas e superstições; e o despertar da filosofia francesa para o ataque à nova praça forte podia ter inscrito na sua bandeira, uma vez mais, a antiga divisa — *Écrasez l'infâme*.

Este novo movimento do pensamento francês, ao contrário do alemão, não era orientado, consciente e explicitamente, para a história. Mas uma observação atenta das suas características fundamentais mostra que a ideia de história era uma das suas concepções principais. Se identificarmos a ideia de história com a ideia de vida ou processo espiritual, a solidez da conexão torna-se evidente, dado que a ideia de processo espiritual é nítida-

mente a ideia orientadora da moderna filosofia francesa. De certo modo, por paradoxal que possa parecer, este movimento do pensamento francês apoia-se no problema da história, de maneira mais firme do que o movimento paralelo da Alemanha. O movimento alemão, por muito que fale de história, pensa sempre nela em termos epistemológicos: o seu verdadeiro interesse reside nos processos mentais e subjectivos do historiador; e por causa do seu preconceito geral contra a metafísica (um preconceito em parte neo-kantiano e em parte positivista) esquivava-se à tarefa de investigar a natureza objectiva do processo histórico, tendo por consequência — como já vimos — o facto de conceber esse processo como um simples espectáculo para a mente do historiador, convertendo-o assim num processo natural. Todavia, o espírito francês, resolutamente metafísico na tradição do seu pensamento, concentra-se sobre a apreensão do carácter do processo espiritual, tendo como resultado o facto de ter ido longe no caminho da solução do problema da filosofia da história, sem mencionar jamais a palavra história.

Limitar-me-ei aqui a salientar alguns pontos deste movimento singularmente rico e variado mostrando como eles conduzem ao nosso problema central. Há dois temas que se manifestam constantemente na sua tessitura: um negativo — uma crítica das ciências da natureza; o outro, positivo — uma exposição da concepção de vida ou processo espiritual. São as faces negativa e positiva duma só ideia. As ciências da natureza, elevadas pelo positivismo à categoria de metafísica, concebem a realidade como um sistema de processos regidos sempre pela lei de causalidade. Tudo é o que é por ser determinado por alguma outra coisa. A vida espiritual é um mundo, cuja realidade é a sua liberdade ou espontaneidade: não um mundo sem leis ou caótico, mas um mundo cujas leis são livremente elaboradas por aquele mesmo espírito que livremente lhes obedece. Se um tal mundo existe de facto, a metafísica do positivismo é forçosa-

mente falaciosa. Por consequência, deve provar-se que esta metafísica é insensata. É preciso atacá-la no seu próprio terreno e aí refutá-la. Por outras palavras, deve demonstrar-se que por muito justificáveis que sejam os métodos das ciências da natureza dentro da sua esfera, esta esfera é um tanto falha de realidade, no conjunto. É uma realidade limitada e dependente, dependendo a sua própria existência da liberdade ou da espontaneidade que o positivismo lhe nega.

Ravaisson¹, à volta de 1870, deu o primeiro passo em direcção a tal argumento, defendendo o ponto de vista de que a concepção da realidade como sendo mecânica, cu regida por causas eficientes, não pode ser sustentada como doutrina metafísica, porque não consegue dar qualquer ideia do todo, no seio do qual operam estas causas. Para que este todo exista e se mantenha tem de haver nele não só um princípio de causalidade eficiente, unindo parte com parte, mas também um princípio de teleologia ou causalidade final, que organiza as partes num todo. Trata-se da concepção de Leibniz acerca duma síntese de causas eficientes e finais, juntamente com a tese adicional — também tirada de Leibniz — de que o nosso conhecimento do princípio teleológico tem a sua origem na consciência que temos dele, como princípio actuante do nosso próprio espírito. O conhecimento que temos de nós mesmos como espírito, como vida auto-criadora e auto-organizadora, permite-nos assim descobrir uma vida semelhante, na natureza; e (embora o positivismo não consiga ver isto) é só pelo facto de a natureza ser teleologicamente um organismo vivo que existem relações causais entre as suas partes. Vemos aqui, uma tentativa de determinar a realidade do espírito, reduzindo a realidade da natureza e espírito; já sabemos, porém, a partir da nossa análise do pensamento alemão moderno, que uma tal redução não só não con-

segue fazer justiça às ciências da natureza, ao negar que exista algo de genuinamente natural, como também põe em perigo a concepção de espírito, ao identificá-lo com algo que se pode encontrar na natureza. O perigo está em um terceiro termo, que não é simples natureza nem autêntico espírito, tender a ser substituído por ambos. Este terceiro termo é a vida, concebida não como vida espiritual ou processo mental, mas sim como vida biológica ou fisiológica — concepção fundamental na obra de Bergson.

b) *O idealismo de Lachelier*

A fim de evitar este perigo, era necessário insistir no facto de que a vida do espírito não é simples vida mas racionalidade, isto é, actividade do pensamento. O homem que viu isto foi Lachelier, um dos maiores filósofos franceses modernos. Durante a sua longa vida de professor — a quem, nessa qualidade, o pensamento francês tanto deve — Lachelier pouco publicou, mas o que publicou é um modelo de pensamento profundo e de expressão clara. O seu breve ensaio sobre *Psicologia e Metafísica*² é uma exposição magistral da tese de que a psicologia, como ciência naturalista, não é capaz de aprender o espírito como ele realmente é; só pode estudar os dados imediatos da consciência, as nossas sensações e os nossos sentimentos. Mas é a essência do espírito que ela conhece, isto é, tem por objectivo não meros estados de si mesma e sim um mundo real. O que a habilita a conhecer e o facto de pensar, sendo a actividade do pensamento um processo livre ou autocriador, que não depende de mais nada, a não ser de si mesmo para existir. Se perguntarmos então porque motivo o pensamento existe, a única resposta possível é que a própria existência, mesmo sendo qualquer outra coisa,

¹ In *Rapport sur la Philosophie en France au XIX^e Siècle* (Paris, 1897).

² In *Oeuvres* (Paris, 1933), vol. I, pp. 169-219.

é actividade pensante. O centro da argumentação de Lachelier, aqui, é a ideia de que o conhecimento propriamente dito é uma função da liberdade; é só devido ao facto de a actividade do espírito ser absolutamente espontânea que o conhecimento é possível. Donde se conclui que as ciências da natureza, em vez de lançarem a dúvida sobre a realidade do espírito — ao não conseguirem descobri-la na natureza, ou justificando-a, ao descobri-la aí (o que não pode acontecer nunca) — justificam-na de maneira completamente diferente, por ser um produto da actividade espiritual do cientista. Esta clara concepção da vida do espírito como uma vida que é quer liberdade quer conhecimento e também conhecimento da sua própria liberdade, uma vida que nenhum conhecimento científico é capaz de descobrir ou analisar em termos psicológicos, é precisamente o que vemos faltar à escola alemã. Ainda não é uma teoria da história, mas é a base de tal teoria.

Se outros pensadores franceses tivessem apreendido a concepção de Lachelier, não teriam necessidade de prosseguir a crítica das ciências da natureza, que ocupou um tão vasto lugar na filosofia francesa de finais do século XIX e princípios do século XX. A argumentação de Lachelier tinha, com efeito, destruído a base da estrutura, cuja parte superior eles atacavam: não a própria ciência, mas a filosofia que procurava mostrar que a ciência era a única forma possível de conhecimento, sendo por isso reduzido o espírito, implicitamente, à natureza. Consequentemente, não preciso de descrever o trabalho realizado por Boutroux e a sua escola, ao tentarem justificar a realidade da vida espiritual, (lançando a dúvida sobre a solidez do conhecimento científico. Mas para mostrar o que resultou destas críticas, quando dirigidas à origem e instituídas numa filosofia construtiva, tenho de dizer alguma coisa acerca da obra de Bergson.

c) O evolucionismo de Bergson

O carácter essencialmente construtivo do pensamento de Bergson é revelado pelo facto de o seu primeiro livro salientar o lado positivo do duplo tema que descrevi como sendo característico do pensamento francês moderno. O *Essai sur les Données Immédiates de la Conscience*¹ — traduzido para inglês, em 1913, sob o título de *Time and Free Will*² — é uma exposição das características da nossa vida mental, tal como ela se apresenta na experiência real. Esta vida é uma sucessão de estados mentais, mas é uma sucessão num sentido muito especial da palavra. Um estado não se segue a outro, porque um dado estado não deixa de existir quando o seguinte começa; interpenetram-se reciprocamente, continuando o passado a viver no presente, fundido com ele, sendo presente no sentido de que lhe confere uma qualidade particular, derivada do facto da fusão. Ao ouvir, por exemplo, uma melodia, não experimentamos separadamente as diferentes notas: a maneira como ouvimos cada nota (o estado mental que é a audição dessa nota) é afectada pela maneira como ouvimos a última e, sem dúvida, todas as anteriores. A experiência total de ouvir a melodia é assim uma série progressiva e irreversível de experiências que se encaixam umas nas outras. Por isso mesmo, não se trata de muitas experiências, mas de uma só, organizada de modo especial. O modo como está organizada constitui o tempo, sendo isso, com efeito, precisamente aquilo que o tempo é: um conjunto de partes que, ao contrário das do espaço, se interpenetram mutuamente, incluindo o presente o passado. Esta organização temporal é específica da consciência, constituindo o fundamento da liberdade, pois — visto que o presente contém em si mesmo o passado — o presente

¹ Ensaio sobre os Dados Imediatos da Consciência. (N. do T.).

² Tempo e Livre Arbitrio. (N. do T.).

não é determinado pelo passado como algo de exterior em relação a ele, uma causa de que é o efeito: o presente é uma actividade livre e viva que abarca e sustenta, pelas suas acções, o seu próprio passado.

Até agora, a análise da consciência feita por Bergson representa um contributo valioso para a teoria da história, embora a não use nesse sentido. Já vimos que um elemento essencial em qualquer teoria deste género tem de ser a concepção de vida mental como um processo em que o passado não é um mero espectáculo para o presente, mas em que vive realmente no presente. Todavia, o processo que Bergson descreve, ainda que seja um processo mental não é um processo racional. Não é uma sucessão de pensamentos, é uma mera sucessão de sentimentos e sensações imediatos. Estes sentimentos e sensações não são conhecimento. A consciência que temos deles é puramente subjectiva e não objectiva; ao experimentá-los, não estamos a conhecer nada que seja independente da experiência. Para obtermos conhecimento, temos de olhar para fora de nós; e quando fazemos isso, deparamos connosco a olhar para um mundo de coisas separadas umas das outras no espaço, não se interpenetrando reciprocamente mesmo no seu aspecto temporal, pois o tempo em que se modificam é completamente diferente do tempo interpenetrador da consciência interna; é o tempo-relógio do mundo exterior, um tempo tornado espacial, em que os diferentes tempos se excluem uns aos outros, precisamente como partes do espaço. Assim, a ciência que é o nosso conhecimento do mundo exterior, o trabalho do intelecto, estabelece um contraste completo com a nossa experiência interna: o intelecto é a faculdade que divide as coisas em parcelas separadas e independentes. Por que razão havemos de ter uma faculdade que faça uma coisa tão estranha? A resposta que Bergson dá é que temos necessidade dela para a acção. Por consequência, as ciências da natureza não são uma maneira de conhecer o mundo real; o seu valor não reside na sua verdade mas na sua utilidade.

Por meio do pensamento científico, não conhecemos a natureza; desmembramo-la, para a dominarmos.

Em todas as suas últimas obras, Bergson não transcende nunca este dualismo original, embora ele assuma constantemente novas formas. A vida da consciência é sempre, para ele, uma vida de experiência imediata, isenta de todo o pensamento, de toda a reflexão, de toda a racionalidade. A sua consciência é apenas a intuição dos seus próprios estados. Consequentemente, o seu processo, embora se assemelhe a um processo histórico pela maneira como preserva o seu passado no seu presente, não chega a ser um processo genuinamente histórico, porque o passado que é preservado no presente não é um passado conhecido — é apenas um passado, cujas repercussões no presente são imediatamente experimentadas, tal como o próprio presente é imediatamente experimentado. Estas repercussões acabam por desaparecer. E quando tal acontecer, precisamente porque já não são imediatamente experimentadas e não podem ser experimentadas de outro modo, não podem ser revividas. Por isso, não pode haver história, visto que a história não é auto-satisfação imediata, é reflexão, mediação, pensamento. É um trabalho intelectual, cujo objectivo é pensar a vida do espírito, em vez de meramente usufruir. Simplesmente, segundo a filosofia de Bergson, isso é impossível: o que é pensado é sempre o que é exterior, e o exterior é o irreal, o que é produzido para os objectivos da acção.

d) *A historiografia francesa moderna*

O pensamento francês moderno, trabalhando a partir destes pontos (pois Bergson gozou e ainda goza duma popularidade que revela a exactidão essencial da análise que fez ao pensamento da sua nação), possui uma consciência particularmente viva de si mesmo,

como um processo vivo e activo tendo também uma habilidade surpreendente para dar vida a tudo o que seja absorvido por esse processo. Aquilo que não foi absorvido deste modo, o pensamento francês concebe-o como algo duma espécie totalmente diferente, um mero mecanismo que será ajustado no decurso da acção, conforme se tratar dum mecanismo manejável e útil ou dum mecanismo ingovernável e hostil, mas que nunca será integrado ou merecerá simpatia como uma vida espiritual semelhante a si mesma. É assim que a atitude francesa na política internacional se desenvolve de maneira perfeitamente bergsoniana. E o espírito da historiografia francesa moderna funciona do mesmo modo. O historiador francês procura, seguindo a conhecida regra de Bergson — *s'installer dans le mouvement* — introduzir-se no movimento da história que estuda e sentir esse movimento como algo que se desenrola dentro dele. Captando o ritmo deste movimento por meio dum acto de simpatia imaginativa, consegue exprimi-lo com uma habilidade e com uma fidelidade extraordinárias. Como exemplos, basta-me referir uma ou duas obras-primas da recente literatura histórica francesa, como a *História da Gália* de Camille Jullian ou os trabalhos de Élie Halévy (*Radicalismo Filosófico e História do Povo Inglês*). Uma vez realizada, com simpatia, esta introspecção, é fácil estabelecer as linhas essenciais do processo, nalgumas páginas. É por isso que os historiadores franceses excedem todos os outros a escrever obras breves e fecundas, populares no melhor sentido da palavra, comunicando ao grande público um sentimento vivo do carácter dum período ou movimento — aquilo que os historiadores alemães, com os músculos entorpecidos pela luta com os factos, não conseguem fazer. Mas o que os franceses não são capazes de fazer é aquilo que os alemães fazem tão bem: tratar os factos isolados com uma precisão e uma imparcialidade científicas. O grande escândalo do recente conhecimento francês — a larga aceitação das contrafacções de Glo-

zel — mostrou a fraqueza dos investigadores franceses modernos, no que respeita à técnica científica e também à maneira como um problema que devia ser puramente técnico se transformou, nos seus cérebros, num problema de honra nacional. A controvérsia à volta de Glozel, consideravelmente grotesca, deu origem à formação duma comissão internacional para resolver o problema. E é claro que as conclusões desta comissão não foram aceites.

Assim, em última análise, o moderno movimento francês encontra-se preso ao mesmo erro que o alemão. Ambos acabam por confundir espírito com natureza, não conseguindo distinguir entre processo histórico e processo natural. No entanto, enquanto o movimento alemão procura encontrar o processo histórico como objectivamente existente fora do espírito do pensador — não conseguindo encontrá-lo aí apenas porque ele não está no exterior — o movimento francês procura encontrá-lo como subjectivamente existe dentro do espírito do pensador — não conseguindo encontrá-lo porque, estando assim incorporado na subjectividade do pensador, deixa de ser processo de conhecimento e transforma-se num processo de experiência imediata, passando a ser um processo meramente psicológico, um processo de sensações, emoções e sentimentos. A raiz do erro é, em ambos os casos, a mesma. O subjectivo e o objectivo são considerados como duas coisas diferentes heterogéneas pela sua essência, ainda que intimamente ligadas. Esta concepção está certa no caso das ciências da natureza, onde o processo do pensamento científico é um processo espiritual ou histórico, tendo por objecto um processo natural; mas está errada no caso da história, onde o processo do pensamento histórico é homogéneo em relação ao processo da própria história, sendo ambos processos do pensamento. O único movimento filosófico que apreendeu firmemente esta particularidade do pensamento histórico e o empregou como princípio sistemático foi o que Croce iniciou na Itália.

4. ITÁLIA

a) *O ensaio de Croce (1893)*

A filosofia italiana moderna é muito menos rica em escritores competentes, e também sob vários outros pontos de vista, que a francesa ou a alemã. E, em especial, a sua literatura acerca da teoria da história como tal — embora mais considerável do que a francesa — sobressai muito pouco, quando comparada com a alemã. Mas, comparada com a filosofia francesa, é mais importante para o estudo da história, porque trata o assunto directamente, colocando-o no centro dos seus problemas; e começa logo por ter uma vantagem sobre a alemã, graças ao facto de a tradição de investigação histórica — que, na Alemanha, quase não existe antes do século XVIII — na Itália, já existir com Maquiavel e até com Petrarca. Desde o século XIX, os guias do pensamento italiano têm construído uma tradição de série e persistente investigação histórica. E a extensão, a variedade e a riqueza desta tradição dão um peso especial às afirmações dos italianos dos nossos dias acerca do assunto, como algo que se entranhou nos ossos da sua civilização.

Em 1893, quando Benedetto Croce escreveu, com a idade de 27 anos, o seu primeiro ensaio sobre a teoria da história, era não só um historiador distinto como também dispunha duma certa percentagem do pensamento filosófico italiano recente sobre o mesmo assunto.

Este, porém, foi de tal modo absorvido pela sua obra que, para o que nos interessa, pode ser deixado para trás.

Esse ensaio intitulava-se *La Storia ridotta sotto il Concetto Generale dell'Arte*¹ — reimpressa nos *Primi Saggi*², Bari, 1919). A questão de ser a história uma ciência ou uma arte tinha sido discutida ultimamente em especial na Alemanha, sendo opinião dominante a de que se tratava duma ciência. É de recordar que o ataque de Windelband a esta opinião só foi feito em 1894. Por isso mesmo, o ensaio de Croce pode ser comparado, proveitosamente, com o de Windelband. São semelhantes sob muitos aspectos, mas — mesmo neste ponto inicial da sua carreira — era óbvia a superioridade, como inteligência filosófica, de Croce em relação a Windelband, conseguindo ver com mais profundidade o problema em discussão.

Começou por esclarecer a concepção de arte. Saliu-tou que a arte não é um meio de dar e receber prazer sensitivo nem uma representação de factos naturais, nem a construção e a apreciação de sistemas de relações formais (as três teorias então mais em voga), mas sim a visão intuitiva da individualidade; o seu público vê-a tal como ele a representou. A arte é assim não uma actividade emocional, mas uma actividade cognitiva: é conhecimento do individual. A ciência, pelo contrário, é conhecimento do geral; a sua tarefa é elaborar conceitos gerais e descobrir as relações entre eles. Agora, a história diz respeito aos factos concretos individuais. «A história — diz Croce — só tem um dever: narrar os factos». Aquilo a que se chama a investigação das causas destes factos é apenas a observação mais rigorosa dos próprios factos, apreendendo as relações individuais que existem entre eles. É inútil, por insignificativo, chamar à história «ciência descritiva», visto que o facto

¹ A História reduzida ao Conceito Geral de Arte. (N. do T.).
² Primeiros Ensaos. (N. do T.).

de ser descritiva faz-lhe perder o carácter de ciência. Neste ponto, Croce dá antecipadamente a resposta certa a Windelband. O termo «descrição» pode, sem dúvida, ser usado como um nome para a relação analítica e generalizadora que a ciência empírica dá do seu objecto; mas, se isso tem o mesmo significado que na história, a expressão «ciência descritiva» é uma *contradictio in adjecto*¹. O objectivo do cientista é compreender os factos, no sentido de reconhecê-los como exemplos das leis gerais; mas, neste sentido, a história não compreende o seu objecto; contempla-o, e é tudo. É exactamente isto que o artista faz, de modo que a comparação entre história e arte — já feita por Dilthey, em 1883, e por Simmel em 1892, ambos citados por Croce — é perfeitamente justa. Mas, para ele, a relação transcende a mera comparação: é uma identidade. Ambas são precisamente a mesma coisa: a intuição e a representação do individual.

É claro que o problema não pode ficar por aqui. Se a história é arte, é pelo menos uma forma muito especial de arte. O artista limita-se a exprimir o que vê; o historiador tem de fazer isto, mas, ao mesmo tempo, tem de certificar-se de que o que vê é a verdade. Croce põe o problema, afirmando que a arte em geral, no sentido lato, representa ou narra o possível; a história representa ou narra aquilo que realmente aconteceu. Evidentemente, aquilo que aconteceu não é impossível; se o fosse, não teria acontecido. Desta maneira, o real cai na esfera do possível e não fora dela, e a história — como narração do real — cai na esfera da arte, como narração do possível.

Tal é a argumentação feita por Croce, no seu ensaio. Despertou grande atenção e foi criticada em muitos sítios; mas, ao retermos hoje essas críticas, concluímos

¹ Contradição entre um termo e o que se lhe acrescenta (o caso vulgar é o da contradição entre um substantivo e o respectivo adjectivo). (N. do T.).

que as respostas de Croce, no seu conjunto, tinham justificação: ele tinha conseguido ir mais longe do que os seus críticos. A verdadeira fraqueza da sua argumentação é aquela para que ele próprio chamou a atenção, vinte e seis anos mais tarde.

«Não descobri — escreve Croce — o novo problema levantado pela concepção da história como representação artística do real. Não vi que uma representação em que o real é dialécticamente distinto do possível é algo mais do que uma representação ou uma intuição meramente artísticas. Essa representação surge como consequência do conceito; não, é claro, do conceito empírico ou abstracto de ciência, mas do conceito que é filosofia e, como tal, é simultaneamente representação e juízo, universal e singular num só».

Por outras palavras: a arte como tal é pura intenção, não contendo pensamento; mas, para distinguir o real do meramente possível, é preciso pensar. Consequentemente, definir história como a intuição do real é dizer simultaneamente que é arte e também que é mais do que arte. Se a expressão «ciência descritiva» é uma *contradictio in adjecto*, nesse caso a expressão «intuição do real» também o é, dado que a intuição, precisamente porque é intuição e não pensamento, nada sabe acerca de qualquer distinção existente entre o real e o imaginário.

Mesmo com esta fraqueza, a primitiva teoria de Croce representa já um avanço sobre a concepção alemã, com que se parece tanto. Ambas se debruçam sobre a distinção entre o singular e o universal, como chave para a distinção entre história e ciência. Ambas ficam com problemas por resolver. Mas a diferença está no facto de que os alemães se deram por satisfeitos com o continuar a chamar ciência à história, sem responder à pergunta: como é possível uma ciência do particular. E o resultado foi conceberem a ciência histórica e as ciências da natureza como duas espécies de ciência — concepção esta que abria a porta ao naturalismo, que se reintroduzia na ideia de história, através das tradicio-

nais associações da palavra «ciência». Croce, ao negar que a história fosse uma ciência, libertou-se, dum só golpe, do naturalismo, encaminhando-se para uma ideia de história com algo de radicalmente diferente em relação à natureza. Vimos que o problema da filosofia, por toda a parte, nos fins do século XIX, era o problema de libertar-se da tirania das ciências da natureza. A ousadia da mudança operada por Croce era assim exactamente o que a situação exigia. Foi a nítida separação que ele fez, em 1893, entre a ideia de história e a ideia de ciência que lhe permitiu desenvolver a concepção de história, em muito maior escala do que qualquer filósofo da sua geração.

Levou-lhe algum tempo a ver onde é que a sua primitiva teoria falhava. No seu primeiro trabalho filosófico de grande fôlego — a *Estética*, de 1902 — ainda repete a sua primeira concepção de história: não procura leis — diz ele — nem conceitos estruturais, não emprega a indução ou a dedução, não demonstra, narra. Na medida em que a sua missão é apresentar o espectáculo dum singular perfeitamente determinado, é idêntica à arte. E quando passa a pôr o problema de como é que a história difere da pura imaginação da arte, responde à maneira antiga, dizendo que a história, ao contrário da arte, distingue o real do irreal.

b) *A segunda posição de Croce: a «Lógica»*

Foi só na sua *Lógica*, publicada em 1909, que enfrentou o problema de como era possível esta distinção. A lógica é a teoria do pensamento e só o pensamento é que pode distinguir a verdade da falsidade, o que separa a história da arte, em sentido restrito — o único verdadeiro, para Croce, neste momento. Pensar é fazer juízos e a lógica, tradicionalmente, distingue duas espécies de juízos — o universal e o singular. O juízo universal define o conteúdo duma concepção (como, por exem-

plo, quando dizemos que os três ângulos de qualquer triângulo são iguais a dois ângulos rectos). O juízo singular afirma um facto singular (como, por exemplo, quando dizemos que este triângulo encerra esta ou aquela qualidade). São estas as duas espécies de cognição que têm sido designadas por apriorísticas e empíricas (Kant), *vérités de raison*¹ e *vérités de fait* (Leibniz), relações entre ideias e factos (Hume), etc.

Ora, argumenta Croce, a divisão tradicional da verdade nestas duas classes é falsa. Distinguir a existência do singular, como uma simples questão de facto — uma *vérité de fait* — das *vérités de raison* implica que a existência do singular é irracional. Mas isso é absurdo. Um facto singular não seria o que é se não houvesse razões para tal. E, por outro lado, distinguir uma verdade universal, como uma *vérité de raison*, das *vérités de fait* implica que as verdades universais não se concretizam nos factos. Simplesmente, o que é uma verdade universal, a menos que seja universalmente verdadeira em relação aos factos a que se aplica?

Chega à conclusão de que a verdade necessária ou universal e a verdade contingente ou singular não são duas espécies diferentes de cognição, mas sim elementos inseparáveis em toda a cognição autêntica. Uma verdade universal só é verdadeira, quando concretizada num exemplo particular: o universal — como diz Croce — tem de incorporar-se no singular. E prossegue, mostrando que — mesmo nos juízos que, à primeira vista, parece ser declarada e abstractamente universais, puras definições — existe realmente aquilo a que chama elemento histórico (*isto, aqui e agora*), na medida em que a definição é estruturada por um pensador histórico individual para resolver um problema que surgiu de maneira particular, numa época particular da história do pensamento. Por outro lado, o juízo singular ou histórico não é a mera intuição dum certo facto ou a apre-

¹ Verdades da razão e verdades de facto. (N. do T.).

são dum dado dos sentidos; é um juízo com predicado. Este predicado é um conceito e este conceito está presente no espírito a pessoa que faz o juízo, sob a forma de ideia universal, da qual — se essa pessoa compreende o seu próprio pensamento — tem de ser capaz de dar uma definição. Deste modo, há só uma espécie de juízo, que é simultaneamente singular e universal: singular, na medida em que descreve um estado de coisas singular; e universal, na medida em que o descreve, pensando nele segundo conceitos universais.

Exemplifiquemos este duplo argumento. Em primeiro lugar, o facto de o juízo universal ser realmente singular. John Stuart Mill definiu a acção recta como sendo a que procura atingir a máxima felicidade para o máximo número de pessoas. Isto, à primeira vista, parece um juízo declaradamente não histórico, verdadeiro em todos os tempos e lugares, sendo efectivamente verdadeiro. Mas o que Mill fez, quando elaborou esse juízo, foi descrever o que queremos dizer, quando nós chamamos «recta» a uma acção. E aqui, a palavra «nós» significa não todos os seres humanos de todos os lugares e de todos os tempos, mas apenas os ingleses do século XIX, detentores das ideias morais e políticas do seu tempo. Mill descreve, bem ou mal, uma fase particular da história da moral humana. Pode não saber que está a fazer isso, mas é isso que ele faz.

Em segundo lugar, o facto de o juízo singular da história ser universal, no sentido de que o seu predicado é um conceito de que pode e deve apresentar-se uma definição. Abro à sorte um livro de história e leio a passagem seguinte: «É preciso não esquecer que reis como Luís XI e Fernando, o Católico, não obstante os seus crimes, completaram a obra nacional de fazer da França e da Espanha duas nações grandes e poderosas». Esta passagem implica que o escritor e o leitor entendem os termos «crimes», «nação», «poderosa», etc., e entendem-nos no mesmo sentido — o que leva a concluir que o escritor e o leitor possuem em comum um certo sis-

tema de ideias éticas e políticas. Aquela passagem, como juízo histórico, faz supor que estas ideias são coerentes e logicamente defensáveis, isto é, pressupõe a existência duma filosofia ética e política. É por meio desta filosofia ética e política que apreendemos a realidade histórica de Luís XI; e reciprocamente, é por encontrarmos os conceitos desta filosofia concretizada sem Luís XI que nós apreendermos o que esses conceitos representam.

É esta a doutrina de Croce acerca da implicação reciproca existente entre o juízo universal ou definitivo e o juízo singular ou histórico, e a sua solução do problema de como é que a filosofia (isto é, o juízo universal) se relaciona com a história. Em vez de tentar pôr a filosofia e a história fora uma da outra, em duas esferas que se excluem mutuamente — tornando assim impossível uma adequada teoria da história — Croce faz a junção num só todo: um juízo, cujo sujeito é o singular e cujo predicado é o universal. Deste modo, a história deixa de ser concebida como simples intuição do singular; não se limita a apreender o singular — nesse caso, seria arte — pois julga o singular. Consequentemente, a universalidade — o carácter apriorístico que pertence irrevogavelmente a todo o pensamento — está presente na história, sob a forma de predicado do juízo histórico. O que faz do historiador um pensador é o facto de estudar os significados destes predicados, encontrando estes significados incorporados nos indivíduos que observa. Ora este estudo do significado dum conceito é filosofia. Por tal motivo, a filosofia é parte integrante do pensamento histórico. O juízo singular da história só é juízo por conter, em si mesmo, como um dos seus elementos, pensamentos filosóficos.

c) *História e filosofia*

Isto envolve uma concepção notabilíssima e original acerca da relação existente entre a filosofia e a história. Até então, tinha-se considerado, de modo geral, a filo-

sofia como rainha das ciências, ocupando a história um humilde lugar, algures entre os seus súbditos ou nos limites do seu reino. Todavia, para Croce, nesta fase culminante do seu pensamento, a missão da filosofia limita-se ao estudo do significado dos conceitos que, como autênticas funções do pensamento, só existem como predicados dos juízos históricos. Há só uma espécie de juízo — o juízo singular da história. Por outras palavras, toda a realidade é história e todo o conhecimento é conhecimento histórico. A filosofia é apenas um elemento constituinte da história; é o elemento universal dum pensamento, cuja existência concreta é singular.

Pode fazer-se uma comparação com a concepção alemã — que se encontra, por exemplo, em Rickert — de que toda a realidade é história. Rickert, porém, chegou a esta teoria através do princípio nominalista de que todos os conceitos são meras ficções do intelecto — o que implica que o juízo «Luís XI cometeu crimes» é uma simples proposição verbal, significando «a palavra *crime* é uma palavra que eu aplico às acções de Luís XI». Para Croce, *crime* não é uma palavra mas um conceito, e a afirmação de que Luís XI cometeu crimes é portanto uma afirmação que não é relativa ao emprego arbitrário de palavras por parte do historiador mas relativa às acções de Luís XI. Rickert e Croce podem concordar que o facto histórico é a única realidade; mas os significados que atribuem a estas palavras são completamente diferentes. Rickert entende que a realidade consiste em factos únicos e isolados, particulares, concebidos como o são, por exemplo, pela lógica de Mill, particulares que não têm em si mesmos qualquer elemento de universalidade: o universal, segundo este ponto de vista, é acrescentado ao particular, por meio dum acto arbitrário do pensamento. Croce entende que a realidade consiste em conceitos universais incorporados em factos particulares, limitando-se o particular a ser a corporização do universal.

d) *História e natureza*

Mas que aconteceu, durante todo este tempo, às ciências da natureza, e como é que, na concepção de Croce, se relaciona o processo natural com o processo histórico? A resposta é que as ciências da natureza, para ele, não são de modo algum conhecimento mas acção. Estabelece uma nítida distinção entre os conceitos da ciência e os conceitos da filosofia. Os conceitos da filosofia são funções do pensamento, universais e necessários: afirmá-los é, para o pensamento, simplesmente pensar em si mesmo. É impossível, por exemplo, pensar sem se pensar que o nosso pensamento é verdadeiro. Assim, o acto de pensar, ao afirmar-se a si próprio, afirma a distinção entre a verdade e a falsidade. Os conceitos da ciência, pelo contrário, são construções arbitrárias; não há um só, entre eles, que precise de ser pensado. São de duas espécies: empíricos, como os conceitos de gato ou rosa; e abstractos, como os conceitos de triângulo ou de movimento uniforme. No primeiro caso, o conceito é apenas o modo como resolvemos agrupar certos factos que poderíamos, com igual verdade, agrupar por outro modo. No segundo caso, o conceito não tem quaisquer exemplos; não pode ser verdadeiro porque não é verdadeiro em relação a alguma coisa. A única coisa que podemos fazer é formulá-lo e estudar hipoteticamente as suas implicações. Estas construções arbitrárias não são, portanto, autênticos conceitos, mas (podemos chamar-lhes) ficções conceptuais. Croce também lhes chama pseudo-conceitos. Mas o que há de especial na construção de pseudo-conceitos? O que são? Não são mais erros — insiste Croce — do que verdades. O seu valor é prático. Ao elaborar esses pseudo-conceitos, servimo-nos, de maneira útil para nós, de realidades que não compreendemos melhor desse modo, mas que assim se tornam utilizáveis para os nossos objectivos. Vemos Croce adoptar aqui a teoria pragmática das ciências da natureza, que já encontrámos em Bergson. Há, porém, esta

diferença importante: enquanto para Bergson a realidade que trabalhamos não é, em si mesma, outra coisa senão a experiência interna imediata, que torna inteligível o modo como qualquer das nossas acções ou as de qualquer outra pessoa podem transformá-la em factos espaciais objectivos, para Croce a realidade que nós convertemos em natureza, ao aplicar-lhe pseudo-conceitos, é em si mesma história — sequência de factos que realmente acontecem e que são cognoscíveis pelo nosso pensamento histórico, como realmente são. Observarmos um gato a matar um pássaro é um facto histórico. Como todos os factos históricos, este é a incarnação dum conceito, num lugar e num tempo particulares; e a verdadeira e única maneira possível de conhecê-lo é conhecê-lo como facto histórico. Sendo conhecido assim, ocupa o seu lugar no corpo do conhecimento histórico. Simplesmente, em vez de conhecê-lo tal como ele é realmente, podemos construir para nosso uso pessoal os pseudo-conceitos de gato e pássaro, chegando assim à regra geral de que não se deve deixar um gato a sós com um canário.

Desta forma, para Croce, a natureza é real, num sentido, e irreal, no outro. É real, se entendermos por natureza os acontecimentos individuais tal como eles ocorrem e são observados ao ocorrerem; mas, nesse sentido, a natureza é apenas uma parte da história. É irreal, se entendermos por natureza um sistema de leis gerais abstractas, pois estas leis são apenas os pseudo-conceitos de que nos servimos para organizar os factos históricos que observamos, recordamos e guardamos.

Sob este ponto de vista, desaparece a distinção — que estabeleci por vezes, nos capítulos anteriores — entre processos naturais e processos históricos. A história deixa de ser, em qualquer sentido especial, conhecimento do mundo humano, como oposto ao mundo natural. É simplesmente o conhecimento dos factos ou dos eventos tal como eles ocorrem efectivamente, na sua individualidade concreta. Permanece uma distinção, mas não

é uma distinção entre o homem ou o espírito e a natureza: é a distinção entre a apreensão da individualidade dum coisa, identificando-se com ela através do pensamento, fazendo nossa a sua vida, e a análise ou a classificação dela, segundo um ponto de vista externo. Proceder à primeira parte desta distinção é apreender essa individualidade como facto histórico; proceder à segunda, é torná-la objecto da ciência. É fácil ver que qualquer uma destas atitudes pode ser assumida em relação aos seres humanos e às suas acções. Estudar, por exemplo, o pensamento dum filósofo antigo de modo a torná-lo nosso, revivendo-o tal como ele o viveu — como um pensamento que surge de certos problemas e situações definidos e que não os transcende — é tratá-lo historicamente. Se um pensador não conseguir fazer isto, limitando-se a analisar as suas partes e a classificá-lo como pertencente a este ou àquele tipo (tal como Dilthey considerou a história da filosofia, na última fase do seu pensamento), trata esse pensamento como matéria para a ciência, transformando-o em simples natureza. Cito Croce:

«Quer compreender a verdadeira história dum ligure ou dum siciliano neolíticos? Tente, se for capaz, transformar-se mentalmente num ligure ou num siciliano neolítico. Se não for capaz de fazer isto, ou não estiver interessado nisso, limite-se então a descrever e a dispor em séries os crânios, os utensílios e os desenhos que foram encontrados e que pertencem a estes povos neolíticos. Quer compreender a verdadeira história dum folha de erva? Tente transformar-se numa folha de erva. Se não for capaz, contente-se com analisar as suas partes, elaborando com elas uma história ideal ou imaginária.»

No que diz respeito ao homem neolítico, o conselho é evidentemente bom. Se formos capazes de penetrar na sua mente, fazendo nossos os seus pensamentos, podemos escrever a história dele, e só assim; se não formos capazes, o mais que podemos fazer é dispormos os vestígios dele, segundo uma ordem aceitável, atingindo assim a etnologia ou a arqueologia, mas não a história.

Contudo, a realidade do homem neolítico era uma realidade histórica. Quando produziu um determinado utensílio, tinha um certo objectivo em vista; este utensílio foi criado como expressão do espírito desse homem. Se considerarmos este utensílio como não espiritual, isso deve-se à incapacidade da nossa perspicácia histórica. Mas acontece o mesmo com a folha de erva? A sua articulação e o seu desenvolvimento são expressão da sua vida espiritual? Não estou certo disso. E quando nos voltamos para um cristal, ou uma estalactite, o meu cepticismo transforma-se em revolta. O processo por que estas coisas se formam parece-me ser um processo em que, não por culpa da nossa simpatia histórica, procuramos em vão qualquer expressão de pensamento. É um evento; possui individualidade, mas parece faltarlhe aquela interioridade que, segundo aquela citação de Croce, constitui (acertadamente, julgo eu) o critério da historicidade. A dissolução da natureza no espírito parece-me incompleta e de modo algum provada, reciprocamente, pelo facto de que o espírito, ao ser considerado cientificamente, pode ser dissolvido na natureza.

Isto, porém, levanta um problema que está fora do tema presente. Portanto, não vou desenvolvê-lo, a não ser na medida em que a tentativa de identificar a natureza com o espírito afecta a concepção de espírito, isto é, da própria história. E julgo que tal não se verifica na obra de Croce. É por esta razão que, quer exista ou não uma coisa como a natureza (distinta do espírito), pelo menos não pode ser um factor do mundo espiritual. Quem pensar que pode ser assim e falar, como, por exemplo, Montesquieu — (segundo já vimos) da influência da geografia ou do clima na história, confunde o efeito produzido pela concepção de natureza — duma certa pessoa ou dum certo povo — sobre as suas acções, com um efeito da própria natureza. O facto de certas pessoas viverem, por exemplo, numa ilha, não tem em si mesmo qualquer efeito sobre a sua história. O que tem efeito é a maneira como concebem a sua situação

insular: se, por exemplo, consideram o mar uma barreira ou uma via comercial. Se fosse de outro modo, a sua posição insular, sendo um facto constante, produziria um efeito constante na sua vida histórica. Ao passo que produzirá um efeito se não dominarem a arte da navegação, um efeito diferente se a dominarem melhor que os seus vizinhos, um outro se a dominarem pior que os seus vizinhos, e outro ainda se utilizarem o avião. Em si mesmo, é apenas matéria-prima para a actividade histórica, dependendo o carácter da vida histórica do modo como esta matéria-prima é trabalhada.

e) *A concepção final de Croce: a autonomia da história*

Desta maneira, Croce reivindicou a autonomia da história, o seu direito a actuar independentemente, quer contra a filosofia quer contra a ciência. A filosofia não pode interferir na história, segundo a fórmula hegeliana da sobreposição duma história filosófica em relação à história propriamente dita, porque tal distinção não possui qualquer significado. A história propriamente dita é já história filosófica: contém filosofia, sob a forma de predicados dos seus juízos. História filosófica é uma expressão sinónima de história. E dentro do todo concreto que é o conhecimento histórico, o conhecimento filosófico é uma parte componente — é a elaboração de conceitos predicativos. Croce põe este problema, definindo a filosofia como a metodologia da história.

Contra a ciência, a reivindicação situa-se num campo oposto. A história é defendida das intromissões da ciência não por conter já ciência, como elemento integrante de si mesma, mas por estar já completa antes do começo da ciência. A ciência consiste na separação e na reordenação de materiais que lhe são fornecidos originalmente — materiais esses que são factos históricos. Quando o cientista nos diz que as suas teorias se baseiam nos

factos — observações e experiência — ele quer dizer com isso que essas teorias se baseiam na história, pois a ideia de facto e a ideia de história são sinónimos. O facto de uma certa cobaia ter sido inoculada de certa maneira, tendo surgido então certos sintomas, diz respeito à história. O patologista é uma pessoa que pega em certos factos semelhantes e os dispõe de certa maneira. Por consequência, a história deve ficar livre de qualquer interferência por parte da ciência, dado que não haveria qualquer matéria para o cientista trabalhar, se — antes de mais nada — a história não estabelecesse os factos, através do seu trabalho independente.

É nos trabalhos de Croce de 1912 e 1915¹ que estas ideias surgem completamente elaboradas. Nesses trabalhos, encontramos não só uma expressão completa da autonomia da história, mas também uma dupla demonstração da sua necessidade: a sua necessidade relativamente à filosofia como pensamento concreto de que a filosofia é apenas o momento metodológico; e a sua necessidade relativamente à ciência como fonte de todos os «factos científicos» — uma expressão que se refere apenas àqueles factos históricos que o cientista dispõe por classes.

Analiseemos um tanto pormenorizadamente a concepção de história que brota deste ponto de vista². Toda a história é história contemporânea: não no sentido vulgar da expressão (significando história contemporânea a história do passado relativamente recente) mas em sentido restrito (significando a coincidência da nossa

¹ São estas as datas dos ensaios que em 1915 formaram o livro *Zur Theorie und Geschichte der Historiographie* (Tübingen), publicado em 1917 sob o título de *Teoria e Storia della Storiografia* (Bari).

² O capítulo sobre Croce foi escrito em 1936, não tendo sido ampliado posteriormente, de modo a tomar em consideração a sua obra *La Storia come Pensiero e come Azione* (A História como Pensamento e como Acção), publicada em Bari, 1938. (Nota do editor inglês).

própria actividade, como nós a exercemos realmente). A história é assim o autoconhecimento do espírito vivo, pois (mesmo quando os eventos que o historiador estuda são eventos que ocorreram no passado remoto) a condição necessária para que esses eventos sejam conhecidos historicamente é que «vibrem na mente do historiador» — isto é, que as suas provas estejam neste lugar e neste momento diante dele e sejam inteligíveis por ele. Porque a história não está contida nos livros ou nos documentos. Só vive, como interesse e objectivo presentes, no espírito do historiador, quando ele critica e interpreta esses documentos. E ao fazer assim, revive para si os estados de espírito que investiga.

Daqui se conclui que o tema da história não é o passado como tal, mas o passado de que possuímos provas históricas. Uma grande parte do passado pereceu, no sentido de que não temos documentos para a sua reconstituição. Acreditamos, por exemplo, com base no simples testemunho, que houve grandes pintores entre os antigos gregos. Mas esta convicção não é conhecimento histórico, porque — tendo desaparecido as suas obras — não dispomos de meios para reviver, no nosso espírito, a sua experiência artística. Houve também grandes escultores. Quanto a isto, não nos limitamos a acreditar, sabemos que tal aconteceu, pois possuímos as suas obras e podemos integrá-las na nossa vida estética do presente. A nossa história da escultura grega é a nossa presente experiência estética destas obras.

Esta distinção serve para discernir duas coisas muito diferentes: a história e a crónica. Os nomes dos grandes pintores gregos — trazidos até nós pela tradição — não formam uma história da pintura grega; formam uma crónica da pintura grega. Crónica, então, é o passado meramente acreditado a partir do testemunho, mas não historicamente conhecidos. Ora esse acto de acreditar é um simples acto da vontade — a vontade de preservar certas afirmações que nós não compreendemos. Se as compreendêssemos, seriam história. Toda a história

passa a crónica, quando relatada por uma pessoa que não é capaz de reviver as experiências das personagens dela: a história da filosofia, por exemplo, tal como é escrita ou lida por pessoas que não compreendem os pensamentos dos filósofos em questão. Para haver crónica, tem de haver primeiramente história, dado que a crónica é o corpo da história de que saiu o espírito — é o cadáver da história.

A história, longe de depender do testemunho, não tem qualquer relação com o testemunho. O testemunho é simplesmente crónica. Na medida em que alguém fala de fontes ou de declarações aceitáveis ou coisa parecida, refere-se à crónica e não há história. A história baseia-se na síntese de duas coisas que só existem nessa síntese: as provas e a crítica. As provas só são provas, na medida em que são usadas como provas, isto é, interpretadas segundo princípios críticos; e os princípios só são princípios, na medida em que são postos em prática, no decurso da interpretação das provas.

Mas o passado deixa vestígios de si mesmo, mesmo quando estes vestígios não são usados por qualquer pessoa como materiais para a história. Estes vestígios são de muitos tipos, incluindo os vestígios do próprio pensamento histórico, isto é, as crónicas. Conservamos estes vestígios, esperando que futuramente possam vir a ser aquilo que agora não são — provas históricas. Que partes e aspectos particulares do passado é que nós recordamos por meio do pensamento histórico, isso depende dos nossos interesses presentes e da nossa atitude em relação à vida. Todavia, temos sempre consciência de que há outras partes e outros aspectos que não precisamos de recordar presentemente e — na medida em que reconhecemos que também estes virão um dia a interessar-nos — procuramos não perder ou destruir os seus vestígios. Esta tarefa de conservar os vestígios até ao momento em que se tornem matéria para a história é tarefa de simples investigadores, arquivistas e anti-quários. Tal como o antiquário conserva utensílios e

vasos no seu museu, sem reconstituir necessariamente a história deles, e tal como o arquivista conserva, do mesmo modo, documentos públicos, também o simples investigador publica, emenda e reimprime, por exemplo, textos de filosofia antiga, sem compreender necessariamente as ideias filosóficas que eles exprimem, não sendo assim capaz de reconstituir a história da filosofia.

Este trabalho de investigação é frequentes vezes tomado pela história propriamente dita. Sendo considerado desta maneira, torna-se um tipo de pseudo-história, a que Croce chama história filológica. Assim erradamente concebida, a história consiste na aceitação e na conservação do testemunho e a redacção da história consiste na transcrição, tradução e compilação. Um tal trabalho é útil, mas não é história, pois não há crítica, não há interpretação, não há revivência da experiência passada, na nossa mente. Não passa de simples erudição ou investigação. É possível, porém, numa reacção exagerada contra as reivindicações da erudição, no sentido de ser equiparada à história, passar ao outro extremo. O que falta ao mero investigador é experiência viva. Em si mesma, esta experiência viva é apenas sentimento ou paixão; e uma insistência unilateral no sentimento ou na paixão produz um segundo tipo de pseudo-história — a história romântica ou poética, cujo verdadeiro objectivo não é descobrir a verdade acerca do passado, mas exprimir os sentimentos do autor em relação a esse passado (a história patriótica, a história inspirada por ideias liberais ou humanitários ou socialistas); de modo geral, toda a história, cuja função é exprimir quer o amor e a admiração do historiador pelo seu tema, ou então o ódio e o desprezo por ele, isto é, «elogiando» ou «derrubando». Neste contexto, Croce salienta o seguinte: sempre que os historiadores se entregam às conjecturas ou permitem-se afirmar meras possibilidades estão de facto a abrir o caminho à tentação de poetizar ou romantizar a história; vão para além daquilo que as provas demonstram, exprimindo os seus sentimentos pessoais.

ao permitirem-se acreditar naquilo em que gostariam de acreditar. A autêntica história não tem espaço para o meramente provável ou para o meramente possível. Só permite ao historiador que afirme aquilo que as provas presentes a ele obrigam a afirmar.

V PARTE

EPILEGÓMENOS

1. NATUREZA HUMANA E HISTÓRIA HUMANA

a) *A ciência da natureza humana*

O HOMEM, que deseja saber tudo, deseja conhecer-se a si mesmo. Nem é apenas uma (mesmo se, para si, é a mais interessante) entre as coisas que ele deseja conhecer. Sem algum conhecimento de si próprio, o seu conhecimento das outras coisas é imperfeito, pois conhecer alguma coisa sem conhecer quem a conhece é apenas um meio-conhecimento, ao passo que conhecer quem conhece é conhecer-se a si mesmo. O autoconhecimento é desejável e importante para o homem, não só por si mesmo mas também como condição sem a qual nenhum outro conhecimento pode ser justificado criticamente e fundamentado com segurança.

Autoconhecimento, aqui, não significa conhecimento da natureza corporal do homem, da sua anatomia e da sua fisiologia; nem mesmo um conhecimento da sua mente, na medida em que ela consiste em sentimentos, sensações e emoções; mas sim um conhecimento das suas faculdades de cognição, do seu pensamento ou do seu entendimento ou da sua razão. Como se atinge um tal conhecimento? Parece problema fácil, enquanto não pensamos seriamente nele. Depois, parece-nos tão difícil que somos tentados a julgá-lo sem solução. Alguns têm até reforçado esta tentação com argumentos, sublinhando que o espírito, cuja função é conhecer outras coisas, não tem, exactamente por essa razão, capacidade

para se conhecer a si próprio. Mas isto é puro sofisma: começa-se por se dizer o que é a natureza do espírito e acaba-se por se dizer que, em consequência desta natureza, ninguém pode saber que o espírito a tem. Realmente, o argumento é uma opinião pessimista, baseada no reconhecimento de que falhou a tentativa de estabelecer um certo método de estudar o espírito, e também na incapacidade de entrever a possibilidade de qualquer outro método.

Parece correcto que, ao procurarmos compreender a natureza do nosso espírito, prossigamos no mesmo caminho por que tentamos compreender o mundo à nossa volta. Ao estudarmos o mundo da natureza, começamos por nos familiarizarmos com as coisas e os fenómenos particulares que existem e se manifestam lá; seguidamente, procuramos compreendê-los, verificando como se incluem em tipos gerais e como estes tipos gerais estão relacionados entre si. A estas inter-relações chamamos leis da natureza. E é pelo estabelecimento de tais leis que compreendemos as coisas e os fenómenos a que elas se aplicam. O mesmo método pode parecer aplicável ao problema de compreender o espírito. Começemos por observar, tão cuidadosamente quanto possível, os modos como o nosso espírito e o dos outros se comportam, em dadas circunstâncias; a seguir, depois de nos termos familiarizado com estes factos do mundo mental, tentemos estabelecer as leis que os regem.

Eis uma proposta para uma «ciência da natureza humana», cujos princípios e métodos são concebidos em analogia com os que são usados nas ciências da natureza. É uma velha proposta, formulada especialmente nos séculos XVII e XVIII, quando os princípios e os métodos das ciências da natureza acabavam de ser aperfeiçoados e estavam a ser aplicados triunfantemente à investigação do mundo físico. Quando Locke empreendeu o estudo daquela faculdade do entendimento que «põe o Homem acima dos restantes Seres sensíveis, dando-lhe toda a Vantagem e todo o Domínio que tem

sobre eles», a novidade do seu projecto residia não no seu desejo dum conhecimento do espírito humano, mas na tentativa de obtê-lo através de métodos análogos aos das ciências da natureza: a recolha dos factos observados e a sua disposição em esquemas de classificação. A própria descrição que fez do seu método, como sendo um «método histórico e natural» é talvez ambígua. Mas o seu seguidor — Hume — teve grande dificuldade em esclarecer que o método a seguir pela ciência da natureza humana era idêntico ao método da ciência física, como ele o concebia: a sua «única fundamentação sólida — escreveu ele — tem de apoiar-se na experiência e na observação». Reid, no seu *Inquiry into the Human Mind*¹, era, se possível, ainda mais explícito. «Tudo quanto sabemos a respeito do corpo deve-se à dissecação e à observação anatómicas; só por meio duma anatomia do espírito é que podemos descobrir as suas faculdades e os seus princípios». Foi destes pioneiros que nasceu toda a tradição inglesa e escocesa de uma «filosofia do espírito humano».

Até o próprio Kant não assumiu uma posição essencialmente diferente. É claro que sustentava que o seu estudo do intellecto era algo mais do que um estudo empírico; pretendia ser uma ciência demonstrativa. Todavia, sustentou a mesma concepção a respeito das ciências da natureza, porque também — segundo ele — têm nelas um elemento apriorístico ou demonstrativo, não se baseando meramente na experiência.

É evidente que uma tal ciência da natureza humana, se pudesse atingir mesmo uma aceitável aproximação da verdade, podia ter esperança em resultados de extrema importância. Aplicada aos problemas da vida moral e política, por exemplo, certamente que os seus resultados não seriam menos espectaculares do que os da física do século XVII, quando foi aplicada às artes mecânicas, no século XVIII. Isto foi compreendido ple-

¹ Investigação do Espírito Humano. (N. do T.).

namente pelos seus promotores. Locke pensava que, graças aos recursos dessa ciência da natureza humana, podia persuadir o atarefado Espírito do Homem a ser mais cauteloso, ao tratar de coisas que excedem a sua Compreensão; a deter-se, quando atinge o máximo dos seus Recursos; e a descansar numa calma Ignorância dessas Coisas, que, após Exame, se verifica estarem para além da nossa Capacidade ». Ao mesmo tempo, estava convencido de que as faculdades do nosso intellecto bastam para as nossas necessidades « neste estado », podendo dar-nos todo o conhecimento que pretendemos para « o suprimento desta vida, e o caminho que leva a uma vida melhor ». « Se — conclui ele — podemos descobrir estas Normas, por meio das quais uma criatura Racional, no estado em que se encontra o Homem neste Mundo, pode e deve orientar as suas Opiniões e Acções dependentes disso, não é preciso ficarmos perturbados pelo facto de algumas outras coisas escaparem ao nosso conhecimento ».

Hume é ainda mais ousado. « É evidente — escreve — que todas as ciências têm, mais ou menos, uma relação com a natureza humana... visto que estão ao alcance do conhecimento dos homens, sendo apreciadas pelas faculdades que eles possuem. É impossível dizer quais as modificações e progressos que poderíamos produzir nestas ciências se conhecêssemos inteiramente a extensão e a força do entendimento humano. » E nas ciências directamente relacionadas com a natureza humana — como a moral e a política — as suas esperanças numa revolução benéfica são proporcionalmente maiores. « Portanto, ao pretender explicar os princípios da natureza humana, propomos efectivamente um sistema completo de ciências, cimentado numa base quase inteiramente nova e a única em que se podem firmar com alguma segurança ». Kant, com toda a sua cautela habitual, não ficava para trás, ao dizer que a sua nova ciência poria fim a todos os debates das escolas filosóficas.

tornando possível resolver todos os problemas da metafísica, de uma só vez e para sempre.

Não implica necessariamente qualquer subestima daquilo que estes homens realizaram realmente o facto de admitirmos que estas esperanças, no fundamental, não se concretizaram e que a ciência da natureza humana, de Locke até ao presente, não conseguiu resolver o problema de entender o que é o entendimento e de dar assim ao espírito humano conhecimento de si mesmo. Não foi de modo algum por falta de simpatia em relação ao respectivo objecto que um crítico tão pudicioso como John Grote se viu obrigado a tratar a « filosofia do espírito humano » como sendo um beco, do qual o pensamento tinha por dever escapar.

Qual a causa deste insucesso? Alguns poderiam dizer que foi devido ao facto de tal empresa ser, por princípio, um erro: o espírito não pode conhecer-se a si próprio. Já tomámos em consideração esta objecção. Outros, nomeadamente os representantes da psicologia, diriam que a ciência destes pensadores não era suficientemente científica; a psicologia estava ainda na sua infância. Todavia, se pedirmos a estes mesmos homens que apresentem agora os resultados práticos por que ansiavam aqueles primeiros estudiosos, desculpar-se-ão, dizendo que a psicologia ainda está na sua infância. Creio que, neste ponto, tanto eles como a sua ciência erram. Reivindicando para ela uma esfera que não pode ocupar efectivamente, apoucam o trabalho que ela realizou e realiza, no seu campo próprio. Que campo é esse, isso é o que vou indicar subsequentemente.

Resta uma terceira explicação: a « ciência da natureza humana » sucumbiu porque o seu método foi deformado pela analogia com as ciências da natureza. Julgo ser esta a explicação correcta.

Era inevitável, sem dúvida, que nos séculos XVII e XVIII, dominados como foram pelo nascimento da ciência física, o eterno problema do autoconhecimento assumisse a forma de problema da edificação duma

ciência da natureza humana. Para quem quer que passasse em revista o campo da investigação humana, era evidente que a física se apresentava como o tipo de investigação que descobrira o método exacto para a pesquisa do seu próprio objecto, estando certo que se fizesse a experiência de estender este método a todas as espécies de problemas. Mas, desde então, operou-se uma grande transformação na atmosfera intelectual da nossa civilização. O factor dominante nesta transformação não foi o desenvolvimento das outras ciências da natureza (como a química e a biologia), ou a transformação da própria física (a partir do momento em que se passou a conhecer mais acerca da electricidade), ou a aplicação progressiva de todas estas ideias novas à manufactura e à indústria, por importantes que tenham sido, dado que, em princípio, não fizeram nada que não pudesse ter sido previsto implicitamente pela própria física do século XVII. O elemento realmente novo existente no pensamento actual, quando comparado com o de há três séculos, é a ascensão da história. É certo que o mesmo espírito cartesiano que tanto fez pela física estava já a lançar as bases do método crítico na história ainda antes do fim do século XVII¹; mas a concepção moderna de história, como estudo simultaneamente crítico e construtivo, cujo campo de acção é o passado dos homens no seu conjunto e cujo método é a reconstituição desse passado, a partir de documentos escritos e não escritos, analisados e interpretados criticamente, só foi estabelecida no século XIX, não estando ainda completamente elaborada em todas as suas implicações. Desta maneira, a história ocupa no mundo dos nossos dias uma posição análoga à que ocupava a física no tempo de Locke: é reconhecida como uma forma especial e autónoma de pensamento, estabelecida recentemente,

¹ «A crítica histórica nasceu no século XVII, tendo a sua origem no mesmo movimento intelectual que a filosofia de Descartes.» (E. Bréhier, in *Philosophy and History — Essays presented to Ernst Cassirer*, Oxford, 1936, p. 160).

cujas possibilidades ainda não foram exploradas completamente. E do mesmo modo que, nos séculos XVII e XVIII, houve materialistas que, em virtude do êxito da física dentro da sua esfera, argumentavam que toda a realidade era física, também o sucesso da história levou algumas pessoas, entre nós, a sugerir a aplicação dos seus métodos a todos os problemas do conhecimento, por outras palavras, a defender o ponto de vista de que toda a realidade é histórica.

Considero isto um erro. Julgo que aqueles que defendem tal ponto de vista estão a cometer um erro da mesma espécie do que foi cometido pelos materialistas no século XVII. Creio, porém — e vou procurar demonstrá-lo neste ensaio — que há pelo menos um importante elemento de verdade naquilo que dizem. A tese que vou sustentar é a de que a ciência da natureza humana foi uma falsa tentativa — tornada falsa pela analogia com as ciências, da natureza — de compreender o espírito, e que, enquanto a maneira correcta de investigar a natureza consiste na utilização de métodos chamados científicos, a maneira correcta de sondar o espírito consiste no emprego dos métodos da história. Entende que o trabalho que era para ser feito pela história, e só por ela é que poderia ser feito: a história é aquilo que a ciência da natureza pretendia ser, tendo Locke razão, ao dizer (ainda que mal entendesse o que dizia) que o método próprio para uma tal investigação é o método histórico, natural.

b) *O âmbito do pensamento histórico*¹.

Tenho de começar por procurar estabelecer os limites da esfera própria do conhecimento histórico, contrariamente àqueles que — sustentando a historicidade de

¹ Quanto aos argumentos expostos neste capítulo, devo muito ao admirável ensaio «A historicidade das coisas», de Alexander, que pertence ao livro *Philosophy and History*, já citado.

todas as coisas — reduzem todo o conhecimento ao conhecimento histórico. A sua argumentação é mais ou menos como se segue.

Os métodos da investigação histórica têm sido desenvolvidos, sem dúvida, com a sua aplicação à história dos problemas humanos. Mas é esse o limite das suas possibilidades de aplicação? Já têm passado por importantes alargamentos. Assim, por exemplo, houve tempo em que os historiadores consideravam os seus métodos de interpretação crítica como sendo aplicáveis exclusivamente a fontes escritas narrativas, passando a ser novidade o facto de aprenderem a aplicá-los aos dados não escritos fornecidos pela arqueologia. Não é verdade que um alargamento não só semelhante mas também ainda mais revolucionário podia atirar para a teia do historiador todo o mundo da natureza? Por outras palavras, os processos naturais não são realmente processos históricos e o ser natural não é um ser histórico?

Desde o tempo de Heráclito e Platão, tem sido um lugar-comum dizer-se que as coisas naturais — não menos que as coisas humanas — estão em constante transformação e que todo o mundo da natureza é um mundo de «processo» ou «devir». Mas não é isto que se entende por historicidade das coisas, dado que transformação e história não são de modo algum a mesma coisa. Segundo esta concepção há muito estabelecida, as formas específicas das coisas naturais constituem um repertório imutável de tipos fixos, sendo o processo da natureza um processo pelo qual os exemplos destas formas (ou semi-exemplos, coisas semelhantes à sua corporização) aparecem e desaparecem. Ora nos problemas humanos, como

Se parecer que estou em desacordo com a sua tese fundamental, isso não é devido ao facto de eu discordar da sua argumentação ou de qualquer parte dela, mas apenas ao facto de eu dar à palavra «historicidade» um significado mais amplo. Para ele, dizer que o mundo é «um mundo de eventos» é dizer que «o mundo e tudo quanto nele se encontra são históricos». Para mim, as duas coisas não são exactamente o mesmo.

o demonstrou claramente a investigação histórica no século XVIII, não existe um tal repertório fixo de formas específicas. Aqui, o processo de transformação já nesse tempo era reconhecido como incluindo não só os exemplos ou semi-exemplos das formas mas também as próprias formas. A filosofia política de Platão e de Aristóteles ensina, efectivamente, que as cidades-Estados aparecem e desaparecem, mas a ideia de cidade-Estado permanece para sempre, como a única forma social e política, em cuja realização o intelecto humano — na medida em que é inteligente — se empenha. De acordo com as ideias modernas, a própria cidade-Estado é uma coisa tão transitória como Mileto ou Síbaris. Não é um ideal eterno, foi apenas o ideal político dos antigos gregos. Outras civilizações tiveram, antes deles, outros ideais políticos e a história humana mostra uma transformação não só nos casos individuais em que estes ideais se concretizam total ou parcialmente, mas também nos próprios ideais. Os tipos específicos de organização humana (a cidade-Estado, o sistema feudal, o governo representativo, a indústria capitalista) são característicos de certas épocas históricas.

A princípio, este carácter transitório das formas específicas era considerado como uma particularidade da vida humana. Quando Hegel dizia que a natureza não tem história, entendia por tal o seguinte: enquanto as formas específicas de organização humana se modificam à medida que o tempo passa, o mesmo não acontece com as formas de organização natural. Existe — segundo ele garante — uma distinção entre superior e inferior nas formas específicas da natureza, sendo as formas superiores um desenvolvimento das inferiores. No entanto, este desenvolvimento é apenas um desenvolvimento lógico, intemporal, existindo todos os «estratos» da natureza simultaneamente no tempo¹. Ora esta

¹ *Naturphilosophie — Einleitung. System der Philosophie*, § 249, *Zusatz*. (Filosofia da Natureza — Introdução. Sistema de Filosofia. Aditamento. — N. do T.).

concepção de natureza foi derrubada pela doutrina evolucionista. A biologia chegou à conclusão de que os organismos vivos não se dividem em espécies permanentemente distintas uma das outras, tendo atingido as suas actuais formas específicas através dum processo de evolução no tempo. Esta concepção, porém, não se limita aos domínios da biologia. Apareceu simultaneamente — estando as duas aplicações estreitamente ligadas pelo estudo dos fósseis — na geologia. Mesmo hoje, as estrelas estão divididas em espécies que podem ser designadas por velhos e jovens; e as formas específicas de matéria — já não concebidas à maneira de Dalton — como elementos eternamente distintos, à semelhança do que acontecia com as espécies vivas da biologia anterior a Darwin — são consideradas como estando sujeitas a uma igual transformação, de modo que a constituição química do nosso mundo presente é apenas uma fase num processo que conduz de um passado muito diferente a um futuro muito diferente.

Esta concepção evolucionista da natureza, cujas implicações foram desenvolvidas convincentemente por filósofos como Bergson, Alexander e Whitehead, pode parecer, à primeira vista, ter abolido a distinção entre processo natural e processo histórico, reduzindo a natureza à história. E se fosse necessário dar mais um passo na mesma direcção, parece que se pode encontrar justificação para tal na teoria — de Whitehead — de que a própria posse de atributos por parte duma coisa natural leva tempo. Tal como Aristóteles afirmava que um dado homem não pode ser feliz num dado momento e que a posse da felicidade exige o tempo duma vida, também Whitehead sustenta que a constituição dum átomo de hidrogénio leva tempo — o tempo necessário para que se estabeleça o ritmo peculiar dos movimentos que o distingue dos outros átomos — não existindo assim uma coisa como «natureza, num dado momento».

Estas concepções modernas acerca da natureza «tomam a sério o tempo», sem dúvida. Mas, do mesmo modo

que história não é o mesmo que transformação, também não é o mesmo que «oportunidade», quer isso signifique evolução ou uma existência que dura um certo tempo. Certamente que tais concepções diminuíram o abismo existente entre a natureza e a história, abismo esse de que estavam perfeitamente conscientes os pensadores dos começos do século XIX; tornaram impossível, daí em diante, qualquer distinção entre elas, segundo a fizera Hegel. Todavia, para chegarmos a uma conclusão quanto ao facto de o abismo ter sido efectivamente vencido e anulada a distinção, temos de nos voltar para a concepção de história, verificando se ela coincide, no essencial, com esta concepção moderna de natureza.

Se pusermos este problema a um historiador vulgar, a sua resposta será negativa. Segundo ele, a história digna desse nome é história de problemas humanos. A sua técnica especial, dependente como está da interpretação dos documentos em que seres humanos do passado exprimiram ou denunciaram os seus pensamentos, não pode ser aplicada, na situação actual, ao estudo dos processos naturais; e quanto mais elaborada for esta técnica nos seus pormenores, tanto mais longe está de ser aplicada nesse sentido. Há uma certa analogia entre a interpretação do arqueólogo acerca dum terreno estratificado e a do geólogo acerca de camadas rochosas com fósseis associados; mas a diferença não é menos clara que a semelhança. O uso que o arqueólogo faz dos seus restos de objectos estratificados depende do facto de os conceber como artefactos destinados pelos homens a determinados fins, artefactos esses que exprimem assim um modo particular de pensamento acerca da vida, por parte desses homens; e segundo o seu ponto de vista, o paleontólogo, ao dispor os fósseis numa sucessão temporal, não está a trabalhar como historiador, mas apenas como cientista que pensa de maneira que pode ser considerada semi-histórica.

Os defensores da doutrina em questão diriam que o historiador faz uma distinção arbitrária entre coisas

que são realmente idênticas, e que a concepção que ele tem da história não é filosófica, é estreita, restringida pelo desenvolvimento imperfeito da sua técnica. O mesmo acontece praticamente com alguns historiadores, porque o seu equipamento é inadequado ao estudo da história da arte ou da ciência ou da vida económica, limitando erradamente o âmbito do pensamento histórico à história política. Por consequência, deve perguntar-se: por que razão é que os historiadores identificam, habitualmente, a história com a história dos problemas humanos? Para responder a esta pergunta, não basta tomar em consideração as características do método histórico tal como ele existe, efectivamente, pois o que se pretende saber é se, tal como ele existe efectivamente, abrange todo o campo que lhe pertence de direito. Temos de perguntar qual é a natureza geral dos problemas que este método está destinado a resolver. Quando tivermos feito isto, chegaremos à conclusão de que o problema específico do historiador não se levanta em relação às ciências da natureza.

O historiador, ao investigar qualquer acontecimento do passado, faz uma distinção entre o que pode considerar-se o exterior e o interior dum acontecimento. Por exterior do acontecimento, entendo tudo o que lhe pertence mas que pode ser descrito em termos de corpos e dos seus movimentos: a passagem de César, acompanhado por certos homens, dum rio chamado Rubicão, em certa data, ou o derramamento do seu sangue sobre o soalho do Senado, noutra data. Por interior do acontecimento, entendo aquilo que nele só pode ser descrito em termos de pensamento: o desprezo de César pelas leis da República ou a divergência de política constitucional entre ele e os seus assassinos. O historiador não pode nunca escolher um só destes elementos, em detrimento do outro. Não investiga meros eventos (por mero evento, entendo aquele que só tem exterior, faltando-lhe portanto o interior) nas acções — e uma acção é a unidade do exterior e do interior dum evento. Interessa-lhe a

passagem do Rubicão exclusivamente na medida em que ela se relaciona com as leis da República; interessa-lhe o derramamento do sangue de César exclusivamente na medida em que se relaciona com um conflito constitucional. O seu trabalho pode começar pela descoberta do exterior dum acontecimento, mas de modo algum pode acabar aí; tem de recordar-se sempre de que o acontecimento foi uma acção e que a sua tarefa essencial é meter-se ele próprio no interior dessa acção, é discernir o pensamento do seu agente.

No caso da natureza, esta distinção entre o exterior e o interior dum acontecimento não se põe. Os eventos da natureza são meros eventos, não são actos de agentes, cujo pensamento o cientista se esforça por apontar. É verdade que o cientista, tal como o historiador, tem de ir além da simples descoberta dos acontecimentos; mas a direcção que toma é muito diferente. Em vez de conceber o acontecimento como uma acção e tentar redescobrir o pensamento do respectivo agente, partindo do exterior para o interior do acontecimento, o cientista vai além do evento, observa as suas relações com outros, submetendo-se assim a uma fórmula geral ou lei da natureza. Para o cientista, a natureza é sempre e apenas um «fenómeno», não no sentido de lhe faltar realidade, mas no sentido de ser um espectáculo presente à sua observação inteligente; ao passo que os eventos da história nunca são meros fenómenos, nunca são meros espectáculos para contemplação, mas coisas que o historiador não deve observar mas deve trespassar, para discernir o pensamento que está dentro deles.

Penetrando deste modo no interior dos acontecimentos e determinando o pensamento que eles exprimem, o historiador faz uma coisa que o cientista não precisa nem pode fazer. Neste sentido, a missão do historiador é mais complexa do que a do cientista. Noutra sentido, é mais simples: o historiador não precisa nem pode (sem deixar de ser historiador) competir com o cientista, na pesquisa das causas ou das leis dos eventos. Para a ciência

cia, o evento é descoberto por meio da sua percepção, sendo conduzida posteriormente a procura da sua causa através da atribuição desse evento à respectiva classe e da determinação das relações existentes entre essa classe e as outras. Para a história, o objecto a descobrir não é o simples acontecimento, mas o pensamento nele expresso. Descobrir esse pensamento é já compreendê-lo. Depois de o historiador ter estabelecido os factos, não há qualquer outro processo de averiguação das suas causas. Desde o momento em que o historiador fica a saber o que aconteceu, já fica a saber também por que razão aconteceu.

Isto não significa que palavras como «causa» estão forçosamente deslocados em relação à história, significa tão somente que são empregadas por ela com um sentido especial. Quando um cientista pergunta «por que razão é que este pedaço de papel de tornessol fica avermelhado?», quer dizer com isso «em que circunstâncias é que o papel de tornessol se torna avermelhado?» Quando um historiador pergunta «por que motivo é que Bruto apunhalou César?», quer dizer com isso «o que é que Bruto pensou, para se decidir a apunhalar César?» A causa do acontecimento, para ele, representa o pensamento desenrolado no espírito da pessoa que praticou a acção. Ora isto não é outra coisa senão o acontecimento, é o interior do próprio evento.

Por consequência, os processos da natureza podem ser propriamente descritos como sequência de meros eventos, mas os da história não. Estes não são processos de meros eventos mas processos de acções, que têm uma parte interior, consistindo em processos mentais. E o que o historiador procura são estes processos mentais. Toda a história é história do pensamento.

Todavia, como é que o historiador distingue os pensamentos que procura descobrir? Só há uma maneira de poder fazê-lo: repensando-os na sua mente. O historiador de filosofia, ao ler Platão, procura saber o que é que Platão pensava, quando se exprimia através de

certas palavras. O único modo por que esse historiador pode conseguir fazer isso é pensando-o para si mesmo. Efectivamente, é isso que nós queremos dizer, quando falamos da necessidade de «compreender» as palavras. Assim, o historiador de política ou de problemas militares, tendo presente um relato de certas acções praticadas por Júlio César, tenta compreender estas acções, isto é, descobrir que pensamentos desenrolados na mente de César o levaram a praticá-las. Isto acarreta como consequência o facto de o historiador conjecturar para si a situação em que César pensava acerca dessa situação, assim como as possibilidades de resolvê-la. A história do pensamento, e portanto de toda a história, é a reconstituição, na mente do historiador, do pensamento passado.

Esta reconstituição só é realizada, respectivamente nos casos de Platão e de César na medida em que o historiador, para tratar o problema, lançar mão de todas as faculdades do seu espírito e de todos os seus conhecimentos de filosofia e de política. Não se trata de uma sujeição passiva aos encantos do pensamento de outrem; é um trabalho de pensamento activo e, portanto, crítico. O historiador não se limita a reconstituir o pensamento passado, faz a sua reconstituição no contexto do seu conhecimento. Deste modo, ao reconstituí-lo, critica-o, forma um juízo próprio sobre o seu valor, corrige quaisquer erros que consiga discernir nele. Esta crítica do pensamento, cuja história ele traça, não é de modo algum secundária em relação ao delineamento da sua história. É uma condição indispensável do próprio conhecimento histórico. Não poderia haver erro mais completo relativamente à história do pensamento do que supor que o historiador como tal se limita a estabelecer «este ou aquele pensamento», deixando a qualquer outra pessoa o trabalho de decidir «se é verdadeiro ou falso». Todo o pensamento é pensamento crítico. Consequentemente, o pensamento que reconstitui os pensamentos passados critica-os, ao reconstituí-los.

Fica assim esclarecido por que motivo os historiadores limitam habitualmente o âmbito do conhecimento histórico aos problemas humanos. Um processo natural é um processo de eventos, um processo histórico é um processo de pensamentos. O homem é considerado o único assunto do processo histórico, porque o homem é considerado o único animal que pensa, ou pensa o suficiente, e com a clareza necessária para fazer com que as suas acções sejam expressão dos seus pensamentos. A convicção de que o homem é o único animal que pensa de facto é, sem dúvida, uma superstição; mas a convicção de que o homem pensa mais, e mais continua e eficientemente do que qualquer outro animal, e é o único animal, cuja conduta é em grande medida determinada pelo pensamento e não pelo simples impulso ou apetite, tem certamente fundamento suficiente para justificar o método prático do historiador.

Não deve tirar-se a conclusão de que todas as acções humanas constituem assunto para a história — e é claro que os historiadores entendem que não. Todavia, quando se lhes pergunta como é que se faz a distinção entre acções humanas históricas e não históricas, ficam um tanto perturbados, não sabendo exactamente como responder. Segundo o nosso actual ponto de vista, podemos propor uma resposta: na medida em que a conduta do homem é determinada por aquilo a que poderá chamar-se a sua natureza animal, pelos seus impulsos e apetites, não é história; o processo dessas acções é um processo natural. Desta maneira, o historiador não está interessado no facto de que os homens comam, durmam e tenham relações sexuais, satisfazendo assim os seus apetites naturais; mas interessam-lhe os hábitos sociais que eles criam por meio do seu pensamento, como uma estrutura em que estes apetites se realizam, segundo modos sancionados pelas convenções e pela moral.

Por consequência, embora a concepção de evolução tenha revolucionado a nossa ideia de natureza, substituindo a velha concepção de processo natural (como

transformação dentro dos limites dum sistema fixo de formas específicas) pela nova concepção desse processo (como implicando uma transformação destas mesmas formas), de modo algum identificou a ideia de processo natural com a de processo histórico. E a moda (corrente ainda não há muito tempo) de usar a palavra «evolução» com um contexto histórico e de falar da evolução do Parlamento ou coisa parecida — ainda que fosse natural numa época em que as ciências da natureza eram consideradas a única forma verdadeira de conhecimento, e em que outras formas de conhecimento, para justificarem a sua existência, viam-se obrigadas a assimilar-se àquele modelo — foi o resultado dum pensamento confuso e uma fonte de confusões posteriores.

Há apenas uma hipótese, segundo a qual os processos naturais poderiam ser considerados, em última análise, históricos pelo seu carácter — isto é, serem estes processos efectivamente processos de acção determinados por um pensamento que é o seu próprio interior. Isto teria como consequência o facto de os eventos naturais serem expressões de pensamentos — quer de Deus ou de inteligências finitas, angélicas ou demoníacas, ou de espíritos semelhantes ao nosso, que habitam os corpos orgânicos e inorgânicos da natureza, tal como o nosso espírito habita o nosso corpo. Pondo de lado os meros voos da fantasia metafísica, uma tal hipótese só poderia merecer a nossa atenção se conduzisse a uma melhor compreensão do mundo natural. Efectivamente, o cientista pode dizer, com razão, «je n'ai pas eu besoin de cette hypothèse»¹, enquanto o teólogo repudia qualquer sugestão de que a acção de Deus no mundo natural se pareça com a dum espírito humano e finito, nas condições da vida histórica. Pelo menos isto é certo: à medida que o nosso conhecimento científico e histórico se desenvolve, os processos dos eventos que constituem o mundo da natureza revelam-se diferentes, em espécie.

¹ Não precisei desta hipótese. (N. do T.).

relativamente aos processos do pensamento, que constituem o mundo da história.

c) *A história como conhecimento do espírito*

A história, então, não é — como tem sido considerada, erradamente, tantas vezes — uma narração de acontecimentos sucessivos ou um relato de transformações. Ao contrário do cientista que estuda a natureza, o historiador não tem nada que ver com os eventos como tais. Só lhe dizem respeito os eventos que são expressão externa de pensamentos, e só na medida em que eles exprimem pensamentos. No fundo, apenas tem que ver com os pensamentos, com a sua expressão externa, na medida em que os eventos lhe revelam os pensamentos que procura.

Num certo sentido, estes pensamentos são indubitavelmente, em si mesmos, acontecimentos que ocorrem no tempo; mas, uma vez que a única possibilidade que o historiador tem de distingui-los é repensá-los para si, há um outro sentido — muito importante para o historiador — segundo o qual não se localizam no tempo. Se a descoberta de Pitágoras referente ao quadrado da hipotenusa é um pensamento que nós hoje podemos ter, um pensamento que constitui um permanente contributo para o conhecimento matemático, a descoberta — por Augusto — de que a monarquia podia ser enxertada na Constituição republicana de Roma, desenvolvendo as implicações do *proconsulare imperium*¹ e da *tribunicia potestas*², é igualmente um pensamento que o estudante da história de Roma pode ter, um permanente contributo para as ideias políticas. Se Whitehead tem razão, ao chamar ao triângulo rectângulo um objecto eterno, a mesma expressão é aplicável à Constituição romana e às modificações que Augusto introduziu nela.

¹ Autoridade proconsular. (N. do T.).

² Poder tribunicio. (N. do T.).

Trata-se dum objecto eterno, porque pode ser apreendido pelo pensamento histórico, em qualquer altura. O tempo não exerce qualquer influência sobre ele, a este respeito, tal como não afecta o triângulo. A particularidade que o torna histórico não é o facto de acontecer no tempo, mas o facto de se tornar conhecido em relação a nós, por repensarmos o mesmo pensamento que gerou a situação que investigamos, chegando assim a compreender essa situação.

O conhecimento histórico é o conhecimento daquilo que o espírito realizou no passado e, ao mesmo tempo, é a reconstituição disto, a perpetuação de acções pesadas, no presente. O seu objecto, portanto, não é um mero objecto, algo que está fora do espírito que o conhece; é uma acção do pensamento, que só pode ser conhecida na medida em que o espírito conhecedor a reconstitua e a conheça, simultaneamente. Para o historiador, as acções cuja história ele estuda não são espectáculos para ver, mas experiências para viver no seu próprio espírito. São objectivas, ou conhecidas por ele, apenas porque também são subjectivas, ou acções suas.

Desta maneira, pode dizer-se que a investigação histórica revela ao historiador as faculdades do seu espírito. Uma vez que tudo quanto ele pode conhecer historicamente são pensamentos que ele pode reconstituir para si, o facto de ele chegar a conhecê-los mostra-lhe que o seu espírito é capaz (ou tornou-se capaz, devido ao próprio esforço de estudá-los) de pensar assim. Reciprocamente, sempre que certas questões históricas lhe parecem ininteligíveis, descobre sempre uma limitação do seu espírito; descobre que há certas circunstâncias em que não é — já ou ainda não — capaz de pensar. Certos historiadores, às vezes gerações completas de historiadores, não encontram nada de inteligível em certos períodos da história, chamando-lhes épocas de trevas. Todavia, uma tal designação não nos diz nada acerca dessas épocas, embora nos diga muito a respeito das pessoas que a usam, isto é, diz-nos que são incapazes

de repensar os pensamentos que foram fundamentais para a sua vida. Tem-se dito que *die Weltgeschichte ist das Weltgericht*¹, e é verdade, mas num sentido nem sempre reconhecido. É o próprio historiador que comparece no tribunal, revelando aí o seu espírito, na sua força e na sua fraqueza, nas suas virtudes e nos seus vícios.

No entanto, o conhecimento histórico não diz respeito apenas a um passado remoto. Se é por meio do pensamento histórico que repensamos e, portanto, redescobrimos o pensamento de Hamurabi ou de Sólon, é da mesma maneira que descobrimos o pensamento dum amigo que nos escreveu uma carta ou dum desconhecido que atravessa a rua. Também não é necessário que o historiador seja uma pessoa e o sujeito da sua investigação outra. Só por meio do pensamento histórico é que eu posso descobrir o que pensava há dez anos, lendo o que então escrevi, ou o que pensava há cinco minutos, reflectindo sobre uma acção que então pratiquei e que me surpreendeu, quando me apercebi do que tinha feito. Neste sentido, todo o conhecimento do espírito é histórico. O único modo de eu conhecer o meu próprio espírito é através dum ou outro acto mental, considerando depois o que representa esse acto. Se pretendo saber o que penso sobre um certo assunto, procuro ordenar as minhas ideias a tal respeito, por escrito ou de outra forma. Depois, tendo-as organizado e formulado assim, posso estudar o resultado, como sendo um documento histórico, verificando que ideias eu tinha, quando produzi aquele pedaço de pensamento: se não fico satisfeito com elas, posso repeti-lo. Se quero saber que facilidades é que o meu espírito possui ainda por explorar — por exemplo, se sou capaz de escrever poesia, devo tentar escrever alguma, verificando se causa qualquer impressão em mim e nos outros, como coisa real. Se desejo

¹ Ver, no cap. «A historiografia medieval», a nota referente a este aforismo de Schiller. (N. do T.).

saber se sou um homem tão bom como espero, ou tão mau como receio, devo examinar as acções que pratiquei e compreender o que elas foram realmente; ou então, devo continuar, praticando novas acções e examinando-as. Todas estas investigações são históricas. Realizem-se por meio do estudo de factos consumados, ideias que eu elaborei e exprimi, acções que pratiquei. Não pode haver qualquer juízo em relação àquilo que mal comecei ou que estou ainda a fazer.

O mesmo método histórico é o único de que posso servir-me para conhecer o espírito de outra pessoa ou o espírito colectivo (qualquer que seja exactamente o significado desta expressão) duma comunidade ou duma época. Estudar o espírito da época vitoriana¹ ou o espírito político inglês é estudar simplesmente a história do pensamento vitoriano ou a actividade política inglesa. Neste ponto, voltamos a Locke e ao seu «método histórico e natural». O espírito não só exprime como também usufrui ou possui a sua natureza, quer como espírito em geral, quer como esta ou aquela espécie particular de espírito com estas ou aquelas disposições e faculdades particulares, pensando e actuando, praticando acções individuais que exprimem pensamentos individuais. Se o pensamento histórico é a forma por que estes pensamentos — expressos nestas acções — são determinados, parece que a expressão de Locke atinge a verdade e que o conhecimento histórico é o único conhecimento que o espírito humano pode ter de si próprio. A chamada ciência da natureza humana ou do espírito humano dissolve-se na história.

Pensar-se-á certamente (se aqueles que pensam desta maneira tiverem tido a paciência de seguir-se até aqui) que, ao dizer isto, estou a exigir à história mais do que ela jamais poderá dar. A falsa concepção de história como narração de eventos sucessivos ou espectáculo de

¹ Refere-se ao tempo da rainha Vitória, que subiu ao trono da Inglaterra em 1837. (N. do T.).

transformações tem sido tão frequente e autoritariamente ensinada nos últimos anos, especialmente neste país, que o próprio significado da expressão tem sido prevertido, através da assimilação do processo histórico pelo processo natural. Vejo-me obrigado a protestar contra os equívocos daí resultantes, mesmo que proteste em vão. Todavia, há um sentido em que tenho de concordar que a dissolução duma ciência do espírito na história significa renunciar a parte daquilo que uma ciência do espírito reivindica normalmente, embora o faça — segundo julgo — erradamente. O cientista do intelecto, acreditando na verdade universal — e portanto, inalterável — das suas conclusões, pensa que a descrição que faz do espírito serve igualmente para todos os estádios futuros da história do pensamento; julga que a sua ciência revela o que o espírito será sempre, e não apenas o que foi no passado e é no presente. O historiador não tem o dom da profecia, e sabe-o. O estudo histórico do espírito, portanto, nem pode predizer os futuros desenvolvimentos do pensamento humano nem estabelecer leis para eles, excepto na medida em que tenham no presente o seu ponto de partida — embora não saibamos em que direcção. Não é o menor dos erros contidos na ciência da natureza humana o de pretender estabelecer uma estrutura a que se deve conformar toda a história futura, fechando as portas do futuro e encerrando a posteridade dentro dos limites devidos não à natureza das coisas (os limites dessa espécie são reais e aceitam-se facilmente) mas às supostas leis do próprio espírito.

Há um outro tipo de objecção que merece uma maior atenção. Pode garantir-se que o espírito é o objecto próprio e único do conhecimento histórico, mas pode-se argumentar ainda que o conhecimento histórico não é a única forma por que pode conhecer-se o espírito. Há a possibilidade de distinguir dois modos de conhecer o espírito. O pensamento histórico estuda o espírito, quando este actua de certos modos definidos, em certas situações definidas. Não poderia haver um outro modo

de estudar o espírito, investigando as suas características gerais, abstraindo de qualquer situação particular ou de qualquer acção particular? Nesse caso, tratar-se-ia de um conhecimento científico — opondo-se ao conhecimento histórico — do espírito: não história, mas ciência do intelecto, psicologia, ou filosofia do espírito.

Se devemos distinguir da história uma tal ciência do espírito, como é que se concebe a relação entre ambas? Parece-me que são possíveis duas concepções alternativas acerca desta relação.

Uma maneira de concebê-la seria distinguir entre aquilo que o espírito é e aquilo que se faz, confiando à história o estudo daquilo que fez, das suas acções particulares, e reservando para a ciência do intelecto o estudo daquilo que é. Para empregar uma distinção vulgar, as suas funções dependem da sua estrutura; e por trás das suas funções ou acções particulares — como são reveladas pela história — há uma estrutura que determina estas funções, devendo ser estudada não pela história mas por uma outra espécie de pensamento.

Esta concepção, porém, é muito confusa. No caso duma máquina, distinguimos da função a respectiva estrutura, considerando a primeira como dependente da segunda. Mas só podemos fazer isto porque a máquina é perceptível por nós, quer em movimento quer em repouso, sendo-nos possível estudá-la em qualquer estado. Simplesmente, qualquer estudo do espírito é um estudo das suas acções. Se tentamos pensar num espírito absolutamente em repouso, vemo-nos obrigados a reconhecer que, se tal fosse possível (o que é mais do que duvidoso), pelo menos seríamos totalmente incapazes de estudá-lo. Os psicólogos falam de mecanismos mentais, mas não falam de estruturas e sim de funções. Não se declaram aptos a observar esses mecanismos, quando não estão a funcionar. E se observarmos mais de perto a distinção original, chegaremos à conclusão de que ela não tem o significado que parece ter. No caso de uma máquina, aquilo a que chamo função é realmente apenas a

parte do seu funcionamento total que serve os fins da pessoa que o fez ou a usa. As bicicletas não são feitas com o fim de existirem bicicletas, mas para que se possa viajar, de certa maneira. Relativamente a esse objecto, uma bicicleta só funciona, quando alguém se desloca sobre ela. No entanto, uma bicicleta em descanso não deixa de funcionar: as suas partes não estão inactivas, pois sustentam-se umas às outras, segundo uma ordem especial: e aquilo a que chamamos a posse duma estrutura não passa desta função de se sustentarem umas às outras, dessa maneira. Neste sentido, a estrutura — qualquer que ela seja — é efectivamente um modo de funcionamento. Em qualquer outro sentido, o espírito não tem nenhuma função; não tem qualquer valor, para si ou para qualquer outra coisa — excepto para ser um intellecto — executar os actos que fazem dele um intellecto. Hume, portanto, tinha razão, ao sustentar que não existe nenhuma «substância espiritual», nada que torne o espírito distinto daquilo que faz e subjacente àquilo que faz.

Esta ideia duma ciência espiritual seria — para empregar a famosa distinção de Comte — «metafísica», dependendo da concepção duma substância oculta, subjacente aos factos da actualidade histórica; a ideia alternativa seria «positiva», dependendo da concepção de semelhanças e uniformidades entre esses mesmos factos. Segundo esta ideia, a missão da ciência espiritual seria descobrir tipos ou modelos de acção, repetidos indefinidamente na história.

Que uma tal ciência seja possível, isso está fora de questão. Contudo, devem fazer-se duas observações a este respeito.

Em primeiro lugar, qualquer cálculo do valor de tal ciência, baseado na analogia com as ciências da natureza, é completamente erróneo. O valor da generalização nas ciências da natureza depende do facto de os dados da física serem fornecidos pela percepção — e percepção não é o mesmo que compreensão. A matéria-

-prima das ciências da natureza é constituída, portanto, por «meros singulares», observados mas não compreendidos e — tomados na sua singularidade percebida — ininteligíveis. Descobrir algo inteligível, nas relações com os seus tipos gerais, representa assim um autêntico progresso do conhecimento. O que são em si mesmos, como os cientistas não se cansam de lembrar-nos, permanece ignorado; mas, pelo menos, podemos saber alguma coisa em relação aos tipos de factos em que se incluem.

Uma ciência que generaliza a partir de factos históricos encontra-se numa posição muito diferente. Nela, os factos — para servirem de dados — têm de ser, em primeiro lugar, conhecidos historicamente; ora o conhecimento histórico não é perceptível, é o acto de discernir o pensamento que constitui o âmago do vento. O historiador, quando está pronto a ceder um tal facto ao cientista que estuda o espírito, como um dado para generalização, já o compreendeu, desta forma, a partir do interior. Se não fez isso, o facto passa a ser usado como um dado para generalização, antes de ter sido devidamente «determinado». Mas se fez isso, não resta nada de importante para a generalização fazer. Se, por meio do pensamento histórico, já compreendemos como e por que razão é que Napoleão estabeleceu a sua supremacia na França revolucionária, nada se acrescenta à nossa compreensão desse processo com a afirmação (ainda que verdadeira) de que aconteceram coisas semelhantes noutros lugares. Só quando o facto particular, por si mesmo, não pode ser compreendido é que tais afirmações têm valor.

Consequentemente, a ideia de que uma tal ciência tem valor depende da hipótese — tácita e falsa — de que os «dados históricos», os «fenómenos da consciência» ou coisa parecida, em que se baseia, são meramente percebidos mas não historicamente conhecidos. Pensar que podem ser assim meramente percebidos é considerá-los não como espírito mas como natureza. Deste modo,

ciências deste tipo tendem, sistematicamente, a desmentalizar o espírito, convertendo-o em natureza. São exemplos modernos a pseudo-história de Spengler, na qual os factos históricos individuais — a que ele chama «culturas» — são francamente concebidos como produtos naturais, desenvolvendo-se e perecendo, «com a mesma extraordinária ausência de finalidade que as flores dos campos», e as numerosas teorias psicológicas actualmente na moda, que concebem as virtudes e os vícios, o conhecimento e a ilusão, da mesma maneira.

Em segundo lugar, se perguntarmos até que ponto são válidas as generalizações duma tal ciência, verificaremos que a sua pretensão de transcender a esfera da história não tem fundamento. Os tipos de comportamento repetem-se, indubitavelmente, na medida em que espíritos da mesma espécie se encontrem na mesma espécie de situações. Os tipos de comportamento característicos dum barão feudal eram, sem dúvida, relativamente constantes, contanto que continuasse a haver barões feudais, numa sociedade feudal. Mas podem ser procurados em vão (excepto por um investigador que se satisfaça com as analogias mais vagas e fantasiosas), num mundo com uma estrutura social de outra espécie. Para que os tipos de comportamento possam ser constantes, tem de existir uma ordem social que produza, repetidamente, situações duma certa espécie. Uma ordem social, porém, é um facto histórico, estando sujeita a transformações inevitáveis, rápidas ou lentas. É claro que uma ciência positiva do espírito seria capaz de estabelecer uniformidades e repetições, mas não pode ter qualquer garantia de que as leis que estabelece serão válidas para além do período histórico de que são extraídos os seus factos. Uma ciência como esta tem de limitar-se (como aprendemos recentemente em relação àquilo a que se chama economia clássica) a descrever genericamente certas características da época histórica em que é elaborada. Se tenta superar esta limitação, atribuindo-se um campo mais vasto, apoiando-se na his-

tória da Antiguidade, na antropologia moderna, etc., para uma base mais ampla dos factos, não passará nunca de uma descrição generalizada de certas fases da história humana. Nunca será uma ciência não histórica do espírito.

Considerar que essa ciência positiva do espírito ultrapassa a esfera da história, estabelecendo as leis permanentes e imutáveis da natureza humana, é uma coisa só possível numa pessoa que confunde as condições transitórias duma certa época histórica com as condições permanentes da vida humana. Não é de admirar que os homens do século XVIII tenham cometido este erro, visto que a sua perspectiva histórica era tão estreita e tão limitado o conhecimento que tinham de outras culturas que não a sua, identificando de bom grado os hábitos intelectuais dum europeu ocidental, do seu tempo, com as faculdades intelectuais concedidas por Deus a Adão e à sua descendência. Hume, na sua concepção de natureza humana, nunca tentou ir além da simples observação de que, com efeito, «nós» pensamos de certos modos, não tendo chegado a discutir o que é que entendia pela palavra «nós». Mesmo Kant, na sua tentativa de superar o «problema dos factos» e resolver o «problema do direito», mostrou apenas que temos de pensar segundo esses modos, se quisermos possuir a espécie de ciência que realmente possuímos. Quando pergunta como é possível a experiência, entende por experiência o género de experiência usufruída pelos homens da sua época e da sua civilização. É claro que não se apercebeu disto. Ninguém, no seu tempo, conseguira realizar, nos domínios da história do pensamento, um trabalho suficiente para se saber que quer a ciência quer a experiência dum europeu do século XVIII representavam factos históricos extremamente particulares, muito diferentes em relação à ciência e à cultura de outros povos e de outras épocas. Nem sequer se tinha compreendido que — mesmo pondo de lado a evidência histórica — os homens pensavam de maneira muito diferente,

quando — como ainda sucedia — mal tinham ultrapassado o macaco. A ideia duma ciência da natureza humana, tal como foi alimentada no século XVIII, pertence a uma época em que ainda se acreditava que a espécie humana, como todas as outras, era uma criação especial, dotada de características inalteráveis.

A falácia inerente à própria ideia de ciência da natureza humana não desaparece, ao salientar que a natureza humana — tal como todas as espécies de natureza — tem de ser concebida, segundo os princípios do pensamento moderno, como estando sujeita à evolução. Certamente que uma tal modificação da ideia só pode conduzir às piores consequências. A evolução, no fim de contas, é um processo natural, um processo de transformação; como tal, extingue uma forma específica, ao criar outra. Os trilobites¹ do Silúrico² podem ser os antepassados dos actuais mamíferos, incluindo nós próprios; mas um ser humano não é uma espécie de bicho-de-conta. O passado, num processo natural, é um passado superado e morto. Ora suponhamos que o processo histórico do pensamento humano é, neste sentido, um processo evolutivo. A consequência seria a seguinte: os modos de pensar característicos de um dado período histórico são modos, segundo os quais as pessoas dessa época têm de pensar; outros, porém, em momentos diferentes e com estruturas mentais diferentes, não poderiam pensar assim. Nesse caso, a verdade não existiria: de acordo com a inferência feita correctamente por Herbert Spencer, aquilo que nós tomamos por conhecimento é meramente o feitio do pensamento actual, não verdadeiro, mas, quando muito, útil na nossa luta pela existência. A mesma concepção evolucionista da história do pensamento está implícita em Santayana, quando denuncia o facto de a história alimentar «a douda ilusão de reviver a vida dos mortos» — um tema próprio apenas

¹ Crustáceos fósseis. (N. do T.).

² Primeira época geológica da Era Primária. (N. do T.).

para «espíritos fundamentalmente sem lealdade e incapazes ou reccoscos de se conhecerem a si mesmos», pessoas que se interessam não pela «redescoberta duma essência anteriormente descoberta ou apreciada», mas tão somente pelo «facto de que as pessoas alimentaram já uma tal ideia» (in *The Realm of Essence*, p. 69¹).

A falácia comum a estas concepções é a confusão entre um processo natural, em que o passado morre, ao ser substituído pelo presente, e um processo histórico, em que o passado, na medida em que é historicamente conhecido, sobrevive no presente. Oswald Spengler, tendo-se apercebido claramente da diferença entre a matemática moderna e a dos gregos e sabendo que cada uma delas é uma função da sua época histórica, argumenta, correctamente a partir da sua falsa identificação do processo histórico com o processo natural, que a matemática grega tem de ser, para nós, não só estranha mas também ininteligível. A verdade, porém, é que não só compreendemos facilmente a matemática grega como também ela realmente é a base da nossa. Não é o passado morto dum pensamento matemático outrora desenvolvido por pessoas, cujos nomes e épocas conhecemos, é o passado vivo das actuais investigações matemáticas, um passado que, na medida em que temos algum interesse pela matemática, ainda usufruimos como uma posse actual. Uma vez que o passado histórico, ao contrário do passado natural, é um passado vivo, conservado vivo por acção do próprio pensamento histórico, a transformação histórica dum modo de pensar num outro não é a morte do primeiro, mas a sua sobrevivência, integrado num novo contexto que implica o desenvolvimento e a crítica das suas ideias. Santayana, tal como muitos outros, começa por identificar erradamente o processo histórico com o processo natural, e depois censura a história por ser aquilo que ele, erradamente, julga que ela é. A teoria de Spencer acerca da evolução

¹ O Reino da Essência. (N. do T.).

das ideias humanas personifica este erro, na sua forma mais grosseira.

O homem tem sido definido como um animal capaz de aproveitar a experiência dos outros. Em relação à sua vida corpórea, isto seria completamente falso: o homem não se alimenta porque outros se têm alimentado, nem dorme pelo facto de outros terem dormido. Mas no que diz respeito à sua vida mental, está certo, sendo por meio do conhecimento histórico que se realizou esse aproveitamento. O corpo do pensamento humano ou actividade mental é uma associação; quase todas as operações que o nosso cérebro executa são operações que aprendemos a realizar, a partir de outros que já as realizaram anteriormente. Sendo o espírito aquilo que ele faz e representando a natureza humana — se representa de facto algo real — apenas as acções humanas, esta aquisição da capacidade de realizar determinadas operações é a aquisição duma determinada natureza humana. Assim, o processo histórico é um processo em que o homem cria, para si, esta ou aquela espécie de natureza humana, recriando no seu próprio pensamento o passado de que é herdeiro.

Esta herança não é transmitida através de qualquer processo natural. Para ser obtida, tem de ser apreendida pelo espírito que a obtém, sendo o conhecimento histórico o caminho, pelo qual a obtemos. Não há, em primeiro lugar, um tipo especial de processo — o processo histórico — e, depois, uma forma especial de conhecer isto — o pensamento histórico. O processo histórico é também um processo mental, só existindo na medida em que os espíritos que dele fazem parte se conhecem a si mesmos, como partes dele. Por meio do pensamento histórico, o espírito, cujo autoconhecimento é a história, não só descobre em si próprio as faculdades de que o pensamento histórico se revela possuidor, mas também desenvolve realmente essas faculdades, de um estado latente até um estado de facto, dando-lhes uma existência real.

Seria sofisma, portanto, argumentar que — sendo o processo histórico um processo de pensamento — tem de estar já presente, como seu pressuposto, no seu começo, algum pensamento; assim como dizer que uma exposição daquilo que o pensamento é — originalmente e em si mesmo — tem de ser uma exposição não histórica. A história não pressupõe o espírito; é a vida do próprio espírito, que só é espírito na medida em que, simultaneamente, vive no processo histórico e se conhece a si mesmo, ao viver assim.

A ideia de que o homem, exceptuando a sua vida autoconsciente e histórica, é diferente do resto da criação, por ser um animal racional, é uma simples superstição. Só aos poucos, de maneira vacilante e vaga, é que os seres humanos se tornam efectivamente racionais. Em qualidade, como em quantidade, a sua racionalidade é uma questão de grau: alguns são racionais com mais frequência do que outros; alguns outros são racionais, de modo mais intenso. Todavia, não pode negar-se, certamente, aos animais diferentes do homem uma racionalidade vacilante e vaga. Os seus cérebros podem ser inferiores em alcance e em capacidade aos dos infimos selvagens; mas, segundo o mesmo critério, os infimos selvagens são inferiores aos homens civilizados e aqueles, a quem chamamos civilizados, pouco menos diferem entre si. Há mesmo, entre os animais não humanos, os rudimentos duma vida histórica: entre os gatos, por exemplo, que não se lavam por instinto, sendo ensinados pelas respectivas mães. Tais rudimentos de educação são uma coisa não essencialmente diferente de uma cultura histórica.

A historicidade é também uma questão de grau. A historicidade das sociedades muito primitivas não se distingue facilmente da vida meramente das sociedades em que a racionalidade está a ponto de desaparecer. Quando se tornam mais frequentes e essenciais para a vida da sociedade os momentos em que se pensa e as espécies de coisas em que se pensa, a herança histórica

do pensamento, preservada pelo conhecimento histórico daquilo que foi pensado anteriormente, torna-se mais notável, principiando com o seu desenvolvimento o desenvolvimento duma vida especificamente racional.

O pensamento não é, o pressuposto dum processo histórico que, em contrapartida, é o pressuposto do conhecimento histórico. Só no processo histórico — o processo dos pensamentos — é que o pensamento existe efectivamente; e só é processo na medida em que este processo é conhecido como processo de pensamentos. O autoconhecimento da razão não é um acidente; pertence à sua essência. É por este motivo que o conhecimento histórico não é um luxo ou mera diversão dum espírito livre de ocupações mais imperiosas, mas um dever fundamental, cujo cumprimento é essencial à manutenção não só de qualquer forma ou tipo particular de razão como também da própria razão.

d) *Conclusões*

Falta tirar algumas conclusões da tese que procurei defender.

Em primeiro lugar, no que respeita à própria história. Os métodos da investigação histórica moderna desenvolveram-se à sombra do seu irmão mais velho — o método das ciências da natureza — ajudados pelo seu exemplo, sob certos aspectos, e obstruídos, sob outros aspectos. Ao longo deste ensaio, tem sido necessário travar uma luta persistente com aquilo a que pode chamar-se concepção positivista, ou melhor, falsa concepção, da história, como estudo dos sucessivos eventos dum passado morto, eventos esses que devem ser compreendidos do mesmo modo que o cientista compreende os eventos naturais, classificando-os e estabelecendo relações entre as classes assim definidas. Esta concepção falsa é não só um erro endémico do pensamento filosófico moderno acerca da história, mas também um perigo

constante para o próprio pensamento histórico. Na medida em que se submetem a ela, os historiadores desprezam a sua missão de penetrar no pensamento dos agentes, cujos actos eles estudam, limitando-se a determinar a parte externa desses actos, aquilo que pode ser estudado estatisticamente. A pesquisa estatística é, para o historiador, boa como serve e má como ama. Não lhe vale de nada fazer generalizações estatísticas, a não ser que descubra, através delas, o pensamento que se encontra por trás dos factos, em relação aos quais estabelece as generalizações. Na actualidade, o pensamento histórico está, em quase toda a parte, a libertar-se dos laços da falácia positivista, reconhecendo que, em si mesma, a história não é mais do que a reconstituição do pensamento passado, no espírito do historiador; todavia, há ainda muito mais que fazer, para que amadureçam os frutos deste reconhecimento. Ainda são vulgares todos os géneros de falácias, devido à confusão que se faz entre processo histórico e processo natural, não só as falácias mais grosseiras — como as que confundem os factos históricos da cultura e da tradição com as funções de factos biológicos como a raça e a estirpe — mas também falácias mais subtis, que afectam os métodos e a organização da investigação histórica — o que levaria muito tempo a referir aqui. Só depois de estas falácias terem sido eliminadas é que podemos ver como o pensamento histórico, atingindo finalmente a sua forma e a sua estatura próprias, é capaz de dar concretização às aspirações arquitectadas, há muito tempo, em nome da ciência da natureza humana.

Em segundo lugar, a propósito das tentativas passadas, no sentido de edificar uma tal ciência.

A função positiva das chamadas ciências do espírito humano, total ou parcialmente (refiro-me a estudos como os relativos à teoria do conhecimento, à moral, à política, à economia, etc.) costuma ser sempre concebida erradamente. São delineadas idealmente, como relatos dum tema imutável — o espírito do homem, tal como

sempre foi e como há-de ser sempre. Não é preciso muito contacto com elas para se verificar que não são nada do que se julga, mas apenas inventários da riqueza realizada pelo espírito humano, num certo estádio da sua história. A República de Platão é um relato não do ideal imutável da vida política, mas do ideal grego, tal como Platão o recebeu e o reinterpreto. A *Ética* de Aristóteles descreve não uma moral eterna mas a moral do cidadão grego. O *Leviatão* de Hobbes expõe as ideias políticas do absolutismo seiscentista, na sua forma inglesa. A teoria ética de Kant exprime as convicções morais do pietismo alemão; a sua *Crítica da Razão Pura* analisa as concepções e os princípios da ciência newtoniana, nas suas relações com os problemas filosóficos da época. Estas limitações são frequentemente tomadas por defeitos, como se um pensador mais talentoso do que Platão fosse capaz de libertar-se da atmosfera política da Grécia, ou como se Aristóteles tivesse de criar, antes do tempo devido, as concepções morais do cristianismo ou do mundo moderno. Longe de constituírem um defeito, são um sinal de mérito; encontram-se facilmente nas melhores obras. O motivo reside no facto de, nessas obras, os autores fazerem o melhor possível a única coisa que se pode fazer, quando se tenta construir uma ciência do espírito humano: expõem a posição atingida pelo espírito humano, no seu desenvolvimento histórico, até ao seu tempo.

Quando procuram justificar essa posição, o máximo que podem fazer é apresentá-la como lógica, como um conjunto coerente de ideias. Se, ao aperceberem-se de que uma tal justificação é indirecta, tentam fazer com que o conjunto dependa de algo que está de fora, são incapazes, forçosamente, porque — na medida em que o presente histórico inclui, em si mesmo, o seu próprio passado — a verdadeira base em que se apoia o conjunto, isto é, o passado de que surgiu, não está no seu exterior mas sim no seu interior.

Se estes sistemas se mantiveram válidos até à posteridade, isso não aconteceu apesar do seu carácter estritamente histórico, mas por causa dele. Para nós, as ideias neles expressas são ideias pertencentes ao passado. Não se trata, porém, de um passado morto. Ao compreendê-lo historicamente, incorporamo-lo no nosso pensamento presente e ficamos aptos — por meio do seu desenvolvimento e da sua crítica — a usar essa herança, em nosso proveito.

No entanto, um mero inventário das nossas riquezas intelectuais, no momento presente, não pode nunca mostrar com que direito as usufruímos. Para fazer isto, há um caminho: analisá-las, em vez de simplesmente as descrever, mostrando como é que se formaram, no decurso do desenvolvimento histórico do pensamento. O que Kant, por exemplo, queria fazer, quando tentou justificar o emprego que nós damos a uma categoria como a de causalidade, pode fazer-se, num certo sentido; simplesmente, não pode ser feito com o método de Kant, que se entrega a uma argumentação que constitui meramente um círculo vicioso, provando que uma tal categoria pode e tem de ser utilizada, se pretendemos obter uma ciência newtoniana. Só por meio da investigação acerca da história do pensamento científico é que pode ser feito. Kant tinha de limitar-se a mostrar que os cientistas do século XVIII pensavam em termos de causalidade; o problema de se saber por que motivo pensavam assim só pode ser resolvido, investigando a história da ideia da causalidade. Se se pretende mais do que isto, se se pretende uma prova da autenticidade da ideia e de que essas pessoas tinham razão, ao pensar assim, pretende-se algo que nunca se poderá encontrar na natureza das coisas. Como é que poderemos dar-nos por satisfeitos com o facto de que os princípios, segundo os quais pensamos, são verdadeiros, a não ser continuando a pensar de acordo com esses princípios e verificando se resultam deles objecções sem solução, enquanto vamos trabalhando? Criticar as concepções da ciência é um

trabalho da própria ciência, à medida que se desenvolve; pretender que essa crítica seja antecipada pela teoria do conhecimento é pretender que essa mesma teoria antecipe a história do pensamento.

Finalmente, temos o problema da função a atribuir à ciência da psicologia. À primeira vista, a sua posição parece equívoca. Por um lado, apresenta-se como ciência do espírito; mas, sendo assim o seu mecanismo de método científico é meramente o fruto duma falsa analogia, devendo passar para a história e, como tal, desaparecer. E é isto certamente que deve acontecer, na medida em que a psicologia pretenda ocupar-se das funções da própria razão. Falar da psicologia do raciocínio ou psicologia do eu moral — isto para citar os títulos de dois livros muito conhecidos — é empregar erradamente as palavras e confundir os resultados, atribuindo a uma ciência semi-naturalista um objecto, cuja existência e cujo desenvolvimento não são naturais mas históricos. Todavia, se a psicologia evitar este perigo e renunciar a interferir naquilo que é propriamente o objecto da história, é provável que volte a ser uma pura ciência da natureza e se transforme num simples ramo da fisiologia, ocupando-se dos movimentos musculares e nervosos.

Há, porém, uma terceira alternativa. Ao aperceber-se da sua racionalidade, o espírito apercebe-se também da presença, em si mesmo, de elementos que não são racionais. Não são corpo; são espírito, mas não espírito racional ou pensamento. Para me servir duma velha distinção, são psique ou alma, diferenciando-se do espírito. Estes elementos irracionais são o objecto da psicologia. São as forças e as acções cegas existentes em nós que fazem parte da vida humana, quando ela se experimenta conscientemente a si própria, mas não fazem parte do processo histórico: a sensação, que se distingue do pensamento; as emoções, que se distinguem das concepções; o apetite, que se distingue da vontade. A sua importância para nós consiste no facto de constituírem o ambiente

em que vive a nossa razão, do mesmo modo que o nosso organismo fisiológico é o ambiente em que elas vivem. São a base da nossa vida racional, embora não façam parte dela. A nossa razão descobre-as, mas, ao estudá-las, não se estuda a si própria. Aprendendo a conhecê-las, descobre como pode ajudá-las a viver saudavelmente, de tal modo que elas podem alimentá-las e apoiá-la, enquanto ela prossegue a sua missão própria — a autocriação da sua vida histórica.

2. A IMAGINAÇÃO HISTÓRICA

ENTRE as tarefas a que a filosofia pode entregar-se legitimamente encontra-se a de investigar a natureza do pensamento histórico; e no momento presente (1935), há razões — segundo me parece — para considerar não só legítima mas também necessária uma tal investigação. Isto porque há um sentido em que, em períodos particulares da história, problemas filosóficos particulares estão, por assim dizer, na ordem do dia, chamando a especial atenção do filósofo desejoso de servir o seu tempo. Em parte, os problemas da filosofia são imutáveis; em parte, variam de época para época, de acordo com as características especiais da vida e do pensamento humanos da época. Nos melhores filósofos de todas as épocas, estas duas partes estão de tal modo interligadas que os problemas permanentes aparecem *sub specie saeculi*¹ e os problemas especiais da época *sub specie aeternitatis*². Sempre que o pensamento humano tem sido dominado por algum interesse especial, a filosofia mais produtiva da época reflecte esse domínio; não passivamente por mera submissão à sua influência, mas activamente, fazendo uma tentativa espe-

¹ Sob forma secular (secularmente). (N. do T.).

² Sob forma eterna (eternamente). (N. do T.).

cial de compreendê-lo e colocando-o no foco da investigação filosófica. Na Idade Média, a teologia foi o interesse que fez convergir para a especulação filosófica. No século XVII, foi a física. Hoje, quando marcamos, convencionalmente, o início da filosofia moderna, a partir do século XVII, queremos dizer com isso — julgo eu — que o interesse científico que então começou a dominar a vida humana ainda a domina. Todavia, se compararmos a mentalidade do século XVII, na sua orientação geral, com a dos nossos dias, comparando os temas tratados na sua literatura, dificilmente poderemos deixar de ser impressionados por uma diferença importante. Desde o tempo de Descartes, e até desde o tempo de Kant, a humanidade tem adquirido um novo hábito de pensar historicamente. Não quero dizer que não houvesse historiadores dignos desse nome, até há século e meio; isso seria falso. Nem sequer quero dizer que, desde então, o volume de conhecimento histórico e a produção de livros históricos tenham crescido enormemente; isso seria verdadeiro, mas relativamente sem importância. O que eu quero dizer é que, durante este tempo o pensamento histórico elaborou uma técnica própria, não menos definida no seu carácter e não menos certa nos seus resultados do que a sua irmã mais velha — a técnica das ciências da natureza — técnica essa que, seguindo assim pelo *sichere Gang einer Wissenschaft*³, tem ocupado um lugar na vida humana, a partir do qual a sua influência tem penetrado e, em certa medida, transformado todos os sectores do pensamento e da acção.

Entre outros, tem influenciado profundamente a filosofia; mas, no conjunto, a atitude da filosofia para com esta influência tem sido mais passiva do que activa.

Alguns filósofos estão dispostos a acolhê-la; outros, a repudiá-la. São relativamente poucos aqueles que têm pensado nela, filosoficamente. Fizeram-se tentativas, principalmente na Alemanha e na Itália, de responder às

³ Caminho seguro duma ciência. (N. do T.)

perguntas: O que é o pensamento histórico? Que luz é que ele lança sobre os problemas tradicionais da filosofia? — tentando, através das respostas a estas perguntas, fazer pela consciência histórica actual o mesmo que a análise transcendental de Kant fez pela consciência científica do século XVIII. Mas, na generalidade, especialmente neste país, tem sido costume ignorar essas interrogações, discutindo-se os problemas do conhecimento, no desconhecimento de que exista uma coisa como a história. É claro que este hábito pode ser defendido. Pode argumentar-se que a história não é, de modo algum, conhecimento, mas apenas opinião, sendo indigna do estudo filosófico. Ou então, pode argumentar-se que, na medida em que é conhecimento, os seus problemas são os do conhecimento em geral, não merecendo qualquer tratamento à parte. No que me diz respeito, não posso aceitar nenhum destes dois argumentos. Se a história é opinião, por que razão é que a filosofia, nessa base, há-de ignorá-la? Se é conhecimento, por que motivo é que os filósofos não hão-de estudar os métodos da história com a mesma atenção que dedicam aos métodos, muito diferentes, da ciência? Quando leio mesmo as obras dos maiores filósofos ingleses contemporâneos, admirando-os profundamente e aprendendo com eles mais do que sou capaz de reconhecer, vejo-me constantemente perseguido pelo pensamento de que os seus estudos do conhecimento — baseados fundamentalmente, segundo parece, no estudo da percepção e do pensamento científico — não só ignoram o pensamento histórico como são verdadeiramente inconsistentes, em relação à existência de tal coisa.

É certo que o pensamento histórico, em certo sentido, se assemelha à percepção. Ambos têm como objecto próprio alguma coisa que é individual. O que eu percebo é esta sala, esta mesa, este papel. Aquilo em que pensa o historiador é Isabel de Inglaterra ou Marlborough, a Guerra do Peloponeso ou a política de Fernando e Isabel. Contudo, aquilo que realmente percebe-

mos é sempre o isto, o aqui, o agora. Mesmo quando ouvimos uma explosão distante ou vemos uma conflagração estelar, muito depois de ter ocorrido, há ainda um momento em que é perceptível aqui e agora esta explosão, esta nova estrela. O pensamento histórico existe em relação a uma coisa que nunca pode ser um isto, porque nunca é um aqui e um agora. Os seus objectos são eventos que já ocorreram completamente e condições que já não existem. Só quando já não são perceptíveis é que se tornam objectos do pensamento histórico. Por consequência, todas as teorias do conhecimento que o concebem como uma operação ou relação entre um sujeito e um objecto, ambos realmente existentes, confrontando-se reciprocamente — teorias que se tornam conhecidas como sendo a essência do conhecimento — tornam impossível a história.

Noutro sentido, a história parece-se como a ciência, dado que, em ambas, o conhecimento é ilativo ou dedutivo. Simplesmente, enquanto a ciência vive num mundo de universais abstractos (que, em certo sentido, estão em toda a parte e, noutro sentido, não estão em parte nenhuma; que, num dado sentido, são de todos os tempos e, noutro sentido, de tempo nenhum), as coisas sobre as quais raciocina o historiador não são abstractas mas concretas, não universais mas singulares, não indiferentes ao espaço e ao tempo mas possuidoras dum onde e dum quando próprios, embora o onde não se identifique com o aqui nem o quando com o agora. A história, portanto, não pode coadunar-se com teorias, segundo as quais o objecto do conhecimento é abstracto e imutável, uma entidade lógica, em relação à qual o espírito pode assumir várias atitudes.

Nem é possível explicar o conhecimento, combinando teorias destes dois tipos. A filosofia corrente está cheia de tais combinações. Conhecimento por entendimento e conhecimento por descrição; objectos eternos e as situações transitórias de que são ingredientes; reino da essência e reino da matéria — com estas e com outras

dicotomias do mesmo género (tal como nas dicotomias, mais velhas, dos factos e das relações entre as ideias — ou verdades de facto e verdades da razão), tomam-se providências quanto às particularidades, quer duma percepção que apreende o aqui e o agora, quer do pensamento abstracto que apreende o sempre e o em-toda-parte: *αισθησις*¹ e *νοησις*² da tradição filosófica. Mas, do mesmo modo que a história não é *αισθησις* nem *νοησις*, também não é uma combinação das duas. Há uma terceira coisa, com algumas das características das outras duas, combinando-as, porém, de maneira impossível para ambas. Não é, em parte, entendimento de situações transitórias e, em parte, conhecimento dedutivo de entidades abstractas. É, no total, um conhecimento dedutivo daquilo que é transitório e concreto.

O meu objectivo, aqui, é apresentar uma breve exposição desta terceira coisa, que é a história. Começarei por apresentar aquilo a que pode chamar-se a teoria do senso comum acerca da história — a teoria em que a maior parte das pessoas acreditam, ou julgam que acreditam, quando reflectem sobre o assunto, pela primeira vez.

Segundo esta teoria, as coisas essenciais, na história, são a memória e a autoridade das fontes. Se um acontecimento ou um estado de coisas se destina a ser conhecido historicamente, é preciso antes de mais nada, que alguém tome conhecimento dele; depois, tem de recordá-lo; a seguir, tem de expor a sua recordação, tem termos inteligíveis por cutrem; e finalmente, é indispensável que uma outra pessoa aceite, como verdadeira, a exposição feita. Deste modo, a história consiste em acreditar em alguém, quando afirma que se recorda de alguma coisa. Aquele que acredita é o historiador; a pessoa que merece o crédito do historiador é a sua fonte autorizada.

¹ Sensação, sentimento. De *αισθησις* derivou a palavra *estética*. (N. do T.).

² Noesis ou apreensão directa e intuitiva do pensável, por meio da qual este se converte em pensado. (N. do T.).

Está implícito nesta teoria que a verdade histórica — na medida em que é efectivamente acessível ao historiador — é-lhe acessível apenas porque já existe pré-fabricada nas exposições também pré-fabricadas das suas fontes autorizadas. Estas exposições são para si um texto sagrado, cujo valor depende totalmente do facto de não destruírem a tradição que representam. Consequentemente, o histortador não deve, de modo algum, falsificá-las. Não deve mutilá-las, nem deve acrescentar-lhes nada. Sobretudo, não deve contradizê-las. Isto porque, se ele se põe a seleccionar cuidadosamente, chegando à conclusão de que algumas das afirmações da sua fonte são importantes e outras não, sem dar por isso, começa a recorrer a um outro critério. Ora, segundo esta teoria, é isto exactamente o que ele não pode fazer. Se lhes acrescenta alguma coisa, interpolando-lhes construções da sua autoria e aceitando estas construções como achegas ao seu conhecimento, o historiador passa a acreditar nalguma coisa, por outra razão e não pelo facto de a sua fonte o ter afirmado. Também não tem o direito de fazer isto. Pior que tudo, se o historiador as contradiz, atrevido-se a decidir que a sua fonte deu uma visão falsa dos factos, e rejeitando, como incríveis, as suas afirmações, é ele acreditar no oposto daquilo que lhe foi dito, fazendo a pior ofensa possível às regras da sua profissão. A fonte pode ser tagarela, discursiva, má-língua ou difamadora; pode ter desprezado, esquecido ou omitido factos; pode tê-los, por ignorância ou por deliberação, exposto erradamente. Todavia, para estes defeitos, o historiador não tem remédio. De acordo com esta teoria, aquilo que as fontes autorizadas dizem ao historiador é a verdade, toda a verdade acessível, e nada mais que a verdade.

Só interessa expor estas consequências da teoria do senso comum, com o objectivo de repudiá-las. Todo o historiador tem a consciência de que, quando necessário, deve alterar — segundo estas três possibilidades — aquilo que encontra nas suas fontes. Selecciona delas

o que lhe parece importante, omitindo o resto; interpola nelas coisas que elas não dizem explicitamente; e critica-as, rejeitando ou emendando aquilo que considera devido a informações erradas ou a falsidades. Contudo não estou certo de que nós, os historiadores, nos apercebamos sempre das consequências daquilo que fazemos. De modo geral, quando reflectimos sobre o nosso trabalho, damos a impressão de aceitar aquilo a que chamei a teoria do senso comum, embora reivindicando os nossos direitos de selecção, interpretação e crítica. Estes direitos são, sem dúvida, inconsistentes com a teoria. Todavia, procuramos atenuar a contradição, minimizando a extensão com que são exercidos, considerando-os como medidas de emergência, uma espécie de revolta — a que pode ser levado o historiador, de tempos a tempos, pela excepcional incompetência das suas fontes autorizadas — embora não perturbando fundamentalmente o regime normal e tranquilo, em que ele acredita plácidamente no que lhe dizem, porque lhe dizem que acredite. Estas coisas, porém — ainda que raramente aconteçam — representam ou crimes históricos ou factos fatais para a teoria, porque — segundo a teoria — não deveriam acontecer raramente, mas nunca. A verdade é que não constituem crimes nem excepções. No decurso do seu trabalho, o historiador vai seleccionando, interpretando e criticando; só assim é que mantém o seu pensamento no *sichere Gang einer Wissenschaft*. Reconhecendo explicitamente este facto, é possível realizar aquilo a que se poderá chamar — usando novamente uma expressão de Kant — uma revolução copérmica — longe de se fundamentar noutra fonte autorizada que não ele próprio, e a cujas declarações o seu pensamento teria de sujeitar-se — é a sua própria fonte autorizada, sendo autónomo o seu pensamento, dotado dum critério a que têm de sujeitar-se as chamadas fontes autorizadas, e pelo qual elas são criticadas.

A autonomia do pensamento histórico pode ser vista, sob a sua forma mais simples, no trabalho de selecção. O historiador que procura trabalhar de acordo com a teoria do senso comum, reproduzindo cuidadosamente o que encontra nas suas fontes, faz lembrar um paisagista que se dispõe a seguir aquela teoria estética que incita o artista a copiar a natureza. Pode imaginar que reproduz, pelos seus próprios meios, as formas e as cores autênticas das coisas naturais; todavia, por muito que se esforce por atingir tal objectivo, está constantemente a seleccionar, a simplificar, a esquematizar, a pôr de lado o que lhe parece insignificante e a aproveitar o que lhe parece essencial. É o artista, e não a natureza, que é responsável por aquilo que surge na tela. Do mesmo modo, nenhum historiador, nem mesmo o pior de todos, se limita a copiar as suas fontes; mesmo que não acrescenta nada de seu (o que realmente nunca é possível), deixa sempre de fora coisas que — por uma razão ou outra — entende que não são necessárias para o seu trabalho ou que as não pode usar, nesse mesmo trabalho. Consequentemente, é ele — e não as suas fontes — que é responsável pelo que se passa. Quanto a este problema, o historiador é senhor de si mesmo: o seu pensamento é, nessa medida, autónomo.

Pode encontrar-se uma demonstração ainda mais clara desta autonomia, naquilo a que chamei interpretação histórica. As fontes do historiador falam-lhe de esta ou daquela fase dum processo, cujos estádios intermédios ficam por descrever. É o historiador que procede à interpolação desses estádios. A imagem que ele dá do seu objecto — embora possa consistir, em parte, em afirmações extraídas directamente das suas fontes — consiste também (crescentemente com cada aumento produzido na sua competência de historiador) em afirmações atingidas dedutivamente, a partir das que estão de acordo com os seus critérios, as suas regras metodológicas e os seus cânones de importância. Nesta parte do seu trabalho, não depende nunca das suas fontes, no

sentido de repetir o que elas lhe dizem; firma-se na sua capacidade pessoal, constituindo-se a si próprio fonte de si mesmo, enquanto as chamadas fontes deixam de ser fontes para serem apenas provas.

A mais clara demonstração da autonomia do historiador é fornecida, porém, pela crítica histórica. Tal como as ciências da natureza descobrem o seu método próprio, quando o cientista — segundo a metáfora de Bacon — interroga a Natureza, a tortura com a experimentação, a fim de extrair dela respostas às suas perguntas, também a história descobre o seu método próprio, quando o historiador põe as suas fontes no banco das testemunhas, fazendo-lhes um interrogatório cerrado e conseguindo assim obter delas informações que, nas suas declarações originais, elas tinham escondido, ou porque não queriam dá-las ou porque não as possuíam. Desta forma, as mensagens do comandante dum exército podem proclamar uma vitória; mas o historiador, ao lê-las com espírito crítico, perguntará: «Se foi uma vitória, porque é que não foi seguida de perto, desta ou daquela maneira?», podendo provar assim que o escritor escondeu a verdade. Ou então, usando o mesmo método, pode condenar a ignorância dum predecessor menos dado à crítica, que aceitou a versão da batalha, dada pelas mesmas mensagens.

A autonomia do historiador manifesta-se aqui, na sua forma extrema, porque é evidente que, de certo modo, em consequência da sua actividade de historiador, tem o poder de rejeitar algo que lhe é explicitamente dito pelas suas fontes, substituindo-o por outra coisa. Se tal é possível, o critério da verdade histórica não pode ser o facto de uma afirmação ser feita por uma fonte. São a veracidade e a informação das chamadas fontes que estão em questão. É este o problema que o historiador tem de resolver por si próprio, com a sua autoridade. Mesmo que aceite o que as fontes lhe indicam, aceita-o então com base na sua própria autoridade e não na das fontes; fá-lo porque o seu critério da

verdade histórica lhe diz que o faça e não porque lho dizem essas fontes.

A teoria do senso comum que fundamenta a história na memória e na autoridade das fontes não necessita de qualquer outra refutação. A sua falência é evidente. Para o historiador, não pode haver nunca fontes autorizadas, porque estas proferem um veredicto que só ele pode lançar. Contudo, a teoria do senso comum pode reivindicar uma verdade qualificada e relativa. O historiador, de modo geral, trabalha num assunto que outros, antes dele, já estudaram. Proporcionalmente, na medida em que for um principiante — em relação a um dado assunto particular ou à história, no seu conjunto — os seus antecessores possuem, relativamente à sua incompetência, autoridade; e, no caso-limite de a sua incompetência e a sua ingnorância serem absolutas, eles poderiam ser considerados como autoridades incontestáveis. À medida que se vai tornando cada vez mais senhor do seu ofício, eles vão-se tornando cada vez menos as suas fontes autorizadas e cada vez mais colegas de estudo que devem ser tratados com respeito ou com desprezo, segundo os seus méritos.

E do mesmo modo que a história não depende do critério da autoridade, também não depende da memória. O historiador pode redescobrir o que foi esquecido por completo, no sentido de que não chegou até ele qualquer relato disso, através duma tradição contínua, elaborada a partir de testemunhas oculares. Pode mesmo descobrir o que, até então, ninguém tinha conhecimento de que tivesse acontecido. Consegue fazer isto, em parte, por meio do tratamento crítico das afirmações contidas nas suas fontes, e em parte, utilizando aquilo a que se chama fontes não escritas, que se empregam cada vez mais, à medida que a história se torna cada vez mais segura dos seus métodos e do seu critério próprios.

Referi-me ao critério da verdade histórica. Em que consiste esse critério? De acordo com a teoria do senso comum, é o acordo entre as afirmações expressas pelo

historiador e as que ele encontra nas suas fontes. Sabemos agora que esta resposta é falsa, sendo necessário procurar uma outra. Não podemos, contudo, renunciar a tal pesquisa. Tem de haver alguma resposta a essa pergunta, porque, sem critério, não pode haver qualquer crítica. Foi dada uma resposta a tal pergunta, pelo maior filósofo inglês do nosso tempo, no seu folheto sobre *Os Pressupostos da História Crítica*. O ensaio de Bradley é uma obra dos seus primeiros tempos, em relação à qual veio a mostrar desacordo, na sua maturidade. De qualquer modo, essa obra tem impresso o seu génio. Nela, Bradley encara o problema de como é possível ao historiador, desafiando a teoria do senso comum, virar o feitiço contra o feiticeiro, isto é, contra as chamadas autoridades, dizendo: «Isto é o que as nossas fontes autorizadas registam, mas o que realmente aconteceu não deve ter sido isto e sim aquilo».

A sua resposta àquela interrogação significava que a nossa experiência do mundo nos ensina que alguns tipos de coisas acontecem e outros não. Esta experiência, então, é o critério que o historiador aplica às declarações das suas fontes. Se lhe dizem que ocorreram coisas duma espécie que, segundo a sua experiência, não ocorrem, o historiador é obrigado a não acreditar nelas; se as coisas que relatam pertencem a uma espécie que, segundo a sua experiência, acontecem, o historiador tem a liberdade de aceitar esses relatos.

Há muitas objecções evidentes, a respeito desta ideia, em que não insistirei. Está profundamente afectada pela filosofia empirista, contra a qual Bradley iria, dentro em pouco, rebelar-se tão nitidamente. Todavia, para além disso, há certos pontos particulares, em que a argumentação me parece defeituosa.

Em primeiro lugar, o critério proposto é um critério não daquilo que aconteceu mas daquilo que podia acontecer. Efectivamente, não é outra coisa se não o critério de Aristóteles referente ao que é admissível na poesia. Por tal motivo, não serve para distinguir a história da

ficção. Satisfazer-se-ia, sem dúvida, com as afirmações dum historiador, mas podia também satisfazer-se com as afirmações dum romancista histórico. Não pode ser, portanto, um critério de história crítica.

Em segundo lugar, visto que não pode dizer-nos nunca o que aconteceu, ficamos, a tal respeito, dependentes apenas da autoridade do nosso informador. Quando empregamos um tal critério, pomos-nos a acreditar em tudo quanto o nosso informador nos comunica, contanto que satisfaça o critério — meramente negativo — do possível. Isto não é voltar o feitiço contra o feiticeiro, ou seja contra as nossas fontes autorizadas; é aceitar cegamente o que elas nos dizem. Não se atingiu uma atitude crítica.

Em terceiro lugar, a experiência que o historiador tem do mundo em que vive só pode ajudá-lo a conferir, mesmo negativamente, as afirmações das suas fontes, na medida em que não digam respeito à história mas à natureza, que não tem história. As leis da natureza têm sido sempre as mesmas; o que é agora contra a natureza, já era contra a natureza, há dois mil anos. Mas as condições históricas — distintas das condições naturais — da vida humana diferem tanto, em épocas diferentes, que não pode sustentar-se qualquer argumento com base numa analogia. Que os gregos e os romanos abandonavam os recém-nascidos, com a finalidade de limitarem a população, isso não é menos verdade pelo facto de ser algo de diferente em relação a tudo o que pertence à experiência dos colaboradores da *Cambridge Ancient History*¹. Com efeito, o tratamento que Bradley faz do assunto resultou não do curso normal dos estudos históricos mas sim do seu interesse na credibilidade das narrativas do Novo Testamento, particularmente o seu elemento miraculoso. Simplesmente, um critério que serve apenas em caso de milagre possui um

¹ *Histórias da Antiguidade*, publicada pela Universidade de Cambridge. (N. do T.).

valor extremamente diminuto para o historiador de todos os dias.

O ensaio de Bradley, por inconsequente que seja, continua a marcar uma data, pelo facto de se ter realizado nele, em princípio, a revolução copérmica da teoria do conhecimento histórico. Para a teoria do senso comum, a verdade histórica consiste nas convicções do historiador, harmonizadas com as suas fontes. Bradley apercebeu-se de que o historiador utiliza, no estudo das fontes, um critério próprio, por meio do qual são apreciadas as próprias fontes. Em que consiste, Bradley não foi capaz de descobrir. Falta ainda saber se, sessenta anos depois, o seu problema — que, entretanto, nenhum filósofo de língua inglesa, segundo creio, discutiu por escrito — pode ser levado, para lá do ponto em que o deixou.

Já observei que — além de seleccionar, de entre as afirmações das fontes, aquelas que considera importantes — o historiador deve transcender, de dois modos, aquilo que as fontes lhe dizem. Um é o modo crítico — foi o que Bradley tentou analisar; o outro é o modo construtivo. Em relação a este, não disse nada; por isso mesmo, proponho-me falar dele. Descrevi a história construtiva como consistindo na interpolação, entre as afirmações feitas pelas nossas fontes, de outras afirmações deduzidas daquelas. Assim, por exemplo, as fontes dizem-nos que, num dia, César estava em Roma e, num outro dia, estava na Gália; não nos dizem nada sobre a sua viagem de um lugar para o outro, mas interpolamos isto, com uma consciência perfeitamente clara.

Este acto de interpolação possui duas características significativas. Em primeiro lugar, a interpolação não é, de modo algum, arbitraria ou meramente imaginativa: é necessária ou — segundo a linguagem de Kant — apriorística. Se enchêssemos a narração dos feitos de César com pormenores tão extravagantes como os nomes das pessoas que encontrou pelo caminho, e aquilo que lhes disse, a construção seria arbitraria; seria, de

facto, a espécie de construção que é feita por um romanista histórico. Mas, se a nossa construção não implica nada que não seja exigido pela evidência, é uma legítima construção histórica, pertencente a uma espécie, sem a qual não poderia haver história.

Em segundo lugar, o que é inferido desta forma é essencialmente algo que se imagina. Se olharmos para o mar e nos apercebermos da presença dum navio, e se, cinco minutos mais tarde, voltarmos a olhar e nos apercebermos de que se encontra num lugar diferente, somos levados a imaginar que ocupou posições intermédias, enquanto não estávamos a olhar. É já um exemplo de pensamento histórico; não é de outro modo que somos levados a imaginar que César viajou de Roma até à Gália, quando nos dizem que ele esteve nestes diferentes lugares, em momentos sucessivos.

A esta acção, com este duplo carácter, chamarei imaginação *a priori*; e, embora tenha mais que dizer a tal respeito, limitar-me-ei, para já, a observar que — ainda que não tenhamos consciência da sua manifestação — é esta acção que, preenchendo as lacunas entre os elementos que nos são fornecidos pelas fontes, dá continuidade à narrativa ou descrição histórica. Que o historiador deve servir-se da imaginação, isso é um lugar-comum. Para citar o *Essay on History*¹, de Macaulay, «um historiador perfeito deve possuir uma imaginação suficientemente poderosa, para tornar emocionante e pitoresca a sua narrativa»; mas isso é subestimar o papel desempenhado pela imaginação histórica, que não é propriamente ornamental mas estrutural. Sem ela, o historiador não disporia de qualquer narrativa para adornar. A imaginação — essa «faculdade cega mas indispensável», sem a qual (como Kant mostrou) não poderíamos perceber o mundo à nossa volta — é indispensável, da mesma maneira, para a história. É ela que, actuando não caprichosamente, como fantasia, mas sob

¹ Ensaio sobre a História. (N. do T.).

a sua forma apriorística, executa todo o trabalho de construção histórica.

É preciso evitar dois equívocos. Primeiramente, pode pensar-se que, por meio da imaginação, só conseguimos tomar contacto com aquilo que é imaginário, no sentido de fictício ou irreal. Menciona-se este preconceito apenas com o objectivo de ser banido. Se imagino que o amigo que saiu há pouco da minha casa vai agora a entrar na dele, o facto de eu imaginar este evento não me dá qualquer razão para o considerar irreal. O imaginário, simplesmente como tal, não é irreal nem real.

Depois, falar duma imaginação *a priori* pode parecer um paradoxo, pois pode pensar-se que a imaginação é essencialmente caprichosa, arbitraria, meramente fantasista. No entanto, em acréscimo à sua função histórica, há duas outras funções duma imaginação *a priori*, que são — ou devem ser — conhecidas de todos. Uma é a imaginação pura ou livre — mas não arbitraria, de modo algum — do artista. O homem que escreve um romance compõe uma narrativa, em que os papéis são desempenhados por várias personagens. As personagens e os incidentes são todos igualmente imaginários; contudo, o grande objectivo do romancista é mostrar as personagens em acção e os incidentes em desenvolvimento de maneira determinada por uma necessidade interna deles próprios. A narrativa, se é boa, não pode evoluir de outro modo, a não ser do modo como evolui; o romancista, ao imaginá-la, não pode imaginar de outra maneira o seu desenvolvimento, excepto do mesmo modo por que evolui. Aqui, assim como em todas as outras formas de arte, a imaginação *a priori* entra em acção. A sua outra função vulgar é aquilo a que pode chamar-se imaginação perceptiva, completando e consolidando os dados da percepção, segundo o modo tão bem analisado por Kant, ao apresentar-nos objectos de possível percepção que não são realmente percebidos: o lado de baixo desta mesa, o interior dum ovo, para abrir, a face escondida da Lua. Também aqui, a imaginação é aprio-

ristica: só podemos imaginar aquilo que só pode estar presente. A imaginação histórica difere destas, não por ser apriorística, mas por ter como tarefa especial imaginar o passado: não um objecto de possível percepção, uma vez que já não existe, mas um objecto susceptível de se tornar, através da imaginação histórica, um objecto do nosso pensamento.

A imagem que o historiador dá ao seu objecto, quer seja uma sequência de acontecimentos quer um estado de coisas passado, surge desta forma como uma teia de construção imaginativa, estendida entre certos pontos fixos, fornecidos pelas declarações das fontes. E se estes pontos forem suficientemente numerosos e os fios — ligados uns aos outros — estiverem construídos com o cuidado devido, sempre por meio da imaginação *a priori* e nunca por fantasia meramente arbitraria, todo o quadro é constantemente verificado em correspondência com estes dados, havendo pouco perigo de perder o contacto com a realidade que representa.

Na verdade, é precisamente assim que nós concebemos o trabalho histórico, a partir do momento em que a teoria do senso comum deixa de satisfazer-nos e ganhamos consciência do papel nele desempenhado pela imaginação construtiva. Todavia, uma tal concepção incorre, em certo sentido, num erro grave: ignora o papel não menos importante desempenhado pela crítica. Concebemos a nossa teia de construção como estando presa, por assim dizer, aos factos, pelas afirmações das fontes autorizadas, que consideramos como dados ou pontos fixos para o trabalho de construção. Pensando assim, escorregamos para a teoria — hoje reconhecida como falsa — de que a verdade é obtida, não absorvendo o que as fontes nos indicam, mas criticando-o. Desta maneira, os pontos supostamente fixos, entre os quais a imaginação elabora a sua teia, não nos são dados, já prontos, têm de ser produzidos pelo pensamento crítico.

Não há nada mais do que pensamento histórico, em relação ao qual se podem provar as suas conclusões.

O herói dum romance policial pensa exactamente como um historiador, quando, a partir de indicações dos mais diversos tipos, constrói um quadro imaginário, acerca do modo como foi praticado o crime, e por quem. A princípio, isto é apenas uma simples teoria, à espera de verificação, que tem de vir de fora. Felizmente para o detective, as convenções desse género literário impõem que, quando a sua construção está completa, ela fique nitidamente consolidada pela confissão do criminoso, feita em circunstâncias tais que a sua autenticidade não seja posta em dúvida. O historiador é menos afortunado. Se, depois de ficar convencido — através do estudo das provas já conseguidas — de que Bacon escreveu as peças de Shakespeare ou de que Henrique VII assassinou os Príncipes na Torre de Londres, ficasse à espera de encontrar um documento, longe de encerrar a investigação, só a teria complicado, levantando um novo problema — o problema da sua autenticidade.

Comecei por tomar em consideração uma teoria, segundo a qual tudo é dado — segundo a qual toda a verdade é acessível ao historiador, é-lhe fornecida, já pronta, pelas afirmações terminantes das fontes autorizadas. Vi então que muito daquilo que ele toma por verdadeiro não é dado assim, mas construído pela sua imaginação *a priori*. No entanto, ainda julgava que esta imaginação actuava por dedução, a partir de pontos fixos, fornecidos da mesma maneira. Vejo-me obrigado a confessar agora que não há, para o pensamento histórico, quaisquer pontos fixos assim fornecidos. Por outras palavras: na história, precisamente do mesmo modo que não há propriamente quaisquer autoridades, também não há propriamente quaisquer dados.

Certamente que os historiadores julgam que trabalham a partir de dados — entendendo por dados os factos históricos, pré-fabricados, de que dispõem no princípio dum certa porção de investigação histórica. Um dado deste género — no caso, por exemplo, de a investigação se debruçar sobre a Guerra do Peloponeso — seria uma

certa afirmação de Tucídides, considerada substancialmente verdadeira. Mas quando perguntamos o que é que dá ao pensamento histórico este dado, a resposta é óbvia: o pensamento histórico dá-o a si mesmo; por isso, não é um dado mas um resultado ou uma realização, que está em relação com o pensamento histórico, em geral. Só o nosso conhecimento histórico é que nos diz que estes curiosos sinais sobre o papel são letras gregas; que as palavras por eles constituídas possuem certos significados, no dialecto ático; que esta passagem pertence efectivamente a Tucídides, não se tratando dum interpolação ou dum corrupção; e que, naquella ocasião, Tucídides sabia de que falava, procurando dizer a verdade. Pondo de lado tudo isto, a passagem é meramente uma mancha e sinais pretos sobre o papel branco: não um facto histórico, mas algo que existe aqui e agora, e é percebido pelo historiador. Tudo o que o historiador quer dizer, quando descreve certos factos históricos como os seus dados, é que — no que respeita a uma certa porção de trabalho — há certos problemas históricos relevantes para esse trabalho, que se propõe considerar, para já, como estando resolvidos; contudo, se estão resolvidos, isso deve-se apenas ao facto de o pensamento histórico os ter resolvido, no passado, permanecendo eles nessa situação só até que o historiador ou outra pessoa decida reexaminá-los.

A sua teia de construção imaginativa, portanto, não pode extrair a sua validade do facto de estar — como a descrevi, primeiramente — presa a certos factos. Essa descrição constitui uma tentativa de aliviá-lo da sua responsabilidade em relação aos pontos nodais da sua construção, embora reconhecendo a sua responsabilidade em relação ao que constrói entre eles. Com efeito, é tão responsável quanto a uns como quanto aos outros. Quer aceite quer rejeite, modifique ou reinterprete aquilo que lhe comunicam as chamadas autoridades, ele é que é responsável pelas afirmações que — depois de criticá-las devidamente — faz. O critério que lhe dá jus-

tificação para fazer essas afirmações não pode ser nunca o facto de as ter recebido de uma fonte autorizada.

Isto leva-me, outra vez, ao problema de saber o que é este critério. Neste ponto, pode dar-se uma resposta parcial e provisória. A teia de construção imaginativa é uma coisa incomparavelmente mais sólida e poderosa do que eu tinha pensado. Longe de fundamentar a sua validade no apoio dos factos dados, constitui realmente a pedra de toque da autenticidade os factos supostos. Suetónio diz-me que Nero, em certa ocasião, tencionava evacuar a Bretanha. Rejeito a sua afirmação, não porque o contradiga abertamente qualquer fonte mais autorizada — o que não acontece, sem dúvida — mas porque a minha reconstituição da política de Nero (feita com base em Tácito) não me permite pensar que Suetónio tenha razão. E se me disserem que isto significa apenas que prefiro Tácito a Suetónio, confesso que sim; mas faço-o só porque me considero apto a incorporar num quadro coerente e contínuo, construído por mim, aquilo que Tácito me diz — coisa que não posso fazer, em relação a Suetónio.

Deste modo, a imagem que o historiador elabora acerca do passado é um produto da sua imaginação *a priori*, tendo de justificar as fontes usadas na sua construção. Estas fontes só merecem crédito, na medida em que são assim justificadas. Isto porque qualquer fonte pode estar contaminada: este escritor deixou-se dominar por preconceitos, aquele deu informações erradas; esta inscrição foi lida erradamente por um mau epigrafista, aquela foi mal escrita por um canteiro descuidado; este fragmento de louça de barro foi colocado fora do seu contexto por um escavador incompetente, aquele por um coelho irresponsável. O historiador crítico tem de descobrir e corrigir todas estas e muitas outras espécies de falsificação. Fá-lo — e só o pode fazer — verificando se o quadro do passado para que a evidência o conduz constitui um quadro coerente e contínuo, dotado de sentido. A imaginação *a priori*, que executa o trabalho

de construção histórica, fornece igualmente os meios necessários à crítica histórica.

Livre da sua dependência em relação aos pontos fixos fornecidos do exterior, o quadro que o historiador dá do passado é assim, em todos os pormenores, um quadro imaginário, sendo a sua necessidade, em todos os pontos, a necessidade da imaginação *a priori*. O que passa a fazer parte desse quadro, seja o que for, não é aceite passivamente pela imaginação do historiador mas exigido activamente por ela.

A semelhança entre o historiador e o romancista, a que já me referi, atinge aqui o seu cume. Ambos procuram construir um quadro que, em parte, é uma narração de eventos e, em parte, uma descrição de situações, uma revelação de móveis, uma análise de personagens. Ambos desejam fazer do respectivo quadro um todo coerente, em que cada personagem e cada situação está tão ligada ao resto que esta personagem nesta situação só pode agir desta maneira, mas podendo nós imaginá-la a actuar de maneira diferente. O romance e a história, ambos têm de fazer sentido. Nada é admissível em qualquer deles, excepto o que é necessário, sendo a imaginação o juiz desta necessidade, em ambos os casos. Quer o romance quer a história são dotados de evidência e de autojustificação, sendo produtos duma actividade autónoma e autorizada. Em ambos os casos, essa actividade é a imaginação *a priori*.

Como obras da imaginação, o trabalho do historiador e o do romancista não diferem. Só divergem neste ponto: o quadro do historiador deve ter veracidade. O romancista só tem uma tarefa: construir um quadro coerente, dotado de sentido. O historiador tem uma dupla tarefa: tem de fazer isto e tem de construir também um quadro das coisas, tal como elas eram realmente, e dos acontecimentos, tal como eles ocorreram realmente. Esta outra necessidade obriga-o a obedecer a três regras de método das quais está livre o romancista ou o artista, em geral.

Em primeiro lugar, o seu quadro tem de estar situado no espaço e no tempo. O do artista não precisa disso; no essencial, as coisas que imagina são imaginadas como ocorrendo em nenhum lugar e em nenhum momento. A propósito de *Wuthering Heights*¹, tem-se dito e com razão, que a acção se passa no Inferno, embora os nomes dos locais sejam ingleses; e foi um instinto acertado que levou um outro grande romancista a substituir Oxford por Christminster, Wantage por Alfredston, e Fawley por Marychurch, mantendo a disparidade topográfica num mundo que devia ser puramente imaginário.

Em segundo lugar, toda a história deve ser coerente em relação a si mesma. Os mundos puramente imaginários não podem colidir e não é preciso que se harmonizem; cada um deles é um mundo para si próprio. Há, porém, um só mundo histórico; nele, tudo tem de estar em relação com tudo o mais, mesmo se essa relação é apenas topográfica e cronológica.

Em terceiro lugar, e é o mais importante, o quadro do historiador está relacionado especialmente com aquilo a que se chama provas. A única maneira de o historiador ou qualquer outra pessoa poder ajuizar — mesmo experimentalmente — da verdade desse quadro é tomando em consideração esta relação. E, na prática, o que nós entendemos por saber se uma afirmação histórica é verdadeira é saber se pode ser confirmada, recorrendo às provas, pois uma verdade que não possa ser confirmada deste modo não possui qualquer interesse para o historiador. O que é isto, a que se chama provas, e qual é a sua relação com a obra histórica já concluída?

Sabemos já o que as provas não são. Não são conhecimento histórico pré-fabricado, destinado a ser engolido e vomitado pelo espírito do historiador. Constitui prova tudo o que o historiador pode usar como prova. Mas o que é que ele pode usar deste modo? Tem de ser

¹ O Monte dos Vendavais — romance de Emily Brontë. (N. do T.).

alguma coisa, aqui e agora, perceptível por ele: esta página escrita, esta expressão verbal, este edifício, esta impressão digital. E entre as coisas que são perceptíveis por ele, não há uma só que ele não possa usar de modo concebível, como prova, num dado problema, se chegou até ela, tendo em mente o verdadeiro problema. O alargamento do conhecimento histórico efectua-se, principalmente, descobrindo como é que se emprega, como prova, esta ou aquela espécie de facto percebido, que os historiadores, até agora, têm considerado inúteis.

Todo o mundo perceptível, então, constitui, potencialmente e em princípio, prova para o historiador. Torna-se efectivamente prova, na medida em que ele o pode usar como tal. E só o pode usar assim, desde que vá até ele com a devida espécie de conhecimento histórico. Quanto mais conhecimento histórico possuímos, tanto mais podemos aprender, através duma dada prova; se não tivermos nenhum, não podemos aprender nada. A prova só é prova, quando alguém a observa historicamente. De outro modo, não passa de um facto meramente percebido, historicamente mudo. Assim se conclui que o conhecimento histórico só pode desenvolver-se a partir de conhecimento histórico; por outras palavras, o pensamento histórico é uma actividade original e fundamental do espírito humano ou — como Descartes poderia ter dito — a ideia de passado é uma ideia «inata».

O pensamento histórico é a actividade da imaginação, por meio da qual procuramos dotar de um conteúdo pormenorizado essa ideia inata, utilizando o presente como prova do seu próprio passado. Todo o presente possui um passado próprio e qualquer reconstituição imaginativa do passado pretende reconstituir o passado deste presente — o presente, em que a acção de imaginar se desenrola — como algo que é percebido aqui e agora. Em teoria, o objectivo duma tal acção é empregar todo o aqui-e-agora perceptível, como prova de todo o passado — processo esse, por meio do qual este adquiriu vida. Na prática, este objectivo não pode nunca ser atingido.

O aqui-e-agora perceptível não pode nunca ser percebido — e, ainda menos, interpretado — na sua totalidade. O processo infinito do tempo passado não pode nunca ser encarado como um todo. Contudo, esta separação entre o que é tentado, teoricamente, e o que é realizado, praticamente, é o fado da humanidade, não uma particularidade do pensamento histórico. O facto de se encontrar aí só prova que, nisto, a história se parece com a arte, a ciência, a filosofia, a procura da virtude e da felicidade.

É pela mesma razão que, na história — como em todos os problemas sérios — nenhuma realização é final. As provas disponíveis para a resolução dum dado problema modificam-se, com todas as mudanças de método histórico e com todas as variações de competência dos historiadores. Os princípios, segundo os quais estas provas são interpretadas, também se modificam, visto que a interpretação das provas é uma tarefa em que é preciso utilizar tudo o que se conhece — conhecimento histórico, conhecimento da natureza e do homem, conhecimento matemático, conhecimento filosófico; e não só conhecimento, mas também hábitos e faculdades mentais de toda a espécie. Ora nada disto é imutável. Devido a estas modificações, que nunca cessam, por muito lentas que possam parecer a observadores superficiais, cada nova geração tem de reescrever a história, segundo o modo que lhe é próprio. Cada novo historiador, não se limitando a dar novas respostas a antigas interrogações, tem de rever essas mesmas interrogações. E — dado que o pensamento histórico é um rio em que ninguém se pode banhar duas vezes — mesmo um simples historiador, que trabalha num simples assunto, durante um certo período de tempo, descobre — quando tenta reexaminar um antigo problema — que o problema se modificou.

Não se trata de um argumento favorável ao cepticismo histórico. É apenas a descoberta duma segunda dimensão do pensamento histórico, a história da histó-

ria: a descoberta de que o próprio historiador — juntamente com o aqui-e-agora que constitui o corpo total das provas de que ele dispõe — faz parte do processo que estuda, possui lugar próprio nesse processo, e só consegue vê-lo a partir do ponto de vista, em que se coloca, dentro dele, no momento presente.

Mas nem a matéria-prima do conhecimento histórico — as circunstâncias do aqui-e-agora, tal como se apresentam à percepção do historiador — nem os vários dons que o ajudam a interpretar as provas podem fornecer ao historiador o seu critério da verdade histórica. Este critério é a própria ideia de história: a ideia dum quadro imaginário do passado. Esta ideia é, em linguagem cartesiana, inata; em linguagem kantiana, apriorística. Não é um produto accidental de causas psicológicas; é uma ideia que toda a gente possui, como parte integrante do equipamento do seu espírito e que toda a gente verifica que possui, na medida em que toma consciência do significado de ter um espírito. Tal como outras ideias da mesma espécie, não tem correspondência exacta com nenhum facto da experiência. O historiador, ainda que trabalhe muito tempo e com rigor, não pode nunca dizer que o seu trabalho — mesmo sob a forma de simples esboço, ou neste ou naquele mínimo pormenor — é definitivo. Não pode nunca dizer que o seu quadro do passado se adequa, em qualquer ponto, à sua ideia daquilo que ele devia ter sido. Todavia, ainda que os resultados do seu trabalho possam ser fragmentários e defeituosos, a ideia que regeu o curso desse trabalho é clara, racional e universal. É a ideia de imaginação histórica, como forma de pensamento autónoma, auto-determinada e autojustificada.

3. AS PROVAS HISTÓRICAS

Introdução

«A história — disse Bury — é uma ciência; nem mais, nem menos.»

Talvez não seja menos; isso depende daquilo que entendermos por ciência. Existe um hábito de calão — como aquele, por exemplo, que leva a empregar a palavra «metro» em vez de «metropolitano» e «eléctrico» em vez de «carro eléctrico»¹ — segundo o qual «ciência» significa «ciência da natureza». Mas não é preciso perguntar se a história constitui uma ciência, nesse sentido da palavra; isto até ao tempo em que os latinos traduziam a palavra grega επιστημη² pela sua palavra *scientia* — a palavra «ciência» tem significado ininterruptamente, desde então, qualquer corpo orgânico de conhecimento. Sendo esse o significado da palavra, Bury tem incontestavelmente razão: a história é uma ciência, nada menos.

Mas se não é menos, é certamente mais, porque tudo que constituir de facto uma ciência tem de ser mais do

¹ Os exemplos do original — só assimiláveis pelo leitor que disponha de razoável conhecimento da língua inglesa — foram substituídos por exemplos vulgares na linguagem portuguesa corrente. (N. do T.).

² Conhecimento. (N. do T.).

que uma simples ciência, tem de ser uma ciência dum tipo especial. Um corpo de conhecimento não se limita nunca a ser meramente organizado de certa forma particular. Certos corpos de conhecimento, como a meteorologia, por exemplo, organizam-se por meio da recolha de observações respeitantes a eventos duma certa espécie, que o cientista pode observar à medida que se manifestam, embora não possa produzi-los, à sua vontade. Outros, como a química, por exemplo, organizam-se não só pela observação dos eventos enquanto ocorrem, mas também fazendo-os ocorrer, em condições rigorosamente estabelecidas. Outros ainda organizam-se não pela observação de quaisquer eventos, mas fazendo certas hipóteses e debatendo, com a máxima exactidão, as suas consequências.

A história não se organiza, segundo nenhum destes modos. As guerras e as revoluções — e os outros acontecimentos de que trata — não são produzidos deliberadamente pelos historiadores, em condições laboratoriais, a fim de serem estudadas com precisão científica. Nem sequer são observadas pelos historiadores, no sentido em que os eventos são observados pelos cientistas da natureza. Os meteorologistas e os astrónomos têm de fazer viagens penosas e dispendiosas — para observarem, por si próprios, eventos que lhes interessam — porque o seu critério de observação é tal que não se dão por satisfeitos com as descrições feitas por testemunhas incompetentes; mas os historiadores não preparam expedições aos países, em que se desenrolam guerras e revoluções. Ora isto não acontece porque os historiadores sejam menos enérgicos ou corajosos do que os cientistas da natureza, ou menos capazes de obterem o dinheiro requerido por tais expedições. É assim porque os factos que poderiam ser aprendidos, por meio dessas expedições — tal como os factos que podiam ser aprendidos, fomentando deliberadamente uma guerra ou uma revolução, no seu próprio país — não ensinariam aos historiadores nada que eles pretendessem saber.

As ciências de observação e experimentação são semelhantes neste ponto: o seu objectivo é determinar os traços constantes ou repetidos em todos os fenómenos da mesma espécie. Um meteorologista estuda um ciclone, para compará-lo com outros; e, ao estudar um certo número deles, espera descobrir quais são as características constantes que eles possuem — isto é, espera descobrir como são os ciclones. Ora o historiador não tem tal objectivo. Se, em dado momento, está a estudar a Guerra dos Cem Anos ou a Revolução de 1688, não se pode concluir que ele se encontra na fase preliminar duma investigação, cujo objectivo último é chegar a conclusões acerca das guerras e das revoluções, em geral. Se está na fase preliminar de alguma investigação, o mais certo é tratar-se de um estudo geral da Idade Média ou do século XVII. É por isso que as ciências de observação e experimentação estão organizadas de um modo e a história de outro. Na organização da meteorologia, o valor ulterior daquilo que é observado acerca dum ciclone é condicionado pela sua relação com o que tem sido observado acerca de outros ciclones. Na organização da história, o valor ulterior daquilo que se conhece acerca da Guerra dos Cem Anos é condicionado, não pela sua relação com aquilo que já se conhece acerca de outras guerras, mas sim pela sua relação com aquilo que já se conhece acerca de outras coisas feitas na Idade Média.

Igualmente óbvia é a diferença entre a organização da história e a das ciências «exactas». É verdade que, na história, tal como nas ciências exactas, o processo normal de pensamento é indiferente; isto é, começa por afirmar isto ou aquilo, perguntando depois o que é que o prova. Mas os pontos de partida são de espécies muito diferentes. Nas ciências exactas, são hipóteses, e o modo tradicional de exprimi-las é por meio de períodos começados por uma palavra de ordem, indicando que se estabelece uma hipótese: «Consideremos ABC um triângulo e $AB = AC$ ». Na história, não são hipóteses, são factos,

que se apresentam à observação do historiador (por exemplo: na frente do historiador, está impresso aquilo que passa por ser um documento, pelo qual um certo rei concede certas terras a um certo mosteiro). As conclusões também são de espécies diferentes. Nas ciências exactas, são conclusões acerca de coisas que não têm situação especial no espaço ou no tempo: se estiverem em qualquer parte, estão em toda a parte; se pertencerem a um tempo, pertencem a todos os tempos. Na história, são conclusões acerca dos eventos, tendo cada um deles um lugar e uma data próprios. A exactidão com que o historiador conhece o lugar e o tempo é variável; mas sabe sempre que houve um lugar e uma data e, dentro de certos limites, sabe sempre o que representavam. Este conhecimento faz parte da conclusão a que é levado, ao argumentar a partir dos factos que tem presentes.

Estas diferenças relativas aos pontos de partida e às conclusões implicam uma diferença, em toda a organização das ciências respectivas. Quando um matemático decide qual o problema que se propõe resolver, o passo seguinte consiste na elaboração de hipóteses, que o habilitarão a resolvê-lo — o que implica um recurso às suas faculdades de invenção. Quando um historiador se decide, de modo semelhante, tem de colocar-se, a seguir, numa posição tal, que possa dizer: «Os factos que estou agora a observar são os factos, a partir dos quais posso inferir a resolução do meu problema». A sua missão não é inventar qualquer coisa, é descobrir alguma coisa. E os produtos acabados também são organizados diferentemente. O esquema, segundo o qual as ciências exactas têm sido organizadas tradicionalmente, depende das relações de prioridade e posterioridade lógicas; uma proposição é colocada antes de uma segunda, se é necessário compreender a primeira para que a segunda seja compreendida. O esquema tradicional de organização da história é um esquema cronológico, em que um evento é colocado antes de outro, se ocorreu mais cedo.

A história, portanto, é uma ciência, mas uma ciência de tipo especial. É uma ciência, cujo objectivo é estudar eventos não acessíveis à nossa observação e estudar inferentemente estes eventos, argumentando em relação a eles, a partir de algo diverso, que é acessível à nossa observação — aquilo a que o historiador chama «provas» dos eventos que lhe interessam.

a) *A história como inferência*

A história tem em comum com todas as outras ciências o seguinte: o historiador não tem o direito de considerar como um facto qualquer simples porção de conhecimento, excepto quando pode justificar a sua atitude, expondo a si próprio, em primeiro lugar, e depois a qualquer outra pessoa, — que simultaneamente está apta e desejosa de seguir a sua demonstração — os fundamentos em que se baseou. É nesse sentido que, atrás, se fala da história como inferência. O conhecimento, pelo qual uma pessoa se transforma em historiador é o conhecimento dos mesmos eventos — por meio da memória, ou de uma segunda visão, ou de alguma máquina wellsiana para olhar para trás, no tempo¹ — isso não seria conhecimento histórico; e a prova é que não poderia apresentar — quer a si próprio quer a qualquer crítico da sua argumentação — as indispensáveis provas. Crítico, mas não céptico, pois um crítico é uma pessoa apta e disposta a reconstituir, para si, os pensamentos de outros para verificar se foram pensados correctamente, ao passo que um céptico é uma pessoa incapaz de fazer isso. É visto que não se pode obrigar um indivíduo a pensar — do mesmo modo que não se pode obrigar um cavalo a beber — não há possibilidade de se provar a um céptico que um certo pensamento é

¹ Alusão à obra, de H. G. Wells, *The Time Machine* (A Máquina do Tempo). (N. do T.).

válido, mas não há qualquer razão para levar a sério o facto de ele negar sistematicamente. Qualquer pretendente ao conhecimento só é julgado pelos seus iguais.

Esta necessidade de justificar qualquer aspiração ao conhecimento, expondo os fundamentos em que se baseia, é uma característica universal da ciência, pois resulta do facto de uma ciência ser um corpo orgânico de conhecimentos. Dizer que o conhecimento é inferente constitui apenas um outro modo de dizer que é orgânico. O que é a memória, é uma espécie de conhecimento ou não — são perguntas que não é preciso tomar em consideração, num livro sobre a história, porque — isto, pelo menos, é claro — apesar do que disseram Bacon e outros, a memória não é história, visto que a história é uma certa espécie de conhecimento orgânico ou inferente e a memória não é orgânica, não é inferente. Se eu disse: «Lembro-me de ter escrito uma carta a Fulano, na semana passada» — temos uma afirmação de memória, mas não uma afirmação histórica. Todavia, se eu acrescentar: «e a minha memória não está a atraindo-me, pois tenho aqui a resposta dele» — então estou a basear, numa prova, uma afirmação acerca do passado. Estou a falar historicamente. Pela mesma razão, não há necessidade, num ensaio como este, de tomar em consideração as pretensões de pessoas que dizem que, quando se encontram num lugar em que ocorreu um certo acontecimento, conseguem, de certo modo, ver passar diante dos seus olhos esse acontecimento. O que realmente se verifica, em ocasiões destas, e se as pessoas, a quem isso acontece, obtêm assim um dado conhecimento do passado — são certamente perguntas com interesse, mas não é este o lugar indicado para as discutir, visto que, mesmo se essas pessoas obtêm um dado conhecimento do passado, não é um conhecimento orgânico ou inferente. Não é conhecimento científico, não é história.

b) *Diferentes espécies de inferência*

As diferentes espécies de ciência estão organizadas, de diferentes modos, sendo de concluir (o que há-de parecer, certamente, apenas a mesma coisa, por outras palavras) que as diferentes espécies de ciência se caracterizam por diferentes espécies de inferência. A maneira como o conhecimento se relaciona com os fundamentos em que se baseia não é, efectivamente, uma só, comum a todos os tipos de conhecimento. Que é assim e que, por isso mesmo, uma pessoa que tenha estudado a natureza da inferência como tal — chamamos lógico a essa pessoa — pode ajuizar correctamente da validade duma inferência, atendendo apenas à sua forma, ainda que não disponha de qualquer conhecimento especial do seu assunto, isso é uma teoria de Aristóteles. Constitui, porém, um erro, embora ainda acreditem nela muitas pessoas dotadas, que se exercitaram demasiado exclusivamente na lógica aristotélica, e os lógicos que dela dependem, no que diz respeito às suas doutrinas¹.

A principal realização científica dos antigos gregos teve lugar na matemática. Por isso, era natural que o estudo da lógica da inferência se concentrasse na forma de inferência que surge nas ciências exactas. Quando, no final da Idade Média, as modernas ciências da natureza, com base na observação e na experimentação, come-

¹ O leitor perdoar-me-á o facto de exprimir aqui uma reminiscência pessoal. Ainda na minha juventude, assisti, numa sociedade académica, a uma conferência sobre arqueologia, feita por um ilustre visitante. O tema passou a fazer parte do meu campo de estudos. Era novo e revolucionário o problema que tratou, sendo fácil concluir que o tinha provado totalmente. Pensei — de maneira suficientemente insensata — que um raciocínio tão lúcido e concludente devia convencer qualquer ouvinte, mesmo algum que previamente nada soubesse acerca daquele assunto. A princípio, fiquei muito perturbado, mas acabei por colher uma grande lição, ao descobrir que a demonstração não conseguira convencer os lógicos (muito eruditos e perspicazes) que se encontravam na assistência.

çaram a tomar forma, era inevitável, uma revolta contra a teoria aristotélica da demonstração, que não podia, de modo algum, abranger a técnica usada pelas novas ciências. Os manuais de lógica actualmente usados ainda trazem sinais desta revolta, na distinção que fazem entre duas espécies de inferência — «dedutiva» e «indutiva». Só já muito tarde, no século XIX, é que o pensamento histórico atingiu um estágio de desenvolvimento comparável com o que as ciências da natureza alcançaram, nos princípios do século XVII. Este acontecimento, porém, ainda não começou a interessar os filósofos que escrevem manuais de lógica.

A característica fundamental da inferência, nas ciências exactas — da qual os lógicos gregos tentaram apresentar uma exposição teórica, ao formularem as regras do silogismo — é uma espécie de compulsão lógica, pela qual uma pessoa que elabora certas hipóteses é forçada, simplesmente por fazer isso, a elaborar outras. Mas dispõe de liberdade de escolha, em dois sentidos: não é obrigada a fazer a hipótese inicial (um facto que se exprime tecnicamente, ao dizer-se que «os pontos de partida do raciocínio demonstrativo não são demonstráveis»); e, uma vez feito isso, tem ainda a liberdade de, quando quiser, interromper o pensamento. O que ele não pode fazer é a hipótese inicial, continuar a pensar, e chegar a uma conclusão diferente da que é cientificamente correcta.

Naquilo a que se chama pensamento «indutivo», não existe tal compulsão. Aqui, a essência do processo consiste em reunir certas observações e — depois de verificar que elas constituem um modelo — em extrapolar indefinidamente esse modelo, tal como uma pessoa que marcou alguns pontos sobre um papel quadriculado, depois de dizer para si «os pontos que marquei sugerem uma parábola», continua a desenhar a parábola, até onde quiser, em ambas as direcções. A isto chama-se, tecnicamente, «caminhar do conhecido para o desconhecido» ou «do particular para o universal». É essencial para

o pensamento «indutivo» — ainda que os lógicos que têm procurado elaborar uma teoria sobre este pensamento nem sempre se tenham apercebido disto — que o passo atrás descrito não seja dado nunca, sob qualquer espécie de compulsão lógica. O pensador que dá esse passo tem a liberdade, logicamente, de proceder ou não assim; procede como lhe aprouver. Não existe nada, no modelo formado pelas observações que ele ou qualquer outra pessoa realizaram efectivamente, que possa obrigá-lo a fazer aquela ou qualquer outra extrapolação. A razão porque esta verdade absolutamente evidente tem sido, em geral, desprezada está no facto de muita gente ter sido hipnotizada pelo prestígio da lógica aristotélica, julgando que vêem uma semelhança, maior do que aquela que realmente existe, entre o pensamento «dedutivo» e o «indutivo» — isto é, entre as ciências exactas e as ciências de observação e experimentação. Nos dois casos, há — para qualquer porção de pensamento — certos pontos de partida, tradicionalmente chamados «premissas», e um certo ponto final, tradicionalmente chamado «conclusão»; também nos dois casos, as premissas «provam» a conclusão. Todavia, no que diz respeito às ciências exactas, isto significa que elas provocam a conclusão, ou tornam-na logicamente obrigatória, ao passo que, nas ciências de observação e experimentação, isso apenas significa que a justificam — isto é, autorizam quem quer que o deseje a pensar assim. Quando se diz que as premissas «provam» uma certa conclusão, isso não implica a obrigação mas apenas a permissão de aceitá-la — um sentido perfeitamente legítimo da palavra «provar» (*approuver, probare*), como não será necessário demonstrar.

Se, na prática, esta permissão — tal como tantas outras — se transforma virtualmente em compulsão, isso acontece apenas porque o pensador que faz uso dela não se considera senhor da liberdade de extrapolá-la ou não, como lhe parecer melhor. Considera-se na obrigação de proceder assim, fazendo-o de certas maneiras —

obrigações que, quando averiguamos a sua história, descobrimos terem as suas raízes em certas crenças acerca da natureza e do seu criador, Deus. Seria despropositado desenvolver, aqui, esta afirmação; mas não, talvez, acrescentar que, se isso hoje parece paradoxal a alguns leitores, a explicação é só esta: os factos foram obscurecidos por uma nuvem de fumo da literatura de propaganda — começando com o movimento «iluminista» do século XVIII e prolongando-se com o «conflito entre a religião e a ciência», no século XIX, cujo objectivo era atacar a teologia cristã para defender os supostos interesses de uma «visão científica do mundo», que, efectivamente se baseava nele e não podia sobreviver, nem por um só momento, à sua destruição. Pondo de lado a teologia cristã, o cientista deixa de ter qualquer motivo para fazer o que o pensamento indutivo lhe permite fazer. Se continua de facto a fazê-lo, isso deve-se apenas ao facto de ele seguir cegamente as convenções da sociedade profissional a que pertence.

c) *O testamento*

Antes de tentar descrever, positivamente, as características especiais da inferência histórica, será útil descrevê-las negativamente, descrevendo algo que frequentes vezes — mas erradamente — é identificado com ela. Tal como todas as ciências, a história é autónoma. O historiador tem o direito — e tem a obrigação — de escolher os métodos próprios para a sua ciência, no que diz respeito à solução correcta de todos os problemas que se levantam, no exercício dessa ciência. Não pode ter nunca a obrigação — ou ter qualquer direito — de permitir que alguém decida por ele. Se qualquer outra pessoa — não importa quem, mesmo um historiador muito ilustre, ou uma testemunha ocular, ou outra pessoa de confiança do indivíduo que praticou a acção investigada pelo historiador, ou até o indivíduo que a praticou

— lhe estende, numa bandeja, uma resposta pré-fabricada à sua pergunta, o mais que pode fazer é rejeitá-la. Isto não porque pense que o seu informador está a tentar enganá-lo, ou está ele próprio enganado, mas porque, aceitando-a, abdica da sua autonomia de historiador e permite que uma outra pessoa faça, por ele, aquilo que só ele — se é um pensador científico — pode fazer. Não preciso de apresentar ao leitor qualquer prova de tal afirmação. Se já sabe alguma coisa sobre o trabalho histórico, já sabe, a partir da sua própria experiência, que é verdadeira. Se não sabe ainda que é verdadeira, é porque não sabe o suficiente acerca da história, para ler este ensaio com algum proveito. Neste caso, o melhor que tem a fazer é interromper a leitura, desde já.

Quando o historiador aceita uma resposta pré-fabricada a qualquer interrogação que tenha formulado — resposta essa que lhe é oferecida por uma outra pessoa — esta pessoa chama-se a sua «autoridade» ou «fonte autorizada» e a afirmação proferida por tal fonte aceite pelo historiador é o «testemunho». Na medida em que um historiador aceita o testemunho duma fonte e o considera como verdade histórica, perde obviamente o direito ao nome de historiador; mas não temos outro nome que lhe possamos aplicar.

É preciso ver que não estou, de modo algum, a sugerir que o testemunho nunca deve ser aceite. Na vida prática do dia-a-dia, estamos sempre, e com razão, a aceitar informações que outras pessoas nos fornecem, acreditando que estão bem informadas e que falam verdade — e temos, por vezes, razões para acreditar nisso. Não nego sequer — embora o não afirme — que possam surgir casos — como, por exemplo, em certos casos de memória — em que a nossa aceitação de tal testemunho possa transcender o simples acreditar, passando a merecer o nome de conhecimento. O que afirmo é que não pode ser nunca conhecimento histórico, porque não pode ser nunca conhecimento científico. Não é conhecimento científico, porque não pode ser justificado,

recorrendo aos fundamentos em que ele se baseia. A partir do momento em que existem tais fundamentos, já não se trata de testemunho. Quando o testemunho é reforçado pelas provas, a nossa aceitação dele deixa de ser aceitação dum testemunho como tal; é a afirmação de algo que se baseia em provas, isto é, conhecimento histórico.

d) *A história de cola e tesoura*

Há uma espécie de história que depende também do testemunho das fontes. Como já disse, não se trata realmente de história, simplesmente não dispomos de qualquer outro nome. O método em que se baseia consiste, primeiramente, em decidir o que é que pretendemos saber e, seguidamente, procurar informações a tal respeito, quer sejam orais ou escritas, passando por ser da autoria dos próprios intervenientes nos acontecimentos referidos, ou de testemunhas oculares dos mesmos, ou de pessoas que repetem o que os próprios actores ou as testemunhas oculares lhes disseram, ou disseram aos seus informadores, ou daqueles que informaram os seus informadores, e assim por diante. Encontrando, em tal afirmação, algo de relevante para o seu objectivo, o historiador corta e incorpora, traduz — se necessário — e remodela esse algo de relevante, dando-lhe um estilo adequado e incluindo-o na sua própria história. Em regra, quando dispõe de muitas afirmações para escolher, verifica que uma delas lhe diz o que outra não diz; então, ambas, ou todas até, são incorporadas. Por vezes, chega à conclusão de que uma delas contradiz uma outra; então, a menos que descubra um meio de conciliá-las, tem de se decidir por uma, deixando a outra de fora. Ora isto, sendo ele consciencioso, arrastá-lo-á para uma análise crítica do grau relativo de confiança que merecem as fontes contraditórias. E às vezes, uma delas ou até possivelmente todas contam-lhe uma histó-

ria que ele, de modo nenhum, pode acreditar — uma história, talvez característica das superstições ou dos preconceitos da época do autor ou do círculo em que viveu, mas não dignas do crédito duma época mais culta, estando condenadas, portanto, ao esquecimento.

A história construída com base na extracção e combinação dos testemunhos de diversas fontes chamarei história de cola e tesoura. Repito que não é realmente história, porque não satisfaz as condições necessárias para ser considerada ciência. Contudo, até não há muito tempo, foi a única espécie de história existente; e uma grande parte da história lida ainda hoje e mesmo uma grande parte do que ainda se escreve pertence a este tipo. Consequentemente, aqueles que sabem pouco acerca da história (alguns dos quais, não obstante a minha despedida de há pouco, são capazes de estar ainda a ler estas páginas) dirão com alguma impaciência: «Ora, isso que o Sr. diz que não é história é precisamente história; cola e tesoura — a história é isso exactamente, e por isso mesmo é que a história não é uma ciência (facto de que toda a gente tem conhecimento, apesar das infundadas pretensões dos historiadores profissionais, ao sobrestimarem o seu officio)». Por tal motivo, vou dizer mais alguma coisa sobre as vicissitudes da história de cola e tesoura.

O método da cola e tesoura foi o único método histórico conhecido pelo mundo greco-romano ou pela Idade Média. Existiu na sua forma mais simples. Um historiador reunia testemunhos, orais ou escritos, ajuizando da sua probidade e preparando a sua publicação; o seu trabalho, em parte, era literário — a apresentação do material, sob a forma de narrativa conexa, homogénea e convincente — e, em parte, retórica — se posso servir-me desta palavra para indicar o facto de a maior parte dos historiadores antigos e medievais pretenderem provar uma tese, especialmente uma tese filosófica, política ou teológica.

Foi só no século XVII, quando se completou a reforma pós-medieval das ciências da natureza, que os historiadores começaram a pensar que a sua casa também precisava de ser arrumada. Começaram então dois novos movimentos, quanto ao método histórico. Um consistia num exame sistemático das fontes, para determinar a sua relativa credibilidade e, especialmente, estabelecer os princípios, segundo os quais deveria ser feita esta determinação. O outro era um movimento que pretendia alargar a base da história, empregando fontes não literárias, tais como moedas e inscrições e outros vestígios da antiguidade que, até então, interessavam não aos historiadores mas aos coleccionadores de curiosidades.

O primeiro destes movimentos não ultrapassou os limites da história de cola e tesoura, mas alterou permanentemente o seu carácter. A partir do momento em que se compreendeu que uma dada afirmação, feita por um dado autor, não deve ser nunca tomada por verdade histórica, antes de terem sido averiguadas sistematicamente a credibilidade do autor, em geral, e dessa afirmação, em particular, a palavra «autoridade» desapareceu do vocabulário do método histórico, excepto como sobrevivência arcaica — pois o indivíduo que faz a afirmação passou a ser considerado não alguém, cuja palavra tem de ser tomada pela verdade (e por isso é que lhe chamavam «autoridade»), mas alguém que se instalou voluntariamente no banco das tetemnhas, à espera dum interrogatório cerrado. O documento até então chamado «fonte autorizada» adquiriu ma feição nova, definida com propriedade pela designação de «fonte» — palavra que indica simplesmente que contém a afirmação que interessa, sem quaisquer implicações quanto ao seu valor. Isto é, a fonte fica *sub judice*¹, sendo juiz o historiador.

¹ Submetida ao juiz. (N. do T.).

É a «história crítica», tal como foi elaborada desde o século XVII, até ser aclamada oficialmente, no século XIX, como a apoteose da consciência histórica. Há duas coisas a observar a tal respeito, por um lado, continuava a ser uma forma de história de cola e tesoura; pelo outro, já tinha sido ultrapassada, em princípio, por algo de muito diferente.

1) O problema de a crítica histórica oferecer uma solução é um problema que só interessa ao praticante da história de cola e tesoura. O pressuposto do problema reside no facto de, numa certa fonte, encontrarmos uma certa afirmação que diz respeito ao nosso assunto. O problema é o seguinte: Devemos ou não incorporar esta afirmação na nossa própria narrativa? Os métodos da história crítica têm por fim resolver este problema, segundo um ou outro de dois modos: afirmativamente ou negativamente. No primeiro caso, o excerto é considerado bom, sendo passado para o caderno de recortes; no segundo, tem por destino o cesto dos papéis.

2) Contudo, muitos historiadores do século XIX — e mesmo do século XVIII — tiveram a consciência de que este dilema era falacioso. Já então, era um lugar-comum, quando se encontrava, nalguma fonte, uma afirmação que por alguma razão, não podia ser considerada literariamente verdadeira, não rejeitar essa afirmação, com base no facto de ser destituída de valor. Podia ser uma maneira — talvez uma maneira generalizada, de acordo com o costume da época, em que foi escrita — de dizer alguma coisa, cujo significado não fôssemos capazes de apreender, por ignorância desse costume.

A primeira pessoa a chamar a atenção para isto foi Vico, nos começos do século XVIII. É certo que, na Alemanha — a pátria da «história crítica», nos fins do século XVIII e nos princípios do século XIX — a importância da obra de Vico não teve o apreço que merecia; mas não foi inteiramente esquecida. Com efeito, alguns célebres investigadores alemães, como F. A. Wolf, che-

garam a servir-se de algumas das suas ideias. Quem tiver lido Vico — ou até uma versão, em segunda-mão, de algumas das suas ideias — deve ter ficado a saber que o problema mais importante a propósito de qualquer afirmação contida numa fonte não é verificar se ela é verdadeira ou falsa, mas descobrir o que significa. E perguntar o que é que ela significa é abandonar o mundo da história de cola e tesoura, trocando-o por um outro mundo, em que a história não se escreve copiando os testemunhos extraídos das melhores fontes, mas chegando a conclusões pessoais.

Actualmente, a história crítica só tem interesse para quem estude o método histórico, considerando-a como a forma final assumida pela história de cola e tesoura, na véspera da sua dissolução. Não me arrisco a indicar o nome de qualquer historiador, ou mesmo de qualquer obra histórica, que já não apresente vestígios dela. Mas atrevo-me a dizer que qualquer historiador (se existe algum) que a pratique consequentemente ou qualquer obra histórica inteiramente escrita, segundo este método, estão atrasados um século, pelo menos.

O mesmo aconteceu com o outro dos dois movimentos que deram nova vida à história, no século XVII. O outro, o movimento arqueológico, era totalmente hostil aos princípios da história de cola e tesoura, só tendo sido possível o seu desenvolvimento, a partir do momento em que esses princípios entraram em coma. Não é necessário nenhum conhecimento profundo de moedas e inscrições para se chegar à conclusão de que as assertões que fazem não são, de modo algum, uniformemente dignas de crédito, devendo ser consideradas, sem dúvida, mais como propaganda do que como afirmações de facto. Contudo, isso dá-lhes um valor histórico próprio, pois a propaganda também tem a sua história.

Se houver ainda algum leitor que pense que a história, tal como ela é feita presentemente, é uma questão de cola e tesoura, não estando disposto a despender grandes energias na resolução do problema, que tome

em consideração a história da Grécia, até ao fim da Guerra do Peloponeso — que menciono como exemplo particularmente favorável neste caso (porque Heródoto e Tucídides assumiram, a tal respeito, num grau considerável, a posição de aceitar as «autoridades») — e compare pormenorizadamente o relato feito por Grote com o que aparece na *Cambridge Ancient History*. Que observe, em cada um destes livros, todas as frases, cujo original pode encontrar em Heródoto ou Tucídides; quando tiver concluído esse trabalho, terá aprendido alguma coisa, em relação ao modo como o método histórico se transformou, nos últimos cem anos.

e) *A inferência histórica*

Na alínea b) deste capítulo, salientou-se o facto de a prova poder ser compulsiva — como sucede nas ciências exactas onde a natureza da inferência é tal que ninguém pode afirmar as premissas, sem ser obrigado a afirmar também a respectiva conclusão — ou permissiva (como sucede nas ciências «indutivas», onde tudo o que uma prova pode fazer é autorizar o pensador a afirmar a conclusão, desde que o deseje fazer). Uma argumentação indutiva com uma conclusão negativa é compulsiva — isto é, proíbe, em absoluto, o pensador de afirmar o que deseja afirmar; com uma conclusão positiva, não passa de prova permissiva.

Se história significar história de cola e tesoura, a única espécie de prova que o historiador pode conhecer é esta última. Para o historiador que usa o método de cola e tesoura, existe uma só espécie de problema capaz de ser resolvido, por meio de qualquer tipo de argumentação. É o problema de aceitar ou rejeitar uma dada parte do testemunho que diz respeito ao assunto estudado pelo historiador. O tipo de argumento que ele utiliza na resolução dum problema desta espécie é, sem dúvida, a crítica histórica. Se a crítica o conduzir a uma

conclusão negativa — isto é, que a afirmação ou o seu autor não merecem crédito — isso impede-o de aceitá-la, do mesmo modo que um resultado negativo numa argumentação «indutiva» (por exemplo, um resultado que mostre que os eventos da espécie que lhe interessa ocorrem, na ausência da espécie de evento que ele espera identificar como a causa deles) não deixa o cientista indutivo exprimir a opinião que esperava afirmar. Se a crítica o levar a uma conclusão positiva, o máximo que pode fazer é dar-lhe o *nihil obstat*¹, pois a conclusão positiva é, efectivamente, a de que o indivíduo que fez a afirmação não é ignorante nem mentiroso e também a de que a própria afirmação não apresenta quaisquer indícios de ser falsa. No entanto, pode ser falsa, apesar de tudo isso; e o indivíduo que a fez — embora, de modo geral, goze de boa reputação, quanto a estar bem informado e ser honesto — pode ter sido, naquele momento, vítima de má informação acerca dos factos a que se refere, de interpretação errada dos mesmos, ou dum desejo de suprimir ou deformar aquilo que ele sabia ou acreditava ser a verdade.

Para evitar uma possível interpretação errada, deve acrescentar-se que se pode julgar que existe uma outra espécie de problema para o historiador de cola e tesoura — além daquele que consiste em aceitar ou rejeitar uma dada parte dum testemunho, o qual tem de ser resolvido por outros métodos e não pela crítica histórica — que é o problema de se saber que conclusões se tiram dum fragmento de testemunho que ele aceitou ou se tirariam se o aceitasse. Ora isto não é um problema que diga especialmente respeito à história de cola e tesoura; é um problema que se levanta na história ou na pseudo-história de qualquer espécie e, sem dúvida, em qualquer espécie de ciência ou de pseudo-ciência. É simplesmente o problema geral da conclusão. Todavia, no caso da história de cola e tesoura, apresenta uma feição particular.

¹ Nada obsta. (N. do T.).

Se uma certa afirmação, chegada até ao historiador pela via do testemunho, encerra uma certa conclusão e se esta relação conclusiva tem carácter compulsivo, não obstante — se a inferência que o leva a aceitar o testemunho é apenas permissiva — o mesmo carácter permissivo recai sobre a asserção que ele faz da respectiva conclusão. Se um homem se tiver limitado a pedir emprestada a vaca à vizinha, quando ela tem um bezerro no campo dele, ele não pode reivindicar a posse do bezerro. Qualquer resposta à questão de ser o historiador de cola e tesoura obrigado ou apenas autorizado a aceitar certo testemunho implica também uma resposta à questão de ser ele obrigado ou apenas autorizado a aceitar as conclusões desse testemunho.

Ouve-se dizer que a história «não é uma ciência exacta». Depreendo disso que nenhum argumento histórico jamais será capaz de confirmar a sua conclusão, com a força compulsiva que é característica das ciências exactas. A inferência histórica — segundo parece indicar o dito atrás referido — nunca é compulsiva, é permissiva; ou então, como há quem diga às vezes, um tanto ambiguamente, nunca leva à certeza, apenas à probabilidade. Muitos historiadores da actual geração de escritores — instruídos numa época em que esse dito era aceite pela opinião geral da gente culta (não me refiro aos poucos que tinham uma geração de avanço sobre o seu tempo) — têm de ser capazes de ponderar a sua excitação, ao descobrirem que era completamente falso e que realmente tiveram nas mãos um argumento histórico (que não era fantasioso e não admitia qualquer alternativa, quanto à conclusão) que provou ser tão conclusivo como uma demonstração matemática. Muitos deles têm de ser capazes também de ponderar o choque provocado pela descoberta, após reflexão, de que o dito não era, em rigor, um erro em relação à história — a história como a concebiam, a ciência da história — mas uma verdade acerca de uma outra coisa, isto é, história de cola e tesoura.

Se houver algum leitor que deseje protestar contra o facto de um problema filosófico — que, nessa medida, deveria ser resolvido por raciocínio — estar a ser tratado, ilegítimamente, em referência à autoridade dos historiadores, citando — contra mim — a velha história do homem que dizia «não estou a argumentar, estou a dizer-lhe», não posso deixar de reconhecer que me serve a carapuça. Não estou a argumentar; estou a dizer-lhe.

Faço mal? O problema que eu gostaria de ver resolvido é o de saber se uma inferência do tipo usado na história científica — distinta da história de cola e tesoura — implica compulsão ou apenas permissão de aceitar a respectiva conclusão. Suponhamos que o problema se punha não em relação à história mas a propósito da matemática. Suponhamos que alguém pretendia saber se a demonstração, feita por Euclides, daquilo que se chama o teorema de Pitágoras obriga ou simplesmente permite que uma pessoa aceite a noção de que o quadrado da hipotenusa é igual à soma do quadrado dos catetos. Falo sem arrogância; mas, cá para mim, não posso deixar de pensar que um homem sensato só poderia fazer uma coisa, nessa situação. Tentaria encontrar alguém, cujos conhecimentos chegassem ao nível dos de Euclides, e perguntar-lhe-ia. E se não gostasse da sua resposta, procuraria outras pessoas igualmente qualificadas e perguntar-lhes-ia. Se ninguém conseguisse convencê-lo, teria de voltar ao problema, estudando, por si próprio, os elementos da geometria plana.

O que ele não fará, se for um homem dotado de alguma inteligência, é dizer: «Trata-se de um problema filosófico; a única solução que poderá satisfazer-me será uma solução filosófica». Pode chamar-lhe o que quiser, mas não pode alterar este facto; a única maneira de saber se um dado tipo de argumentação é irrefutável ou não é aprender a argumentar dessa maneira e des-

cobrir. Entretanto, o melhor que se poderá fazer, a seguir, é ir ouvindo as pessoas que já fizeram o mesmo.

f) *Os comportamentos estanques*

Os historiadores de cola e tesoura que ganharam aversão ao trabalho de copiar as afirmações de outras pessoas e que, tendo a consciência de possuírem cérebro, sentem um louvável desejo de se servirem dele satisfazem, às vezes, este desejo, inventando um sistema de compartimentos estanques, onde guardam os seus conhecimentos. É esta a origem de todos os esquemas e modelos, em que a história, repetidas vezes, com uma docilidade surpreendente, se tem deixado constringer por homens como Vico, com o seu modelo dos ciclos históricos, baseado em especulações greco-romanas; Kant, com a sua proposta de uma «história universal, segundo um ponto de vista cosmopolita»; Hegel que seguiu Kant, ao conceber a história universal como a realização progressiva da liberdade humana; Comte e Marx, dois homens notabilíssimos que seguiram Hegel, cada um na sua direcção, e assim por diante, até Flinders Petrie, Oswald Spengler e Arnold Toynbee, no nosso tempo, cujas afinidades se manifestam mais em relação a Vico do que em relação a Hegel.

Embora o encontremos ainda no século XX, ou já no século XVIII — para não mencionar factos isolados anteriores — este impulso no sentido de organizar o conjunto da história num só esquema (não meramente um esquema cronológico, mas também um esquema qualitativo, em que os «períodos» — cada um com o seu carácter universal — se seguem uns aos outros, no tempo, segundo um modelo que pode ser necessário *a priori* com base em fundamentos lógicos, ou pode ser imposto ao nosso espírito por se repetir frequentemente, ou pode ser uma coisa e outra) é, no fundamental, um fenómeno do século XIX. Pertence ao período em que a his-

tória de cola e tesoura estava no fim, quando as pessoas começavam a incompatibilizar-se com ela, mas não tinham ainda cortado com ela. É por isso que as pessoas que a toleraram têm sido, geralmente, homens com um elevado grau de inteligência e um verdadeiro talento para a história, mas um talento que tem sido, em certa medida, contrariado e gorado pelas limitações do método de cola e tesoura.

É típico desta situação o facto de alguns deles descreverem o seu trabalho de compartimentação como a «elevação da história à categoria de ciência». A história que eles encontraram era a história de cola e tesoura — o que, obviamente, não era ciência, porque não havia nela nada de autónomo, de criador; era a simples transladação de informações, já prontas, de um espírito para outro. Tinham a consciência de que a história podia ser mais do que isto. Podia ter, e devia ter, as características duma ciência. Mas como é que isso seria realizável? Neste ponto, a analogia com as ciências da natureza veio — pensaram eles — em sua ajuda. Era um lugar-comum, desde Bacon, dizer que as ciências da natureza começam por reunir os factos, passando depois à elaboração das teorias, isto é, à extrapolação destes modelos, constituindo uma teoria de história universal.

Provou-se que não era, de modo algum, uma tarefa difícil para quem tivesse um espírito activo e o gosto pelo trabalho intenso. Não era preciso reunir todos os factos conhecidos dos historiadores. Descobriu-se que qualquer grande colecção de factos revelava modelos em abundância; e a extrapolação de tais modelos em relação ao futuro (acerca do qual não havia nenhuma) deu ao historiador «científico» precisamente aquela sensação de poder, que a história de cola e tesoura lhe negava. Depois de ter aprendido que ele, como historiador, não podia conhecer mais nada, excepto aquilo que as fontes lhe diziam, acabou por descobrir que a lição que lhe tinham dado era uma fraude, e que — convertendo a história numa ciência — podia determinar, exclusiva-

mente por si próprio, coisas que as suas fontes lhe tinham ocultado ou desconheciam.

Foi uma desilusão. O valor de cada um e de todos estes esquemas de compartimentos estanques — se entendermos por isso o seu valor como meios de descobrir verdades históricas que não é possível determinar através da interpretação das provas — foi exactamente nulo. Com efeito, nenhum deles teve jamais qualquer valor científico. Não basta que a ciência seja autónoma ou criadora, tem de ser também irrefutável ou objectiva; tem de dar uma impressão de inevitabilidade a quem for capaz ou quiser tomar em consideração os fundamentos em que ela se baseia e pensar, por si próprio, o que significam as conclusões a que levam esses fundamentos. Isso é o que nenhum destes esquemas é capaz de fazer. São frutos da fantasia. Se algum deles veio a ser alguma vez aceite por um número considerável de pessoas — para além de quem o inventou — isso não se deve ao facto de as ter impressionado, por ser cientificamente irrefutável, mas sim ao facto de se ter transformado em ortodoxia daquilo que efectivamente — embora não necessariamente, no nome — constitui uma comunidade religiosa. Isto foi realizado, em certa escala, pelo comtismo e, numa extensão muito maior, pelo marxismo. Nestes casos, ou pelo menos no caso do marxismo, os esquemas históricos do tipo em discussão mostraram ter um importante valor mágico, na medida em que proporcionam um foco para as emoções e, conseqüentemente, um incentivo para a acção. Noutros casos, tiveram um valor de passa tempo, desempenhando a sua função na vida dum historiador de cola e tesoura, já cansado pela idade.

Mas a desilusão não foi completa. A esperança de que este novo género de história havia de permitir ao historiador conhecer aquilo que as fontes não podiam ou não queriam dizer-lhe também tinham fundamento e também foi materializada. Como aconteceram estas coisas, isso é o que veremos em breve.

g) *Quem matou o John Doe?*¹

Quando encontraram o John Doe — num domingo, de manhã cedo — caído sobre a secretária e com um punhal cravado nas costas, ninguém esperava que o problema de se saber quem fez isso fosse resolvido por meio de testemunho. Não era provável que alguém tivesse presenciado o crime. Era ainda menos provável que alguém da confiança da vítima se tivesse comprometido. E o menos provável de tudo era que o próprio assassino aparecesse na esquadra local e confessasse ser ele o criminoso. Apesar disto, a opinião pública exigia que ele fosse entregue à justiça e a polícia estava esperançada nisso, embora a única pista fosse um pouco de tinta verde, ainda fresca, no cabo do punhal, semelhante à tinta verde, ainda fresca, do portão de ferro que separa o jardim de John Doe do jardim do pároco.

Não era por isto que não esperavam que, a seu tempo, não aparecesse qualquer testemunho. Pelo contrário, quando apareceu — sob a forma de visita duma vizinha mais velha e solteirona que afirmava ter sido ela quem matou John Doe, com a sua própria mão, porque ele atentara ignóbilmente contra o seu pudor — até o chefe da polícia local (que não é um rapaz excepcionalmente brilhante, mas é amável) aconselhou-a a ir para casa e a tomar uma aspirina. Mais tarde, nesse mesmo dia, apareceu um caçador furtivo lá do sítio, afirmando que tinha visto o couteiro do grande proprietário lá da terra a trepar pela janela de John Doe — testemunho que foi recebido com ainda menos deferência. Finalmente, a filha do pároco, num estado de grande agitação, apareceu a dizer que tinha cometido o crime — o que teve por única consequência fazer com que o chefe da polícia telefonasse ao inspector local, lembrando-lhe que Richard Roe (o namorado da rapariga) era estudante de medicina e sabia, presumivelmente, como localizar

¹ João Ninguém ou Fulano de Tal. (N. do T.).

o coração dum homem, e acrescentado ainda que Richard passara a noite de sábado na residência paroquial, à distância equivalente ao alcance duma pedrada, em relação à casa da vítima.

Tinha havido, nessa noite, uma tempestade, chovendo a potes, entre a meia-noite e a uma hora. Ora, quando o inspector interrogou a criada de mesa da residência (pois era um bom meio de vida), foi-lhe dito que os sapatos do sr. Roe estavam muito molhados, na manhã seguinte. Interrogado, Richard confessou ter saído, a meio da noite, mas recusou-se a dizer aonde e porquê.

John Doe era um chantagista. Durante anos, fez chantagem com o pároco, ameaçando-o de publicar os factos relativos a uma certa aventura da juventude da sua esposa, já falecida. A suposta filha do pároco — nascida seis meses após o casamento — era o fruto dessa aventura John Doe tinha, em seu poder, cartas que o provavam. Acabara por absorver toda a fortuna privada do pároco, tendo exigido — na manhã do sábado fatal — uma parte da fortuna da esposa do pároco, fortuna essa confiada à guarda deste e destinada à filha. O pároco decidiu acabar com isto. Sabia que John Doe ficava sentado à sua secretária pela noite fora; sabia que, por trás dele — quando estava sentado — havia uma porta envidraçada, à esquerda, e um trofeu de armas orientais, à direita. Sabia ainda que, nas noites quentes, a janela ficava aberta, até ele ir para a cama. À meia-noite, de luvas calçadas, saiu furtivamente; mas Richard, que notara o seu estado de espírito e ficara perturbado com ele, estava por acaso à janela, tendo visto o pároco atravessar o jardim. Vestiu-se apressadamente e seguiu-o; todavia, quando chegou ao jardim, o pároco tinha desaparecido. Foi neste momento que rebentou a tempestade. Entretanto, o plano do pároco tinha-se concretizado completamente. John Doe tinha adormecido, de cabeça caída para a frente, sobre um monte de cartas velhas. Só depois de o punhal ter atingido o coração dele, é que o pároco olhou para elas,

reparando na caligrafia da esposa. Os envelopes estavam dirigidos ao «Ex.^{mo} Sr. John Doe». Até esse momento, não soubera nunca quem fora o sedutor da esposa.

Foi o inspector Jenkins, da Scotland Yard, chamado pelo chefe da polícia, a pedido da filha do seu velho amigo, que descobriu no caixote do lixo da residência paroquial, um monte de cinzas, principalmente de papel de carta, mas também algumas cinzas de couro, provavelmente dum par de luvas. A tinta, ainda fresca, do portão de John Doe — tinha-o pintado ele próprio, nesse dia, depois do chá — explicava por que motivo as luvas tinham sido destruídas. Além disso, entre as cinzas havia botões de metal, com o nome de um famoso fabricante de luvas, da rua Oxford, do qual o pároco era freguês habitual. Encontrou-se mais tinta do portão de John Doe, no punho direito dum casaco deformado por uma recente chuvada, o qual fora dado na segunda-feira a um paroquiano necessitado. O inspector foi, mais tarde, severamente censurado por permitir que o pároco visse em que direcção se encaminhavam as suas investigações, dando-lhe assim uma oportunidade de tomar cianeto e de escapar ao carrasco.

Os métodos da investigação criminal não se identificam, em todos os pontos, com os da história científica, porque o seu objectivo último não é o mesmo. Um tribunal criminal tem nas suas mãos a vida e a liberdade de um cidadão; num país, em que o cidadão é considerado como detentor de direitos, o tribunal fica assim obrigado a fazer alguma coisa rapidamente. O tempo que leva a chegar a uma decisão influiu no valor — isto é, na justiça — da própria decisão. Se um jurado disser: «Estou convencido de que, dentro dum ano, quando todos tivermos reflectido calmamente sobre as provas, estaremos numa posição melhor para vermos o que elas significam» — a resposta deve ser: «Há uma certa razão naquilo que diz; mas o que propõe é impossível. A sua função não é simplesmente dar um veredicto: é dar um

veredicto, agora. Por isso, tem de ficar aqui até que o faça.» É por esta razão que um júri tem de contentar-se com algo menos do que provas científicas (histórias) — isto é, com aquele grau de segurança ou certeza que poderia satisfazê-lo, em qualquer dos problemas práticos da vida quotidiana.

Portanto, o estudante de método histórico dificilmente achará que tem interesse seguir tão estreitamente as regras das provas, como acontece nos tribunais, porque o historiador não está obrigado a tomar qualquer decisão, dentro dum tempo estabelecido. Só lhe interessa que a sua decisão, quando a toma, seja certa — o que significa para ele, que essa decisão será inevitavelmente decorrente das provas.

Contudo, na medida em que isto for tomado em consideração, a analogia entre os métodos legais e os métodos históricos tem algum valor para a compreensão da história — o valor suficiente, segundo julgo, para justificar o facto de eu ter apresentado ao leitor, resumidamente, o exemplo citado dum género literário que, na inexistência duma tal razão, não seria digno de nota, é claro.

h) *As perguntas*

Francis Bacon, advogado e filósofo, afirmou, numa das suas memcráveis expressões, que o cientista que se ocupa da natureza tem de «interrogar a Natureza». O que ele negava, ao escrever isto, era que a atitude do cientista para com a natureza fosse uma atitude de atenção respeitosa, esperando que ela se manifeste e construindo as suas teorias, a partir daquilo que ela se digne conceder-lhe. O que ele afirmava eram duas coisas, ao mesmo tempo: em primeiro lugar, é o cientista que deve tomar a iniciativa, decidindo o que pretende saber, formulando-o mentalmente, sob a forma de pergunta; e em segundo lugar, é o cientista que deve des-

cobrir meios de obrigar a natureza a responder, imaginando torturas que não lhe permitam refrear a língua, por mais tempo. Assim, num epigrama simples e curto, Bacon estabeleceu, definitivamente, a verdadeira teoria do método histórico. Na história de cola e tesoura, o historiador assume uma posição pré-baconiana. A sua atitude em relação às suas «autoridades», como a própria palavra indica, é uma atitude de atenção respeitosa. Espera até ouvir o que elas decidem dizer-lhe e deixa que elas lho digam, a seu modo e quando elas acharem oportuno. Mesmo quando o historiador inventou a crítica histórica e as suas «autoridades» se converteram em simples fontes, esta atitude, no fundo, permaneceu. Há uma modificação, mas é apenas superficial. Consiste meramente na adopção duma técnica de divisão das testemunhas, separando o trigo do joio. Uma das classes fica desqualificada, quanto à possibilidade de oferecer testemunho; a outra é tratada exactamente como as «autoridades», segundo o velho sistema. Mas na história científica, ou história propriamente dita, realizou-se a revolução baconiana. O historiador científico despende, sem dúvida, muito tempo a ler os mesmos livros que o historiador de cola e tesoura costumava ler — Heródoto, Tucídides, Tito Lívio, Tácito, e outros — lendo-os, porém, com um espírito inteiramente diferente (um espírito realmente baconiano). O historiador de cola e tesoura lê esses autores com um espírito simplesmente receptivo, para descobrir o que eles dizem. O historiador científico lê-os, interrogando-os mentalmente, decidindo por si próprio o que pretende descobrir neles. Além disso, o historiador de cola e tesoura lê esses autores, considerando que nunca será capaz de descobrir, a partir deles, aquilo que eles lhe dizem. O historiador científico submete-os a torturas, transformando uma passagem ostensivamente relativa a uma outra coisa na resposta à pergunta que ele decidiu formular. Enquanto o historiador de cola e tesoura diz, muito senhor de si, «Não há nada, neste autor, acerca

deste assunto», o historiador científico ou baconiano responderá «Ah, não? Então não vê que, nesta passagem, relativa a um assunto completamente diferente, está implícito o facto de o autor ter assumido esta posição acerca do assunto que, na sua opinião, não é referido no texto?»

Vou exemplificar, baseando-me na minha fábula. O polícia da aldeia não prende a filha do pároco, mas bate-lhe repetidas vezes com um bastão, até ela lhe dizer que está convencida de ter sido Richard Roe o assassino. O que ele tortura não é o corpo dela, mas a sua declaração de ter sido ela quem matou John Doe. O polícia começa por empregar os métodos da história crítica. Diz para si mesmo: «O assassinio foi cometido por alguém de muita força e com alguns conhecimentos de anatomia. Esta rapariga certamente que não tem essa força e provavelmente também não tem esses conhecimentos; pelo menos sei que ela nunca frequentou nenhum curso de enfermagem. Além disso, se de facto ela tivesse morto o John Doe, não teria tanta pressa em acusar-se. A história é falsa.»

Neste ponto, o historiador crítico deixaria de interessar-se pela historieta, atirando-a para o cesto dos papéis, ao passo que o historiador científico começa a interessar-se por ela, pondo-a à prova, como se fosse uma reacção química. Está apto a proceder assim, porque — sendo um pensador científico, sabe que perguntas há-de fazer. «Por que razão é que ela mente? Porque está a defender alguém. Mas quem? Ou o pai ou o namorado. Será o pai? Não! Imaginem, o pároco! Portanto, é o namorado. Têm fundamento as suspeitas que ela levanta sobre ele? Pode ser que sim. Estava cá, nesse momento. É suficientemente forte e sabe o suficiente de anatomia.» O leitor deve recordar-se de que, na detenção criminal, a probabilidade desempenha — num grau suficiente para a conduta quotidiana — a mesma função que a certeza, na história. Pondo isso de parte, o paralelismo é completo. O polícia da aldeia (que não era

muito inteligente, como já expliquei — mas um pensador científico não precisa de ser esperto, precisa é de conhecer o seu ofício, isto é, precisa de saber que perguntas deve fazer) foi treinado nas particularidades da acção policial — treino esse que lhe permite saber que perguntas é que tem de fazer, assim como interpretar as declarações falsas da rapariga, tomando-as como prova que leva à conclusão de que ela suspeita de Richard Roe.

O único erro do polícia foi ter perdido de vista a pergunta «Quem matou o John Doe?», no meio da excitação de obter a resposta à pergunta «De quem suspeita esta rapariga?» Neste ponto é que o inspector Jenkins (não tanto por ser um homem mais inteligente como por ter aprendido mais completamente a sua profissão) estava em vantagem sobre ele. É assim que eu vejo o inspector Jenkins a actuar.

«Por que é que a filha do pároco suspeita de Richard Roe? Provavelmente porque sabe que ele esteve implicado em qualquer coisa de estranho, que aconteceu na residência paroquial, nessa noite. Sabemos que aconteceu algo de estranho na residência paroquial: Richard saiu, durante a tempestade, o que levantou suspeitas à rapariga. Mas o que nós queremos saber é se ele matou o John Doe. Se foi ele, quando é que o fez? Depois de rebentar a tempestade ou antes? Antes, não, porque estão aqui as suas pegadas, em ambos os sentidos, na lama do jardim da residência paroquial: começam a alguns metros da porta que dá para o jardim, afastando-se da casa; portanto, era nessa direcção que seguia, quando começou a chover torrencialmente. Ora bem, terá deixado sinais de lama no escritório de John Doe? Não, nenhuns. Terá tirado os sapatos, antes de entrar? Vejamos: em que posição se encontrava John Doe, quando foi apunhalado? Estava sentado, com as costas encostadas à cadeira? Não, porque nesse caso, a cadeira ter-lhe-ia protegido as costas. Estava, com certeza, inclinado para a frente. Possivelmente, ou melhor, provavelmente,

adormeceu na posição em que ainda se encontra. Como é que o assassino procedeu, exactamente? Se Doe estava a dormir, nada mais fácil: entrou silenciosamente, pegou no punhal, e desferiu o golpe. Se Doe estava acordado e inclinado para a frente, podia acontecer o mesmo, embora não com a mesma facilidade. O assassino terá parado, antes de entrar na casa, para tirar os sapatos? Impossível. Em qualquer dos casos, a rapidez era fundamental: o golpe tinha de ser dado, antes que ele se encostasse à cadeira ou acordasse. Deste modo, a ausência de lama no escritório põe Richard de parte.

— Mas então, uma vez mais, surge esta interrogação: por que é que foi ao jardim? Foi passear? Não com aquela tempestade. Foi fumar? Fumam por toda a casa. Foi ter com a namorada? Não há sinais de que ela tenha estado no jardim. Mais a mais, para se encontrarem, tinham a sala de estar por conta deles, desde o fim do jantar, e o pároco não era homem para obrigar os jovens a deitarem-se cedo. Um indivíduo de vistas largas. Não me admira que arranjasse sarilhos. Mas por que razão é que o jovem Richard foi ao jardim? Deve ter acontecido alguma coisa. Algo de estranho. Uma segunda coisa estranha, na residência paroquial, nessa noite, uma coisa que nós desconhecemos.

«Que poderia ter acontecido? Se o assassino saiu da residência paroquial — hipótese sugerida pelos vestígios de tinta — e se Richard o viu da janela, pode ter sido isso, porque o assassino entrou em casa do John Doe, antes de começar a chover, e Richard foi apanhado pela chuva, a dez metros da porta que dá para o jardim. Apenas uma questão de tempo. Vejamos que conclusões se podem tirar, no caso de o assassino ter vindo da residência paroquial. Provavelmente, voltou depois para lá. Mas não há sinais na lama. Porquê? Porque conhecia suficientemente bem o jardim, para caminhar apenas sobre a relva, mesmo naquela escuridão de breu. Sendo assim, conhecia muito bem a residência paroquial, passando lá a noite. Foi o próprio pároco?

«Mas então por que é que Richard se recusa a dizer o que foi fazer ao jardim? Deve ser porque deseja evitar sarilhos a alguém — com quase toda a certeza, sarilhos acerca do crime. Contudo, não é ele próprio que está em questão, porque já lhe disse que sabemos não ter sido o assassino. É uma outra pessoa. Quem? Talvez o pároco. Como é que terá procedido? Foi fácil. Saiu por volta da meia-noite, de sapatos de lona e luvas. Os caminhos do jardim da residência paroquial são silenciosos; não têm cascalho. Chegou àquele pequeno portão de ferro, a entrada do jardim de John Doe. Saberá que estava pintado de fresco? Provavelmente, não. Tinha sido pintado, antes do jantar. Portanto, toca-lhe com a mão. A luva fica suja de tinta. Provavelmente, também suja o casaco. Dirige-se, pela relva, para a janela do escritório de Doe, que está sentado, com o corpo inclinado para a frente ou então — talvez o mais certo — a dormir. Depois, um pequeno obstáculo, fácil de vencer por um jogador de ténis. A perna esquerda para dentro, a perna direita para a direita, pega no punhal, o pé esquerdo para a frente, aí vai ele.

«Mas o que é que o John estava a fazer sentado à secretária? Não havia nada, em cima dela. Estranho. Então um indivíduo passa parte da noite, sentado diante duma secretária vazia? Deve ter estado lá alguma coisa. O que é que nós sabemos a respeito deste tipo. Chantagista, lá isso era. Andava a fazer chantagem com o pároco? E, à noite, punha-se a contemplar as cartas sãdicamente? E o pároco — se é que foi o pároco — encontrou-o adormecido sobre as cartas? Ora bem, isso não é connosco. Deixemos isso para a defesa, se é que tem algum interesse. Prefiro não me servir de um móbil como esse, na acusação.

«Espera aí, Jonathan, não tenhas demasiada pressa. Já sabes, mais ou menos, como é que ele entrou; e como é que sai? O que é que ele faz exactamente? Neste momento, começa a chover a potes. Mete-se pela chuva dentro. Mais tinta, no portão. Caminha pela relva; não

traz lama, quando regressa a casa. Está todo ensopado. As luvas cheias de tinta. Tira a tinta que ficara no puxador da porta. Fecha a porta. Mete as cartas (se é que se tratava de cartas) e as luvas na fornalha do aquecedor — as cinzas devem estar agora no caixote. Põe a roupa toda no armário do quarto de banho; na manhã seguinte, está seca. Assim aconteceu. Mas o casaco ficou irremediavelmente deformado. Que vai fazer com este casaco? Primeiro, vê se o casaco tem tinta. Se tiver tinta, tem de destruí-la. Tenho pena dum homem que se vê obrigado a destruir um casaco, numa casa cheia de mulheres. Se não encontrar ninguém, certamente que o dará, pelo seguro, a um pobre.

«Muito bem: temos aqui uma bela história; mas como é que podemos dizer se é verdadeira ou falsa? Há duas perguntas a fazer. Primeira: podemos encontrar as cinzas das luvas? E os botões de metal, se é que são iguais à maior parte das suas luvas? Se pudermos, a história é verdadeira. E se conseguirmos encontrar também cinzas de papel de carta, o pormenor da chantagem também é verdadeiro. Segunda: onde está esse casaco? Porque se conseguíssemos encontrar nele a mais pequena mancha da tinta de John Doe, o caso no papo.»

Alarguei-me um tanto nesta análise, porque desejo apresentar ao leitor os seguintes pontos, relativos à formulação de perguntas, que é o factor dominante na história, assim como em todo o trabalho científico.

1) Todo o passo em frente, na argumentação, depende da formulação duma pergunta. A pergunta é a carga de gás, explodido na cabeça do cilindro, que é a força motriz dos movimentos do êmbolo. A metáfora, porém, não é própria, porque cada novo movimento do êmbolo é produzido não pela explosão de outra carga da mesma mistura mas pela explosão duma carga de nova espécie. Quem perceber alguma coisa de método não se põe a repetir indefinidamente a pergunta «Quem matou o John Doe?»; de cada vez, faz uma nova pergunta. E não basta ter um catálogo de todas as per-

guntas a fazer, formulando-as mais cedo ou mais tarde; têm de ser formuladas, pela ordem devida. Descartes, um dos três grandes mestres da Lógica do Interrogatório (da qual são mestres Sócrates e Bacon), insistiu nisto, como sendo um ponto fundamental do método científico; mas, no que respeita às modernas obras sobre lógica, Descartes podia não ter existido. Os lógicos modernos conspiram no sentido de fingir que a função do cientista é «fazer juízos», ou «afirmar proposições» ou «apreender os factos», assim como «expor» ou «apreender» as relações entre eles — sugerindo que não possuem qualquer experiência de pensamento científico e pretendendo impingir, como científica, ma exposição da sua consciência ocasional, não sistemática, não científica.

2) Estas perguntas não são feitas por um homem a outro homem, na esperança de que o segundo homem ilumine a ignorância do primeiro, ao responder a essas perguntas. São feitas — como todas as perguntas científicas — ao cientista por ele próprio. É esta a ideia socrática que Platão exprimiu, definindo o pensamento como «o diálogo da alma com ela mesma» — expressão literária, pela qual Platão fez saber que entendia por diálogo um processo de perguntas e respostas. Quando Sócrates ensinava os seus jovens alunos, fazendo-lhes perguntas, ensinava-lhes também a fazerem perguntas a si próprios, mostrando-lhes, com exemplos, como os assuntos mais obscuros podem ser surpreendentemente iluminados, ao fazermos a nós próprios perguntas perspicazes acerca desses mesmos assuntos, em vez de ficarmos boquiabertos perante eles — como nos aconselham os modernos epistemologistas anti-científicos — na esperança de, quando tivermos transformado o nosso espírito num verdadeiro espaço vazio, «apreendermos os factos».

i) *Afirmação e prova*

É característico da história de cola e tesoura, desde a sua forma menos crítica à mais crítica, o facto de estar relacionada com as afirmações pré-fabricadas e com o problema de o historiador aceitar ou não alguma dessas afirmações — num caso em que aceitá-las significa reafirmá-las, como parte do seu conhecimento histórico. No fundamental, história significa — para o historiador de cola e tesoura — repetir afirmações feitas, anteriormente, por outras pessoas. Consequentemente, ele só pode começar a trabalhar, depois de estar fornecido de afirmações pré-fabricadas sobre os assuntos, acerca dos quais pretende pensar, escrever, etc. É o facto de estas afirmações terem de ser encontradas, já prontas, nas respectivas fontes que não permite ao historiador de cola e tesoura reivindicar o título de pensador científico — pois tal facto não permite atribuir-lhe aquela autonomia que é sempre fundamental para o pensamento científico. Por autonomia, entendo, neste caso, a condição de ser «autoridade» de si mesmo, fazendo afirmações ou tomando a iniciativa de agir de certo modo, e não procedendo assim porque as suas afirmações ou acções são autorizadas ou prescritas por outrem.

Segue-se que a história científica não contém quaisquer afirmações pré-fabricadas. A acção de incorporar uma afirmação pré-fabricada no conjunto do seu conhecimento histórico é uma acção que, para um historiador científico, é impossível. Perante uma afirmação pré-fabricada acerca do assunto que está a estudar, o historiador científico nunca pergunta a si próprio «Esta afirmação é verdadeira ou falsa?» — ou então, por outras palavras, «Incorporo-a ou não, na minha história?» A pergunta que ele faz é: «Que significa esta afirmação?» — o que não é equivalente à pergunta «O que é que pretendia dizer a pessoa que a fez?», embora seja, sem dúvida, uma pergunta que o historiador deve for-

mular, e à qual deve ser capaz de responder. E antes equivalente à pergunta: «Que luz vem lançar, sobre o assunto que estou a estudar, o facto de esta pessoa ter feito esta afirmação, dando-lhe o significado que lhe deu?» Pode exprimir-se isto, dizendo que o historiador científico não trata as afirmações como afirmações mas como provas; não como relatos verdadeiros ou falsos dos factos de que se propõem ser relatos, mas como outros factos que — se ele souber quais as perguntas correctas a fazer a tal respeito — podem lançar luz sobre os factos que estuda. Desta maneira, na minha fábula, a filha do pároco diz ao polícia que foi ela quem matou John Doe. Como um historiador científico, começa a prestar verdadeira atenção a esta afirmação, a partir do momento em que a deixa de considerar como afirmação, isto é, como um relato verdadeiro ou falso do facto de ter sido ela a autora do crime, começando a considerar o facto de ter sido ela que praticou o crime como num facto que lhe pode ser útil. É-lhe útil, porque sabe que perguntas deve fazer a tal propósito, principiando por esta: «Mas por que é que ela conta esta história?» O historiador de cola e tesoura interessa-se pelo «conteúdo», como se diz, das afirmações; interessa-lhe aquilo que elas dizem. O historiador científico interessa-se pelo facto de serem feitas.

Uma afirmação que o historiador ouve ou lê é, para si, uma afirmação pré-fabricada. Mas a afirmação de que tal afirmação é feita não é uma afirmação pré-fabricada. Se disser para consigo «Estou a ler ou a ouvir uma afirmação, com este ou aquele fim», ele mesmo faz uma afirmação; mas não é uma afirmação, em segunda-mão, é autónoma. Fá-la, à sua responsabilidade. Ora é esta afirmação autónoma que constitui o ponto de partida do historiador científico. A prova, a partir da qual o polícia infere que a filha do pároco suspeita de Richard Roe, não é a sua afirmação — «Fui eu que matei o John Doe» — mas a sua própria afirmação — «a filha do pároco diz-me que matou o John Doe».

Se o historiador científico extrai as suas conclusões, não da afirmação que ele encontra já feita, mas da sua própria afirmação (autónoma em relação ao facto de serem feitas tais afirmações), pode obter conclusões, mesmo quando não há quaisquer afirmações. As premissas da sua argumentação são as suas afirmações autónomas, que não precisam de ser afirmações de outras afirmações. Vou exemplificar, mais uma vez, com a história do John Doe. As premissas de que partia o inspector para sustentar a inocência de Richard Roe eram, na totalidade, premissas das afirmações do próprio inspector, afirmações autónomas que não se fundamentavam em nenhuma «autoridade», a não ser na sua. Além disso, nenhuma dessas premissas era constituída por uma afirmação de outrem. Os pontos essenciais eram os seguintes: Richard Roe devia ter enlameado os sapatos, ao sair da residência paroquial; não devia haver lama, no escritório de John Doe; as circunstâncias do crime devem ter sido tais que ele não podia parar para limpar ou tirar os sapatos. Cada um destes três pontos, por sua vez, era a conclusão duma inferência e as afirmações em que se apoiavam rigorosamente não eram afirmações acerca de afirmações alheias em maior escala do que o eram estes três pontos. Insisto: a circunstância extrema contra o pároco não dependia logicamente de quaisquer afirmações feitas por outras pessoas. Dependia da presença de certos objectos, num certo caixote do lixo, e de certas manchas de tinta, na manga dum casaco, feito segundo o estilo convencional dos padres e estragado pela chuva — factos estes fornecidos pela observação. Não quero dizer que o historiador científico pode trabalhar melhor, quando não dispõe de afirmações alheias acerca dos assuntos que estuda. Evitar situações deste tipo — que poderiam constituir uma ratoeira para os mais fracos — seria uma forma pedante de evitar a história de cola e tesoura. O que eu quero dizer é que o historiador científico não depende do facto de serem feitas tais afirmações.

Isto é importante porque resolve — invocando os princípios — uma controvérsia que, mesmo não sendo já tão urgente como era, não deixou ainda de ecoar no espírito dos historiadores. Trata-se da controvérsia entre aqueles que sustentavam que a história depende, em última análise, das «fontes escritas» e aqueles que sustentavam que podia ser também construída a partir de «fontes não escritas». A escolha dos termos foi feliz. As «fontes escritas» não excluíam as fontes orais, nem tinham qualquer conexão especial com a caligrafia, distinguindo-a da cinzelagem em pedra ou outra semelhante. Por «fontes escritas», de facto entendia-se as fontes que continham afirmações pré-fabricadas, asseverando ou implicando factos supostamente pertencentes ao assunto que interessa ao historiador. Por «fontes não escritas» entendia-se objectos arqueológicos, fragmentos de louça de barro, etc., ligados ao mesmo assunto. É claro que a palavra «fonte» não era aplicável a isto, em nenhum sentido, pois essa palavra significa alguma coisa, onde são extraídas, já prontas, as afirmações do historiador. E o que se pretende, ao descrever os fragmentos de barro como «fontes não escritas» é indicar que, não sendo textos, não contêm quaisquer afirmações pré-fabricadas e, por isso mesmo, não podem ser considerados fontes escritas. (Mas os pedaços de barro com inscrições ou «ostraka»¹ eram considerados, é claro, «fontes escritas».)

Efectivamente, foi uma controvérsia entre pessoas que acreditavam que a história de cola e tesoura era a única espécie possível de história e pessoas que — sem impugnarem a validade dos métodos de cola e tesoura — sustentavam a possibilidade de a história existir sem eles. Segundo me recorde, a controvérsia foi viva — embora dando uma impressão de tender a ser ultrapassada

¹ Conchas. O autor refere-se às conchas em que eram inscritos os nomes dos atenienses condenados ao exílio. Da forma singular «ostraka» derivou o term «ostracismo». (N. do T.).

pelo tempo — nos círculos académicos deste país, há trinta anos. Todas as afirmações do debate, tanto quanto consigo recordar-me delas, eram extremamente confusas e os filósofos da época — embora fosse, para eles, uma excelente oportunidade de fazerem um trabalho útil acerca dum assunto de grande interesse filosófico — não se interessaram por nada disto. Tenho a impressão de que a discussão se malogrou com os mais fracos compromissos, aceitando os defensores da história de cola e tesoura o princípio de que as «fontes não escritas» podiam proporcionar resultados válidos, mas insistindo que isto só poderia acontecer numa escala muito reduzida, e quando eram empregadas como auxiliares das «fontes escritas». Além disso, deviam ser utilizadas só em casos de menos importância — como acontece com os problemas respeitantes à indústria ou ao comércio — que um historiador que seja cavalheiro não investiga. Isto equivale a dizer que os historiadores habituados a considerar a história como uma questão de cola e tesoura começavam — embora muito timidamente — a reconhecer a possibilidade de alguma coisa muito diferente; mas, quando procuravam converter esta possibilidade numa realidade, não dispunham ainda da plumagem necessária para os grandes voos.

j) *As perguntas e as provas*

Se história significa história de cola e tesoura — dependendo o historiador das afirmações pré-fabricadas, no que respeita a todo o conhecimento que pode ter do assunto que estuda, e chamando-se fontes os textos, em que ele encontra essas afirmações — é fácil definir uma fonte, segundo um modo que oferece alguma utilidade prática. Uma fonte é um texto que contém uma afirmação ou várias afirmações acerca dum assunto. Esta definição possui uma certa utilidade prática, porque ajuda o historiador a dividir o total da literatura existente —

depois de ter determinado o assunto que vai estudar — em textos que lhe podem servir de fontes (devendo ser assim considerados) e em textos que não podem (devendo, portanto, ser ignorados). O que o historiador tem a fazer é percorrer as estantes da sua biblioteca ou a sua bibliografia do período que estuda, perguntando-se ao deparar com os títulos das obras: «Haverá aqui alguma coisa acerca do meu tema?» E, no caso de não saber, dispõe de várias espécies de auxílio, especialmente por intermédio de índices e bibliografias especializadas ou classificadas. Mesmo com todas estas ajudas, pode perder ainda uma parte importante dos testemunhos, oferecendo assim um passatempo aos colegas. Todavia, em qualquer questão, a quantidade é finita, sendo possível, teoricamente, esgotá-la.

Teoricamente, mas nem sempre praticamente, pois a quantidade pode ser tão grande — e algumas das suas partes podem ser de acesso tão difícil — que nenhum historiador pode ter a esperança de abarcá-la completamente. As vezes, ouve-se lamentar que, actualmente, se conserva tanta matéria-prima para a história que se torna impossível o trabalho de utilizá-la, havendo quem suspire pelos bons tempos já passados, em que os livros eram poucos, as bibliotecas eram pequenas e o historiador podia ter a esperança de dominar o assunto. O que estas lamentações significam é que o historiador de cola e tesoura está preso a um dilema. Se possui apenas uma pequena quantidade de testemunhos sobre o seu tema, quer mais, porque qualquer novo testemunho viria lançar — sendo verdadeiramente novo — nova luz, podendo tornar realmente insustentável a concepção que ele está a elaborar. Desta maneira, por muitos testemunhos de que disponha, o seu zelo de historiador leva-o a desejar mais. Mas se dispõe de grande quantidade de testemunhos, torna-se tão difícil a sua utilização, assim como a sua integração numa narrativa convincente, que — falando como simples e fraco mortal — deseja ter menos.

A consciência deste dilema tem levado muita gente a cair num cepticismo, quanto à verdadeira possibilidade de existir um conhecimento histórico. E com razão, se por conhecimento entendermos história de cola e tesoura. Os historiadores de cola e tesoura, ao pôrem de lado o dilema com a palavra abençoada «hipercrítica» limitam-se a confessar que, na sua prática profissional, isso não os perturba, porque o seu trabalho se desenrola a um nível tão baixo de poder de irrefutabilidade científica que a sua consciência fica anestesiada. Tais casos da vida contemporânea são altamente interessantes, porque deparamos com eles, frequentemente, na história da ciência, causando admiração o facto de ser possível uma tão grande cegueira. A explicação é esta: aqueles que sofrem os efeitos dessa cegueira beteram ombros a uma empresa impossível (neste caso, a da história de cola e tesoura) e uma vez que, por razões práticas, não podem furtar-se a ela — têm de sujeitar-se cegamente a tal impossibilidade. O historiador de cola e tesoura evita ver a verdade sobre os seus próprios métodos, escolhendo cuidadosamente os assuntos que é capaz de tratar, tal como o paisagista do século XIX evitava ver que a sua teoria da paisagem era completamente errada, ao escolher aquilo a que chamava objectos pintáveis. Os temas a escolher devem ser aqueles de que há uma certa quantidade de testemunhos acessíveis, nem poucos nem muitos, em demasia; não tão uniformes que não dêem que fazer ao historiador, nem tão divergentes que frustrem os seus esforços. Exercida de acordo com estes princípios, a história era, no pior dos casos, um jogo de salão, e um feito distinto, no melhor dos casos. Empreguei o pretérito; deixo à consciência dos historiadores que sejam capazes de fazerem uma autocrítica a decisão de estabelecer até que ponto eu poderia ter empregado legitimamente o presente.

Se história significa história científica, devemos falar de «provas» e não de «fontes». E quando tentamos definir «provas» com o mesmo espirito com que defi-

nimos «fontes», achamos isso muito difícil. Não há nenhum teste, breve e fácil, pelo qual possamos concluir se um dado livro é ou não susceptível de fornecer provas acerca dum certo assunto e é claro que não há nenhuma razão para limitarmos aos livros a nossa pesquisa. Os índices e as bibliografias de fontes não servem de nada para o historiador científico. Isto não quer dizer que ele não possa utilizar índices e bibliografias. É claro que pode e fá-lo; mas são índices e bibliografias de monografias ou coisas semelhantes e não de fontes. Não são índices e bibliografias de provas mas de discussões prévias, que ele pode tomar como ponto de partida. Por consequência, enquanto os livros mencionados numa bibliografia para uso dum historiador de cola e tesoura são válidos, falando numa maneira geral, na proporção directa da sua antiguidade, aqueles que são mencionados numa bibliografia para uso dum historiador científico são válidos, de modo geral, na proporção directa da sua novidade.

Na minha fábula, há uma só característica comum a todas as provas utilizadas pelo inspector, na sua argumentação: são coisas observadas por ele. Se perguntarmos que espécie de coisas, a resposta não é fácil. Incluem coisas como a existência de certas pegadas em certa lama, o seu número, a sua posição e a sua direcção, a sua semelhança com as marcas deixadas por certo par de sapatos e a ausência de quaisquer outras; a ausência de lama no soalho dum certo compartimento; a posição dum cadáver, a posição dum punhal nas suas costas e a forma da cadeira, em que ele estava sentado; e assim por diante, um conjunto muito diverso. Creio que podemos dizer isto com segurança: ninguém poderia possivelmente saber o que é que podia ou não interessar para o caso, antes de ter todas as suas perguntas não só formuladas mas também respondidas. Na história científica, constitui prova tudo o que for usado como prova, ninguém sabendo se uma dada coisa pode servir de prova, antes de ser usada como tal.

Por outras palavras, na história de cola e tesoura, se designarmos o testemunho — incorrectamente, reconhecê-lo — pelo nome de prova, há uma prova potencial e uma prova real. A prova potencial acerca dum assunto é constituída por todas as afirmações existentes a tal respeito. A prova real é a parte destas afirmações que decidimos aceitar. Todavia, na história científica, a ideia de prova potencial desaparece; ou então, se quisermos exprimir o mesmo facto por outras palavras, tudo no mundo é prova potencial de qualquer assunto. É uma ideia perturbadora para uma pessoa, cujas noções de método histórico se amoldam ao princípio da cola e tesoura, pois — perguntará — como é que havemos de descobrir quais os factos que realmente são úteis, a não ser começando por observar os factos que poderão ser úteis? Para uma pessoa que compreenda a natureza do pensamento científico, histórico ou de qualquer outra espécie, isso não é difícil. Chegará à conclusão de que o historiador, todas as vezes que fizer uma pergunta, faz essa pergunta porque julga ser capaz de responder a ela — isto é, tem já, no seu espírito, uma ideia preliminar e experimental da prova que poderá empregar. Não uma ideia definida acerca da prova potencial, mas uma ideia indefinida acerca da prova real. Fazer perguntas que se vê não terem possibilidade de resposta é o erro mais grave que se pode cometer na ciência, tal como dar ordens (na política) que se sabe não serem cumpridas, ou pedir (na religião) coisas que se julga que Deus não dará. As perguntas e as provas, na história, são correlativas. Constitui prova tudo o que nos permitir responder às nossas perguntas. Uma pergunta com sentido (a única espécie de perguntas que um individuo cientificamente competente fará) é aquela, para cuja resposta há ou pode haver prova. Se nos parecer que há tal prova, a pergunta é efectivamente uma pergunta, tal como a pergunta «Em que posição se encontrava o John Doe, quando foi apunhalado?» Se pensarmos que pode haver uma prova, a pergunta sofre um

adiamento na resposta, como sucede com a pergunta «Quem matou o John Doe?»

É uma exacta compreensão desta verdade que se encontra subjacente no grande preceito de Lord Acton: «Estudemos os problemas, não os períodos». Os historiadores de cola e tesoura estudam os períodos; coligem todos os testemunhos existentes acerca dum número limitado de eventos, esperando, em vão, que saia daí alguma coisa. Os historiadores científicos estudam os problemas: fazem perguntas, e — quando são bons historiadores — fazem perguntas, que se entrevêem o caminho para as respectivas respostas. Foi também uma exacta compreensão desta verdade que levou Monsieur Hercule Poirot a troçar do «cão humano» que se arrasta pelo chão, procurando apanhar tudo — não importa o quê — que possa vir a ser uma pista; assim como a insistir em que o segredo da descoberta consistia no emprego daquilo a que — talvez com uma enfadonha iteração — ele chamava «as pequenas células cinzentas». Não se pode coligir provas, antes de se começar a pensar — é o que ele quer dizer. Isto porque pensar significa fazer perguntas (o que reparem nisto os lógicos) e nada constitui prova, a não ser em relação a uma pergunta definida. A diferença que existe entre Poirot e Holmes, a este respeito, é profundamente significativa, quanto à mudança operada na compreensão do método histórico, nos últimos quarenta anos. Lord Acton expôs a sua teoria — quando Sherlock Holmes estava no apogeu — numa conferência proferida, em Cambridge, no ano de 1895. Mas isso era caviar para o povo¹. No tempo de Monsieur Poirot, avaliando pelas suas vendas, o povo não podia ter muito. A revolução que destronou os princípios da história de cola e tesoura, substituindo-os pelos da história científica, tinha-se tornado propriedade comum.

¹ Expressão usada por Shakespeare, na sua tragédia *Hamlet*. (N. do T.).

4. A HISTÓRIA COMO RECONSTITUIÇÃO DA EXPERIÊNCIA PASSADA

COMO, ou em que condições, pode o historiador conhecer o passado? Ao considerar esta pergunta, o primeiro ponto a notar é que o passado nunca é um dado facto, que pode ser apreendido empiricamente, pela percepção. *Ex hypothesi*¹, o historiador não é testemunha ocular dos factos que deseja conhecer. Nem imagina o historiador que o seja, pois sabe muito bem que o seu único conhecimento possível acerca do passado é mediato, inferencial ou indirecto, nunca empírico. O segundo ponto é que esta mediação não pode ser feita por testemunho. O historiador não conhece o passado, acreditando simplesmente numa testemunha que viu os acontecimentos em discussão e deixou registado o seu testemunho. Essa espécie de mediação daria, quando muito, convicção mas não conhecimento. E o historiador, uma vez mais, sabe muito bem que não é este o caminho a tomar; tem consciência de que o que faz em relação às suas autoridades não é acreditar nelas, mas sim criticá-las. Se o historiador não possuir então qualquer conhecimento directo ou empírico dos factos e não tiver qualquer conhecimento, transmitido ou testemunhado, desses factos, que espécie de conhecimento

¹ Por hipótese. (N. do T.).

é que ele tem? Por outras palavras, o que é que o historiador tem de fazer, para poder conhecê-los?

A minha resenha histórica da ideia fez surgir uma resposta a tal pergunta: o historiador tem de reconstituir o passado, no seu próprio espírito. O que temos de fazer agora é apreciar mais de perto esta ideia, vendo o que significa em si mesma e que consequências implica.

De modo geral, o significado desta concepção é facilmente compreensível. Quando uma pessoa pensa historicamente, tem diante de si certos documentos ou vestígios do passado. A sua missão é descobrir o que foi este passado, que deixou atrás de si estes vestígios. Se, por exemplo, os vestígios forem certas palavras escritas, é preciso descobrir o que é que essas palavras significavam para a pessoa que as escreveu. Isto significa descobrir o pensamento (no mais amplo sentido desta palavra; veremos, no capítulo seguinte, o seu significado mais preciso) expresso por meio delas. Para descobrir o que este pensamento era, o historiador tem de pensá-lo por si.

Suponhamos, por exemplo, que está a ler o Código de Teodósio, tendo diante de si um certo edito dum imperador. Limitando-se a ler as palavras e a traduzi-las, não chega a conhecer o seu significado histórico. Para atingir este fim, tem de examinar a situação que o imperador procurou resolver, devendo examiná-la como esse imperador a examinou. Então, tem de ver, por si próprio — como se fosse sua a situação em que se encontrava o imperador — como é que uma situação poderia ser resolvida. Tem de ver as alternativas possíveis e as razões que levam a escolher uma, em detrimento de outra. Assim, o historiador tem de passar pelo processo por que passou o imperador, ao decidir de certo modo particular. Por consequência, o historiador reconstitui, no seu espírito, a experiência do imperador. E só na medida em que procede assim é que atinge algum conhecimento histórico — distinto de um conhecimento meramente filológico — do significado do edito.

Ou então suponhamos que o historiador está a ler um trecho dum filósofo antigo. Uma vez mais, tem de conhecer a linguagem, num sentido filológico, e interpretá-la. Mas, ao proceder assim, ainda não compreendeu o trecho como um historiador da filosofia o deve compreender. Para isso, tem de ver qual era o problema filosófico em causa, em relação ao qual é proposta, pelo filósofo, uma solução. O historiador tem de pensar, por si próprio, nesse problema, vendo quais as soluções possíveis e qual o motivo porque esse filósofo escolheu uma dada solução e não outra qualquer. Isto equivale a repensar, por si mesmo, o pensamento do autor em causa. Só assim é que o historiador pode ser verdadeiramente o historiador da filosofia desse autor.

Não pode negar-se creio, que estas descrições — quaisquer que sejam as suas ambiguidades e limitações — chamam de facto a atenção para o traço fundamental de todo o pensamento histórico. Como descrições dessa experiência, a sua exactidão geral não está em causa. Mas exigem ainda, em certa escala, um desenvolvimento e uma explicação. Talvez o melhor seja começar por submetê-las à crítica dum opositor imaginário.

Um tal opositor poderia começar por dizer que a concepção, no seu conjunto, é ambígua. Implica pouco ou muito, em demasia. Reconstituir uma experiência ou repensar um pensamento — poderia ele argumentar — pode significar uma ou outra dessas duas coisas. Significa a representação dum experiência ou a execução dum acto de pensamento parecido com aquela, ou então significa a representação dum experiência ou a execução dum acto de pensamento literalmente idêntico àquela. Simplesmente, não há nenhuma experiência que seja literalmente idêntica a outra; portanto, presumivelmente, a relação em causa só pode ser uma relação de semelhança. Nesse caso, porém, a teoria, segundo a qual conhecemos o passado por meio dum reconstituição, é apenas uma versão da conhecida e

desacreditada teoria dos modelos do conhecimento — teoria essa que procura, em vão, explicar como é conhecida uma coisa (uma experiência ou um acto do pensamento, neste caso), dizendo que o sujeito tem um modelo do objecto, no seu espírito. Suponhamos agora, como certo, que uma dada experiência podia ser repetida idênticamente: o resultado seria apenas uma identidade imediata entre o historiador e a pessoa que ele procurava compreender, na medida em que essa experiência estava em causa. O objecto (o passado, neste caso) seria pura e simplesmente incorporado no sujeito (o presente, o pensamento do historiador, neste caso); e, em vez de responder ao problema de como é que se conhece o passado, passaríamos a sustentar o ponto de vista de que o passado não é conhecido, só o sendo o presente. Poder-se-ia perguntar então: Croce não reconheceu isto, ao propor a sua teoria da contemporaneidade da história?

Aqui, deparamos com duas objecções, que temos de considerar separadamente. Quem fizer a primeira há-de sustentar — segundo julgo — uma certa concepção de experiência, afirmando que existe um acto e um objecto em toda a experiência, na medida em que é cognitiva. Além disso, dois actos diferentes podem ter o mesmo objecto. Ao ler Euclides, se encontra a afirmação de que os ângulos da base dum triângulo isósceles são iguais e compreendo o que significa isso, considerando-a verdadeira, a verdade que considero — ou a proposição que afirmo — é a mesma verdade que Euclides considerou, a mesma proposição que ele afirmou. Todavia, o meu acto de afirmar não se identifica com o dele — o que se prova devidamente, através de qualquer um destes dois factos: são executados por pessoas diferentes e são executados em momentos diferentes. O meu acto de apreender a igualdade dos ângulos não é, portanto, um reviver do acto de Euclides mas a realização dum outro acto da mesma espécie; e aquilo que fico a saber, ao realizar esse acto, não é o facto de Euclides saber que os ângulos da base dum triângulo isósceles são iguais, mas sim

o facto de serem iguais. Para ficar a conhecer o facto histórico de Euclides saber que eles são iguais, não preciso de copiar o seu acto (isto é, executar um acto idêntico), bastando-me realizar um acto inteiramente diferente — o acto de pensar que Euclides sabia que eles são iguais. E o problema de se saber como é que consegui realizar este acto não é de modo algum iluminado pela afirmação de que repito, no meu espírito, o acto de Euclides. Isto porque, se repetir o seu acto significa apreender a mesma verdade ou afirmar a mesma proposição que ele apreendeu ou afirmou, a afirmação é falsa, na medida em que a proposição de Euclides «os ângulos são iguais» e a minha «Euclides sabia que os ângulos são iguais» são diferentes; e, se repetir o seu acto significa executar novamente o mesmo acto, é disparate, pois um acto não pode ser repetido.

De acordo com este ponto de vista, a relação entre o meu acto de estar a pensar agora que «os ângulos são iguais» e o meu acto de ter pensado isso há cinco minutos é uma relação de diferença numérica e de identidade específica. Os dois actos são diferentes, embora da mesma espécie. Parecem-se um com o outro e qualquer um deles parece-se com o acto de Euclides. Daqui se conclui que a teoria em causa é um exemplo da teoria gnoseológica dos modelos.

Será, porém, uma justa medida da relação entre esses dois actos? Será verdade que, ao falarmos de duas pessoas que realizam o mesmo acto do pensamento ou de uma pessoa que executa o mesmo acto em dois momentos diferentes, entendermos por tal que essas pessoas executam actos diferentes mas da mesma espécie? É evidente, creio, que não pensamos assim; a única razão por que alguém poderá imaginar que as coisas se passam de tal modo reside no facto de essa mesma pessoa ter aceite um dogma, segundo o qual se afirma o seguinte: sempre que distinguimos duas coisas, embora dizendo que são iguais (o que todos reconhecemos ser frequente), queremos dizer com isso que são espécimes diferentes

do mesmo universal, ou membros diferentes da mesma classe. O dogma não consiste na negação da existência duma coisa como a identidade na diversidade (ninguém acredita nisso) mas na afirmação de que existe uma só espécie de identidade — isto é, a identidade específica na diversidade numérica. A crítica do dogma, portanto, não procura provar que não existe esta espécie de identidade na diversidade mas pretende provar que existem outras espécies, pertencendo a uma delas o caso em discussão.

O nosso suposto opositor objecta que o acto de Euclides e o meu não constituem um só acto mas dois: numericamente são dois, embora especificamente apenas um. Outra objecção é a de que o meu acto de estar agora a pensar que «os ângulos são iguais» não se encontra na mesma relação com o meu acto de pensar que «os ângulos são iguais» há cinco minutos. O motivo por que isto parece fora de dúvida ao opositor está, segundo julgo, no facto de ele conceber um acto do pensamento como algo que tem o seu lugar na corrente da consciência, e cuja existência se manifesta apenas simplesmente ao surgir nessa corrente. Uma vez surgido, a corrente leva-o para o passado, nada podendo fazê-lo voltar atrás. Pode voltar a surgir algo da mesma espécie, mas não outra vez o mesmo.

Mas o que é que significam precisamente estas expressões? Suponhamos que uma pessoa continua a pensar, durante um tempo apreciável (cinco segundos, por exemplo), que «os ângulos são iguais». Está a executar um acto mental que dura cinco segundos? Ou está a executar cinco, dez ou vinte actos mentais numericamente diferentes mas especificamente idênticos? No segundo caso, quantos ocorrem durante cinco segundos? O opositor deve responder a esta pergunta, pois o seu ponto de vista, na essência, é o de que os actos mentais são numericamente distintos e, por consequência, contáveis. Também não pode adiar a resposta até uma investigação ulterior, no laboratório de psicologia, por exemplo. Se

ainda não sabe o que constitui a pluridade dos actos mentais, o laboratório de psicologia nunca será capaz de lho dizer. Qualquer resposta que ele dê, porém, há-de ser forçosamente quer arbitrária quer autocontraditória. A correlação entre a unidade dum simples acto do pensamento e o lapso de tempo de um segundo ou de um quarto de segundo não é mais justificável do que a correlação desse mesmo acto mental com qualquer outro lapso de tempo. A única resposta possível é que esse acto mental é um acto que dura cinco segundos. E o opositor, se quizer, pode reconhecer isto, dizendo que a identidade existente num acto mental prolongado é «a identidade duma coisa contínua».

Mas uma coisa contínua, neste caso, implica continuidade? Suponhamos que, depois de pensar que «os ângulos são iguais» durante cinco segundos, o pensador deixa a sua atenção deambular durante mais três, regressando então ao mesmo assunto, ao pensar novamente que «os ângulos são iguais». Temos aqui dois actos do pensamento e não um só, porque decorreu um lapso de tempo entre eles? É claro que não; há um só acto, desta vez não apenas prolongado mas também revivido, após um intervalo. Isto porque não há neste caso qualquer diferença que não houvesse já no outro. Quando um acto se prolonga por cinco segundos, a actividade existente no quinto segundo está tão separada, por um lapso de tempo, da que existe no primeiro, como quando os segundos interpostos estão ocupados por uma actividade de espécie diferente ou (se tal é possível) por nenhuma.

A alegação de que um acto não pode ocorrer duas vezes, porque a corrente da consciência leva-o consigo, é falso. A sua falsidade deriva de uma *ignoratio elenchí*¹. Na medida em que a experiência é constituída meramente por consciência — de puros e simples sentimentos e sensações — é verdadeira. Todavia, um acto

¹ Fuga ao assunto. (N. do T.).

mental não é uma mera sensação ou um simples sentimento. É conhecimento; e o conhecimento é algo mais do que consciência imediata. O processo do conhecimento não é, portanto, um mero fluxo da consciência. Uma pessoa, cuja consciência fosse uma simples sucessão de estados (qualquer que fosse o nome destes estados), não poderia ter qualquer conhecimento. Não poderia recordar os seus estados passados, pois — mesmo com a garantia de que os seus estados se encontram interligados por certas leis psicológicas, *ex hypothesi* — incognoscíveis por essa mesma pessoa — não se lembraria de ter sido queimado pelo fogo, limitando-se a ter medo desse mesmo fogo. Nem seria capaz de perceber o mundo à sua volta; teria medo, mas não reconheceria, como sendo fogo, aquilo que temia. Quando muito, teria conhecimento de que a sua consciência era a mera sucessão de estados que se supõe serem.

Se considerarmos então a simples consciência como uma sucessão de estados, o pensamento é uma actividade, pela qual essa sucessão é de certo modo suspensa, a fim de ser apreendida na sua estrutura geral. Trata-se, de algo que não considera o passado como morto e desaparecido, considerando-o como susceptível de ser confrontado e comparado com o presente. O pensamento propriamente dito não está implicado na corrente da consciência imediata; em certo sentido, está fora dela. É claro que os actos mentais manifestam-se em momentos definidos. Arquimedes descobriu a ideia de peso específico, quando estava a tomar banho. No entanto, os actos mentais não estão relacionados com o tempo, do mesmo modo que os sentimentos e as sensações. Não é apenas o objecto do pensamento que, por assim dizer, fica fora do tempo. Com o acto mental, sucede o mesmo: neste sentido, pelo menos, esse mesmo acto mental pode alongar-se por um certo lapso de tempo, renascendo após um tempo de suspensão.

¹ Por hipótese. (N. do T.).

Tomemos um terceiro exemplo, em que o intervalo abrange todo o lapso de tempo de Euclides até mim. Se ele pensava «os ângulos são iguais» e eu penso agora «os ângulos são iguais» — desde que o intervalo de tempo não constitua motivo para a negação de que os dois actos sejam um só e o mesmo — a diferença entre mim e Euclides é fundamento para fazer tal negação? Não há nenhuma teoria convincente da identidade pessoal que seja capaz de justificar uma tal doutrina. Euclides e eu não somos (por assim dizer) dois dactilógrafos diferentes que — precisamente por não sermos o mesmo dactilógrafo — não podem nunca executar o mesmo acto mas apenas actos da mesma espécie. Uma mente não é uma máquina com várias funções, mas um complexo de acções; e argumentar que um acto de Euclides não pode ser a mesma coisa que um acto meu, porque faz parte dum diferente complexo de acções, é dar por resolvida a questão. Partindo do princípio de que o mesmo acto pode verificar-se duas vezes em contextos diferentes, no conjunto das minhas acções, por que é que não há-de ocorrer duas vezes, em dois complexos diferentes de acções?

O opositor, mesmo negando explicitamente tal possibilidade, não deixa de admitir secretamente que isso pode acontecer e acontece. Sustenta que, embora o objecto dos actos mentais de duas pessoas possa ser o mesmo, os actos propriamente são diferentes. No entanto, para se chegar a tal conclusão, é necessário conhecer «o que uma outra pessoa pensa», não só no sentido de conhecer o mesmo objecto que a primeira pessoa conhece, mas também num outro sentido — o de conhecer o acto, pelo qual é feito esse conhecimento. Isto porque a afirmação apoia-se na pretensão de conhecer não só o meu próprio acto de conhecimento mas também o de qualquer outra pessoa, comparando-os. Mas o que é que torna possível tal comparação? Quem puder estabelecer essa comparação tem de ser capaz de reflectir «o meu acto de conhecimento é *este*» — repetindo-o en-

tão: «pela maneira como fala, vejo que o seu acto é *este*» — repetindo-o então. Só nestas condições é que a comparação pode ser feita. Todavia, fazê-la implica a repetição, por um espírito, do acto mental de outro: não um semelhante (isso seria a teoria dos modelos do conhecimento, imposta pela violência) mas o próprio acto.

O pensamento não pode ser nunca um mero objecto. Só se pode conhecer a actividade mental de outra pessoa, a partir da suposição de que esta mesma actividade pode ser reconstituída no nosso espírito. Nesse sentido, conhecer «o que alguém está a pensar» (ou «pensou») implica pensá-lo para si próprio. Rejeitar esta conclusão significa negar que tenhamos qualquer direito de falar de actos mentais, excepto os que têm lugar no nosso espírito, aceitando então a teoria de que o meu espírito é o único que existe. Não vou deter-me, a argumentar contra quem aceitar esta forma de solipsismo. Estou a tomar em consideração a possibilidade da história, como conhecimento de pensamentos (actos mentais) passados, só me interessando mostrar que ela é impossível, excepto com base na concepção de que conhecer um acto mental de outra pessoa implica repeti-lo para si mesmo. Se alguém, ao rejeitar esta concepção, for arrastado — por consequência — para essa espécie de solipsismo, o meu objectivo é atingido.

Passemos agora à segunda objecção. Dir-se-á: «Este argumento não terá ido demasiado longe? Mostrou que um acto mental não só pode ser executado num dado momento como também pode ser prolongado, durante um certo lapso de tempo. Não só prolongado como também revivido; não só revivido na experiência do mesmo espírito como também (por muito que pese ao solipsismo) reconstituído na experiência de outrem. Isto, porém, não prova a possibilidade da história. Para isso, temos de ser capazes não só de reconstituir o pensamento de outra pessoa mas também precisamos de saber que o pensamento reconstituído por nós pertence a essa

mesma pessoa. No entanto, na medida em que o reconstituímos, passa a ser nosso. É nosso, na medida em que o executamos e temos consciência dele, no decurso da sua execução. Tornou-se subjectivo, deixando — por tal razão — de ser objectivo; tornou-se presente, deixando portanto de ser passado. É precisamente isto, sem dúvida, o que Oakeshott sustentou, de forma explícita, na sua teoria de que o historiador se limita a organizar *sub specie praeteritorum*¹ o que, na realidade, pertence à sua própria experiência presente; e é isso também o que Croce efectivamente reconhece, quando diz que «toda a história é história contemporânea».

Neste ponto, o opositor afirma duas coisas diferentes. Em primeiro lugar, diz que a simples reconstituição do pensamento de outra pessoa não constitui conhecimento histórico; temos de saber também que estamos a reconstituí-lo. Em segundo lugar, argumenta que esta adição — o conhecimento de que estamos a reconstituir um pensamento passado — se torna impossível, dada a natureza do caso, uma vez que o pensamento se torna nosso (a partir da reconstituição) e o conhecimento que temos dele se limita à nossa consciência presente disso, como um elemento da nossa própria experiência.

O primeiro ponto está obviamente certo. O facto de alguém executar um acto mental que foi anteriormente executado por outrem não faz da primeira pessoa um historiador. Não se pode dizer, em tal caso, que seja historiador sem o saber. A menos que saiba que está a pensar historicamente, não pensa historicamente. O pensamento histórico é uma actividade (não a única, a não ser que as outras façam parte dela) que constitui uma função da autoconsciência, uma forma de pensamento possível apenas da parte dum espírito que sabe que pensa dessa maneira.

¹ Sob a forma de acontecimentos passados. (N. do T.).

Quanto ao segundo ponto, a *conditio sine qua non*² exigida pelo primeiro não pode concretizar-se nunca. O argumento aduzido para provar este ponto é importante; contudo, comecemos por considerar o ponto provado: acto mental de outra pessoa, não podemos saber nunca que estamos a reconstituí-lo. Ora isto é explicitamente uma autocontradição. O opositor admite um conhecimento de que alguma coisa acontece e, ao mesmo tempo, nega que tal conhecimento seja possível. Podia tentar destruir o paradoxo, afirmando: «Eu não queria dizer que acontece, apenas querendo dizer que — tanto quanto eu sei — pode acontecer; o que sustento é que, se aconteceu alguma coisa, não podemos saber que estava a acontecer alguma coisa». E podia citar, como caso paralelo, a impossibilidade de se saber que quaisquer duas pessoas experimentam sensações de cor indistintamente semelhantes, ao olharem para a mesma relva. Todavia, o paralelismo não é exacto; o que ele estava a dizer era algo de completamente diferente. Não dizia que — se acontecesse alguma coisa — uma outra circunstância qualquer nos impediria de conhecê-la; apenas dizia que — se acontecesse — o simples facto de acontecer impossibilitar-nos-ia de saber que estava a acontecer, transformando-a assim num evento duma espécie muito particular.

Há uma só espécie de coisas susceptíveis de ocorrer num espírito, da qual se pode dizer que o próprio facto de acontecer torna impossível sabermos que acontece: uma ilusão ou um erro. Portanto, o que o opositor pretende dizer é que a primeira das duas condições indispensáveis ao conhecimento histórico é uma ilusão ou um erro, precisamente num ponto de que se deseja ter conhecimento. É claro que isto, em si mesmo, não tornaria impossível o conhecimento histórico, pois a condição para a existência de alguma coisa pode ser relacionada

² Condição sem a qual não. (N. do T.).

com essa mesma coisa, segundo um ou outro de dois modos: ou como algo que tem de existir mas cessa a sua existência, quando essa coisa surge, ou então como algo que tem de existir, enquanto essa coisa existir. Se a objecção consistisse em afirmar que o conhecimento histórico só pode existir em substituição do erro histórico, mesmo assim valia a pena considerá-la. Mas a reconstituição do pensamento passado não representa uma pré-condição do conhecimento histórico e sim um elemento integrante dele. Deste modo, a objecção tem por consequência tornar impossível um tal conhecimento.

Temos de voltar ao argumento, em que se baseia esta objecção. Insistiu-se no facto de que um acto mental, ao tornar-se subjectivo, deixa de ser objectivo e assim, ao tornar-se presente, deixa de ser passado. Eu só posso ter consciência disso como sendo o acto que estou aqui e agora a executar, e não como sendo o acto que uma outra pessoa executou, noutra ocasião.

Uma vez mais, há vários pontos a distinguir. O primeiro talvez seja o significado da expressão «ter consciência disso». O termo «consciência» é frequentemente usado de maneira equívoca. Diz-se «ter consciência duma dor», empregando esta expressão, um tanto livremente, apenas com o sentido de que se sente essa dor, sem se saber se é uma dor de dentes, uma dor de cabeça ou qualquer dor, em geral; a expressão refere-se simplesmente à experiência imediata de ter ou suportar uma dor. Alguns filósofos designariam esta experiência imediata pelo nome de «conhecimento»¹ — que é um termo ainda mais erróneo, pois é uma palavra vulgar que indica o modo como passamos a saber da existência de pessoas, de lugares ou de outras coisas que — como objectos permanentes, reconhecidamente idênticos a si mesmos — se repetem no decurso da nossa experiência (algo

¹ No sentido de entrar em relação com alguém ou alguma coisa. (N. do T.).

que está muito longe de ser sensação imediata). Mas o termo «consciência» também é usado em dois outros sentidos. É utilizado para designar a autoconsciência — como quando se diz que uma pessoa tem a consciência de que perdeu a calma; o que quer dizer com isto é que não só essa pessoa experimentou imediatamente uma sensação de cólera (que, efectivamente, é crescente) mas também que ela sabe que esta sensação é sua e crescente — distinguindo-se assim do caso, por exemplo, em que ela experimenta a sensação e a atribui (como sucede frequentemente) aos vizinhos. E é empregada ainda como sinónimo de percepção, como quando se diz que uma pessoa tem consciência da existência duma mesa, especialmente quando a percepção é um tanto confusa e incerta. Está certo que se procure esclarecer esta ambiguidade, estabelecendo o uso correcto da palavra. Aliás, a boa gramática sugere a sua restrição ao segundo sentido, reservando os termos «sensação» e «percepção» para os outros significados.

Isto exige que a tese seja reconsiderada. Significa isso que eu apenas sinto a evolução do acto, como um elemento na corrente da experiência imediata? Ou que o reconheço como sendo efectivamente um acto meu, com um lugar determinado na minha vida mental? É o segundo caso, sem dúvida, embora não exclua o primeiro. Tenho consciência do meu acto não apenas como sendo uma experiência, mas como sendo uma experiência minha e de certa espécie: um acto, e um acto mental, que surgiu de certa maneira, com um certo carácter cognitivo, etc.

Sendo assim, já não se pode dizer que o acto, porque é subjectivo, não pode ser objectivo. É claro que dizer isso seria uma contradição. Dizer que um acto mental não pode ser objectivo é dizer que não pode ser conhecido; mas quem dissesse tal coisa teria a pretensão de expor o seu reconhecimento de tais actos. Portanto, tem de proceder de modo diferente, dizendo talvez que um acto mental pode ser objecto de outro acto mental,

mas não de si mesmo. Isto, porém, precisa também de ser modificado, pois qualquer objecto é propriamente objecto não dum acto mas dum agente — o espírito que executa esse acto. Efectivamente, o espírito não é mais do que a sua actividade; mas é a sua actividade tomada como um todo e não qualquer fragmento isolado. O problema, então, consiste em saber se uma pessoa que executa um acto de conhecimento pode também ter conhecimento de que executa ou executou esse acto. Certamente que pode, ou então ninguém saberia da existência de tais actos, não sendo possível considerá-los subjectivos. Mas considerá-los meramente subjectivos, e não também objectivos, é negar uma tal possibilidade, enquanto se continua a admitir a sua verdade.

Por consequência, o acto de pensar é não só subjectivo como também objectivo. Não é apenas um pensamento, é algo em que se pode pensar. Mas, porque (como já tentei demonstrar) nunca é meramente objectivo, exige que seja pensado de modo particular, de modo exclusivamente adequado a este caso. Não pode ser apresentado ao espírito pensante como um objecto pré-fabricado, descoberto como algo independente desse espírito e estudado como é em si mesmo, nessa independência. Não pode nunca ser estudado «objectivamente», no sentido em que «objectivamente» exclui o termo «subjectivamente». Tem de ser estudado tal como existe realmente, isto é, como acto. E visto que este acto é subjectividade (embora não apenas subjectividade) ou experiência, só pode ser estudado na sua existência subjectiva, isto é, pelo pensador, de quem constitui actividade ou experiência. Este estudo não é mera experiência ou consciência, nem mesmo autoconsciência: é autoconhecimento. Assim, o acto mental, ao tornar-se subjectivo, não deixa de ser objectivo. É o objecto dum autoconhecimento que difere da simples consciência por ser autoconsciência, diferindo da mera autoconsciência por ser autoconhecimento: o estudo critico do nosso próprio

pensamento, não a simples consciência desse pensamento, como sendo nosso.

Agora é possível responder a uma pergunta formulada tacitamente e que ficara em aberto, quando eu disse que uma pessoa que executa um acto de conhecimento pode também ter conhecimento de que «executa ou executou» esse acto. Qual dos casos? O primeiro, sem dúvida, pois o acto mental tem de ser estudado tal como realmente existe, isto é, como acto. Isto, porém, não exclui o segundo caso. Já vimos que, se a simples experiência for concebida como uma corrente de estados sucessivos, o pensamento tem de ser concebido como algo que pode apreender a estrutura desta corrente e as formas de sucessão que apresenta: isto é, o pensamento é capaz de pensar tanto o passado como o presente. O pensamento, do mesmo modo que estuda a sua actividade pensante, é também capaz de estudar os actos mentais passados e de compará-los com o acto presente. Todavia, há uma certa diferença entre os dois casos. Se eu agora pensar num sentimento que experimentei no passado, pode acontecer que tal pensamento produza — ou então talvez dependa dele, quanto à sua possibilidade de ocorrer independentemente — um eco desse sentimento, no presente. Assim, por exemplo, eu não poderia pensar na cólera que senti uma vez e não ser na medida em que, agora, experimento uma ténue vibração, pelo menos, de cólera, no meu espírito. Contudo, quer isto seja verdadeiro quer seja falso, a verdadeira cólera que senti no passado e em que penso já desapareceu e não reaparece, pois a corrente de experiência imediata, levou-a para sempre. Quando muito, reaparece alguma coisa que se assemelha. O lapso de tempo entre o meu pensamento presente e o seu objecto passado não é preenchido pela sobrevivência ou pela revivência do objecto, mas apenas pelo poder do pensamento para superar esse lapso de tempo. Ora o pensamento que faz isto é a memória.

Se, pelo contrário, aquilo que eu penso é uma acção passada do pensamento — por exemplo, uma investigação filosófica, que fiz no passado — o lapso é preenchido, a partir dum lado e do outro. Para pensar mesmo nessa acção passada do pensamento, tenho de revivê-la no meu espírito, pois o acto mental só pode ser estudado como acto. No entanto, o que é estudado desta maneira não é um simples eco da antiga acção, mas outra da mesma espécie; é essa mesma acção, retomada e reconstituída, talvez para que — repetindo-a sob a minha observação crítica — eu possa descobrir nela passos em falso, de que os críticos me tenham acusado. Repensando assim o meu pensamento passado, não me limito a recordá-lo, construo a história duma certa fase da minha vida. A diferença entre memória e história é que, enquanto na memória o passado é um simples espectáculo, na história o passado é reconstituído sob a forma de pensamento presente. Na medida em que este pensamento é simples pensamento, o passado é simplesmente reconstituído; na medida em que é pensamento de pensamento, o passado é pensado à medida que é reconstituído. E o conhecimento que eu tenho de mim mesmo é conhecimento histórico.

A história de mim mesmo é assim não memória como tal mas um caso especial de memória. É claro que um espírito incapaz de recordar não poderia ter conhecimento histórico. Mas a memória como tal é apenas o pensamento presente da experiência passada como tal, qualquer que seja essa experiência. O conhecimento histórico é aquele caso especial de memória, em que o objecto do pensamento presente é pensamento passado, sendo preenchido o hiato entre o passado e o presente não só pela capacidade que o pensamento presente tem para pensar acerca do passado mas também pela capacidade que o pensamento passado tem para reviver no presente.

Voltemos ao nosso suposto opositor. Por que é que ele pensava que o acto mental, ao tornar-se subjectivo, dei-

xava de ser objectivo? Nesta altura, a resposta deve ser clara. É porque entendeu por subjectividade não o acto de pensar mas simplesmente a consciência, como uma corrente de estados imediatos. Para ele, a subjectividade não é a subjectividade do pensamento mas tão somente a do sentimento ou da experiência imediata. Mesmo a experiência imediata tem o seu objecto, pois há algo que é sentido, em todos os sentimentos e algo que é notado, em todas as sensações. Mas, ao vermos uma cor, o que vemos é a cor, e não o nosso acto de vermos a cor; e, ao sentirmos frio, sentimos o frio (qualquer que seja exactamente o frio) mas não o acto de senti-lo. A subjectividade da experiência imediata é assim uma pura ou mera subjectividade; nunca é objectiva, em relação a si mesma; o acto de experimentar nunca se experimenta a si próprio como experiência. Se houvesse então uma experiência, da qual fosse excluído todo o pensamento (quer exista realmente ou não uma tal experiência, está fora de questão averiguá-lo), o elemento activo ou subjectivo dessa experiência não poderia ser nunca objecto de si mesmo; e se toda a experiência fosse da mesma espécie, nunca poderia haver qualquer objecto. Portanto, o que o opositor fez foi admitir que toda a experiência é imediata, mera consciência isenta de pensamento. Se negar isto, dizendo que reconhece plenamente a presença do pensamento, como elemento, na experiência, devemos retorquir que pode tê-la reconhecido nominalmente, mas não de facto. Só arranjou lugar para o pensamento, graças ao expediente de seleccionar alguns elementos da corrente da consciência, conferindo-lhes o título de pensamento, sem querer saber o que isso implica, de tal modo que aquilo a que chama pensamento não passa efectivamente de uma espécie de experiência imediata, ao passo que o pensamento difere precisamente da sensação e do sentimento, pelo facto de não ser nunca uma experiência imediata. Na experiência imediata da visão, vemos uma cor, mas só por meio do pensamento é que podemos

saber que estamos a vê-la e saber também que aquilo que vemos é aquilo que não vemos ser: um objecto a uma certa distância de nós, por exemplo, e que já vimos anteriormente. E ainda que tenha chegado ao ponto de reconhecer isto, não conseguiu dar o passo seguinte, concluindo que, através do pensamento, sabemos que pensamos.

Falta ainda esclarecer um ponto da objecção. Partindo do princípio de que é possível reconstituir a história do nosso próprio espírito, por uma extensão do acto geral de memória ao caso especial, em que o que é recordado é um acto de pensamento, segue-se que o passado — que pode ser assim reconstituído conscientemente — é um passado qualquer, mas não meu? Ou então não será de julgar que — tendo sido considerada a história um caso especial de memória — cada um de nós pode ser historiador apenas do seu próprio pensamento?

Para responder a esta interrogação, temos de averiguar mais profundamente a relação que existe entre a memória e aquilo — distinto da memória — a que chamarei autobiografia, empregando este termo para designar uma exposição estritamente histórica do meu próprio passado. Se algum de nós se pusesse a elaborar essa exposição, havia de deparar com duas espécies de tarefa, uma das quais tem prioridade. Não quero dizer com isto que uma deva estar terminada, antes que a outra principie, mas tão somente que, no conjunto do trabalho, uma das partes tem de ser tratada, antes que a outra possa ser realizada. A primeira tarefa é a de recordar: é preciso procurar na memória uma visão das experiências passadas, utilizando diversos meios de estimulá-la (lendo, por exemplo, cartas e livros escritos pela própria pessoa, visitando lugares que estão associados, no espírito, com certos eventos, etc.). Feito isto, tem diante do seu espírito um espectáculo das partes relevantes da sua vida passada: vê um jovem, que passa por tais e tais experiências, e sabe que este jovem era

ele próprio. Mas agora começa a segunda tarefa. Não pode limitar-se a saber que este jovem era ele próprio, tem de procurar redescobrir os pensamentos deste jovem. Neste ponto, a memória é um guia traiçoeiro. Ainda se lembra do modo como passeava, à noite, no jardim, batalhando com um pensamento; recorda-se do cheiro das flores e da brisa, a atravessar-lhe o cabelo. Simplesmente, apoiando-se nestas associações para descobrir que pensamento era esse, tem fortes probabilidades de ser iludido, caindo no erro de substituir esse pensamento por outro que lhe ocorreu posteriormente. Assim, por exemplo, os políticos, ao escreverem autobiografias, recordam muito bem os choques e as emoções duma crise, mas estão sujeitos, ao exporem a política que então preconizavam, a contaminá-la com ideias que efectivamente pertenciam a uma fase posterior da sua carreira. Ora isto é natural, porque o pensamento não está completamente enredado na corrente da experiência, de tal modo que estamos constantemente a reinterpretar os nossos pensamentos passados, incorporando-os naquelas que pensamos agora.

Há só uma maneira de examinar esta tendência. Se quero ficar certo de que, há vinte anos, tive realmente um certo pensamento, preciso de ter prova dele. Estas provas devem ser um livro ou uma carta, ou alguma coisa semelhante que então escrevi, ou um quadro que pintei, ou um registo (meu ou de qualquer outra pessoa) de qualquer coisa que eu disse, ou duma acção que pratiquei, revelando claramente o que é que eu pensava então. Só dispondo de algumas provas deste tipo, e interpretando-as com isenção e exactidão, é que posso provar a mim mesmo que pensava assim. Feito isto, consigo redescobrir o meu eu passado e reconstituir estes pensamentos como pensamentos meus, julgando agora melhor do que podia fazê-lo então — é de esperar — os seus méritos e defeitos.

É certamente verdade que, a não ser que alguém pudesse fazer isto para si próprio, essa pessoa não pode-

ria fazê-lo a qualquer outra pessoa. Todavia, não há nada que o autobiógrafo faça, nesta segunda parte da sua tarefa, que o historiador não possa fazer, em relação a outra pessoa. Se o autobiógrafo — ainda que, sob o ponto de vista da simples recordação, os seus pensamentos passados estejam inextricavelmente confundidos com os seus pensamentos presentes — é capaz de destrinchá-los, com o auxílio das provas, e de chegar à conclusão de que deve ter pensado de certa maneira mesmo que não se recorde de tê-lo feito, o historiador — empregando provas da mesma espécie — é capaz de recuperar os pensamentos de outros, chegando a pensá-los agora, mesmo se nunca os pensou antes, e sabendo que esta acção é a reconstituição daquilo que esses homens pensaram. Não saberemos nunca qual o odor das flores do jardim de Epicuro, ou como é que Nietzsche sentia o vento, enquanto caminhava pelas montanhas. Não podemos reviver o triunfo de Arquimedes ou a amargura de Mário; mas temos nas nossas mãos as provas do que pensavam estes homens e — ao recriar estes pensamentos no nosso espírito, através da interpretação dessas provas — podemos saber, na medida em que o conhecimento existe, que os pensamentos criados por nós eram deles.

Pomos na boca do nosso opositor a afirmação de que, sendo possível repetir a experiência, o resultado seria uma identificação imediata entre o historiador e o seu objecto. Isto merece uma discussão mais ampla, pois, se o espírito não é mais do que a sua actividade e se conhecer o espírito duma pessoa, no passado (Thomas Becket, por exemplo) é reconstituir o seu pensamento, certamente que — na medida em que eu, historiador, proceda assim — eu transformo-me pura e simplesmente em Becket, o que parece absurdo.

Absurdo porquê? Porque — poderia dizer-se — ser Becket é uma coisa, conhecer Becket é outra. É esta que o historiador pretende. Uma tal objecção, porém, já obteve resposta. Depende duma falsa interpretação da

distinção existente entre subjectividade e objectividade. Para Becket, na medida em que era um espírito pensante, ser Becket era também saber que era Becket; para mim, segundo a mesma demonstração, ser Becket é saber que sou Becket, isto é, saber que sou o pensamento de Becket, agora reconstituído por mim, sendo eu — nesse sentido — Becket. Não me transformo «simplesmente» em Becket, pois um espírito pensante nunca é «simplesmente» qualquer coisa, é a sua actividade mental, não sendo isto «simplesmente» (que, se tem algum significado, significa «imediatamente»), pois o pensamento não é mera experiência imediata, mas sempre reflexão ou autoconhecimento — o conhecimento de si próprio, ao viver essa actividade.

Pode ter interesse aprofundar este ponto. É claro que um acto mental faz parte da experiência do pensar. Ocorre num certo momento, num certo contexto de outros actos mentais, emoções, sensações, etc. À sua presença neste contexto chamo imediação, pois ainda que o pensamento não seja mera imediação não está isento dela. Constitui carácter específico do pensamento o facto de, em acréscimo à circunstância de ocorrer aqui e agora, neste contexto, poder interromper-se, graças a uma modificação de contexto, e reviver num outro. Esta capacidade de se interromper e reviver é que torna um acto mental mais do que um mero «evento» ou uma simples «situação», isto para citar palavras que lhe têm sido aplicadas, por exemplo, por Whitehead. É pelo facto de o actual mental ser erradamente concebido como um mero evento que a ideia de reconstituí-lo parece paradoxal e um modo deturpado de descrever a ocorrência dum outro evento, semelhante. O imediato, como tal, não pode ser reconstituído. Por consequência, os elementos da experiência, cuja existência é precisamente a sua imediação (sensações, sentimentos, etc., propriamente ditos), não podem ser reconstituídos, assim como o próprio pensamento, que também não pode ser nunca reconstituído na sua imediação. A primeira descoberta

duma verdade, por exemplo, difere de qualquer subsequente contemplação dela, não porque a verdade contemplada seja uma verdade diferente, nem porque o acto de contemplá-la seja um acto diferente, mas porque a imediação do primeiro momento não pode voltar a ser experimentada: o impacto da sua novidade, a libertação de problemas complexos, o triunfo de atingir um resultado desejado, talvez a sensação de vitória sobre opositores e de fama, etc.

Mas continuemos. A imediação do pensamento consiste não só no seu contexto de emoções (juntamente, é claro, com sensações, como a do corpo de Arquimedes a boiar na água) mas também no seu contexto de outros pensamentos. A auto-identidade do acto de pensar que estes dois ângulos são iguais não só é independente de problemas como o de uma pessoa que o execute estar com fome e frio — sentindo a carne a endurecer-lhe sob a pele e aborrecendo-se com a aula — como também é independente de pensamentos posteriores, como o de o livro dizer que os ângulos são iguais ou de o professor julgar que eles são iguais, ou mesmo de pensamentos mais relevantes para o assunto em causa, como o de que a soma desses ângulos mais o ângulo do vértice é de 180 graus.

Isto já tem sido negado. Tem-se dito que qualquer coisa, quando tirada do respectivo contexto, fica mutilada e falseada e que, portanto, para se conhecer qualquer coisa, é preciso conhecer o seu contexto, o que implica conhecer todo o universo. Não me proponho discutir esta teoria em todos os seus aspectos mas apenas lembrar ao leitor a conexão que existe entre ela e a concepção de que a realidade é experiência imediata e o seu corolário de que o pensamento — que inevitavelmente separa as coisas do seu contexto — nunca pode ser verdadeiro. De acordo com tal teoria, o acto de Euclides pensar, em dado momento, que estes ângulos são iguais seria o que foi só em relação ao contexto total da sua experiência de então, incluindo coisas como o

facto de estar bem disposto e de ter um escravo de pé, por trás do seu ombro direito. Sem ter conhecimento de tudo isto, não podemos saber o que é que ele queria dizer. Se (o que a teoria, na sua forma estrita, não consentiria) pusermos de lado, como irrelevante, tudo — excepto o contexto do seu pensamento geométrico — nem mesmo assim escaparemos à absurdidade, porque Euclides, ao elaborar a sua prova do teorema, pode ter pensado: «Este teorema permite-me provar que o ângulo dum semi-círculo é um ângulo recto» — assim como uma certeza de outras coisas que nos é igualmente impossível conhecer. Muito provavelmente, nunca pensou no seu quinto teorema, sem um tal contexto. Todavia, dizer que, pelo facto de o teorema — como acto mental — existir apenas no seu contexto, não podemos conhecê-lo, excepto no contexto em que ele efectivamente o pensou, é restringir a existência do pensamento à sua mediação, reduzindo-o meramente a um caso de experiência imediata — o que é negá-lo, como pensamento. Do mesmo modo, ninguém pode sustentar consistentemente uma tal doutrina. Pode, por exemplo, tentar provar que é falsa uma doutrina rival, mas a doutrina que critica é ensinada por uma outra pessoa (ou mesmo por alguém que, noutros tempos, lhe merecia aceitação). Pela sua demonstração, esta doutrina é o que é apenas num contexto total que não pode ser repetido nem pode ser conhecido. O contexto mental, em que a doutrina do seu adversário se manifesta, jamais poderá ser o contexto que ela tem na experiência do crítico. Se um acto mental é o que é apenas em relação ao seu contexto, a doutrina que ele critica não pode ser nunca aquela que o seu opositor preconiza. Tal facto é devido não a quaisquer erros de exposição ou de compreensão, mas sim ao carácter de autofrustração que existe na tentativa de compreender o pensamento de outrem ou de pensar.

Outros, alertados por tais consequências, têm abraçado a doutrina contrária, segundo a qual todos os actos mentais são distintos, atômicamente, uns dos outros.

Isto torna fácil e legítimo separá-los do respectivo contexto, pois não existe qualquer contexto, havendo só uma justaposição de coisas, que têm entre si relações meramente externas. Segundo esta concepção, a unidade dum corpo de conhecimento é só aquela espécie de unidade que pertence a uma colecção — o que é verdadeiro quer em relação a uma ciência (ou sistema de coisas conhecidas) quer em relação a um espírito (ou sistema de actos de conhecimento). Uma vez mais, não vou tomar em consideração o conjunto de aspectos de tal doutrina, limitando-me a salientar que — substituindo a atenção para com a experiência (para a qual apelava constantemente a doutrina rival — facto que fazia a sua força) pela análise lógica — ela despreza a mediação do pensamento, transformando o acto mental de experiência subjectiva em espectáculo objectivo. O facto de Euclides ter executado uma certa operação mental converte-se num simples facto, como o de este papel estar sobre esta mesa. O espírito é apenas o nome colectivo para tais factos.

A história não é possível em maior escala de acordo com esta teoria do que com a outra. Pode dizer-se que é um facto ter Euclides executado uma certa operação mental, mas é um facto incognoscível. Não podemos conhecê-lo, só podemos, quando muito, acreditar nele, por meio de testemunho. Ora isto pode constituir uma forma de pensamento histórico satisfatória apenas para as pessoas que aceitam o erro fundamental de confundir a história com aquela forma de pseudo-história, a que Croce chamou «história filosófica» — aquelas pessoas que pensam que a história não é mais do que investigação e erudição, atribuindo ao historiador a tarefa autocontraditória de descobrir (por exemplo) «o que pensava Platão», sem inquirir «se é verdadeiro».

Para nos desvencilharmos destes dois erros complementares, temos de atacar o falso dilema, de que derivam ambos. Esse dilema fundamenta-se na disjunção seguinte: o pensamento é ou pura mediação

(estando, nesse caso, inextricavelmente envolvido na corrente da consciência) ou pura mediação (caso em que se encontra nitidamente separado dessa corrente). Na verdade, é quer imediação quer mediação. Todo o acto mental — tal como realmente ocorre — ocorre num contexto, de que surge e em que vive, do mesmo modo que qualquer outra experiência, como parte orgânica da vida do pensador. As suas relações com o seu contexto não são as duma peça numa colecção, mas as duma função especial na actividade total dum organismo. Até aqui, não só é correcta a teoria dos chamados idealistas, como também a dos pragmáticos, que levaram até um extremo esse aspecto. No entanto, um acto mental, em acréscimo ao facto de acontecer efectivamente, é capaz de se interromper e de ser revivido ou repetido, sem perda da sua identidade. Até aqui, aqueles que se opõem aos «idealistas» têm razão, ao sustentarem que aquilo que pensamos não é alterado por alterações do contexto em que o pensamos. Mas não pode repetir-se *in vacuo*, como se fosse o fantasma incorpóreo duma experiência passada. Contudo, ocorre frequentemente, tem de ocorrer sempre num dado contexto, devendo ser o novo contexto precisamente tão adequado como o antigo. Assim, o mero facto de alguém ter expresso por escrito os seus pensamentos e de nós possuímos as suas obras não nos habilita a compreender esses pensamentos. Para que tal nos seja possível, temos de ir para a sua leitura preparados com uma experiência suficientemente parecida com a dessa pessoa, de modo a tornar esses pensamentos orgânicos em relação à referida experiência.

Este carácter duplo do pensamento dá a solução dum quebra-cabeças lógico que está em estreita conexão com a teoria da história. Se eu repensar um pensamento de Platão, o meu acto mental é idêntico ou diferente, em relação ao dele? Se não for idêntico, o meu suposto conhecimento da filosofia de Platão é puro erro. Todavia, se não for diferente, o meu conhecimento da filosofia de Platão implica o esquecimento da minha.

O que é necessário, se pretendo conhecer a filosofia de Platão, é que ela seja repensada no meu espírito e, ao mesmo tempo, que eu pense noutras coisas, a cuja luz posso julgá-la. Alguns filósofos têm procurado resolver este quebra-cabeças, graças a um vago apelo ao «princípio da identidade na diversidade», argumentando que há um desenvolvimento de pensamento, de Platão até mim, e que tudo quanto se desenvolve permanece idêntico a si mesmo, ainda que se torne diferente. Outros têm retorquido justamente que o problema consiste em saber como é que as duas coisas são exactamente a mesma, e como é que diferem exactamente. A resposta é a seguinte: na sua imediação, como experiências reais unidas orgânicamente ao corpo de experiência de que brotam, o pensamento de Platão e o meu são diferentes. Mas na sua mediação são o mesmo. Isto exige talvez uma explicação mais desenvolvida. Ao ler, no *Teeteto*, a argumentação de Platão contra o ponto de vista de que o conhecimento é mera sensação, não sei que doutrinas filosóficas ele atacava então; não poderia expor essas teorias, dizendo em pormenor quem é que as sustentava e com que argumentos. Na sua imediação, como experiência real e sua, a argumentação de Platão deve ter surgido indubitavelmente duma discussão da mesma espécie — embora eu não saiba qual tenha sido — estando estreitamente ligada a tal discussão. Todavia, se não só leio a sua argumentação como também a compreendo, acompanhando-a no meu espírito e reargumentando-a para mim mesmo, o processo de argumentação que eu sigo não é um processo semelhante ao de Platão, é realmente o de Platão, na medida em que o entenda correctamente. A argumentação em si mesma — partindo de certas premissas e chegando, através de certo processo, a certa conclusão — a argumentação, tal como pode ser desenvolvida quer no espírito de Platão quer no meu ou no de outra pessoa qualquer, é aquilo a que chamo pensamento na sua mediação. No espírito de Platão, existia um certo contexto de discussão de teoria; no

meu espírito, dado que não conheço esse contexto, existe num outro, isto é, no das discussões provocadas pelo sensualismo moderno. Na medida em que é um pensamento e não um simples sentimento ou uma mera sensação, pode existir em ambos os contextos, sem perder a sua identidade, ainda que jamais pudesse existir sem um contexto adequado. Parte do contexto, em que existe no meu espírito, poderia — se fosse uma argumentação falaciosa — ser constituída por outras formas de actividade mental, consistindo em saber como refutá-la. Mas mesmo que eu a refutasse, seria ainda a mesma argumentação e o acto de acompanhar a sua estrutura lógica seria o mesmo acto.

5. O ASSUNTO DA HISTÓRIA

SE levantarmos o problema de sabermos de que é que pode haver conhecimento histórico, a resposta será: de aquilo que pode ser reconstituído, no espírito do historiador. Em primeiro lugar, tem de ser experiência. De aquilo que não é experiência e sim mero objecto da experiência não pode haver história. Deste modo, não há nem pode haver história da natureza, tal como ela é percebida ou pensada pelo cientista. É claro que a natureza contém, sofre, ou é mesmo constituída por processos. As suas modificações temporais são fundamentais para ela, podem ser até (como alguns pensam) tudo quanto ela tem ou é; e estas modificações podem ser genuinamente criadoras, não meras repetições de fases cíclicas e imutáveis, mas o desenvolvimento de novas ordens do ser natural. No entanto, tudo isto de modo algum contradiz o facto de a vida da natureza ser uma vida histórica ou de o conhecimento que temos dela ser um conhecimento histórico. A única condição, segundo a qual poderia haver uma história da natureza, é que os eventos da natureza sejam acções praticadas por algum ou alguns seres pensantes e que, estudando estas acções, possamos descobrir o que eram os pensamentos expressos por elas e pensar, por nós próprios, esses pensamentos. Trata-se de uma condição

que provavelmente ninguém acredita que seja cumprida. Por consequência, os processos da natureza não são processos históricos e o nosso conhecimento da natureza — embora possa assemelhar-se à história, em certos aspectos superficiais, cronologicamente, por exemplo — não é conhecimento histórico.

Em segundo lugar, mesmo a experiência não é, como tal, objecto de conhecimento histórico. Na medida em que é apenas experiência imediata, uma simples corrente da consciência — corrente esta constituída por sensações, sentimentos, e coisas semelhantes — o seu processo não é um processo histórico. Esse processo pode ser, sem dúvida, não só experimentado directamente, na sua imediação, mas também conhecido. As suas particularidades e as suas características gerais podem ser estudadas pelo pensamento; mas o pensamento que faz tal estudo encontra nesse processo um mero objecto de estudo que, para ser estudado, não precisa de ser (e não pode ser, é claro) reconstituído pelo acto de pensar nele. Na medida em que pensamos nas suas particularidades, recordamos experiências nossas ou participamos das experiências dos outros, com simpatia e imaginação. Todavia, em tais casos, não reconstituímos as experiências que recordamos ou com que simpatizamos; limitamo-nos a contemplá-las, como objectos externos em relação a nós, talvez com a ajuda da presença, em nós, de outras experiências semelhantes. Na medida em que pensamos nas suas características gerais, penetramos na ciência psicológica. Em nenhum dos casos, pensamos historicamente.

Em terceiro lugar, mesmo o próprio pensamento — na sua imediação, como único acto mental com um único contexto na vida dum pensador individual — não é objecto do conhecimento histórico. Não pode ser reconstituído; se pudesse, o próprio tempo seria eliminado e o historiador seria a pessoa, acerca da qual ele pensa, vivendo repetidamente, sob todos os aspectos, o mesmo. O historiador não pode apreender o acto mental dum

indivíduo, na sua individualidade, tal como ele ocorreu efectivamente. O que apreende desse indivíduo é apenas algo que podia ter sido compartilhado com outros actos mentais e que realmente foi compartilhado com os seus. Este algo, porém, não é uma abstracção, no sentido de uma característica comum compartilhada por diferentes indivíduos e considerada à parte, em relação aos indivíduos que compartilham dela. É o próprio acto mental, na sua sobrevivência e na sua revivência, em momentos diferentes e em pessoas diferentes: uma vez, na vida do historiador; outra vez, na vida da pessoa, cuja história ele narra.

Desta maneira, a vaga afirmação de que a história é conhecimento do indivíduo reivindica um campo simultaneamente demasiado vasto e demasiado estreito: demasiado vasto, porque a individualidade dos objectos percebidos, dos factos naturais e as experiências imediatas cai fora do seu âmbito, principalmente porque mesmo a individualidade dos eventos e dos personagens históricos — se entendermos por tal a sua singularidade — cai igualmente fora do seu âmbito; demasiado estreito, porque excluiria a universalidade, sendo precisamente a universalidade dum evento ou dum personagem que o torna objecto próprio e possível do estudo histórico, se entendermos por universalidade algo que ultrapassa os limites da existência meramente local e temporal e possui um significado válido para todos os homens de todos os tempos. Estas palavras também são vagas, sem dúvida; mas são uma tentativa de descrever algo de real (isto é, o modo, o pensamento, transcendendo a sua imediação, sobrevive e revive noutros contextos), e de exprimir o facto de que os actos individuais e as pessoas surgem na história não em consequência da sua individualidade como tal, mas em consequência de a individualidade ser o veículo dum pensamento que — por pertencer realmente a essas pessoas — é potencialmente de toda a gente.

De tudo o que não seja pensamento não pode haver história. Assim, a biografia, por exemplo, por muita história que contenha, é construída, segundo princípios que não só não são históricos como são também anti-históricos. Os seus limites são impostos por acontecimentos biológicos — o nascimento e a morte dum organismo humano; a sua estrutura é assim não a estrutura dum processo mental mas a dum processo natural. Através desta estrutura — a vida corpórea do homem, com a sua infância, a sua maturidade e a sua velhice, as suas doenças e todos os acidentes da existência animal — as marés do pensamento, suas e alheias, entrecruzam-se, independentemente da sua estrutura, tal como a água do mar através dos destroços dum barco encalhado. Há muitas emoções humanas ligadas ao espectáculo de tal vida corpórea, no que respeita às suas vicissitudes, e a biografia, como forma de literatura, alimenta estas emoções, podendo dar-lhes alimentos sadios. Simplesmente, isto não é história. É preciso dizer, uma vez mais, que o registo da experiência imediata, com a sua corrente de sensações e sentimentos, fielmente preservados num diário ou recordados numas memórias, não é história. Na melhor das hipóteses, é poesia; na pior, um egotismo aborrecido. Mas história é que não pode ser nunca.

Há, porém, outra condição, sem a qual nada pode tornar-se objecto do conhecimento histórico. O golfo do tempo existente entre o historiador e o seu objecto tem de ser anulado pela construção duma ponte, como já disse, que una ambos os lados. O objecto tem de ser de tal espécie que possa reviver no espírito do historiador; por sua vez, o espírito do historiador deve estar apto a servir de berço a esse renascimento. Isto não significa que o seu espírito tenha de ser duma certa espécie, possuidor dum temperamento histórico; nem que tenha de passar por um treino nas regras especiais da técnica histórica. Significa que ele tem de ser o homem indicado para estudar esse objecto. O que ele estuda é um certo

pensamento. Estudá-lo implica reconstituí-lo no seu espírito; e para que esse pensamento possa tomar o lugar respectivo na imediação do pensamento do historiador, este pensamento tem de ser, por assim dizer, preparado para acolhê-lo. Isto não implica, no sentido técnico da expressão, uma harmonia pré-estabelecida entre o espírito do historiador e o seu objecto; não é, por exemplo, um sancionamento da afirmação — feita por Coleridge — de que os homens nascem platónicos ou aristotélicos, não tendo prejudicado a questão de se saber se um platónico ou um aristotélico nasce já assim ou faz-se. Um homem que, num dado momento da sua vida, descubra que certos estudos históricos são inúteis — porque não consegue, por si próprio, penetrar no pensamento daqueles, em que pensa — há-de descobrir, num outro momento, que se tornou apto a fazê-lo, talvez em consequência dum autotreinamento deliberado. Todavia, em qualquer estádio da sua vida, o historiador como tal há-de, por qualquer razão, identificar-se mais prontamente com certos modos de pensar do que com outros. Isso deve-se, em parte, ao facto de certos modos de pensar serem absolutamente — ou relativamente — estranhos para si; em parte, deve-se ao facto de serem demasiado conhecidos, sentindo o historiador a necessidade de se afastar deles, no interesse do seu bem-estar mental e moral.

Se o historiador — ao trabalhar contrafeito, porque se vê obrigado a estudar tais assuntos incompatíveis em relação a si, ou porque estão incluídos «no período» que a sua consciência mal guiada imagina que ele deve tratar em todos os seus aspectos — tentar dominar a história dum pensamento, em que pessoalmente é incapaz de penetrar, em vez de escrever a história desse pensamento, limitar-se-á a repetir as afirmações que registam os factos externos do seu desenvolvimento: nomes e datas, e expressões descritivas pré-fabricadas. Tais repetições podem ser muito úteis, mas não pelo facto de serem história. São ossos sem carne, que podem um dia transformar-se em história, quando alguém for capaz

de lhes dar a carne e o sangue dum pensamento, que é simultaneamente seu e deles. Isto é apenas uma maneira de dizer que o pensamento do historiador tem de brotar da unidade orgânica da sua experiência total e ser uma função da sua personalidade, com os seus interesses teóricos e práticos. Praticamente é desnecessário acrescentar que — visto que o historiador pertence à sua época — há uma probabilidade geral de que tudo quanto despertar o seu interesse desperte também o interesse dos seus contemporâneos. É conhecido o facto de cada geração se interessar — e, portanto, ser capaz de estudar historicamente — áreas e aspectos do passado que, para os seus pais, eram ossos sem carne, nada significando.

O conhecimento histórico, então, tem por objecto próprio o pensamento: não coisas pensadas, mas o próprio acto de pensar. Este princípio serviu-nos, por um lado, para distinguirmos das ciências da natureza a história (considerando as ciências da natureza como o estudo dum mundo objectivo e distinto do acto de pensá-lo) e, por outro lado, para distinguirmos da psicologia a história (considerando a psicologia como o estudo da experiência imediata, das sensações e dos sentimentos — o que, embora seja actividade dum espírito, não é actividade pensante). Todavia, o significado positivo de tal princípio exige uma definição mais completa. O que é que se entende e o que é que não se entende pelo termo «pensamento»?

O termo «pensamento» — como tem sido usado, neste capítulo e no precedente — tem significado uma certa forma de experiência ou actividade mental, cuja particularidade pode ser descrita negativamente, dizendo-se que não é meramente imediata e que, portanto, não é levada pela corrente da consciência. A particularidade positiva que distingue o pensamento da simples consciência é a sua capacidade para reconhecer a actividade do eu como uma simples actividade, que persiste através da diversidade dos seus actos. Se sinto frio e, mais tarde,

sentir calor, não há — para a mera sensação — continuidade entre as duas experiências. É certo — como assinala Bergson — que a sensação de frio «penetra» na subsequente sensação de calor, dando-lhe uma qualidade que, de outro modo, não teria; mas a sensação de calor, embora deva essa qualidade à anterior sensação de frio, não reconhece a dívida. A distinção entre simples sensação e pensamento pode ser assim ilustrada pela distinção entre a simples sensação de frio e o ser capaz de dizer: «Sinto frio». Para dizer isto, tenho de ter consciência de mim mesmo, como algo que não se limita à experiência imediata de frio — consciência de mim mesmo, como acto de sentir que tem tido outras experiências anteriormente e permanece inalterável através da diversidade destas experiências. Não preciso sequer de recordar o que foram estas experiências; mas tenho de saber que existiram e que foram minhas.

A particularidade do pensamento, então, consiste em não ser mera consciência mas autoconsciência. O eu, meramente consciente, é uma corrente da consciência, uma sucessão de sensações e sentimentos imediatos; mas, sendo meramente consciente, não se apercebe de si mesmo como sendo uma tal corrente: ignora a sua continuidade através da sucessão de experiências. O acto de ganhar consciência desta continuidade é aquilo a que se chama pensamento.

No entanto, este pensamento de mim mesmo — como acção de sentir (que se mantém através dos seus vários actos) — é apenas a forma mais rudimentar de pensamento. Desenvolve-se até outras formas, ao operar exteriormente, a partir deste ponto, em várias direcções. Uma coisa que pode fazer é tornar-se mais claramente consciente da exacta natureza da continuidade: em vez de perceber o meu eu, como tendo tido apenas algumas experiências previamente (experiências essas indeterminadas, quanto à sua natureza), considerar o que tiveram de especial estas experiências (recordando-as e comparando-as com o presente imediato. Outra coisa

a fazer será analisar a experiência presente, para distinguir nela o acto de sentir de aquilo que é sentido, concebendo o que é sentido como algo, cuja realidade (tal como a realidade de mim mesmo, aquele que sente) não é esgotada pela sua presença imediata no meu acto de sentir. Operando nestes dois sentidos, o pensamento torna-se memória — o pensamento da minha sucessão de experiências — e a percepção, o pensamento daquilo que experimento como real.

Um terceiro caminho será o de reconhecer-me não apenas como ser que sente mas também como ser pensante. Ao recordar e ao perceber, já estou a fazer mais do que ao usufruir duma corrente de experiência imediata; estou também a pensar. Todavia, não tenho (simplesmente pelo acto de recordar ou perceber) consciência de mim mesmo, enquanto penso. Apenas tenho consciência de mim mesmo, enquanto sinto. Esta consciência é já autoconsciência ou pensamento, mas é uma autoconsciência imperfeita, porque, ao possuí-la, executo uma certa espécie de actividade mental, isto é, pensamento, do qual não tenho consciência. Consequentemente, o pensamento que produzimos, quando recordamos ou percebemos, pode chamar-se um pensamento inconsciente, não porque possamos produzi-lo inconscientemente (pois, para produzi-lo, não só temos de estar conscientes mas também autoconscientes) mas porque o produzimos sem termos consciência de que estamos a produzi-lo. Ter consciência de que estou a pensar é pensar de maneira diferente, a que pode chamar-se reflectir.

O pensamento histórico também é reflexão, pois reflectir é pensar acerca do acto de pensar — e já vimos que todo o pensamento histórico é dessa espécie. Mas que espécie de pensamento pode ser objecto dele? É possível estudar a história daquilo a que há pouco chamámos pensamento inconsciente ou então é preciso que o pensamento estudado pela história seja pensamento consciente ou reflexivo?

Isto equivale a perguntar se pode haver uma história de memória ou da percepção. É claro que não pode. Uma pessoa que se sentasse a escrever a história da memória ou a história da percepção não encontraria nada para escrever. É concebível o facto de diferentes raças humanas (e, portanto, diferentes seres humanos) terem tido diferentes modos de recordação ou de percepção; e é possível que estas diferenças fossem devidas, por vezes, não a diferenças fisiológicas (como, por exemplo, o pouco desenvolvido sentido da cor, que tem sido atribuído muito duvidosamente aos gregos) e sim a diferentes hábitos de pensamento. Mas, se há modos de percepção que, por tais razões, prevaleceram nalguns lugares, no passado, e não são praticados por nós, não podemos reconstituir a sua história, porque não podemos reconstituir, à nossa vontade, as experiências adequadas. Isto porque os hábitos mentais, a que são devidas, são «inconscientes», não podendo ser, portanto, deliberadamente revividas. Pode ser verdade, por exemplo, faculdade duma segunda visão ou a capacidade de verem como parte integrante do seu equipamento normal, a que as civilizações diferentes da nossa tenham tido, os fantasmas. Pode ser que, entre elas, estas coisas surgissem de certos modos habituais de pensamento, sendo assim um modo familiar de exprimir um conhecimento genuíno ou uma crença fundamentada. Certamente, quando Burnt Njál, na saga, utilizou a sua segunda visão para aconselhar os amigos, estes lucraram com a sabedoria dum juriconsulto profundo e dum homem perspicaz. No entanto, supondo que tudo isto é verdade, é ainda impossível escrevermos uma história da segunda visão; apenas podemos reunir casos, em que se alegue a existência dela, acreditando que as afirmações a tal respeito são afirmações de facto. Isto, porém, seria — quando muito — crença no testemunho; e nós já sabemos que a crença pára, onde a história começa.

Portanto, para que qualquer acto mental, em particular, se torne assunto para a história, é preciso que

seja não só um acto de pensamento mas também um acto de pensamento reflexivo, isto é, um acto executado com a consciência de que está a ser executado, sendo essa consciência que faz dele o que é. O esforço para atingir tal fim tem de ser mais do que um esforço meramente consciente. Não tem de ser o esforço cego para fazer sabe-se lá o quê, como o esforço que se faz para recordar um nome esquecido ou para perceber um objecto confuso; tem de ser um esforço reflexivo, o esforço de fazer alguma coisa, da qual temos um conceito, antes de fazê-la. A actividade reflexa é aquela, em que nós sabemos o que tentamos fazer, de modo que, quando está executada, sabemos que está executada, ao verificarmos que condiz com o modelo ou o critério, que foi o nosso conceito inicial. É, portanto, um acto que somos capazes de praticar, ao sabermos antecipadamente como deve ser praticado.

Nem todos os actos são desta espécie. Samuel Butler interpretou mal o problema, sob um aspecto, quando afirmou que um bebé tem de saber mamar ou então não é capaz de fazê-lo; outros têm-no interpretado erradamente, sob um aspecto oposto, ao sustentarem que nunca sabemos o que vamos fazer, antes de tê-lo feito. Butler procurava provar que os actos irreflexos são realmente reflexos, exagerando o papel da razão na vida, para se opor a um materialismo prevalecente; os outros afirmam que os actos reflexos são efectivamente irreflexos, porque concebem toda a experiência como sendo imediata. Na sua imediação, como coisa singular, completa em todos os seus pormenores e no contexto em que só pode existir imediatamente, o nosso acto futuro certamente que nunca poderá ser planeado antecipadamente; por muito cuidadosamente que o tenhamos pensado, há-de conter sempre muito de imprevisto e surpreendente. Todavia, inferir daqui que não pode ser de modo algum planeado, isso é falsear a hipótese de que a sua existência imediata é a sua única existência. Um acto é mais do que uma simples coisa singular; é

algo com um carácter universal. E no caso dum acto reflexo ou voluntário (um acto que não só fazemos como também nos dispomos a fazer, antes de executá-lo), este carácter universal é o plano ou a ideia do acto que concebemos no nosso espírito, antes de praticar o próprio acto, e é também o critério, em referência ao qual — depois de feito — sabemos que fizemos aquilo que tencionávamos fazer.

Há certas espécies de actos que não podem ser executados, excepto nestes termos: isto é, só podem ser executados reflexamente, por uma pessoa que saiba o que está a tentar fazer, ficando assim apta a julgar — depois de o ter feito — a sua acção, em referência à sua intenção. É característico destes actos o facto de serem praticados, como se diz, «intencionalmente» — isto é, havendo uma base de intenção, sobre a qual é levantada a estrutura do acto, e à qual ele tem de se adaptar. Os actos reflexos podem ser descritos, *grosso modo*, como actos que praticamos intencionalmente. Pois são estes os únicos actos que podem servir de assunto para a história.

Segundo este ponto de vista, pode compreender-se por que razão certas formas de actividade constituem-se, e outras não, matéria de conhecimento histórico. Admitte-se, de modo geral, que a política é uma coisa que pode ser estudada historicamente. O motivo reside no facto de a política constituir um exemplo claro de acção intencional. O político é um homem com um plano de acção concebido antecipadamente, em relação à sua execução; e o seu êxito como político é proporcional ao êxito que obtém, ao executar o seu plano de acção. Sem dúvida que o seu plano de acção não é anterior à sua acção, no sentido de estar definitivamente fixado, antes de começar essa acção. Desenvolve-se, à medida que a acção se desenvolve; mas, em cada estágio da acção, o plano precede a sua execução. Se fosse possível dizer, a respeito dum homem qualquer, que actuou sem qualquer ideia, qualquer que fosse o resultado, fazendo a

primeira coisa que lhe veio à cabeça e limitando-se a aguardar as consequências, chegar-se-ia à conclusão de que esse homem não era político e que a sua acção fora apenas a interferência duma força cega e irracional, na vida política. E se nos vemos obrigados a dizer, em relação a certo indivíduo, que não somos capazes de descobrir — embora o tivesse, indubitavelmente — qual era o seu programa de acção (por vezes, sentimo-nos inclinados a dizer isso, por exemplo a propósito de certos imperadores romanos dos primeiros tempos), isso é o mesmo que dizer que falharam as nossas tentativas de reconstituir a história política da sua acção.

Pela mesma razão, pode haver uma história da guerra. De modo geral, as intenções dum chefe militar são fáceis de compreender. Se conduziu um exército para determinado país e atacou as forças desse mesmo país, chegamos à conclusão de que ele se dispõe a derrotá-los; e a partir do relato dos seus actos, podemos reconstituir, no nosso espírito, o plano de campanha, que ele tentou pôr em prática. Uma vez mais, isto depende da suposição de que os seus actos foram intencionais. Se não foram, não têm história; se foram intencionais, mas não conseguimos descortinar a intenção, então não podemos, pelo menos, reconstituir a sua história.

Também a actividade económica pode ter história. Um homem que constrói uma fábrica ou funda um banco actua intencionalmente, de modo que podemos compreender. O mesmo acontece com os homens que recebem salários deles, que compram os seus artigos ou as suas acções, ou que fazem depósitos e levantamentos. Se nos disserem que houve uma greve na fábrica ou uma corrida ao banco, somos capazes de reconstituir, no nosso espírito, os objectivos das pessoas, cuja acção colectiva assumiu aquelas formas.

Do mesmo modo, pode haver uma história da moral, pois — no que diz respeito à acção moral — fazemos certas coisas intencionalmente, para que a nossa vida prática se harmonize com o ideal, isto é, com aquilo que

ela deve ser. Este ideal é simultaneamente a concepção que fazemos da nossa própria vida, como ela deveria ser, ou a intenção que temos de dar-lhe certa orientação, e o nosso critério para avaliarmos se o que fizemos foi bem ou mal feito. Aqui, como nos outros casos, as nossas intenções modificam-se, à medida que se desenvolve a nossa actividade, mas a intenção está sempre avançada, em relação ao acto. E é impossível actuar moralmente, excepto quando (e na medida em que) se actua intencionalmente. O dever não pode ser cumprido por acaso ou por inadvertência; ninguém pode cumprir o seu dever, a não ser que saiba que está a cumpri-lo.

Nestes casos, temos exemplos de actividades práticas que, efectivamente, não só são executadas intencionalmente, como também não poderiam ser o que são, se não fossem desempenhadas desse modo. Ora, pode julgar-se que toda a acção intencional tem de ser acção prática, por haver nela dois estádios: primeiro concebendo a intenção, que é uma actividade teórica ou um acto de puro pensamento, e depois executando-a, ou seja, passando a uma actividade prática, subsequente à teórica. De acordo com tal análise, concluir-se-ia que a acção — no sentido restrito ou prático da palavra — é a única coisa que pode ser feita intencionalmente. Isto porque, pode argumentar-se (não é possível pensar intencionalmente», visto que, se eu concebesse o meu acto mental, antes de executá-lo, já o teria executado. As actividades teóricas, segundo se concluiria, não podem ser intencionais: têm de ser, por assim dizer, executadas no escuro, sem qualquer concepção acerca daquilo que resultará delas.

Isto é errado, mas é um erro com algum interesse para a teoria da história, porque influenciou efectivamente a teoria e a prática da historiografia, ao ponto de levar as pessoas a pensarem que o único tema possível na história é a actividade prática dos homens. A ideia de que a história diz respeito — e pode dizer respeito — apenas a matérias como a política, a guerra, a vida

económica e, em geral, o mundo da prática está ainda muito difundida e já foi quase universal. Vimos já como o próprio Hegel, que mostrou tão brilhantemente como a história da filosofia deve ser escrita, se comprometeu, nas suas conferências sobre filosofia da história, com a concepção de que o assunto próprio da história é a sociedade e o Estado, a vida prática, ou (na sua linguagem técnica) o espírito objectivo, o espírito como se exprime exteriormente nas acções e nas instituições.

Hoje, já não é necessário argumentar que a arte, a ciência, a religião, a filosofia, etc., são temas próprios do estudo histórico; o facto de serem estudadas historicamente também é vulgar. Mas é preciso perguntar por que razão é assim, dado o argumento em contrário que foi formulado atrás.

Em primeiro lugar, não é verdade que uma pessoa embrenhada num pensamento puramente teórico actue sem uma intenção. Um indivíduo que procede a um certo trabalho científico — como um inquérito às causas da malária — tem em mente uma intenção perfeitamente definida: descobrir a origem da malária. É verdade que não conhece qual é a causa; mas sabe que, quando a descobrir, há-de saber que a descobriu, aplicando à sua descoberta certos testes ou critérios, de que dispõe desde o princípio. O plano da sua descoberta, então, é o plano duma teoria que obedeça a estes critérios. O mesmo acontece com o historiador ou o filósofo. Não atravessa nunca um mar ainda por navegar; o seu mapa, por muito pouco pormenorizado que seja, inclui os paralelos de latitude e os meridianos de longitude, sendo sua intenção descobrir o que há-de ser posto sobre e entre essas linhas. Por outras palavras: toda a verdadeira investigação parte de certo problema e a intenção do inquérito é resolver esse problema; o plano da descoberta, portanto, é já conhecido e fica formulado, ao dizer-se que — qualquer que seja a descoberta — tem de ser tal que satisfaça os termos do problema. Como no caso da actividade prática, este plano modifica-se naturalmente, à

medida que se desenvolve a actividade mental; alguns planos são abandonados, por impraticáveis, e substituídos, por outros, alguns são cumpridos com êxito, descobrindo-se que levam a novos problemas.

Em segundo lugar, a diferença entre conceber e executar uma intenção não foi apontada correctamente, ao afirmar-se que consiste na diferença que existe entre um acto teórico e um acto prático. Conceber uma intenção ou elaborar um objectivo é já uma actividade prática. Não é o pensamento a construir uma antecâmara para a acção; é a própria acção, na sua fase inicial. Se isto não for reconhecido imediatamente, pode sê-lo, ao tomar-se em consideração as suas implicações. O pensamento, como actividade teórica, não pode ser moral nem imoral; só pode ser verdadeiro ou falso. Aquilo que é moral ou imoral tem de ser acção. Ora, se um homem tem a intenção de cometer o crime de assassinio ou o de adultério e depois decide não concretizar a sua intenção, esta já o expõe à condenação, de acordo com os princípios morais. Dele, não se diz que «se apercebeu devidamente da natureza do assassinio ou do adultério, de modo que o seu pensamento foi verdadeiro e admirável, portanto»; diz-se que «não é, sem dúvida, tão perverso como seria, se tivesse concretizado a sua intenção; mas tencionar praticar tal acção foi uma atitude perversa».

O cientista, o historiador e o filósofo procedem assim — não menos do que o homem prático — de acordo com planos, pensam intencionalmente, e chegam a resultados que podem ser julgados, segundo critérios derivados dos próprios planos. Por consequência, pode haver histórias destas coisas. O que é necessário é que existam provas de como foi feito tal pensamento e que o historiador seja capaz de interpretá-las, isto é, seja capaz de reconstituir, no seu espírito, o pensamento que estuda, considerando o problema de que partiu e reconstituindo os pontos, através dos quais foi procurada a solução. Na prática, a dificuldade vulgar para o historiador é identificar o problema, pois, enquanto o pensador é geral-

mente cuidadoso a expor os estádios do seu pensamento, o historiador dirige-se, em regra, aos seus contemporâneos, que já sabem o que é o problema, e pode não chegar sequer a expô-lo. Além disso, a menos que o historiador saiba em que consistia o problema, não dispõe de qualquer critério para avaliar do êxito do seu trabalho. É o esforço despendido pelo historiador para descobrir este problema que dá importância ao estudo das «influências», que é tão fútil, quando as influências são concebidas como a transferência de pensamentos pré-fabricados de um espírito para outro. Um inquérito inteligente acerca da influência de Sócrates sobre Platão, ou de Descartes sobre Newton, procura descobrir não os pontos de acordo, mas o modo como as conclusões atingidas por um pensador dão origem a problemas no outro.

Pode parecer que há uma dificuldade especial, no caso da arte. O artista, mesmo se a sua obra pode ser considerada reflexiva, parece muito menos reflexivo do que o cientista ou o filósofo. Dá a impressão de não se lançar a determinado trabalho, a partir dum problema claramente formulado, cujos termos devem servir de referência para ele julgar os resultados a que chega. Parece que o artista trabalha num mundo de pura imaginação, em que o seu pensamento é absolutamente criador, não sabendo nunca — em qualquer sentido — o que vai fazer, excepto depois de o ter feito. Se pensamento significa reflexão e juízo, podia parecer que o artista autêntico não pensa, de maneira nenhuma. O seu trabalho mental parece ser de pura intuição, não havendo qualquer conceito que preceda ou sustente ou julgue a própria intuição.

Mas o artista não cria as suas obras a partir do nada. Começa por ter sempre, diante de si, um problema. Este problema (na medida em que se trata de um artista) não é o de decorar uma dada sala ou o de desenhar uma casa e acordo com certas exigências utilitárias — problema que são específicos das artes aplicadas, não

surgindo na arte propriamente dita. Nem se trata sequer de fazer alguma coisa, com tintas, sons ou mármore. O artista só começa a ser artista, quando esses problemas deixam de existir e os materiais do seu ofício se tornaram servos obedientes da sua imaginação. O ponto, em que ele começa a criar uma obra de arte, é aquele, em que essa obra é inserida no corpo da sua experiência irreflexiva: a sua vida sensitiva imediata e emocional, com um desenvolvimento próprio, racional mas inconsciente, através da memória e da percepção. O problema com que se confronta é o de alimentar esta experiência, transformando-a numa obra de arte. Descobriu uma certa experiência que se destaca do resto, pelo seu significado ou pela emoção que desperta. O significado desta experiência pesa, como um fardo, sobre o espírito do artista, desafiando-o a encontrar um modo de exprimi-la. Ora o seu trabalho de criação dum obra de arte é a sua resposta a este desafio. Neste sentido, o artista sabe muito bem o que está a fazer e o que tenta fazer. O critério para avaliar da correcção do seu trabalho é o seguinte: feito o trabalho, este deve exprimir aquilo que ele — artista — pretendia exprimir. O que há de especial em relação ao artista é o facto de ele não poder formular o seu problema. Se pudesse formulá-lo, exprimi-lo-ia, e a obra de arte seria realizada. Mas, ainda que não possa dizer — antecipando-se à própria obra — em que consiste o problema, sabe que há um problema e tem consciência da natureza particular deste. Simplesmente, é uma consciência irreflexiva, até que a obra esteja concluída.

Parece ser este, sem dúvida, o carácter especial da arte e a sua particular importância na vida mental. É a fase desta vida, em que se opera realmente a conversão do pensamento irreflexivo em pensamento reflexivo. Há, portanto, uma história da arte, mas não dos problemas artísticos, no sentido em que há uma história dos problemas científicos ou dos problemas filosóficos. Existe apenas a história das realizações artísticas.

Há também uma história da religião, porque esta — não menos do que a arte, a filosofia ou a política — é uma função do pensamento reflexivo. Na religião, o homem tem uma concepção de si mesmo como sendo um ser pensante e activo, concepção essa que ele compara com a concepção de Deus — na qual as suas noções de pensamento e acção, conhecimento e poder são elevadas ao nível do infinito. A função do pensamento e da prática religiosos (na religião, as actividades teóricas e as práticas estão fundidas numa só) é descobrir a relação entre estas duas concepções opostas do eu, como finito, e de Deus, como infinito. A ausência de qualquer relação definida, a mera diferença entre as duas é o problema e o tormento do espírito religioso. A descoberta dum relação é simultaneamente a descoberta do que o meu pensamento atinge Deus e de que o pensamento de Deus atinge a minha pessoa, e por consequência, a prática dum acto meu, pelo qual estabeleço uma relação com Deus, e um acto de Deus, pelo qual ele estabelece uma relação comigo. Imaginar que a religião se encontra acima ou abaixo dos limites do pensamento reflexivo é, fatalmente, conceber de modo errado quer a natureza da religião quer a do pensamento reflexivo. Estar-se-ia mais perto da verdade, ao dizer-se que, na religião, a vida reflexiva se concentra sobre a sua forma mais intensa e que os problemas especiais da vida teórica e prática assumem todos as suas formas especiais, ao saírem do corpo da consciência religiosa, retendo a sua vitalidade apenas na medida em que preservam a sua conexão com ela e entre si, dentro dela.

6. HISTÓRIA E LIBERDADE

E STUDAMOS história — segundo tenho sustentado — para obtermos um autoconhecimento. Para exemplificar esta tese, vou tentar mostrar como se atingiu, apenas por meio da nossa descoberta da história, o conhecimento de que a actividade humana é livre.

No meu esboço histórico da ideia de história, tenho procurado demonstrar que a história escapou, finalmente, a uma situação de tutela por parte das ciências da natureza. O desaparecimento do naturalismo histórico, porém, implica a conclusão de que a actividade, pela qual o homem edifica, o seu mundo histórico em constante transformação, é uma actividade livre. Não há outras forças, além da sua actividade — que o dirige, modifica, ou obriga a um ou outro tipo de comportamento — para a construção duma espécie de mundo, de preferência a outra.

Isto não significa que um homem tem sempre a liberdade de fazer o que lhe apetece. Todos os homens — nalguns momentos da sua vida — têm a liberdade de fazer o que lhes apetece: comer, se têm fome — por exemplo — ou dormir, se têm sono. Mas isso não tem nada que ver com o problema a que me refiro. Comer e dormir são actividades animais, executadas sob a compulsão do apetite animal. A história não tem nada que ver com

os apetites animais e a sua satisfação ou a sua frustração. Ao historiador, como tal, não lhe importa que não haja que comer na casa dum pobre, embora tal facto possa e deva sensibilizá-lo, como homem que sente alguma coisa pelos seus semelhantes, embora como historiador possa ter muito que ver com as artimanhas tramadas por outros homens, a fim de serem ricos, pauperizando os seus assalariados. Do mesmo modo, diz-lhe respeito a acção, a que os pobres podem ser levados não pelo facto de os seus filhos terem fome — não pelo facto, fisiológico, de os seus estômagos estarem vazios e os seus membros sem força — mas por pensarem nesse facto.

Também não quer dizer que o homem tenha a liberdade de fazer o que escolhe, que — nos domínios da história, distintos dos do apetite animal — tenhamos a liberdade de planejar as nossas acções como nos parece indicado e de executar os nossos planos, fazendo cada um o que se dispôs a fazer e assumindo cada um a plena responsabilidade das consequências, mostrando-se senhor de si. Nada poderia ser mais falso. Os versos de Henley que descobriu que pode deixar de chorar pela lua, convencendo-se de que já a tem. Uma pessoa normal sabe que o espaço à sua frente — espaço esse que ela se propõe preencher com actividades que começa a planejar — de modo algum está vazio, no momento em que essa pessoa entrar nele. Estará cheio de gente a desenvolver a sua actividade. Mesmo agora, não está tão vazio como parece. Está cheio duma solução saturada de actividade, prestes a começar a cristalizar-se. Não haverá espaço para a actividade dessa pessoa, a não ser que consiga planeá-la de tal modo que se adapte aos interstícios das restantes.

A actividade racional que os historiadores têm de estudar nunca está isenta de compulsão — a de enfrentar os factos da situação dessa mesma actividade. Quanto mais racional é, tanto mais completamente sofre esta

compulsão. Ser racional é pensar. Para um indivíduo que se propõe actuar, a coisa mais importante é pensar na situação, em que se encontra. Em relação a esta situação, esse indivíduo não é, de modo algum, livre. Seja o que for, nem ele nem outra pessoa qualquer podem mudá-la jamais. Isto porque, embora a situação seja constituída inteiramente por pensamentos (os dele e os dos outros), não pode ser modificada por uma mudança de pensamento dele ou de qualquer outra pessoa. Se o pensamento mudar, como acontece, isso só significa que, com o decurso dum lapso de tempo, surgiu uma nova situação. Para um indivíduo prestes a actuar, a situação é seu senhor, seu oráculo, seu deus. Se a sua acção vai ter êxito ou não, isso depende do facto de ele se aperceber, ou não, correctamente da situação. Se for uma pessoa perspicaz, só depois de ter consultado o seu oráculo, só depois de ter feito tudo ao seu alcance para ficar a conhecer a situação, é que faz qualquer plano, mesmo o mais trivial. Se menosprezar a situação, esta menosprezá-lo-á. Não é daqueles deuses que deixam uma afronta sem punição.

A liberdade que existe na história consiste no facto de esta compulsão se impor à actividade da razão humana, por si própria e não por qualquer outra coisa. A situação — seu senhor, seu oráculo, seu deus — é uma situação por ela mesma criada. Ao fazer tal afirmação, não quero dizer que a situação, em que uma pessoa se encontra, existe apenas porque outras pessoas a criaram, por meio duma actividade racional, não diferente em espécie daquela, pela qual o seu sucessor se acha nela e actua nela, de acordo com os seus pontos de vista; e que, pelo facto de a razão humana ser sempre razão humana — qualquer que seja o nome do ser humano, em que se manifeste — o historiador possa ignorar estas distinções pessoais e dizer que a razão humana criou a situação, em que se encontra. Quero dizer uma coisa bastante diferente. Toda a história é história do pensamento. Quando um historiador diz que um homem se

encontra numa certa situação, isso é o mesmo que dizer que ele pensa que está nessa situação. Os factos penosos da situação — cuja resolução é tão importante para ele — são os factos penosos do modo como ele concebe a situação.

Se a causa de um indivíduo ter dificuldade em atravessar montanhas estiver no facto de ele ter medo dos demónios, é insensato da parte do historiador — rogando-lhe através dum golfo de séculos — dizer: «Isso é pura superstição. Não há quaisquer demónios. Enfrente os factos e veja que não há quaisquer perigos nas montanhas, excepto rochedos, água e neve, talvez lobos, talvez homens maus, mas demónios nunca». O historiador afirma que são estes os factos, porque foi ensinado a pensar de tal maneira. Ora o indivíduo que tem medo dos demónios diz que a presença dos mesmos é um facto, porque o ensinaram a pensar assim. O historiador entende que é uma maneira errada de pensar; mas os modos errados de pensar são factos históricos, precisamente do mesmo modo que os modos correctos, e — não menos do que estes — determinam a situação (sempre uma situação-pensamento), em que o referido indivíduo se encontra. A dificuldade dos factos deriva da incapacidade que o indivíduo tem de pensar na sua situação, de outro modo. A compulsão que as montanhas infestadas de demónios exercem sobre o homem que devia atravessá-las é devida ao facto de ele não ser capaz de deixar de acreditar em demónios. Pura superstição, sem dúvida. Mas esta superstição é um facto — o facto crucial na situação que estamos a considerar. O indivíduo que sofre dessa superstição, ao tentar atravessar uma montanha, não sofre apenas por culpa dos pais, que lhe ensinaram a acreditar em demónios, se isso é uma culpa; sofre porque aceitou a crença; porque compartilhou a culpa. Se o historiador moderno acreditar que não há quaisquer demónios nas montanhas, isso é também apenas uma crença que aceitou, precisamente do mesmo modo.

A descoberta de que os homens, cujas acções ele estuda, são livres, neste sentido, é uma descoberta que todo o historiador faz, logo que atinge um domínio científico do seu objecto. Quando isso acontece, o historiador descobre a sua própria liberdade: isto é, descobre o carácter autónomo do pensamento histórico, a sua capacidade de resolver, por si mesmo, os problemas próprios. Descobre como é desnecessário e como é impossível — para ele, historiador — entregar a solução destes problemas às ciências da natureza; descobre que, na sua qualidade de historiador, pode e deve resolvê-los, por si próprio. É simultaneamente com esta descoberta da sua própria liberdade, como historiador, que ele descobre a liberdade do homem, como agente histórico. O pensamento histórico — pensamento acerca da actividade racional — está livre do domínio das ciências da natureza e a actividade racional está livre do domínio da natureza.

A estreita conexão existente entre estas duas descobertas poderia ser expressa, dizendo-se que elas são a mesma coisa, dita por palavras diferentes. Poderia dizer-se que considerar livre a actividade racional dum agente histórico é apenas um modo indirecto e disfarçado de afirmar-se que a história é uma ciência autónoma. Ou então poderia dizer-se que considerar a história uma ciência autónoma é apenas um modo velado de dizer que ela é a ciência que estuda a actividade livre. Quanto a mim, accitaria qualquer destes dois pontos de vista, dado que constituem prova de que o seu autor viu longe, no que diz respeito à natureza da história, ao descobrir: 1) que o pensamento histórico está livre do domínio das ciências da natureza, sendo uma ciência autónoma; 2) que a acção racional está livre do domínio da natureza, edificando o seu mundo de problemas humanos — as *Res Gestae*¹ — à sua maneira; 3) e que existe uma íntima conexão entre estas duas proposições.

¹ Coisas humanas. (N. do T.).

Ao mesmo tempo, porém, encontraria em qualquer dos pontos de vista a prova de que o seu autor é incapaz (ou, por qualquer outro motivo, decidiu declarar-se incapaz) de distinguir entre aquilo que uma pessoa diz e o que está implícito naquilo que ela diz — isto é, incapaz de distinguir a teoria da linguagem (ou estética) da teoria do pensamento (ou lógica), entregando-se portanto — temporariamente, pelo menos — a uma lógica verbalista, em que a conexão lógica entre dois pensamentos mutuamente implícitos se confunde com a conexão linguística entre dois grupos de palavras que «servem para a mesma coisa».

Chegaria também à conclusão de que a sua tentativa de encobrir os problemas da lógica, substituindo-os por problemas linguísticos, não se baseia em qualquer apreciação justa da natureza da linguagem, pois verificaria que — em relação às das expressões sinónimas — o respectivo autor sustenta que uma delas significa real e propriamente «aquilo que quer dizer», enquanto a outra significa isso, só pela razão insuficiente de que a pessoa que a usa assim a entende. Tudo isto é muito controverso. Em vez de aprovar tais erros, preferia deixar o assunto no ponto, em que o deixei, dizendo que estas duas afirmações (a de que a história é uma ciência autónoma e a de que a actividade racional é livre, no sentido apontado) não são sinónimas mas expressam descobertas que não podem ser feitas uma independentemente da outra. Por consequência, faço notar que a «controvérsia do livre-arbítrio» — que assumiu tanta importância, no século XVII — tinha uma estreita conexão com o facto de o século XVII ter sido a época em que a história de cola e tesoura, nas suas formas mais simples, começava a tornar-se insatisfatória, e em que os historiadores começavam a ver que a sua casa precisava de ser arrumada ou que os estudos históricos deviam seguir o exemplo do estudo da natureza, elevando-se ao nível de ciência. O desejo de considerar livre a

acção humana estava ligado ao desejo de obter a autonomia da história, como estudo da acção humana.

Não deixarei, porém, o assunto nesse ponto, pois desejo salientar que, das duas afirmações que estou a tomar em consideração, uma é necessariamente anterior à outra. Só usando métodos históricos é que poderemos descobrir alguma coisa acerca dos objectos do estudo histórico. Ninguém afirmará que sabe mais do que os historiadores sobre certas acções praticadas no passado (e em relação às quais os historiadores pretendem ter conhecimento) e que o sabe de tal modo que pode convencer-se a si próprio e às outras pessoas de que essa pretensão não tem fundamento. Segue-se que, em primeiro lugar, temos de elaborar um método genuinamente científico — e portanto autónomo — para o estudo histórico, antes de podermos apreender o facto de a actividade humana ser livre.

Isto pode parecer cotrário aos factos, pois, dir-se-á, certamente que muita gente já tinha a consciência de que a actividade humana é livre, muito antes de ter lugar a revolução que foi a história alcançar-se ao nível de ciência. Para esta objecção, proponho duas respostas, não mutuamente exclusivas, sendo uma, porém, relativamente superficial, enquanto a outra é — segundo espero — um pouco mais profunda.

1) Talvez tivessem consciência da liberdade humana; mas apreendiam-na? Essa consciência era um conhecimento digno do nome de científico? Certamente que não, pois, nesse caso, essas pessoas não se limitariam a estar convictas dela, tê-la-iam conhecido de forma sistemática, não havendo então lugar para qualquer controvérsia a tal respeito, porque aqueles que estivessem convictos dela teriam compreendido as razões da sua convicção e seriam capazes de exprimi-las convincentemente.

2) Mesmo atendendo ao facto de a revolução que deu à história o carácter de ciência ser só de há cerca de meio século, não devemos deixar-nos enganar pela pala-

vra «revolução». Muito antes de Bacon e Descartes terem revolucionado as ciências da natureza, ao exporem publicamente os princípios, em que se baseavam o método destas ciências, houve quem usasse esses métodos, uns mais frequentemente, outros mais raramente. Como Bacon e Descartes tão justamente salientaram, o resultado dos seus trabalhos foi porem esses mesmos métodos ao alcance dos intellectos vulgares. Quando se diz que os métodos da história foram revolucionados no último meio-século, toma-se à letra tal afirmação. Não se quer dizer com isso que não existam exemplos de história científica já antes dessa data. O que se quer dizer é que — enquanto anteriormente a história científica era uma coisa rara, difícil de encontrar, excepto nos trabalhos de indivíduos notáveis, e mesmo neles só em momentos de inspiração, mais do que como tendência habitual de estudo — agora é uma coisa ao alcance de todos, uma coisa que exigimos a quem escreve história e que — segundo se sabe em larga escala, mesmo entre os não eruditos — serve de sustento aos escritores de romances policiais, cujo enredo se baseia nos seus métodos. O modo esporádico e intermitente como a verdade da liberdade humana foi apreendida, no século XVII, podia ter sido — é o menos que se pode dizer a tal respeito — uma consequência desta apreensão esporádica e intermitente do método da história científica.

7. O PROGRESSO, TAL COMO FOI CRIADO PELO PENSAMENTO HISTÓRICO

O termo «progresso» — como foi usado no século XIX, quando esta palavra andava na boca de toda a gente — abrange duas coisas que é bom distinguir: o progresso na história e o progresso na natureza. Quanto ao progresso na natureza, a palavra «evolução» tem sido tão extremamente empregada que pode ser aceite, como representando o seu sentido estabelecido. Para não confundir as duas coisas, vou restringir o emprego da palavra «evolução» a esse significado, distinguindo o outro pelo nome de «progresso histórico».

«Evolução» é um termo aplicado aos processos naturais, na medida em que estes são concebidos como causadores de novas formas específicas na natureza. Esta concepção da natureza como evolução não deve ser confundida com a concepção da natureza como processo. Admitida a última concepção, são possíveis ainda dois conceitos de processo natural: os eventos da natureza repetem-se especificamente, permanecendo constantes as formas específicas, através da diversidade dos seus casos individuais, de modo que «o curso da natureza é uniforme» e «o futuro há-de assemelhar-se ao passado»; ou então, as próprias formas específicas sofrem transformações, surgindo novas formas, através da modi-

ficações das velhas. A segunda concepção é o que se entende por evolução.

Num certo sentido, chamar evolutivo a um processo natural é a mesma coisa que chamar-lhe progressivo, porque, se uma dada forma específica pode resultar apenas da modificação duma já estabelecida, o estabelecimento duma dada forma pressupõe aquela, de que é uma modificação, e assim por diante. Se a forma *b* é a transformação da forma *a*, e *c* de *b*, e *d* de *c*, as formas *a*, *b*, *c*, *d*, só podem surgir, segundo esta ordem. A ordem é progressiva, no sentido de ser uma sucessão de termos que só podem aparecer por essa ordem. É claro que dizer isto não tem qualquer implicação, quanto ao motivo porque se verificam as transformações ou porque são profundas ou superficiais. Neste sentido da palavra «progresso», progressivo significa apenas ordenado, isto é, ordem exposta.

No entanto, o progresso na natureza — ou evolução — tem sido frequentemente entendido num significado mais vasto: isto é, a doutrina de que cada nova forma é não só uma transformação da anterior mas também um aperfeiçoamento dela. Falar de aperfeiçoamento é implicar uma escala de valores. Isto, no caso da criação de novas formas de animais domésticos ou plantas, é perfeitamente compreensível: o valor implicado é a utilidade da nova forma para os interesses humanos. Mas ninguém supõe que a evolução natural está destinada a produzir tal utilidade; portanto, não pode ser esse o critério de avaliação. Qual é então?

Kant sustentou que existe uma só forma de valor, independente dos propósitos humanos, que é o valor moral da boa-vontade. Todas as outras espécies de virtude — argumentava — são meramente virtude em relação a algum propósito postulado, mas a virtude moral não depende de qualquer propósito postulado, sendo assim — segundo Kant a concebia — um fim em si mesmo. De acordo com este ponto de vista, o progresso evolutivo tem sido verdadeiramente progressivo, pois con-

duziu — através duma determinada sucessão de formas — à existência do homem, ser capaz de virtude moral.

Se esta concepção for rejeitada, é muito duvidoso que se possa encontrar um outro critério de avaliação que nos permita chamar progressiva à evolução, excepto no sentido de passar por uma ordem. Não porque a ideia de valor não tenha lugar na nossa visão da natureza, pois é difícil imaginar um organismo qualquer, sem que ele se esforce por manter a sua existência — e tal esforço implica que, pelo menos no que lhe respeita, a sua existência não é um simples facto mas algo de valor; mas porque todos os valores parecem meramente relativos. O arqueoptérix¹ pode ter sido efectivamente antepassado das aves, mas o que é que nos permite chamar às aves um aperfeiçoamento do arqueoptérix? Uma ave não é um arqueoptérix melhor, mas algo de diferente que se desenvolveu a partir dele. Cada uma tenta ser ela própria.

No entanto, a concepção de natureza humana como o resultado mais nobre do processo evolutivo esteve, sem dúvida, subjacente na concepção oitocentista de progresso histórico, considerado como sendo garantido por uma lei da natureza. Essa concepção, na verdade, dependia de duas hipóteses ou dois grupos de hipóteses. Em primeiro lugar, o homem é ou contém em si mesmo algo e valor absoluto, de modo que o processo da natureza, na sua evolução, tem sido um progresso, na medida em que tem sido um processo ordenado, conduzindo à existência humana. Disto conclui-se que — dado que o homem, obviamente, não orientou o processo que levou à sua existência — houve na natureza uma tendência inerente para a concretização deste valor absoluto: por outras palavras, «o progresso é uma lei da natureza». Em segundo lugar, a hipótese de que o homem, como filho da natureza, está sujeito às leis naturais, e que as

leis do processo histórico são idênticas às da evolução, sendo o processo histórico da mesma espécie que o processo natural. Por consequência, a história humana estava sujeita a uma lei necessária de progresso; por outras palavras, das novas formas específicas de organização social — arte, ciência, etc. — que ela gera, cada uma é necessariamente um aperfeiçoamento da anterior.

A ideia de uma «lei do progresso» pode ser atacada pela negação de qualquer uma destas duas hipóteses. Pode negar-se que o homem tenha nele algo de valor absoluto. A sua racionalidade — pode dizer-se — serve apenas para fazer dele o mais maléfico e destruidor de todos os animais, sendo um erro grosseiro ou uma brincadeira cruel da natureza mais do que a sua obra-prima; a sua moralidade é apenas (usando o calão moderno) uma racionalização ou ideologia, que ele elaborou para esconder de si próprio a verdade crua da sua bestialidade. Segundo este ponto de vista, o processo natural que conduziu à sua existência já não pode ser considerado como progresso. Mas há mais: se for negada — como tem de ser, por qualquer autêntica teoria da história — a concepção de processo histórico como simples extensão do processo natural, segue-se que não há qualquer lei natural — e, nesse sentido, necessária — de progresso na história. O problema de se saber se uma dada modificação histórica constituiu um aperfeiçoamento tem de ser, por consequência, resolvido, de acordo com as particularidades de cada caso.

A concepção de «lei de progresso» — pela qual é regido o curso da história, de tal modo que cada uma das sucessivas formas de actividade humana apresenta um aperfeiçoamento em relação à anterior — é assim uma simples confusão mental, gerada por uma união artificial da convicção que o homem tem, quanto a ser superior à natureza, e da sua convicção de que não é mais do que uma parte da natureza. Se uma destas convicções é verdadeira, a outra é falsa; combinadas, não podem dar um resultado lógico. Também não se pode resolver,

¹ A mais antiga ave-fóssil que se conhece. Foi um animal de transição entre os réptis e as aves. (N. do T.)

antes de estarmos certos de que tais problemas têm significado, o problema de se saber se, num dado caso, a transformação histórica tem sido, ou não, progressiva. Antes de tais problemas serem levantados, temos de perguntar o que é que se entende por progresso histórico, uma vez que se faz distinção entre ele e o progresso natural; além disso, se de facto se entende alguma coisa, é preciso saber se esse significado é aplicável ao caso em questão. Seria apressado supor que, por não fazer sentido a concepção de progresso histórico (como sendo ditado por uma lei da natureza), a concepção de progresso histórico, propriamente dito, também não faz sentido.

Admitindo, portanto, que a expressão «progresso histórico» pode ter um significado, temos de perguntar o que é que significa. O facto de ter sido confundido com a ideia de evolução não prova que seja isento de significado; pelo contrário, sugere que possui uma certa base, na experiência histórica.

Como primeira tentativa de definir esse significado, podemos sugerir que o progresso histórico é apenas uma designação para indicar a actividade humana propriamente dita, como sucessão de actos, em que cada um sai do precedente. Todo o acto — qualquer que seja a sua espécie — cuja história possamos estudar, tem o seu lugar numa série de actos, em que cada um cria uma situação que o seguinte tem de enfrentar. O acto realizado dá origem a um novo problema; é sempre este novo problema — e não o problema anterior — que o novo acto é obrigado a resolver. Se um indivíduo conseguiu arranjar que comer, quando voltar a ter fome tem de descobrir novamente alguma coisa para comer — o que constitui um novo acto, resultante do anterior. A sua situação está sempre a modificar-se; e o acto mental, pelo qual resolve os problemas que ela apresenta está também sempre a modificar-se.

Isto é verdade, sem dúvida, mas não está dentro do nosso objectivo. O facto de toda a refeição ser uma refeição

diferente é tão verdadeiro acerca dum cão como dum homem; tal como, sempre que uma abelha busca o mel duma flor, é uma flor diferente que ela procura; tal como, de cada vez que um corpo se desloca em linha recta ou uma curva aberta atinge uma parte do espaço, tem de ser uma parte diferente. Estes processos, porém, não são históricos; citá-los, como sendo susceptíveis de lançarem luz sobre o processo histórico, poria a nu a velha falácia do naturalismo. Além disso, a novidade da nova situação e do novo acto não é uma novidade específica, pois o novo acto pode ser exactamente da mesma espécie (por exemplo: pôr outra vez a mesma armadilha no mesmo lugar), de modo que não estamos sequer a discutir o aspecto evolutivo do processo natural — ponto em que esse processo mais se parece com o processo histórico. A procura de alimentos verifica-se até nas sociedades mais estáticas ou não progressivas.

A ideia de progresso histórico então, se diz respeito a qualquer coisa, refere-se ao aparecimento não apenas de novas acções ou novos pensamentos ou novas situações pertencentes ao mesmo tipo específico mas também de novos tipos específicos. Pressupõe, portanto, tais inovações e consiste na concepção destas como sendo aperfeiçoamentos. Suponhamos, por exemplo, que um homem ou uma comunidade viviam à base de peixe e, faltando este, procuravam uma nova forma de alimentação, desenterrando raízes. Seria uma transformação no tipo específico de situação e actividade, mas não seria considerada um progresso, porque a transformação não implica o facto de o novo tipo ser um avanço em relação ao anterior. No entanto, se uma comunidade que se alimenta de peixe transformasse o seu método menos eficiente de apanhar peixe num outro método mais eficiente, por meio do qual um pescador vulgar pudesse apanhar dez peixes (em vez de cinco) por dia, em média, a isso poderíamos chamar um exemplo de progresso.

Mas então sob que ponto de vista é que é um aperfeiçoamento? Deve formular-se esta pergunta, porque

aquilo que constitui um aperfeiçoamento, sob um dado ponto de vista, pode ser o contrário, sob outro; e se houver um terceiro, a partir do qual se possa elaborar um juízo imparcial sobre este conflito, devem ser determinadas as qualidades deste juiz imparcial.

Consideremos a transformação, primeiramente a partir do ponto de vista das pessoas a que diz respeito: a geração mais velha, que ainda pratica o velho método, ao passo que a geração mais jovem adoptou o novo. Em tal caso, a geração mais velha achará que não existe qualquer motivo para modificação, sabendo que se pode viver à maneira antiga. E pensará também que o método velho é melhor do que o novo, não devido a qualquer preconceito irracional, mas porque o sistema de vida que conhece e aprecia está construído com base no método velho, havendo naturalmente associações sociais e religiosas que exprimem a conexão íntima que existe entre esse método e o respectivo sistema de vida, como um todo. Um homem da geração mais velha limita-se a querer os seus cinco peixes por dia, mas não quer metade do dia à boa vida; o que quer é viver como tem vivido. Para ele, portanto, a transformação não constitui qualquer progresso e sim decadência.

Poderia parecer óbvio que a transformação seja considerada um progresso pela outra parte — a geração mais nova. Pôs de lado a vida dos seus ascendentes e escolheu uma nova vida para si; não faria isto (é de supor) sem comparar as duas, decidindo que a nova é melhor. Mas não é este, necessariamente, o caso. Não há escolha, a não ser para uma pessoa que saiba o que são ambas as coisas, a partir das quais escolhe. É impossível escolher entre dois sistemas de vida, a menos que se saiba o que eles são. Isto, porém, não significa apenas olhar para um como quem assiste a um espectáculo e praticar o outro, ou praticar um e conceber o outro como uma possibilidade para concretizar, mas conhecer ambos, do único modo que se pode conhecer um sistema de vida: pela experiência real, ou pela introspecção

feita com simpatia, que pode ocupar o seu lugar, para tal fim. Todavia, a experiência mostra que, para uma dada geração duma sociedade em transformação (vivendo de acordo com um novo sistema), não há nada mais difícil do que examinar com simpatia a vida da geração precedente. Considera essa vida como um mero espectáculo incompreensível, parecendo que é arrastada para longe dela por uma espécie de esforço instintivo, no sentido de se libertar da influência familiar e de realizar a transformação, a que está cegamente decidida. Não há aqui uma autêntica comparação entre os dois sistemas de vida e, portanto, não há qualquer juízo de valor, assim como não há também qualquer concepção da mudança como sendo um progresso.

Por tal razão, as transformações históricas no sistema de vida duma sociedade raramente são concebidas como progressivas, mesmo pela geração que as provoca. Essa geração fá-las, em obediência a um impulso cego de destruir o que não compreende, como sendo mau, substituindo-o por algo de diferente, considerado bom. Mas o progresso não é a substituição do mau pelo bom e sim a substituição do bom pelo melhor. Por consequência, para se conceber uma transformação como progresso, a pessoa que a produziu tem de considerar bom o que aboliu, considerando-o bom em certos sentidos definidos. Só pode fazer isto, porém, sob condição de saber como era o velho sistema de vida, isto é, tendo conhecimento histórico do passado da sua sociedade, enquanto vive no presente que está a criar — pois o conhecimento histórico é simplesmente a reconstituição, no espírito do pensador presente, das experiências passadas. Só assim é que os dois sistemas de vida podem ser comparados, no mesmo espírito, quanto aos respectivos méritos, de modo que, ao escolher-se um e ao rejeitar-se o outro, se possa saber o que se ganhou e o que se perdeu e concluir que se escolheu o melhor. Em resumo: o revolucionário só pode considerar a sua revolução um progresso, na medida em que for também historiador, reconstituindo

efectivamente, no seu pensamento histórico, a vida que, não obstante, rejeita.

Consideremos agora a transformação em causa, não já sob o ponto de vista daqueles nela implicados, mas sob o ponto de vista dum historiador, situado fora dela. Podíamos esperar que, a partir do seu ponto de vista independente e imparcial, ele fosse capaz de julgar, com algumas probabilidades de justiça, se houve progresso ou não. Isso, porém, é um problema difícil. Acaba por ser iludido, ao agarrar-se ao facto de serem apanhados dez peixes e não cinco, como anteriormente, e ao usar tal facto como critério de progresso. Tem de tomar em consideração as condições e as consequências dessa transformação. Tem de indagar o que foi feito com o peixe ou com o ócio adicionais. Tem de procurar saber que valor era atribuído às instituições sociais e religiosas que foram prejudicadas por eles. Em resumo: tem de julgar o valor relativo dos dois sistemas de vida, tomados como dois conjuntos. Ora, para isso, tem de ser capaz de captar, com igual interesse, os traços e os valores essenciais de cada sistema de vida: tem de re-experimentar os dois, no seu espírito, como objectos do conhecimento histórico. O que faz dele um juiz qualificado, portanto, é precisamente não o facto de observar o seu objecto a partir dum ponto de vista independente, mas o de revivê-lo no seu espírito.

Veremos, posteriormente, que a tarefa de julgar o valor dum certo sistema de vida, tomado na sua totalidade, é uma tarefa impossível, porque tal coisa, na sua totalidade, jamais pode ser objecto de conhecimento histórico. A tentativa de conhecer aquilo que não temos meios de conhecer é um modo infalível de criar ilusões, e esta tentativa de julgar se um período da história ou uma fase da vida humana (no seu conjunto) mostra progresso, em comparação com o que a precedeu, gera ilusões facilmente identificáveis. O seu traço característico é a preocupação de rotular certos períodos históricos, classificando-os como bons (ou épocas de gran-

deza histórica), e outros como maus (épocas de pobreza ou de insucesso históricos). Os chamados períodos bons são aqueles, em cujo espírito o historiador conseguiu penetrar, devido quer à existência de abundantes provas quer à sua própria capacidade de reviver a experiência passada; os chamados períodos maus são quer aqueles, em relação aos quais as provas são relativamente escasas, quer aqueles, cuja vida o historiador não pode — por razões derivadas da sua experiência e da experiência da sua época — reconstituir dentro de si.

Actualmente, estamos sempre a confrontar-nos com uma concepção de história, baseada neste sistema dos períodos bons e maus, dividindo-se os maus em primitivos e decadentes, segundo precedem os bons ou lhes sucedem. Esta distinção entre períodos de primitivismo, períodos de grandeza e períodos de decadência não é, nem pode ser nunca, historicamente verdadeira. Diz-nos muito acerca dos historiadores que estudam os factos, mas não nos diz nada acerca dos factos que eles estudam. É característica duma época como a nossa, em que a história é estudada largamente e com êxito, mas eclécticamente. Todo o período, de que possuímos um conhecimento competente, (entendo por tal não uma simples familiarização com os seus vestígios mas a penetração no seu pensamento), aparece na perspectiva do tempo como uma época de esplendor — esplendor este que é a luz da nossa própria introspecção histórica. Os períodos interpostos são vistos em contraste, como (relativamente e em graus diversos) «idades de trevas» — que sabemos terem existido, porque há um lapso de tempo na nossa cronologia e porque temos talvez numerosos vestígios das suas obras e do seu pensamento, sem podermos encontrar neles, porém, qualquer vida, pois não somos capazes de reconstituir esse pensamento no nosso espírito. Que este padrão de luz e trevas é uma ilusão óptica, devida à distribuição do conhecimento e da ignorância do historiador, isso é óbvio, a partir dos diferentes modos como é desenhado pelos diferentes historia-

dores e pelo pensamento histórico das diferentes gerações.

A mesma ilusão óptica, numa forma mais simples, afectou o pensamento histórico do século XVIII, lançando as bases para o dogma do progresso, tal como foi aceite no século XIX. Quando Voltaire afirmou que «toda a história é história moderna»¹, e que nada se podia saber verdadeiramente acerca do que se passara antes de finais do século XV, disse duas coisas ao mesmo tempo: que não se podia conhecer nada que fosse anterior ao período moderno e que nada, em tais condições, merecia ser conhecido. Estas duas coisas dão na mesma. A sua incapacidade de reconstituir autêntica história, a partir dos documentos do mundo antigo e da Idade Média, foi a fonte da sua convicção de que essas épocas eram obscuras e bárbaras. A ideia de história, como progresso dos tempos primitivos até à actualidade, era — para aqueles que acreditavam nela — uma simples consequência do facto de a sua visão histórica se limitar ao passado recente.

O velho dogma de um único progresso histórico que desemboca no presente e o dogma moderno dos ciclos — isto é, dum progresso múltiplo que conduz às «épocas áureas» e depois à decadência — são assim meras projecções da ignorância do historiador sobre a tela do passado. Mas, pondo os dogmas de parte, a ideia de progresso não tem outra base, além desta? Já vimos que há uma condição, sob a qual essa ideia pode representar um pensamento genuíno, e não um sentimento cego ou um mero estado de ignorância. A condição é esta: a pessoa que empregar a palavra deve empregá-la, ao comparar dois períodos históricos ou dois sistemas de vida, os quais pode compreender historicamente, isto é, com a simpatia e a introspecção suficientes para reconstituir, por si mesma, a respectiva experiência. Tem de satis-

¹ *Dictionnaire Philosophique*, art. «Histoire»; *Oeuvres* (1784). vol. XLI, p. 45.

fazer-se a si mesma e tem de satisfazer os seus leitores, de modo que nenhuma lacuna do seu espírito ou qualquer insuficiência do seu equipamento de conhecimentos a impeça de penetrar na experiência dum dos períodos ou sistemas menos completamente que na do outro. Então, uma vez cumprida essa condição, está habilitada a perguntar se a mudança de uma para a outra foi um progresso.

Mas, ao fazer tal pergunta, que é que pergunta exactamente? É evidente que não pergunta se o segundo se aproxima mais do sistema de vida que aceita para si. Ao reconstituir, no seu espírito, a experiência de ambos, já a aceitou como coisa a ser julgada pelos seus próprios padrões: uma forma de vida, com os seus problemas próprios, a ser julgada pelo êxito que obteve na solução desses problemas e de nenhuns outros. Também não supõe que os dois diferentes sistemas de vida eram tentativas de fazer uma só e a mesma coisa, perguntando se o segundo a fez melhor do que o primeiro. Bach não tentava compor como Beethoven, sem o conseguir; Atenas não foi uma tentativa relativamente falhada de produzir Roma; Platão não foi um semi-Aristóteles.

Há um só significado autêntico para tal pergunta. Se o pensamento, na sua primeira fase, depois de resolver os problemas iniciais dessa fase, for então, à medida que os resolve, posto perante outros que o vencem; e se o pensamento, na sua segunda fase, resolver estes outros problemas, sem perder o seu domínio da solução dos primeiros, de modo que haja lucro sem qualquer perda o problema de confrontar a perda com o ganho é insolúvel.

De acordo com esta definição, seria ocioso perguntar se qualquer período histórico, tomado como um todo, mostrou um progresso em relação ao precedente, pois o historiador nunca pode considerar um período, na sua totalidade. Há-de haver grandes extensões da vida desse

período, das quais o historiador não possui quaisquer dados, ou então dispõe de dados que não pode interpretar. Não podemos, por exemplo, saber o que é que os gregos usufruíam, no que diz respeito a experiência musical, embora saibamos que lhes merecia grande apreço. Não dispomos de material suficiente. Por outro lado, embora não tenhamos falta de dados acerca da religião romana, a nossa própria experiência religiosa não é de molde a permitir-nos reconstituir, no nosso espírito, o que ela significava para eles. Temos de seleccionar certos aspectos da experiência e confiar a eles a nossa investigação acerca do progresso.

Podemos falar de progresso, a respeito da felicidade, do conforto ou da satisfação? É óbvio que não. Os diferentes sistemas de vida diferenciam-se claramente apenas pelas diferenças existentes entre as coisas que habitualmente se usufruem, as condições consideradas confortáveis, e as realizações consideradas satisfatórias. O problema de encontrar conforto numa cabana medieval é tão diferente do problema de encontrar conforto numa barraca dum bairro de lata que não há comparação possível. A felicidade dum camponês não se contém na felicidade dum milionário.

Nem significa mesmo alguma coisa perguntar se há progresso na arte. O problema do artista, enquanto artista, não é o de fazer o que fez o seu antecessor e ir fazendo alguma coisa mais, que o seu antecessor não foi capaz de fazer. Há desenvolvimento na arte, mas não há progresso, pois — ainda que, no que respeita aos processos técnicos da arte, seja possível um homem aprender com outro, Ticiano com Bellini, Beethoven com Mozart, etc. — o problema da arte consiste propriamente não no domínio destes processos técnicos mas na sua utilização, para exprimir a experiência do artista e dar-lhe forma sensível. Por consequência, cada nova obra de arte é a solução dum novo problema, que surge não dum obra artística anterior mas da experiência irreflexiva do artista. Os artistas produzem obras melhores

ou piores, na medida em que resolvem bem ou mal estes problemas; mas a relação entre arte boa e arte má não é uma relação histórica, porque os problemas surgem da corrente da experiência irreflexiva, que não pertence ao processo histórico.

Num certo sentido, não há progresso na moral. A vida moral não consiste no desenvolvimento de códigos morais, mas na sua aplicação aos problemas individuais de conduta; numa grande parte, estes problemas — como os da arte — têm a sua origem na experiência irreflexiva. O curso da nossa vida moral é condicionado pela sucessão dos nossos desejos; mas, embora se transformem, os nossos desejos não se transformam historicamente. Brotam da nossa natureza animal, que podem variar entre a juventude e a senilidade, ou conforme os diferentes povos e climas; as suas diferenças, porém, fazem parte do processo da natureza, mas não da história.

Noutro sentido, contudo, há ou pode haver progresso moral. Parte da nossa vida moral consiste em procurar resolver problemas que surgem não da nossa natureza animal mas das nossas instituições sociais. Estas são históricas e só criam problemas morais, na medida em que são já expressão de ideais morais. Um homem que se interroga, quanto a dever participar voluntariamente na guerra em que está envolvido o seu país, não está a travar uma luta com o medo pessoal; está implicado num conflito entre as forças morais corporizadas na instituição que é o Estado e as que estão corporizadas não apenas no ideal mas na realidade igualmente existente que são a paz e as relações internacionais. De modo semelhante, o problema do divórcio não tem a sua origem nos caprichos do desejo sexual, mas sim num conflito, não resolvido, entre o ideal moral da monogamia e os males morais que esse ideal, quando aplicado rigidamente, traz consigo. Só é possível resolver o problema da guerra ou o problema do divórcio, fundando novas instituições que reconheçam plenamente as exigências

morais reconhecidas pelo Estado ou pela monogamia e satisfaçam estas exigências, sem deixarem de satisfazer as outras exigências, a que — historicamente — as velhas instituições deram origem.

Aparece o mesmo duplo aspecto na vida económica. Na medida em que esta consiste em encontrar, momento a momento, meios de satisfazer exigências que não provêm do nosso ambiente histórico mas da nossa natureza de animais dotados de certos desejos, não pode haver nela qualquer progresso. A haver, seria um progresso na felicidade, no conforto ou na satisfação; já vimos, porém, que isso é impossível. Mas nem todas as nossas exigências se dirigem à satisfação de desejos animais. A necessidade de investimentos, em que possa aplicar as minhas economias — para, quando for velho poder dispor de algum dinheiro — não é um desejo animal; tem a sua origem num sistema económico individualista — em que os velhos não são sustentados, por direito, pelo Estado, nem pela família, por costumes, sendo-o pelos frutos do seu trabalho — sistema esse, em que o capital dirige um certo interesse. Esse sistema resolveu muitos problemas importantes — nisso reside o seu valor económico; mas dá origem a muitos outros problemas importantes que, até agora, tem sido incapaz de resolver. Um sistema económico melhor — que substituisse o outro, de modo que a substituição fosse um progresso — continuaria a resolver os mesmos problemas que são resolvidos pelo capitalismo individualista, resolvendo os outros também.

As mesmas considerações aplicam-se à política e ao direito, não sendo necessário pormenorizar. Na ciência, na filosofia e na religião, as condições são bastante diferentes. Aí, a não ser que me engane, não se levanta o problema de enfrentar a nossa natureza animal e de satisfazer as suas necessidades. O problema é um só, e não duplo.

O progresso, na ciência, consistiria na substituição duma teoria por outra, que serviria quer para explicar

tudo o que a primeira teoria já explicava quer para explicar tipos ou classes de eventos ou «fenómenos» que a primeira devia ter explicado mas não foi capaz. Suponho que a teoria de Darwin acerca da origem das espécies é um exemplo. A teoria fixista das espécies explicou a permanência relativa das espécies naturais, dentro da memória do homem; simplesmente, ela tinha de ser válida para as extensões maiores do tempo geológico, não o conseguindo também em relação ao caso dos animais e das plantas domésticos, criados selectivamente. Darwin propôs uma teoria, cujo mérito residiu no facto de abranger, numa só concepção, estas três classes. Praticamente não preciso de citar a relação, hoje mais conhecida, entre a lei da gravitação de Newton com a de Einstein, ou a que existe entre as teorias especiais e as teorias gerais da relatividade. O interesse da ciência, em relação com o conceito de progresso, parece encontrar-se na circunstância de a ciência ser o caso mais simples e mais evidente, em que existe e é verificável o progresso. Por este motivo, aqueles que têm acreditado mais firmemente no progresso habituaram-se a invocar o progresso da ciência como a prova mais clara de que existe tal coisa, baseando também, frequentemente, as suas esperanças de progresso noutros campos, na esperança de tornar a ciência senhora absoluta da vida humana. Mas a ciência é e pode ser senhora apenas da sua casa; as formas de ctividade que não podem progredir (como a arte, por exemplo) não podem fazê-lo, submetendo-se — se isso significa alguma coisa — ao domínio da ciência, ao passo que aquelas que o podem fazer têm de progredir, descobrindo por si próprias a maneira de aperfeiçoar o seu trabalho.

A filosofia progride, na medida em que um estádio do seu desenvolvimento resolve os problemas que a venceram no estádio precedente, sem perder o seu domínio sobre as soluções já conseguidas. Isto, sem dúvida, é independente do facto de os dois estádios serem estádios da vida dum só filósofo ou representativos e diversos

homens. Assim, suponhamos como verdadeira a circunstância de Platão se aperceber da necessidade dum objecto eterno — o mundo das Ideias ou a Ideia de Bem — e também a necessidade dum sujeito eterno — o espírito, na sua dupla função de conhecedor e de autor — como soluções dos problemas que lhe foram legados pelo trabalho dos seus antecessores; seria inútil, porém, dizer como é que se relacionavam. Suponhamos também que Aristóteles entendia que o problema dessa relação, tal como Platão o pusera, ou melhor, como Aristóteles o entendia através da sua longa aprendizagem dos ensinamentos de Platão, podia ser resolvido, considerando sujeito e objecto uma e a mesma coisa — sendo o puro intellecto idêntico ao seu objecto e sendo o seu conhecimento desse objecto conhecimento de si mesmo. Então, até aqui (ainda que não, dum modo concebível, sob outros aspectos), a filosofia de Aristóteles constituiria um progresso em relação à de Platão, admitindo que Aristóteles, com esse novo passo em frente, não sacrificasse nada do que Platão realizou com a sua teoria das Ideias e a sua teoria do espírito.

Na religião, o progresso é possível, nos mesmos termos. Se o cristianismo não tivesse modificado nada ao que o judaísmo conquistara — com a sua concepção de Deus como único, justo e terrível, infinitamente grande perante a infinita pequenez do homem e infinitamente exigente em relação ao homem — podia anular o abismo existente entre Deus e o homem, graças à concepção de que Deus se tornou homem, para que pudéssemos tornar-nos Deus; isso seria um progresso e um progresso importante, na história da consciência religiosa.

Em tais sentidos e em casos como estes, o progresso é possível. Saber se ocorreu efectivamente, e quando, e onde, e de que modo são perguntas a que o pensamento histórico deve responder. Há, porém, uma outra coisa para o pensamento histórico fazer: criar este progresso. O progresso não é um mero facto a descobrir pelo pen-

samento histórico; só por intermédio do pensamento histórico é que ele verdadeiramente se manifesta.

A razão para tal reside na circunstância de o progresso — nesses casos (comuns ou raros) — quando ocorre, ocorrer apenas dum modo: pela retenção, no espírito, numa dada fase, daquilo que foi realizado na fase precedente. As duas fases não ficam relacionadas meramente por sucessão, mas também por continuidade — uma continuidade de tipo especial. Se Einstein dá um passo em frente, relativamente a Newton, fá-lo por conhecer o pensamento de Newton (retendo-o dentro do seu, no sentido de conhecer o significado dos problemas de Newton e de saber como ele os resolveu) e por conseguir separar a verdade, nessas soluções, de quaisquer erros que impediram Newton de ir mais longe, incorporando estas soluções — extraídas deste modo — na sua própria teoria. Podia, sem dúvida, ter feito isto, sem ter lido Newton, no original; mas não, sem ter recebido de alguém a doutrina de Newton. Desta maneira, Newton representa — num tal contexto — não um homem mas uma teoria, dominante ao longo dum certo período de pensamento científico. Só na medida em que conhecer essa teoria — como um facto da história da ciência — é que Einstein pode conseguir algum avanço sobre ele. Assim, Newton vive em Einstein, do mesmo modo que qualquer experiência passada vive no espírito do historiador, como experiência passada reconhecida como passada (como o ponto, de que partiu o desenvolvimento que lhe diz respeito) mas reconstituída presentemente, em conjunto com um desenvolvimento de si mesma, que é parcialmente construtivo ou positivo e parcialmente crítico ou negativo.

Verifica-se coisa semelhante com qualquer outro progresso. Se pretendermos abolir o capitalismo ou a guerra — e ao proceder assim, não se põe apenas a questão de destruí-los mas também a de substituí-los por alguma coisa melhor — temos de começar por conhecê-los, vendo que problemas é que o nosso sistema econô-

mico ou internacional consegue resolver e como é que a solução destes se encontra relacionada com os outros problemas que é incapaz de solucionar. Este conhecimento do sistema que nos propomos substituir é uma coisa que devemos conservar, ao longo do trabalho da sua substituição, como um conhecimento do passado a condicionar a nossa criação do futuro. Pode ser impossível fazer isto. O ódio que votamos àquilo que destruímos pode impedir-nos de compreendê-lo; e podemos gostar tanto disso, que não possamos destruí-lo, excepto se estivermos cegos por tal ódio. Mas se for assim, haverá uma vez mais — como tantas vezes, no passado — mudança e não progresso. Teremos perdido o nosso domínio sobre um grupo de problemas, com a nossa ânsia de resolvermos os outros. E é preciso compreendermos, desde já, que nenhuma lei benevolente da natureza nos livrará dos frutos da nossa ignorância.

INDICE

INTRODUÇÃO

	Págs.
1. A Filosofia da História	9
2. Natureza, objecto, método e valor da História	18
3. O problema das partes I-IV	23

I PARTE — A HISTORIOGRAFIA GRECO-ROMANA

1. História teocrática e Mito	29
2. Criação da História científica por Heródoto	34
3. Tendência anti-histórica do pensamento grego	38
4. "Concepção grega da natureza e do valor da natureza	41
5. O método histórico grego e as suas limitações	46
6. Heródoto e Tucídides	51
7. O período helenístico	56
8. Políbio	60
9. Tito Lívio e Tácito	64
10. Carácter da historiografia Greco-Romana:	
a) Humanismo	71
11. Carácter da historiografia Greco-Romana:	
b) Substancialismo	74

II PARTE — A INFLUÊNCIA DO CRISTIANISMO

1. O Fermento das ideias cristãs	81
2. Características da historiografia cristã	87
3. A historiografia medieval	91

	Págs.
4. Os historiadores do Renascimento	98
5. Descartes	101
6. A historiografia cartesiana	105
7. Anti-cartesianismo: a) Vico	108
8. Anti-cartesianismo: b) Locke, Berkeley e Hume	119
9. O Iluminismo	126
10. A ciência da natureza humana	134

III PARTE — O LIMIAR DA HISTÓRIA CIENTÍFICA

1. O Romantismo	143
2. Herder	148
3. Kant	154
4. Schiller	170
5. Fichte	173
6. Schelling	181
7. Hegel	184
8. Hegel e Marx	197
9. Positivismo	203

IV PARTE — A HISTÓRIA CIENTÍFICA

1. Inglaterra:	
a) Bradley	215
b) Os sucessores de Bradley	225
c) A história de fins do século XIX	228
d) Bury	233
e) Oakeshott	239
f) Toynbee	249
2. Alemanha:	
a) Windelband	258
b) Rickert	263
c) Simmel	265
d) Dilthey	267
e) Meyer	273
f) Spengler	280
3. França:	
a) O espiritualismo de Ravaisson	284
b) O idealismo de Lachelier	287
c) O evolucionismo de Bergson	289
d) A historiografia francesa moderna	291
4. Itália:	
a) O ensaio de Croce (1893)	294
b) A segunda posição de Croce: a «Lógica»	298

	Págs.
c) História e Filosofia	301
d) História e Natureza	303
e) A concepção final de Croce: a autonomia da história	307

V PARTE — EPILEGÔMENOS

1. Natureza humana e história humana:	
a) A ciência da natureza humana	315
b) Âmbito do pensamento histórico	321
c) A história como conhecimento do espírito	332
d) Conclusões	346
2. A imaginação histórica	352
3. As provas históricas: Introdução	376
a) A história como inferência	380
b) Diferentes espécies de inferência	382
c) O testamento	385
d) A História de cola e tesoura	387
e) A influência histórica	392
f) Os comportamentos estanques	396
g) Quem matou o John Doe?	399
h) As perguntas	402
i) Afirmação e prova	410
j) As perguntas e as provas	414
4. A história como reconstituição da experiência passada	480
5. O assunto da história	448
6. História e liberdade	466
7. O Progresso, tal como foi criado pelo pensamento histórico	474

10967
1905



Composto e Impresso nas
——— Oficinas de ———
RIOS & IRMAO, LDA.
Santa Maria de Lamas