

A filosofia da história fez o seu aparecimento na época de Santo Agostinho quando, ao desmoronar-se o Império Romano, se tornou problemática a compreensão do mundo, própria da Antiguidade e, com o Cristianismo vitorioso, se introduziu a mensagem de salvação metafísico-apostólica no campo aberto deste problema. Hoje, no meio da crise do pensamento judaico-cristão, das catástrofes das guerras mundiais, da rebelião dos povos afro-asiáticos, a filosofia da história encontra-se ameaçada nos fundamentos que outrora tinham sido postos. A ordem divina, em que o mundo se via inserido na sua trajectória desde a criação à salvação, cai sobre a alçada do tribunal da incredulidade.

### Modos e degenerescências do Messianismo

A versão cristã do Messianismo, a crença na acção salvífica do Senhor pela paixão de Jesus na Encarnação, o penetrar do eterno na história necessita de uma receptividade, graças a um sentimento de pecado e remorso, que é alheio ao sentimento constante que de si mesmo possui o homem moderno — o homem desde a Renascença. Do mundo temporal histórico sente-se este remetido, especialmente na sequência de Nietzsche, para o Cosmos, para o mundo do eterno retorno — para uma ordem universal que se forma a si mesma, segundo uma lei que, contudo, não possui o encadeamento tão felizmente armónico e puro dos gregos.

No fim de contas, a própria concepção agostineana originária já não muito que não é objecto de discussão (embora não tenha sido completamente olvidada e ainda encontre ressonâncias, mesmo em não-teólogos como Toynbee). Em seu lugar surgiram transformações cada vez mais secularizadas. A penetração da *civitas dei*, vencendo todos os obstáculos, através da desordem mundana da *civitas terrena*, com a perspectiva da irrupção do juízo final, foi interpretada numa dialéctica da história universal que, em Schiller e Hegel se elevou a um tribunal universal. Este processo tivera já início no século XII, com Joaquim de Floris e encontra a sua expressão mais acabada nas construções da história da primeira metade do século XIX que, na sua fé histórica, no seu positivismo

histórico, põe a história — ou também, como o classicismo, um determinado período histórico — de modo absoluto e, portanto, não admite instância alguma acima do devir histórico e não admite instância lógica alguma. O «venha a nós o Vosso reino!» do Messias é gradualmente repellido pelo pensamento autónomo da evolução e do progresso, de cunho racionalista ou empirista, pela confiança na intenção de realizar «um reino do homem sobre a terra» — inicialmente se mantinha o colorido religioso e o homem no lugar da última corporalização da divindade, tal como acontecia em Hegel. Totus deus, totus homo. Só na meditação grandiosamente dialéctica de Schelling entra o princípio da liberdade radical em contacto com o esquema construtivo da necessidade dialéctica, no avanço e no regresso a si da natureza eterna.

A validade de uma evolução imanente é compreendida, e compreendida, como desenvolvimento de um sentido que realiza a sua plenitude de modo progressivo, ou dialécticamente, como o produto de uma transformação de uma lógica que progride da tese para a antítese e que aparece — em analogia com as leis naturais — como expressão das «leis de bronze», de cuja descoberta tão orgulhosa se misturou a época por volta de 1800 embora, de facto, reflectissem «em grande parte o espírito próprio dos senhores».

### O Marxismo

Um pouco de tudo isto transitou para o marxismo, para o marxismo histórico e dialéctico e — pelo menos nas suas formas vulgares — nele continua inseparável. O «pecado» de um capitalismo por natureza e a missão escatológica que é atribuída à classe dos trabalhadores — ideias cristãs e, simultaneamente, amostras de uma real inteligência da dinâmica histórica, embora não definitiva, e a significação para um novo tipo de homem. A vinculação, por oposição, ao ideal absoluto de Hegel, por um lado e ao caos económico do capitalismo inicial, por outro, exprime — apesar de todos os êxitos externos — os limites internos desta forma de pensar, de uma dialéctica de pensamento que, como a de Hegel, simultaneamente e acima de tudo desejava ser uma dialéctica da realidade, isto é, desejava tanto realizar dialécticamente um processo dialéctico como fazê-lo aparecer.

A vinculação entre ser e pensar surge aqui como dependência do pensar pelo ser, sendo este último representado, poderia dizer-se «simbolizado», pelos fundamentos económicos da vida e seu dinamismo. Embora essa dependência se possa sempre discutir em especial, e embora a dialéctica hegeliana ser colocada de pernas para o ar, não se trata

consequências políticas imprevisíveis, como também exerceu uma acção filosófica profunda e permanente. Quebrou com a ausência de relação entre o pensar e o ser, que desde Descartes pairava, como um fantasma, conduzira ao cepticismo e foi, por este, explorada. O facto de no marxismo o caminho do «idealismo objectivo» de Hegel ter aparecido em sentido oposto, não deve ocultar que, até certo ponto, o caminho era o mesmo. Cada vez mais se impõe, porém, a ideia de que, no fim de contas, no pensamento do mundo, a despeito da posição especial da existência humana, se trata, ou devia tratar, mais de uma aliança entre ser e pensamento do que uma submissão do ser ao pensamento. Neste modo teria lugar um enraizamento, hoje porém comprometido, do ser pensante em todos os domínios a que pertence a vida humana; um «saber conjunto sobre a criação» a partir do fundamento da co-existência e não uma especulação desligada de todo o fundamento. Uma tal aliança não excluiria que, na economia do universo se pudesse reservar uma missão própria para a consciência humana e suas obras, acerca das quais a interpretação económica da história nada sabe.

Aliança e submissão completam-se reciprocamente. A dependência própria da esfera das coisas, à qual pertence, também, o homem com a parte natural da sua própria essência, é própria daquele conexão de estímulos físico-causais a partir da qual se ergue então o nexos dos aspectos das relações pessoais, o nexos de motivo e de significação da vida historicamente produtiva. Les motives inclinent sans nécessiter. E o que é intuitivo no homem encontra-se especificado e assinalado — tanto no bem como no mal — como vida instintiva *humana*. O grau de saúde da existência vital, tanto na vida individual como global, está relacionado, de modo altamente complexo, com a realização da existência histórico-pessoal e com o desenvolvimento da totalidade.

O reconhecimento de que sem paixão nada avança, não é só um princípio da filosofia da história de Hegel, mas, a partir de Kant, um facto realista no pensamento histórico do idealismo alemão em geral. Em ambos, contudo, essa ideia é acompanhada da insistência numa «heterogeneidade dos fins», em consequência da qual o ponto de partida das acções humanas inverte as inclinações e intenções dos indivíduos e transcende o horizonte dos seus anseios e do seu entendimento. Que o resultado tenha de ser positivo e a história da humanidade não possa ser nem uma tragédia, nem (como em Schopenhauer) uma farça, resulta da proveniência cristã de uma filosofia, na qual, potências anónimas como «a natureza» em Kant, «a razão» em Hegel tomam o lugar da omnipotência divina e da providência pessoal.

De qualquer modo, desenha-se o conceito da história como de acontecer que não é pura e simplesmente a expressão de desejos humanos e onde desembocam as acções para se transformarem

em factos reais; estas, por sua vez, formam, com outros factos, a realidade sobre a qual o homem assenta e a que resiste e que ele interpreta como apoio ou oposição, boa ou má fortuna.

Porém, ao caracterizar-se a modificação das relações de produção como a força propulsora real do devir histórico, ao acentuar-se o dinamismo, não só como ponto de apoio, mas como fundamento de todos os fenómenos, aparece algo objectiva e metodicamente novo a reflectir. As diversas expressões da vida não são referidas a um sistema de vida, não entram numa relação fisiognómica que não seja a relação causal; pelo contrário, um dos factores vitais é mencionado como decisivo do ponto de vista causal. Todavia, o valor de uma semelhante interpretação causal é posto em causa por não poder ser negada uma reacção da super-estrutura sobre os chamados factores materiais. Acerca do que seja acção originária e reacção, a experiência não pode nem necessita dizer; a doutrina determinou-o previamente. O dinamismo moderno interessa, no fim de contas, o domínio onde podem ser levadas a cabo intervenções decisivas. É na esfera económica que os homens e as coisas se podem principalmente manipular, isto é, controlar e planear. O predomínio de um pensamento que sofrera a primeira foga na tecnologia da ciência da natureza e via nesta última o seu fim, insinuou-se no coração de uma filosofia histórica, cujo criador, em dúvida, quase não teve contacto sério com a natureza e a ciência naturais.

A necessidade que, em 1917, o bolchevismo veio remediar é precisamente aquela que o marxismo, na origem, tinha em vista e que, seja, contudo, uma necessidade real. Os que a sofrem vêm no comunismo produtivo do comunismo apenas o que contém em esperanças e promessas. Acontece, além disso, que, depois da ruína das pseudo-religiões políticas do facismo e nazismo, o ocidente não possui nenhuma, de força explosiva semelhante, para opôr ao messianismo materialista e à fé, mais ou menos ingénua, na ciência, que se prende a uma profecia, alimentada filosófica e cientificamente. O pensamento esotérico judaico e cristão não se encontra apenas enfraquecido pela progressiva indiferença religiosa, se não mesmo por um ódio confessional explícito. Também nunca realizou toda a latitude da sua exigência e não pode propriamente, esperar pelo tempo final. Na restrição de um separatismo ritual e dogmático caminham separados os seus adeptos e separados são também os seus poderes. Além disso, o pensamento judaico-cristão arruinou as suas energias sobretudo em parte no liberalismo da Ilustração e, depois, procurou reparar-se no empobrecimento, pactuando com correntes reaccionárias — especialmente, embora não exclusivamente, com o romantismo. Só nos últimos decénios um grupo pequeno, embora de grande riqueza interior, evocou de novo o poder da crença — e deste modo também o poder da tradição judaico-cristã da história — sustentou o carácter absoluto do pensamento

cristão contra o Anticristo e em alguns dos seus principais representantes, com Buber e Tillich, avançou na frente de um socialismo do futuro.

Em contra partida parecem hoje um pouco quiméricos, dispersivos e alheias à realidade, as pretensões ao comunismo no círculo que gravita, embora não completamente, em torno de J.-P. Sartre, originado no Hegelianismo bakunineano de Kojève (originariamente Kojevnikoff) e na fraternidade de armas do movimento francês da resistência. Em particular na América, onde quase não existe um proletariado no sentido marxista, necessariamente que uma sentença como a de Merleau-Ponty, a saber, que, sem uma revolução proletária, a história universal perderia o sentido, deve esbarrar com uma incompreensão geral. A realidade que experimentamos e a que temos de dar sentido é o reagrupamento, ainda desordenado, de uma estrutura social, no fundo burguesa, em função de novas condições técnicas e económicas, de tal modo que hoje têm muitos sempre cada vez maior salário, por trabalho cada vez menor. O aburguesamento das massas põe o mais sério problema educativo, a saber, o de como um tempo livre, tão amplo, pode ser fecundamente estruturado. Este aburguesamento deve ser saudado com assentimento deliberado e necessariamente ser orientado com a ponderação mais responsável. Representa tão pouco uma traição no sentido da história universal como a realização deste. Não traz já em si mesma a aurora da época messiânica ou joanina. Porém, menos ainda a alvorada do terror vermelho.

Como Lenine justamente reconheceu, a revolução comunista tem a sua melhor oportunidade, não nas regiões mais altamente desenvolvidas, mas nas zonas de sub-desenvolvimento. Contudo, mesmo nestas últimas, essa revolução não surgiu segundo a regra de um mecanismo dialéctico, mas — além de outros factores — como a ajuda dos chefes do exército alemão durante a primeira guerra mundial. Assim, se esses chefes apenas serviram como parte daquela força que quer sempre o mal e sempre cria, se não o bem, pelo menos o necessário, é uma questão em aberto, intimamente ligada a outra, mais geral e mais elevada, acerca do papel da pessoa, mesmo do génio e do herói na história universal. Depois do culto da pessoa como motor da história ter levado, desde 1920, tanto na Rússia como na Itália e na Alemanha, não só às culminâncias mais extraordinárias, mas também mais cruéis, recentemente na União Soviética a anonimidade das forças de produção e da maquinaria política alcançou o valor adequado ao dogma materialista.

A necessidade, tanto dialéctica como causal, que aqui deve reinar, tem no centro do marxismo apenas um contrapeso aparente na liberdade, condicionada ainda de modo causal e que deve consistir na percepção da situação histórica, tal como esta — é certo que de acordo com os fundadores do comunismo proletários — é monopólio do proletariado, cuja visão do futuro

não é ofuscada no status quo por quaisquer interesses. *Efectivamente, a ideia de liberdade, como fim histórico último, é comum às vergôntes do marxismo, tanto socialistas como burguesas.* Em versões diferentes, encontra-se a ideia de história, como história da liberdade, tanto em Marx, como em Hegel e Croce, e ainda naquela diversa interpretação contida no preâmbulo da declaração da independência americana que se apresentou ao espírito de Abrahan Lincoln, a saber, que a liberdade é um direito inato e inalienável a cuja realização aspiramos. Para o momento, porém, parece, pelo menos, inclinar-se hoje a historiografia americana cada vez mais, para uma concepção que reconheça a liberdade como criação dos actores históricos. No enquadramento e na trama dos acontecimentos fatais o indivíduo ainda possui suficiente liberdade de movimento para ser corresponsável pelo movimento da história, pelos seus méritos e fraquezas pessoais, acções felizes e falhadas.

Nem a liberdade nem a unidade da vida histórica pertencem ao estado paradisiaco inicial. Poderiam valer como determinação humana ou promessa — como destino ou dom gratuito (categorias que não excluem necessariamente). Ao operário da mina da história surgem, porém, sempre como produtos da colaboração humana responsável — as acções de unificação, das quais nasce a unidade, de libertação de pressões onerosas, das quais surge a liberdade — embora uma liberdade específica —. A história adquire o sentido na superação do absurdo e do contraditório (Merleau-Ponty), na realização de separações que, na unidade concreta do espaço histórico, devem transformar-se em oposições e vínculos que não têm a sanção de comunicabilidade e obrigatoriedade humanas.

Reconhece-se, nesta interpretação da história, uma quota para a tendência imanente para um fim, que aceita uma tarefa histórica e pondera a certeza da sua solução. Deste modo renuncia à construção de uma unidade providencial da história universal que leva da criação do mundo à sua redenção, desde Adão, passando por Noé, a Abraão, a David e a Cristo e, finalmente, ao regresso do Senhor. Por outro lado a história, no sentido acima esboçado, está fragmentada como em Oswald Spengler, numa série sem resultado de círculos culturais fechados — embora isomorfos.

O florescer e o morrer das culturas, manifestados, logo de início, ao geito das plantas e dos quais fala «A decadência do Ocidente», caracterizam essas que vivem e morrem isoladas, tem que ver com a sensação histórica da finitude da vida pessoal e a solidão do morrer humano, em que o mistério Spengler tocou, com gestos demasiado grandiosos, embora com verdadeira sagacidade. Tomada isoladamente, esta moribunda deixa, porém, fora de consideração, outras experiências e categorias históricas fundamentais, como recepção, assimilação, imitação, tradição e

Esta ideia de história é monológica, considera o mundo apenas forma repressiva e não, como Toynbee, também contra-instância com as exigências cambiantes da qual nos devemos, como espírito livre, necessariamente explicar. Nega aquela relação universal de comunicação profunda que possui fronteiras internas, sem dúvida, mas não limites físicos e absolutos, atrás dos quais o homem possa e deva retirar-se.

O ensaio de Karl Jaspers (o de Hermann Schneider parece esquecido ou muito) de mostrar o nascimento do homem histórico, na época axial da história do mundo, nos decénios por volta de 500 anos a. C., mesmo que surge, mais ou menos simultaneamente, na Grécia, Israel, Índia e China e cuja imagem ainda afeiçoamos e que, mesmo em conflitos, podemos afeiçoar em colaboração — esse ensaio possui, pelos méritos, o mérito de contrapor, à exagerada separação de Spengler, uma certa comunidade da natureza humana e precisamente, mesmo, na época post-mítica.

Arnold Toynbee que, de resto, transportou para o seu «Study of History» a teoria dos ciclos culturais de Spengler e a tornou mais subtil dando a uma ampla articulação, também admitiu uma mediação entre um círculo e o outro, uma filiação entre uma cultura e a seguinte (mas que é o singular?). Julgou, no entanto, necessário reforçar essa correcção com outra, problemática do ponto de vista empírico, aceitando a unidade de uma corrente religiosa que se aprofundou, do cataclismo de uma cultura para o das outras, cada vez mais no sentido cristão. Com isto quer Toynbee, de modo algum, transformar a filosofia da história em ancilla da Igreja Cristã. Julga encontrar reconhecido no Mahayana-budismo e, portanto, no Extremo Oriente, tal como no Ocidente cristão, a mesma ideia do amor que se sacrifica. É certo que se pode perguntar se, dessa maneira, não desaparecem as exigências, essencialmente diferentes, da revelação cristã e da explicação budista. Seja como for não se deve menosprezar o valor pragmático da hipótese de Toynbee. O reconhecimento de um ethos comum pode servir de ajuda para reunir os hemisférios no globo da humanidade. Na abnegação da caritas, no amor compassivo da natureza humana como tal, pode tanto de um lado como de outro destruir-se a barreira que separa Oriente e Ocidente.

Só em relação a este reconhecimento no outro e esta doação mútua podem também alcançar um certo direito os conceitos derivados — especialmente deduzidos de Whitehead — que F. S. C. Northrop utiliza na sua obra «The Meeting of East and West». No binário de dois aspectos complementares, pretende este último autor corrigir a generalidade de ambos. Fala de complementariedade do contínuo sentido desmembrado, a que o Oriente se fixa, graças ao sistema diferenciado do Ocidente; do equilíbrio dos conceitos gerados na intuição do Oriente graças aos postulados conceptuais do pensamento ocidental

e da conciliação das religiões asiáticas, mergulhadas no ilimitado, a determinação responsável da religião teística do Ocidente. A criação de uma tal síntese não pode, em si mesma, ser uma solução — mas indica, embora de maneira não completamente certa, os abismos que é preciso vencer no mundo unificado do futuro — e que talvez não ser vencidos graças à herança aparentada, vinculadora, de duas grandes tradições, na força dos sofrimentos não só *com* os outros, mas *para* os outros. O Oriente poderia estender a mão ao Ocidente nesta concepção, mas o sofrimento do inocente já não aparece como problema. Há uma solução do grande enigma da vida.

### O novo anti-historismo

Enquanto a interpretação histórica de Toynbee se mantém num equilíbrio precário entre teleologia imanente e transcendente, a experiência religiosa é livre de fundar uma finalidade sobre a outra. Não confiar e confiará no princípio unificador, na força que unificará «o dia» os homens em humanidade e nos torna livres de entrar no mundo e regressar ao uno. Pode a experiência religiosa, entretanto, mostrar o reverso em evidência, a saber (para falar com Platão) que o acontecer universal tanto se desvia, entre o céu e a terra, quanto como se capta no recolhimento; porém, mesmo afastado, o céu apresenta a sua presença contínua, dominadora, sempre presente e cheia de graça.

Especialmente em relação a Franz Rosenzweig é patente em evidência que — como povo — o povo judeu está sempre em relação a este destino de se encontrar sempre ou no caminho, ou sempre perdido em falsa pista, por mais que procure limitar-se e seguir o processo da história universal, na festa, ou seja, na inauguração do novo santo.

A sublimação do Judaísmo, feita por Rosenzweig, não é uma religião para além da história, mesmo contra ela, mas a presença de Deus, é a orientação religiosa de um pensamento que, historicamente, se mostrou com roupagem kantiana, a saber, que o ser do homem reside na intemporalidade do mundo inteligível, na libertação do sentimento da «maldição da historicidade» e a ligação (que é, historicamente, completamente legítima) entre historicidade e historicidade. O rebelde discípulo de Meinecke à tentativa da exclusão do Judaísmo de uma história que não lhe parecia «história» — ao contrário dos hegelianos, nem um diálogo platónico — não foi percebido em Meinecke, mas um «homicídio».

Na realidade, já Meinecke sofreu profundamente a tensão entre a história cultural — cultura e valores culturais etc. —

época — e a história política, na qual parece que «Deus necessita do Diabo para se realizar». Posteriormente, o demoníaco da vida tornou-se tão claro, que é dificilmente possível concebê-lo ainda como instrumento de Deus. Depois de todo o refinamento horrível do homicídio em massa é muito mais concebível a aversão pelo que há de não-natural em toda a história, precisamente por parte de homens judeus e de estirpe judaica, como Leo Strauss e, especialmente, Karl Löwith, cujo anti-historicismo não é ingénua a-historicidade, mas historicidade profunda, terminando em novo naturalismo, na ingenuidade requintada da submissão ao suceder natural e ao destino que se ordena, em relação ao homem, de modo não muito diferente de todos os outros seres, por mais importante que se fulgue e por muito que se vanglorie.

### A insatisfação na cultura

No fundo, porém, esta reacção contra a história não foi unicamente solicitada pelos recentes acontecimentos políticos. Encontra-se no seio da própria cultura. Quanto mais esta se torna um absoluto, tanto mais nela a «insatisfação» se substitui pelo trágico. A abundância de conteúdos culturais herdados, a disciplina rigorosa de formas culturais ameaçam sufocar a iniciativa pessoal e a procura de impulsos vitais, de tal maneira que problemas novos ficam por dominar e velhas soluções por rever. Igualmente o domínio da natureza por uma civilização técnica conduz a um uso de que se não é senhor e a um abuso dos seus meios, cujo efeito só o especialista compreende, enquanto o homem comum os possui menos do que se encontra possuído por eles. Desta indigência no meio da superabundância das possibilidades mal assimiladas gera-se a aspiração a uma realidade simples, segura, o primitivismo, em parte artístico, em parte artificial e o exotismo dos últimos duzentos anos, o elogio do «nobre selvagem» e do «fulvo animal feroz» — gera-se aquele abandono da vida cultivada, tal como foi anunciado por Rousseau e Nietzsche e analisado por Simmel, Freud, Ortega y Gasset e outros. Poeticamente é representado por Hamsun e Robinson Jeffers.

Aqui, aparece, em lugar das perspectivas históricas, uma visão cosmocêntrica; em vez do trágico humano, «the tower beyond tragedy», «the stony patience», a resistência silenciosa da pedra, aceitando todo o acontecer. Neste amor fati, como de certo modo confessa Löwith, não há nada do orgulho estóico da razão, nada da felicidade sentimental de Rousseau no regresso à natureza; e elimina-se mesmo o voluntarismo dritâmico que possibilita e anima o eterno retorno de Nietzsche, no movimento da natureza. Considerado de um ponto de vista macrocómico, não depende tanto do homem.

Porém o homem não o deixa arrebatado o que lhe diz respeito o que na economia do todo lhe é conforme. Testemunha-se aqui não só o sentimento de uma responsabilidade moral, que brota do comércio entre os homens, mas também uma experiência religiosa-moral originária, cuja ausência sentimos, como falha humana, nas manifestações grandiosas do monismo indiano. Não é contudo meramente algum do dinamismo semita ou ocidental; manifesta-se também — e em forma muito menos aguda, — no Karma-Yoga, no budismo Mahayana e mesmo na piedade, predominantemente cósmica, da China, no pensamento imperial antigo do mandato e no I Ging, tanto como na doutrina de Confúcio, — na significação decisiva e universal que aqui ganha a medida e contacto humanos, um comportamento adaptado à situação na via do futuro e na manutenção dos grandes modelos históricos.

### Homem e natureza

Mesmo o domínio técnico crescente do homem sobre a natureza não inclui uma tal sanção. Significa este domínio, neste caso, uma tarefa que foi oferecida e confiada aos «filhos de Deus». De modo que necessita, mesmo precisamente nas formas de vida e de trabalho insuspeitadas em signo de automação, de cair na automação, ameaça a actual indústria fabril. Pode ser compreendido esta determinação característica do homem, tal como lhe é dada no início da Bíblia e de facto assim foi ao princípio entendida. A realização dessa determinação não se gasta apenas a obstinação do homem.

Porém, a relação do homem à natureza não se encerra em algum, limitada a adquirir, pelo esforço, esse poder sobre a sua profundidade originária e a sua historicidade interna. O que é terreno «estranhamente nos diz respeito», se nos dá a percepção e conservação e ganha em nós uma presença que em uma forma bem esboçada. A ciência do homem não se realiza na acção exterior, na intervenção de facto no mundo real, mas já na captação espiritual, numa espécie de trabalho técnico, na realização de um encargo da natureza que se realiza nele dela. A natureza regressa ao homem como este sai dela, estabelecida nele e é próprio dele ouvir-lhe as solicitações da sensibilidade até à visão artística e entendimento da natureza realiza-se um processo multiforme, cuja história não é simplesmente natural, mas uma acção formadora em nós, na qual a natureza historicamente, ganha a sua forma histórica. A consciência e a especialização humanas têm, assim entendidas, uma função teleológica que — para o domínio da nossa experiência —

no fim», não no princípio, ao idealismo: trazemos no espírito algo acabado que está confiado à nossa habilidade. A ordenação, de que damos conta, nesta correlação entre homem e cultura, remete também para um princípio primário de ordem que apenas tateamos como um *a priori* de toda a experiência. Revela-nos um ser em que — para além de nós próprios — podemos participar. Possibilita o encontro com as coisas, num contacto que nos pode arrancar à indiferença e captar e formar a nossa natureza inteira; reciprocamente, também as coisas, neste encontro, adquirem a forma da aparência, percebemos o que lhes dá respeito e o significado e abordamo-las a partir deste último.

A unidade do perceber e do aparecer (o mais maravilhoso de todos os fenómenos, no dizer de Hobbes) remete para uma origem a que corresponde todo o ente — o ser comum, de cuja distribuição participamos, com todos os outros e dá base e ressonância a toda a participação. Respeitamos esta unidade originária do ser participado, também e sobretudo na dualidade da natureza e da história no próprio homem, e bem que ambas se tornem válidas em nós, segundo aspectos e relações contrárias — em constância regular, por um lado, em suplemento a si próprio (*ἐπίδοσις εἰς αὐτόν*), por outro. São diferentes como raiz e copa da árvore que se orientam em sentidos opostos embora pertençam, num só tronco e um só desenvolvimento; ou como os rios que, provenientes da mesma nascente, correm cada um para seu lado.

Numa sistemática filosófica, esta imagem seria exposta numa metafísica geral, cujos princípios e categorias sofreriam um aperfeiçoamento específico e uma transformação, na medida em que se ramificam, por um lado, numa metafísica da natureza e, por outro, numa metafísica da história. (Podem servir de exemplo, substância e sujeito, causa e motivo, sucesso e acção). Esboços dessa sistemática encontram-se, por exemplo, na doutrina leibniziana da representação; na tríada da lógica, filosofia da natureza e filosofia do espírito, em Hegel; no Idealismo de Schelling; no organicismo da filosofia de Whitehead e na metafísica fenomenológica tanto de Edwig Conrad-Martius como de Paul Ricoeur.

A vida histórica — pode-se afirmar — cresce em contradição com a vida natural, sem nunca de todo a superar. Necessita de um enraizamento primitivo natural assim como forma uma base, historicamente originária. Reciprocamente, depende da natureza, a quem deve a sua existência, na medida em que apresenta à natureza uma profunda presença de si mesma e a transforma na paisagem do mundo histórico.

### História e vivência

O processo transcendental em que a história permanentemente se constitui, essa abertura da cena histórica, a historização, não se identifica, neste sentido, ao devir histórico que sucede no mundo. A história universal originária no sujeito humano não se pode reduzir a um acontecimento objectivo, onde sempre é possível avaliar-se a participação no acontecer e do agir na história universal. Porém, tal avaliação é tanto irrealizável pois todo o acontecimento só é historicamente relevante na maneira como afecta o homem *como* homem e lhe diz respeito como o homem o deixa acontecer, o aceita ou repudia, o aceita ou nele se despedaça. Paixão e acção não se podem, neste sentido, separar, pois a forma de sofrer é já uma forma de reacção à vida perante o que lhe acontece e talvez venha a transformar-se em destino.

Há destino, todas as vezes que o que nos sobrevém é captado como um enviamento para o futuro e captado na sua detenção e força impulsora. Para isso é preciso maturidade de disposição e vontade para perceber e realizar o futuro no presente. Tal destino não se encontra na tranquila vida do campo, dominada pelas vicissitudes naturais das coisas, nem naquela vida em massa, que recai no anonimato da existência impessoal e irresponsável, que não é percorrida mais do que pelo movimento de sensações sempre novas, sem sentir e aceitar um apelo à missão, sem prestar ouvidos a uma invocação, a uma pretensão, sem se afirmar numa decisão histórica, numa crise da vida. *A vida pessoal encontra-se ainda na derrota, na vida e morte por assim dizer, onde se é responsável. Só a luta por ele é que é pertence à história.* É a luta o que faz história. As forças históricas formam um contexto onde se encontra exposto às forças naturais, embora estas lhe sejam estranhas. A história não está já existente nos acontecimentos naturalmente relevantes, por condicionarem ou extinguirem a história. As erupções do Vesúvio, na subida ou descida do nível das águas, mais que tudo isto possa influenciar a vida histórica, não passam de acontecimento natural, não se transformam em encontro onde se estabelece o diálogo histórico. Pertence ao mundo natural circunstante o modo da história. Não entra naquela comunidade histórica onde se forma e aumenta a herança histórica e graças a esta a história prolonga o seu tempo.

Humanização e mundanização têm lugar, portanto, não como mero entorpecimento do ser, próprio da criatura, se transformado em movimento das coisas como dados, pelos quais não estamos propriamente condicionados, mas que nos dizem propriamente a partir dos quais, «nos fazemos alguma coisa». Porém, se a história é

delas algo de novo que podemos transmitir aos outros, soa a hora do nascimento da história das entranhas do acontecer.

Pode o panorama judaico-cristão da história, com seu horizonte limitado, pertencer já ao passado para muitos de nós. Porém, a historicidade judaico-cristã, que neste enquadramento criou os seus símbolos, dificilmente se pode considerar um vestuário tomado demasiado apertado para o homem de hoje. Não pode ser sacrificada a um desacordo momentâneo que deslize do anti-historicismo para a contra-historicidade e desta para uma não-historicidade artificial. A historicidade é o que nos coube em sorte, bem como o nosso santo e senha. Aceitamo-la sem que, por isso, deixemos de conhecer os limites da história que são os limites do ser humano pessoal. Em vez da recusa pura e simples em aceitar o modelo da história transmitido pela antiga crença (e pela filosofia nela expressa) será preciso cunhar de novo a experiência aí encerrada e a sabedoria aí fundida. Pode existir, para nós uma era pós-cristã. Uma era pré-judaica e pré-cristã é assunto de mero preciosismo.

## **Teoria do conhecimento histórico**

### **1. Crítica da razão histórica**

A ousadia e o vigor do pensamento especulativo perderam-se na Alemanha, por meados do século XIX e deram lugar a um positivismo que, tal como na Inglaterra, não foi evitado, por parte da situação hegeliana, mediante um contra golpe construtivo. Os últimos prolongamentos do pensamento hegeliano conduzem, em Lotze, à separação, totalmente não-hegeliana, entre ser e valor. Um neokantismo prudente pôs em evidência, na crítica kantiana, exclusivamente o momento gnoseológico e completa – especialmente na Escola sud-ocidental de Windelband e Rickert – a teoria da formação científico-natural de conceitos por uma outra acerca da formação conceptual nas ciências históricas.

A fuga às coisas na ciência objectiva é um prelúdio ao culto orgiástico do método científico nos Estados Unidos e à fuga das coisas para as proposições de uma linguagem científica utópica, à fuga para uma semântica isolada que, vindo de Viena, através de Oxford e Cambridge, criou a confusão na rectaguarda americana e aí chegou ao seu termo.

Simplesmente, a filosofia da história está ainda pouco desenvolvida na América do Norte e já por isso ficou preservada do suicídio. Fixa-se em modestos esforços de compreensão – como por exemplo os de Maurice Mandelbaum – predominantemente ainda em problemáticas teórico-científicas que, no desenvolvimento alemão e francês, como em

«Introduction à la philosophie de l'histoire», de Raymond Aron, encontram incorporadas numa fenomenologia da experiência histórica concreta ou então recebem resposta na reflexão filosófica do historiador sobre a sua actividade, como aparece na obra, teoricamente instrutiva, de H.-J. Marrou «De la connaissance historique».

A «Crítica da razão histórica» (Dilthey) que, por volta de 1900, foi desejada na Alemanha pelos neokantianos, partiu do problema de oposição entre um método histórico individualizador e o método sintético das ciências da natureza, mas em breve abandonou esse problema e à discussão noutros países e centrou-se no dos valores, do valorativo e da relação valorativa na história e na ciência da história. O que se encontrava em discussão era a objectividade e, portanto, a validade objectiva e a pretensão de verdade do compreender histórico. O suceder histórico parecia caracterizado por possuir um sentido que, por sua vez se relacionava com o mercê da sua orientação para valores. Por outro lado, todo o acontecer histórico como tal, foi incluído numa realidade que era válida como realidade insensível psicofísica e, portanto, com ausência de sentido e de valor. Antes, em verdade nada «valia», pois não pertencia ao mundo intelectual, mas apenas pelo acto de valoração, ontologicamente sem um valor próprio, está relacionado com esse mundo. Porém, mesmo o próprio conceito de valor, originariamente radicado na esfera económica, foi atraído para a relatividade das perspectivas e para as posições mais altas de valor, que se encontram pessoal e historicamente condicionadas e não eram mesmo arbitrariamente subjectivas.

Expuz criticamente, em trabalho sobre «A filosofia contemporânea da história» desaparecido, porém, desde 1933, o esforço de Rickert de escapar a esse dilema. Neste lugar bastará pôr em relevo, como característica, a diferença entre posição activa de valor e relação passiva de valor. A primeira é assunto de personalidades históricas e actuações destas; a segunda é questão de interesse teórico da parte do filósofo que encara essa acção e averigua que valores atingem o reconhecimento prático e a realização e o modo como o conseguem; o filósofo, por fim, delimita o horizonte do valor e articula os domínios de validade que abrangem toda a natureza e vida humanas.

## 2. A compreensão viva

Não se deve nem pode, neste lugar, discutir em pormenor em que medida são justificadas estas posições da realidade da história, da historiografia e da realidade da filosofia da história. O exemplo, por Rickert, a exigência de uma ascese teórica, a que Nietzsche procurava conformar-se na sua sociologia histórica, serve apenas de ilustração do ideal de uma objectividade histórica.

gostaria de se considerar sem pressupostos e se furta a todos os juízos de valor como se fossem preconceitos.

Em tudo isto serve de guia um ideal autêntico — o da distância espiritual que o homem verdadeiro deve guardar em relação a si mesmo e na qual também justificará tanto mais a situação própria, quanto mais participar, em atitude compreensiva, em «algo e para além desse algo» (G. Misch), não apenas como um produto parcial, como simples expoente e expressão da sua época, talvez mesmo apenas do seu partido. A elevada objectividade que não é nem a morna indiferença nem o gosto de colecionar e de ver do antiquário ou o prazer da contemplação do esteta, possui a sua dignidade na maneira como o historiador autêntico aprofunda a sua matéria e, deste modo, se eleva sobre si próprio. A maior latitude de visão que para si conquista significa, ao mesmo tempo, uma nova profundidade de exame livre na sua própria vida, suas possibilidades, características especiais e limites, mas também a sua comunidade com tudo o que tenha face humana. A simpatia universal, cultivada em tal devoção, simpatia ainda não acrítica, como a que caracteriza um Ranke, por contraste com o excessivo zelo patriótico da geração de Treitschke (para não falar do passado mais recente), não é idêntica àquele amor universal do próximo que, sem dúvida, não deveria ser tratado de modo tão desprezível — como é hoje costume — pois é o apriori em cujo terreno aberto se pode estabelecer toda a relação humana individual, mas que se degrada em sentimentalidade vaga e infecunda, caso não proceda em *connaissance de cause*.

Nesta compreensão convivente e compadecente tanto do humano como do demasiada humano, a objectividade histórica não perde nem a distância espiritual, nem o calor pessoal. Semelhante objectividade não é impessoal como a das ciências da natureza; esforça-se apenas por não ser partidária. Não é sectária, mas não deixa de possuir um princípio selectivo interno que confere medida e orientação.

«Objectividade» possui aqui, portanto, um sentido muito diferente da objectividade científica, como atitude teorética universal. Significa, em primeiro lugar, um tornar-se receptivo àquilo que, no instante da história, pretende encontrar audiência em nós. Na medida em que o acolhemos, o escutamos, nos colocamos em sua presença e lhe pedimos explicações, realizamos uma tomada de posição histórica que nos assegura um terreno histórico. A interpretação possui, neste caso, alguma coisa de uma espécie de resposta mais ou menos adequada; não depende, simplesmente, da mera alternativa de «verdadeiro» ou «falso». Em contrapartida, o ideal de ausência de pressupostos transforma-se em simples ídolo se — quiméricamente — julga alcançar os seus designios sem qualquer tomada de posição. A simpatia sem competência é cega, competência sem simpatia, vazia. *Pectus facit historicum* não é mero «slogan» de fanáticos.

Também faz parte da objectividade do historiador a autenticidade e profundidade de como se deixa afectar e se comove pelas possibilidades do outro como outro, pela experiência e acentuação de distância e proximidade. Tudo isto obriga a reflectir sobre as possibilidades mais próximas, bem como sobre o sentido dos riscos internos históricos, em erros; desperta e fortalece a nossa humanidade e autonomia autovigilante. Neste ponto, trata-se menos de casos de valoração ou avaliação de relações axiológicas, do que de indicativo específico e de novos aspectos vitais, do encontro humano e discussão, da parte do grande diálogo que, em réplica responsável e responsável, exprime a história humana. Explicamo-nos ao passado tal como ele explica a nós.

*Numa participação tal, a própria historiografia transforma-se em parte da tradição histórica.* Apresenta e representa a realidade não só cognitivamente mas, por assim dizer, in personam, na medida em que a transporta para um novo plano de existência acção. Porém, o passado só tem existência, se for presente, viva ou morta, compreendida ou incompreendida.

Numa determinação assim, temos em conta a limitação da história, da experiência histórica e do conhecimento histórico pertencem à vida histórica. Fazemo-lo, sem querer reduzir a identidade dialéctica, tal como Croce e Collingwood, que tratam a vida histórica, por exemplo, do Egipto, quase na história da vida e esta na autobiografia do egiptólogo. Os autênticos métodos de identificação podem-se tornar concebíveis com a ajuda da fenomenológica-transcendental de Husserl; contudo, a mentalidade estrutural husserliana da historicidade íntima da vida interior, ao mesmo tempo, ajudar a fazer a distinção entre o carácter do carácter de vivido do passado em si e o do em nós e partilhar um se reveja e renove no outro. A índole desta história, antes de mais, ser apenas caracterizada com vista à investigação.

Yorck von Wartenburg, o amigo de Dilthey, caracteriza originalmente a realidade histórica como «realidade sensível» que se exprime que, originariamente, a realidade histórica não é objectiva, mas de natureza vivida — vivida na paixão e paixão — põem em obra a história do nosso ser, o nosso ser com a realização desta acção e paixão apercebemo-nos de que também da nossa articulação numa comunidade, na tradição, participamos e compartilhamos em possibilidades («faculdade») da existência transmitida e responsabilizável. O carácter da sensação histórica e da realidade nela saboreada é mais íntimo que as relações objectivas da consciência explícita e objectiva em si mesmo. Todavia a percepção, ao princípio prática, é a

que nos encontramos, da história em que somos realidades. Este contexto muda cada vez mais, numa percepção compreensiva, cautelosa e reflexiva da história na qual nos encontramos a nós próprios, isto é, encontramos o caminho da nossa vida. A realidade histórica não é a simples arrumação cronológica de factos do calendário (embora também a objectividade destes não seja a do fenómeno físico), mas uma criação significativa: uma carta geográfica da vida, cujos aspectos mais elevados se perfilam sempre de novo, conforme os motivos que a vida segue na realização, na concentração e dispersão, no entender-se e equivocar-se, na fidelidade e na traição.

Vida histórica é vida reflexiva, na qual e através da qual se mantém, reflecte e representa este contexto de sentido e o pensar histórico é uma vida consciente em semelhante contexto e a partir dele. Este pensar, a consciência histórica de tradição viva, é, no pensamento científico-histórico, naturalmente transposto para o meio da investigação teórica da verdade e metodicamente revisto; nesta transposição, porém, não perde a identidade consigo mesmo nem o pensamento de um historiador autêntico perde a continuidade com os desejos e intenções da vida histórica concreta. Ao processo, em que a história *está* a fazer-se, pertence aquele em que *é* concebida. *Por isso toda a afirmação histórica concreta é sempre, ao mesmo tempo, expressão histórica da vida. É uma lei fundamental de toda a semântica historiográfica.*

O pensamento científico e a compreensão da história são uma função do nosso ser que compreende e pensa — mantendo, contudo, em face deste, uma liberdade própria. São memória histórica em forma metódica e no alargamento do horizonte; conferem uma sequência lógica — logo, precisamente um método. Guardam o que pode fazer história, porque fizeram história — o que no sentido da continuação da história, no trabalho de formar a imagem do homem aparece como anunciador e potencializador de futuro, que é digno de ser conservado e necessita de o ser, precisamente por não poder voltar a dar-se dessa maneira, sendo antes expressão do instante histórico.

### 3. A compreensão das formas da vida

A consciência criadora, poética, de um povo prepara, neste caso a dos seus poetas e pensadores. Tem os seus heróis, em que se reconhece o homem de uma comunidade, rodeados de lendas cuja verdade íntima muitas vezes ultrapassa a fidelidade objectiva; lendas capazes de exprimir a essência própria de uma estirpe, aquilo que lhe diz profundamente respeito, talvez por ela sofrer no mais profundo as suas faltas e erros. O historiador deveria venerar e utilizar esses mitos e essa força mitológica criadora de um povo. Deveria distinguir, nessas auto-explicitações,

entre o que é símbolo e o que é ídolo. Introduzem-no então no campo de motivos da vida comunitária e revelam os modos como o passado se manifesta vivo e duradouro. Além disso, oferecem-lhe o meio de universalidade, que na exposição histórica é mais importante e mais seguro do que a universalidade de pretensas leis históricas. A sua universalidade do tipo estrutural, de formas cunhadas, que se conservam e variam na *traditio* e *imitatio* históricas e indicam tanto a fisionomia como as tendências e formas de reacção de uma humanidade histórica.

Seriam necessárias descrições rigorosas para delimitar este âmbito mítico de outras estruturas e condutas típicas que se admitem na história conceptual científica. Apenas daremos um esboço, indicando geralmente os tipos caracteriológicos e os temperamentos, cuja possibilidade constante se funda na situação do homem como tal e que apenas excepcionalmente são afectados pela mudança da situação histórica e pelas alterações da maneira de ser humana. A sua degenerescência teórico-histórica são os «tipos ideais» de Max Weber ou, até certo ponto, as «formas de vida» de Eduard Spranger, puras construções lógicas que ganham a sua solidez do predomínio de uma componente humana social. Assim, por exemplo, o homem económico ou erótico, isto é, homem que tudo se encontra ao serviço de motivos económicos ou eróticos, quem o mundo inteiro repousa sobre a luz monocromática de sua tendência. A realidade torna-se descritível pela sua proximidade, a distância a um tal tipo. Finalmente, aí se encontra a unidade dos tipos de estilos históricos de vida que duram uma época e a cuja essência típica pertencem todas as manifestações de um certo período. Os tipos históricos revelam todo o sentido da sua essência apenas no início do seu princípio de formação, na totalidade das obras que se realizam sob a influência de tal princípio — por exemplo, o gótico em toda a extensão do inteiro da sua arquitetura, de Chartres a Colónia. Em sentido amplo, pode-se aplicar uma expressão do mesmo género às formas históricas que, numa determinada época, correspondem a outro meio geográfico. Assim, há um barroco grego em analogia com o da Contra-Reforma do Ocidente, etc., embora se apresente, diferentemente, a maneira peculiar da manifestação de aspectos típicos no meio geográfico.

Na vivência histórica, na experiência histórica e na interpretação atenta de tais aspectos apresentam-se, portanto, unidade e diversidade. A natureza humana que penetram a multiplicidade dos fenômenos históricos. A exposição verdadeiramente histórica não é essencialmente tipificadora nem exclusivamente individualizadora. Tem de ser, como a poesia ser unidade de ambas as coisas. Poder-se-ia dizer, como Aristóteles, que ela não é menos filosófica que a poesia. Ela é essencialmente universal, unicamente por virtude do particular histórico. Quanto mais a história penetrar na raiz do homem,

tanto mais resplandece pura e nua, mesmo através da roupagem das épocas históricas e dos papéis pessoais da natureza e do destino humano como tais. Sem ser dissolvido num esquema universal, como por exemplo, a lei de uma lei da evolução, o individual eleva-se a significação universal, mesmo talvez a consagração simbólica.

#### 4. Vida compreensiva

Este facto de perfilamento histórico, sempre de novo a realizar, é por um lado, naturalmente favorável à formação conceptual histórica. O significado geral dos fenómenos históricos está expresso na generalidade das significações verbais, na linguagem do historiógrafo, embora ainda não expressamente «em conceito». Por outro lado, também, a historiografia exprime, neste ponto de vista, uma contribuição para a vida histórica, a partir da qual surgiu. Torna-se um facto de formação histórica, na medida em que nos põe em relevo, em toda a significação geral das coisas, a sua importância concreta. A unidade da história, que já em Burckhardt apenas se sustenta por um fio ténue da tradição — é mais um tema do que um facto. «Nós homens» temos uma história, a qual pertencem idealmente todas as histórias dos homens. Como conexão pragmática porém, a história de uma única humanidade representa um postulado do futuro, o sentido da história, constantemente problemático de facto. Para a realização desse tema alia-se o sentido histórico do historiador às forças unificadoras que actuam na história.

Não se trata, neste caso, somente de uma unidade objectiva ou em devir, de um processo histórico. Trata-se, antes de mais, também da unidade, simultaneamente experimentada e realizada, que consiste em trazer o passado ao coração da vida actual, numa recordatio em sentido literal — na selecção, investigação e recepção reiterada que reconhece aquelas possibilidades que sentimos pertencentes à substância da nossa existência; ou cuja pretensão a encorporar-se na nossa vida temos de reconhecer. Na síntese criadora de tais possibilidades reflecte-se sempre a vida histórica originária. E na colaboração nessa obra penetra o historiador, não só no fundamento radical do passado, mas também ajuda a estabelecer os fundamentos do futuro.

### Fenomenologia da história

#### 1. Temporalidade histórica

Enquanto as construções grandiosas da história universal, segundo o modelo de Hegel e de Comte, cobrem hoje o campo de ruínas da metafísica e a teoria do conhecimento histórico aparece como derivada de uma instância mais originária, esta última, por seu turno — como

a questão acerca da historicidade da existência humana — passou de vez mais para primeiro plano (como acontece no presente trabalho) sem que, no entanto, se tenha chegado já a uma obra fundamental acerca de uma fenomenologia da história. A relação entre uma fenomenologia como esta e a antropologia filosófica como doutrina de existência (ontologia) do homem histórico ainda não se encontra realmente recusada. E o sentido histórico, como o sentido do que é futuro da existência humana, parece encontrar-se a caminho da sua determinação definitiva. Que apenas a história nos ensina o que o homem deve considerar-se um dos princípios orientadores de Dilthey e foi a história a Heidegger por Misch. Uma filosofia histórica da vida devia, necessariamente, ser histórica e não devia solidificar-se num sistema de doutrinas. (O próprio Dilthey, contudo, em parte sob a influência da doutrina das significações de Husserl, fez tentativas em torno das categorias da vida», que deviam incluir a correcção da acção e significação do mundo histórico-espiritual).

Que o homem *seja* história e não *tenha* simplesmente história — mesmo já natureza, foi depois explicitado por Ortega y Gasset — e a semi-obscuridade que Löwith aproveita para a finalidade oposta — que «natureza» significa tanto a essência das coisas como a sua existência espacio-temporal. O mesmo pensamento é, finalmente, exatidão de Sartre, num activismo que torna a essência do homem potência da sua existência passada. No seu recurso a Heidegger esta tentativa, na grande parte, falha. Heidegger não negou ao homem uma essência originária; apenas transformou essa essência, de quiddidade de existência de coisa, no como de uma possibilidade — no como de uma existência autêntica, na qual o ser-aí (Dasein) se compreende na sua finitude histórico-pessoal e, deste modo, se torna completamente presente. Nesta compreensão da existência, na forma que nos é acessível — e, por sua vez, de origem histórica, nada representa contra a sua temporalidade — dependa da hipótese de um acto histórico de Graça Divina — não pode, contudo, ser uma determinação fenomenológica. Uma tentativa de semelhante autocompreensão não é válida apenas para o indivíduo individual que só deste modo se tornaria real e essencial — não apenas para a comunidade de destino de uma geração e mesmo — não apenas em contas como em Spengler — também para as gerações de uma história histórico. A palavra «essência» encontra-se aqui despida do seu carácter substantivo; transforma-se numa palavra temporal — e, neste sentido, num sentido verbal, a temporalidade do homem — e, neste sentido, de realização do estar-aí (Dasein), em que o homem se torna presente reciprocamente, a «não-essência» seria o fracasso desse estar-aí. Neste sentido activista a essência humana é também, para Ortega y Gasset, conhecida e conceptualmente analisada.

Também neste caso o ethos ainda predominante do cuidado-por-si-mesmo e pela auto-realização dever-se-á completar pelo da devoção, a qual é válida relativamente ao meu próximo, que como tal, porém, apenas existe para todos e — saindo do amplo espaço da humanidade — se junta a mim.

Em pensamentos como estes, a estrutura e dinâmica da pessoa, da historicidade e da temporalidade histórica, passam para o ponto central de uma fenomenologia da história e devem adquirir relevância tanto em face do ser e do devir apenas natural, como do decurso do tempo objectivo. Alguma coisa destas posições se exprime já, sucintamente, na contraposição entre repetição pessoal e retorno objectivo, em especial, retorno periódico. Precisamente o que não é constante é que tem necessidade e é digno de repetição. Nisto se funda o sentido da imitatio como sucessão autêntica e como complemento à tradição, a transmissão responsável de possibilidades de vida, conquistadas e doadas; aqui é o lugar das obras, não apenas como instrumento útil, mas como órgão de comunicação entre vida anterior, actual e futura.

A virtualidade da vida histórica, isto é, a presença virtual motivada, do passado, no instante histórico realizado, a memória histórica que anima uma comunidade, traz apenas para acabamento posterior o que se encontra organizado na memória e, portanto, na historicidade íntima da consciência individual. Cada experiência individual é já uma função sintética na qual não somos absorvidos em impressões momentâneas; antes as diferentes fases de uma vivência — como a de uma melodia — se encontram fixadas nessa unidade nascente, no domínio de uma e da mesma intenção e, para além disso, na totalidade da nossa consciência. A superação do carácter separado do tempo não é apenas resultado da tradição e revitalização históricas. Já se encontra, em cada vida humana, na mais simples retenção mnésica de uma impressão que serve para elaborar a forma de uma vivência, marcar com o cunho da nossa essência e incorporar na economia da nossa vida.

Tal como na história em grande, também neste caso não se trata de um curso de forma idêntica, de continuidade manifesta, mas de uma proximidade e de uma distância temporais, correspondentes aos nossos interesses grandes ou pequenos pelas coisas. O cordão da história não se encontra muito esticado, mas mais ou menos amarrado no presente; e a ele estamos unidos. Uma acção e vivência também pode, decorrido um certo intervalo de tempo, ser retomada como precisamente a mesma, vivida de novo, enriquecida, aprofundada e revista. A vida histórica ganha e mantém o seu sentido correspondente — prévio a toda a questão acerca do sentido global da história como um todo. Apenas em semelhante penetração interna e apropriação ganha densidade, conteúdo e efeito, há profundidade e orientação. A sua importância consiste,

precisamente, em remeter para além da sua particularidade, colaborar neste modo, numa unidade da perspectiva e do movimento da vida.

Reciprocamente, também a vivência, em si importante e impenetrável, não acabada de levedar, irresponsável, ou passa sem consequência como sensação fugitiva — a multidão das grandes cidades não sabe acerca do destino — ou toma-se um peso morto, pressão sobre as pálpebras fatigadas de um historicismo que se consome nas trevas de um passado morto e de uma caducidade incessante e desesperada. Se todas as perspectivas têm o mesmo valor, tudo se toma indiferente e conduzem a nada, a nenhuma nova realidade.

Por outro lado, contudo, não há vivência decisiva alguma na qual a vida não se veja remetida para a encruzilhada da realidade, que é a vida e as outras possibilidades e no-las interdita. Estas são dolorosamente sacrificadas ao trágico da vida limitada, finita — pelo menos a vida que nos respeita, ou suprimidas como inautênticas; assim vêm a criação como um passado desaparecido, morto, do qual nos afastamos pela orientação da vida — e na forma mais aguda na convetio de uma crença. Concentração e elevada capacidade de olvido encontram intimamente unidos; não há verdadeira retenção mnésica sem um presente deixando correr o «demasiado fugaz». Por isso uma vida verdadeira e incontestável exige a força de se poder despedir.

Tal como no Trimurti hindu, criar e destruir são, em essência, o mesmo, também construção e destruição na esfera humana se encontram reciprocamente ligadas — tanto na criação exterior como na interior. A própria infidelidade pode ser uma forma de fidelidade. A criação rica raramente acontece segundo programas claros, positivamente, mas a passagem do obscuro para a luz da sua determinação. Essa passagem não é apenas a espessura do erro. É também o tormento suscitado pelo amor, da renúncia à posse, sempre carinhosamente conservada, e da aversão instintiva e agressiva; só nesta obscuridade desponta para a luz do futuro. Só nessa dor que ele experimenta e prepara conscientemente, muitas vezes, da sua vontade cultural verdadeira.

## 2. O horizonte histórico

Em oposição ao sentido fechado, vazio ou anquilosado dos sentidos históricos, surge, a partir do sentido historicamente vivo, o sentido também historicamente vivo que põe futuro e passado e passado numa relação produtiva de plasticidade universal. O político cunhou, para isso, a expressão dialéctica de «realidade viva e vadora». Fenomenologicamente, o sucesso talvez se possa alcançar de modo mais fácil, relacionando-o com a formação de horizontes historicamente penetrantemente por Husserl, embora sem talvez insistir sobre

os aspectos activos. À medida que a vida progride, o horizonte do passado preenche-se de conteúdos sempre novos, que modificam o sentido dos antigos e o horizonte do futuro preenche-se daqueles em que as pretensões, as incidências do passado no futuro, se revelam válidas e se determinam mais concretamente.

Semelhante pretensão não é, contudo, simplesmente a transferência do passado para o que há-de vir. Possui também o carácter de um objecto que surge de uma interpretação pessoal da nossa situação vital, de uma avaliação das suas forças vitais e nos dá a perspectiva em que alcançamos as coisas e estas chegam até nós; elaboramos conjuntamente esse futuro, embora não seja unicamente nossa obra pessoal.

Tudo isto acontece dentro da perspectiva de uma «tese total» do mundo, que aceitamos como dado e de uma visão totalizante desse mundo, de uma mundividência que possui mesmo a sua história e variação histórica, mas que — até ser destruída — confere a cada visão e acção individuais o que lhe é típico. O que acaba de se dizer aparece de maneira mais clara numa época mítica, cujo horizonte limitado está rodeado pelas formas primitivas das potências dominadoras em que o homem confessa a sua crença.

A origem de um mundo numa tal imagem do universo possui a força de uma criação e cunho duráveis. A criação pré-histórica do universo é tão solenemente celebrada em festividades simbólicas, como a fundação da cidade, realizada sob a protecção dos deuses e que é para o homem antigo o seu mundo. Além disso, há o alvorecer espiritual e o primeiro esboço de uma visão do mundo que se torna destino para as gerações seguintes, erguido a um acto místico como o de um anúncio de uma nova imagem de Deus e do mundo numa sarça ardente ou traduzidos num poema filosófico como a viagem de Parménides até à porta e encruzilhada da verdade. Em ambos os casos trata-se de uma criação primitiva que serve de enquadramento, ainda vazio, a todo o pensamento posterior, judaico e grego.

Da mesma forma como toda a vida pessoal individual tem a sua unidade na consciência do mesmo eu, assim toda a vida histórica é uma unidade apenas na unidade de doação de sentido que, a partir de uma recordação comum, nos remete para um futuro comum. Na realização de semelhante destino, no desempenho independente do papel que nos foi distribuído, brilha constantemente a face do mesmo mundo da vida. Só quando se extingue a força dessa iluminação mútua de passado e futuro, só quando os fenómenos não forem mais esclarecidos pela ideias, a ideia não for mais conformada pelos fenómenos, perdem o sentido tanto o mundo como a vida; então é o fim do mundo e o nihilismo torna-se a marca característica de uma época que se destrói, mesmo no seu saber.

### 3. Destino, intenção e realização

Este infortúnio é uma forma como o destino é sentido — a fatalidade da nossa finitude. Mergulhados na história, somos por esta razão quando falham as suas forças principais ou quando aquelas a quem confiamos sucumbem a outras forças adversas. A história não se vence sem renúncia. A realidade histórica, como toda outra realidade, tem valor tanto pela resistência como pelo apoio que oferece. Não é só a resistência, porém, é necessariamente mortal. Desenvolve-se em que as forças surgem das suas contrárias, mas também já se esgota em todo o presente aberto a que nos obriga o outro, que espera a sua pretensão, para nós nunca imaginável.

O destino, como oferenda tanto do ser próprio como do ser alheio, é sentido como graça. Mas também o destino como infortúnio deve aparecer como maldição. Não há apenas graça na ausência da dor, que desperta reacções produtivas. Graça há também na realidade em face da dor que nos consome e naquela profunda dor que ultrapassa o amor *fati* dos estóicos e em que honramos as próprias forças, incluindo as que nos combatem e que devemos combater para não condenar, veneradas por amor da sua origem, aquela *Fatum* que parece degradar-se.

À experiência histórica pertence o saber e o compreender ilimitado, de múltiplas intenções vitais que procuram variedade. (O esquema fenomenológico «intenção-realização» aponta para as intenções mais profundas do que as da consciência e indica nesta experiência uma expressão especial da vida como um todo formado de tentativas. A história pertence o saber acerca das diferentes maneiras de lidar com os factos que correspondem e reagem aos factos basilares fatais da existência — morte, como se formam exigências e, reciprocamente, se satisfazem — amigavelmente ou com ódio, no espaço finito da existência humana — na vida entre grupos como na vida entre indivíduos — e como podem ainda criar no coração do indivíduo momentos de grandeza trágicos — e isto não apenas pelo facto de ser momentos de grandeza das sociedades.

Por outro lado, necessidades aparentadas e ideais partilhados unem ombro a ombro, uma frente em acção dirigida para as mesmas metas. Olhar face a face, uma vida de acordo. Uma tal unidade não pode simplesmente existir, originariamente, em cada uma das almas ou indivíduos. Muitas vezes, no conflito de mais do que uma alma no presente, surge uma unidade que se forma talvez aquela teleologia que admiramos nas sociedades humanas grandes e felizes, cuja força orientadora é suficientemente forte para atrair tudo o que é conforme e para manter a distância necessária para não atrair o que lhe é alheio.

É raro, porém, que os cálculos humanos saiam certos. Na sua concreção e sua problemática abissal, a vida histórica é tal que não se pode, simplesmente, estender, ao longo dela, linha de intenção alguma. A linha da vida interrompe-se, encurva-se e enreda-se de tal modo que a direcção originária se toma irreconhecível à maior parte. Tipo e anti-tipo, vida e ser pessoais e impessoais, essência e não-essência, originalidade e convenção, desinteresse e cobiça, entusiasmo e indolência correm na vida humana, lado a lado, ou chocam-se em posições inconciliáveis no interior do indivíduo, do grupo ou na relação do homem a instituições históricas e à natureza, tanto orgânica como inorgânica. O que, a partir das intenções vitais, deve sempre aparecer como acaso inconcebível e acidente intervém, como infortúnio, em todos os projectos da existência, destrói a vida — ainda na pujança — e abandona àqueles que escapam e sobrevivem a questão de se podem «ainda encontrar caminhos no eterno-escuro» e mesmo afirmar o sentido inexplorável. Assim, encontramos sempre perante o mistério de um destino que, ocasionalmente, dá aos nossos planos uma realização inesperada, mesmo miraculosa e nos salva ainda no fracasso; que, porém, com mais frequência e o silêncio nocturno em que nos precipitamos e no qual estamos ameaçados de nos perder.

Assim como o naturalmente instintivo no homem pode adquirir um sentido autenticamente humano, também pode ser desnaturado e assumir então a deformidade do demoníaco. A lei da gravidade produz todo o seu efeito como vilania; o puramento instintivo, como bestialidade. A lei humano-divina do amor é negada na frialdade do coração sem amor e prevertida na libido — e de um modo muito especial no desejo satânico do poder que despreza a humanidade em nós — o humano «ser uns para os outros». Se, portanto, a vida histórica também não é pura doação e realização de sentido — nenhuma simples execução de um programa racional, nenhuma trama imperturbada de um contexto de motivos, nenhuma evolução orgânica lenta de disposições, nenhum desenvolvimento de nenhum conteúdo valorativo espiritual, não deixa de haver nela algo de tudo isto e não podemos desesperar, completamente, ainda quando a luta se processa com dureza. É, precisamente, o sinal de uma vida crente estar sempre confiante nas forças originariamente criadoras e, mesmo na dúvida em toda a duplicidade da existência histórica, encontrar paciência para trabalho posterior sem ilusões.

Ainda na escuridão — tropeçando continuamente na escuridão — declaramo-nos da linhagem daqueles que aspiram à claridade. Não que nós «já a tenhamos alcançado»; porém, estendemos constantemente os braços para o «prémio da vitória da vocação», para o realizar da nossa determinação humana. Também é próprio da intencionalidade, do «provisório» da existência histórica e, assim, da problematicidade superior

da existência humana, que esta se encontre sempre — como o amor em Platão — transitoriamente: *in via*, como dizem os cristãos a propósito desta vida terrena; se mantenha sempre aquém do alvo e tenda sempre para além de tudo o que é visado.

Como a toda a intencionalidade, também à da vontade humana pertence a dualidade, mesmo a tensão, entre o visar e o realizar, não assegurado. Simplesmente, neste caso não se trata de uma confirmação ou de uma infirmação objectiva da intenção, devido a novas e inesperadas sensíveis, mas de confirmação pessoal no agir, realizar e receber aquilo que se visava. A tensão, porém, mantém-se. A obra de todo madura e pensada, então, a vivência do amor beatífico, que repousa sobre si mesma, apresenta, precisamente, uma problemática própria na realidade histórica, sempre completa e carregada de tensões. Na coragem humana de suportar essa tensão revela-se o homem um «cavaleiro entre o céu e o diabo». A fenomenologia da história deixa perceber a inquietude constante do coração, que pulsa em todo o movimento histórico, e o que já não pode é proferir o *dum quiescat in te* («até que descanse em ti»).

Fritz Scheler

#### INDICAÇÃO BIBLIOGRÁFICA

##### *Bibliografias:*

Kaufmann, F., *Geschichtsphilosophie der Gegenwart*, Abschnitt V; *Literatur. Ein philosophischer Handkatalog*, Abschnitt XI, Leipzig 1926, primeiro aditamento 1927; Thysen, J., *Geschichte der Geschichtsphilosophie*, 6.ª edição, Berlim 1931.

##### *Clássicos:*

Santo Agostinho, *Civitas Dei*.  
 Ibn Chaldun, *muqaddima*, Antologia, trad. de A. Schimmel, Tübingen 1951.  
 Bossuet, J.-B., *Discours sur l'histoire universelle*, 1670.  
 Vico, G. B., *Principi di una scienza nuova d'intorno alla comune natura della nazioni*, 1709.  
 Lessing, G. E., *Erziehung des Menschengeschlechts*, 1780.  
 Herder, J. G., *Auch eine Philosophie der Geschichte der Menschheit*, Riga, 1774.  
 Herder, J. G., *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, Riga, 1784 e seg.  
 Kant, I., *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, 1784.  
 Kant, I., *Mutmasslicher Anfang der Menschengeschichte*, Riga, 1786.  
 Condorcet, M. J. A. N. C., *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, Paris, 1793.  
 Hegel, G. W. F., *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Berlim, 1837.  
 Comte, A., *Cours de philosophie positive*, 1830-1842.  
 Ranke, L. von, *Über die Epochen der neueren Geschichte*, conferência de 1854, Leipzig, 1888.  
 Durckhart, J., *Über das Studium der Geschichte (Weltgeschichtliche Betrachtungen)*, conferência de 1868 e seg., edit. por Rud. Marx, Stuttgart, 1949.

- Ketzsche, F., Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben (in: Unzeitgemässe Betrachtungen) Chemnitz, 1873/74.
- Marx, W., Einleitung in die Geisteswissenschaften, Leipzig, 1883.
- Marx, W., Der Aufbau der geschichtlichen Welt in der Geisteswissenschaften, Leipzig, 1927.

*Introduções:*

- Troelsen, J. G., Grundriss der Historik, Leipzig, 1867.
- Fernheim, E., Lehrbuch der historischen Methode und der Geschichtsphilosophie, Leipzig, 1889.
- Fauer, W., Einführung in das Studium der Geschichte, Tübingen, 1928.
- Denier, G. J., History, its purpose and method, Boston, 1950.
- Walsh, N.H., An introduction to philosophy of history, Londres, 1951.
- Marrou, H. J., De la connaissance historique, Lovaina, 1955.

*Histórias da Filosofia da História:*

- Hint, R., History of the philosophy of history, Edinburgo/Londres, 1893.
- Kaufmann, F., Geschichtsphilosophie der Gegenwart, Berlin, 1931.
- Thyssen, J., Geschichte der Geschichtsphilosophie, Berlin, 1936.

*Obras modernas:*

- Simmel, G., Die Probleme der Geschichtsphilosophie, Leipzig, 1892.
- Simmel, G., Der Konflikt der modernen Kultur, Munique, 1918.
- Rickert, H., Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung, 1.ª edição, Friburgo, 1896.
- Croce, B., Teoria e Storia della Storiografia, 1917.
- Croce, B., La storia come pensiero e come azione, 1938.
- Hitt, Th., Geschichte und Leben, 1.ª edição, Leipzig, 1918.
- Spengler, o., Der Untergang des Abendlandes, Munique, 1918/1922.
- Rosenzweig, F., Der Stern der Erlösung, Frankfurt/Main, 1921.
- Troeltsch, E., Der Historismus und Seine Probleme, Tübingen, 1922.
- Troeltsch, E., Der Historismus und seine Überwindung, Berlin, 1924.
- Lukács, G., Geschichte und Klassenbewusstsein, Berlin, 1922.
- Schneider, H., Philosophie der Geschichte. Teil I und II, Breslau, 1923.
- Berdiaeff, N., Le Sens de l'histoire, Paris, 1948.
- Mannheim, K., Ideologie und Utopie, Bonn, 1929.
- Huizinga, J., Wege der Kulturgeschichte, Munique, 1930.
- Kojève, A., Introduction à la lecture de Hegel, Paris, 1947.
- Meinecke, F., Die Entstehung des Historismus, Munique, 1936.
- Mandelbaum, M., The problem of historical knowledge, Nova Iorque, 1938.
- Maritain, J., Pour une philosophie de l'histoire, Paris, 1959.
- Northrop, F. S. C., The meeting of east and west, an inquiry concerning world understanding, Nova Iorque, 1946/47.
- Collingwood, R. G., The Idea of History, Oxford, 1946.
- Aron, R., Introduction à la philosophie de l'histoire, Paris, 1948.
- Jaspers, K., Vom Ursprung und Ziel der Geschichte, Munique, 1950.
- Löwith, K., Weltgeschichte und Heilsgeschehen, Stuttgart, 1953.
- Niebuhr, R., Faith and History, Nova Iorque, 1949.
- Rosenstock-Huessy, E., Die europäischen Revolutionen und der Charakter der Nationen, 2.ª edição, Zurique, 1951.
- Ortega y Gasset, J., El tenla de nuestro tiempo, Madrid, 1923.
- Ortega y Gasset, J., En torno a Galileu, Madrid, 1933.
- Ortega y Gasset, J., Historia como sistema y del imperio romano, Madrid, 1941.

- Ortega y Gasset, J., *Pasado y porvenir para el hombre actual*, Madrid, 1962.  
 Stauss, L., *Natural right and history*, Chicago, 1952.  
 Merleau-Ponty, M., *Humanisme et terreur*, Paris, 1947.  
 Merleau-Ponty, M., *Sens et Non-Sens*, Paris 1948.  
 Merleau-Ponty, M., *Les aventures de la dialectique*, Paris, 1955.  
 Ricoeur, P., *Histoire et Verité*, 1955.  
 Toynbee, A., *A study of history*, 10 vols., Oxford, 1933-1954.  
 Toynbee, A., *Der Gang der Weltgeschichte*, I, Stuttgart, 1950, II, Zurich, 1958.  
 Walsh, W. H., *Philosophy of History*, New York, 1960.

*Investigações importantes sobre domínios particulares:*

- Windelband, W., *Geschichte und Naturwissenschaft*, Tübingen, 1894, in: *Präludien*, 2. vol., Tübingen, 1902.  
 Simmel, G., *Das Problem der historischen Zeit*, Berlin, 1916, in: *Zur Philosophie der Kultur*, Potsdam, 1922.  
 Stern, W., Cap. II, in: *Person und Sache*, vol. III, Leipzig, 1926.  
 Scheler, M., *Mensch und Geschichte*, 1926, in: *Philosophische Weltanschauung*, Bonn, 1-2-3.  
 Scheler, M., *Statik und Dynamik des Wissens und das Grundgesetz der geschichtlichen Erkenntnis*, in: *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, Leipzig, 1926.  
 Meinecke, F., *Kausalitäten und Werte in der Geschichte*, in: *Historische Zeitschrift*, München, 1929.  
 Mannheim, K., *Das Problem der Generationen*, in: *Kölner Vierteljahrshefte zur Soziologie*, 1929, 1-2, /Bonn, 1929.  
 Spranger, E., *Der Sinn der Voraussetzungslosigkeit in den Geisteswissenschaften*, in: *Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften*, Berlin, 1929.  
 Bultmann, R., *Die Geschichtlichkeit des Daseins und der Glaube*, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, Tübingen, 1930.  
 Bultmann, R., *Das Problem der Hermeneutik*, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, Tübingen, 1950; incluído in: *Glauben und Verstehen*, 2.ª vol., 1952.  
 Tilliche, P., *Christologie und Geschichtsdeutung: Eschatologie und Geschichte als Verkörperung der Verwirklichung*, Berlin, 1929.  
 Tillich, P., *The reality of revelation*, in: *Systematic Theology*, I, s. p. 106-159, Chicago, 1951.  
 Huizinga, J., *A Definition of the Concept of History*, in: R. Klibansky and H.J. Paton, *History and History*, Oxford, 1936.  
 Mandelbaum, M., *Causal Analysis in History*, in: *Journal of the History of Ideas*, New York, 1942.  
 Mandelbaum, M., *A Critique of Philosophies of History*, in: *Journal of Philosophy*, New York, 1943.  
 Löwith, K., *Die Dynamik der Geschichte und der Historismus*, in: *Eranos Jahrbuch*, Zürich, 1958.  
 Meinecke, F., *Zur Theorie und Philosophie der Geschichte*, Stuttgart, 1959.  
 Rule, J., C., *A Bibliography of Works on the Philosophy of History*, in: *Historical Inquiry*, Beiheft I, 1961.