

Introdução

“Se a história fosse uma coisa, então seria compreensível que, para reconhecê-la, fosse-nos exigido que nos estabeleçamos ‘acima’ dela.”¹

Se o século XIX constituiu o momento do apogeu do que Foucault chamou de a “Era da história”², se ele foi de fato, segundo a expressão freqüentemente evocada, o “século da história”, o século XX talvez mereça ser chamado de o “século da anti-história”. É nele que, com uma força jamais antes vista, o modelo robusto das filosofias da história universal será definitivamente posto à prova. Criticadas ferozmente ao longo das últimas décadas como secularizações de velhos sonhos messiânicos, essas filosofias parecem finalmente ultrapassadas. Caídas não somente em desuso, mas praticamente em desonra, faz muito tempo que ninguém sonha em ressuscitá-las. A História com “h” maiúsculo, o relato da ascensão e declínio das civilizações e das culturas, das grandes obras e feitos da humanidade, já não parece interessar nem mesmo aos historiadores de profissão. Naturalmente, a noção mesma de uma “humanidade” é hoje tão desacreditada quanto a de História. Pode-se dizer que esse descrédito se deu a partir do momento em que se começaram a questionar os pressupostos envolvidos nas concepções excessivamente englobantes, nas “vastas construções abstratas”³ nas quais se enveredaram as filosofias da história do mundo. O ritmo seguro do movimento histórico, marcado pela promessa de um acontecer eventualmente oblíquo, mas ainda assim infalível das conquistas e progressos da civilização, já há muito deixou de ecoar nos ouvidos dos homens civilizados. Mas se é bem verdade que a noção de uma *Weltgeschichte* glorificando a marcha do Espírito humano e sua progressiva realização sofreu, ainda no século de Hegel, uma crítica

¹ HEIDEGGER 1936/46, II, p. 202 (tr.fr., p. 162).

² Cf. FOUCAULT 1966, p. 229.

³ A expressão é de Charles Langlois, historiador francês que viveu a passagem do século XIX ao XX, e cuja obra *Introduction aux études historiques* (1898) iria se tornar por muito tempo uma espécie de bíblia da metodologia histórica. Cf. LANGLOIS, SEIGNOBOS 1898, p. 17.

suficientemente corrosiva, e que foi o próprio século XIX que iniciou o processo de desmoronamento das “metafísicas da história” e sua pretensão de formular *a priori* as leis que governam o curso dos acontecimentos, é o século XX quem formulará a rejeição ao moderno conceito da história com uma ênfase jamais antes ouvida. Essa rejeição, partilhada e expressa por filósofos das mais diversas correntes, mas também por teólogos, sociólogos, cientistas e intelectuais em geral, operará um corte definitivo no que fora até ali festejado como uma verdadeira revolução: a tomada de consciência que, no seio da modernidade ocidental, havia sido finalmente capaz de reconhecer na “razão histórica” uma chave para a compreensão do universo humano – e justamente nessa “compreensão” (*Verstehen*), a faculdade capaz de conduzir a História no caminho seguro do conhecimento científico.

A generalização e radicalização de uma posição resolutamente crítica em relação ao problema da história se dão a partir de meados dos anos 1940. Sob um tom e uma urgência até então inéditos, o que se buscará promover, sob perspectivas e com ênfases diversas, é um balanço do legado deixado pelo pensamento histórico no Ocidente. O que se verá é algo como uma reedição da proposta nietszcheana de considerar as vantagens e desvantagens da história para a vida, sem que seja a vida, no entanto, o “valor” que se pretende aí diretamente reivindicar. Nesse momento, tratar-se-á de pensar, ou melhor, de pesar o alcance propriamente político de determinados tipos de interpretação do processo histórico, e mais precisamente de medir certas conseqüências indiretas, mas talvez intrínsecas ou mesmo inevitáveis ao tipo de concepção da história que se elabora no âmbito do pensamento filosófico moderno. Essa crítica terá como foco alguns pressupostos envolvidos numa idéia que, ora afirmada, ora recusada, em todo caso incansavelmente postulada por um bom número de autores a partir do século XVIII, acabou por constituir uma espécie de ápice, algo como uma apoteose de toda a filosofia moderna. A “idéia”, grosso modo, seria a da história pensada como um todo pleno e fechado sobre si mesmo, com um início e um fim, e nesse sentido pronto a ser representado através de todas as suas épocas e etapas a partir de um fio condutor único. Precisamente esse fio condutor, isto é, a suposição de uma orientação interna capaz de assegurar à marcha dos acontecimentos ao mesmo tempo um significado e uma direção, será visto como o

pressuposto fundamental, o fundo sobre o qual repousariam as representações “totalizantes” da história produzidas ao longo da modernidade. O fato é que tanto um quanto o outro, tanto a concepção da história em termos de totalidade quanto o fundo de sentido que a sustentaria serão pouco a pouco convertidos no verdadeiro ponto cego da tradição do pensamento histórico ocidental. E é tomando esta tradição como objeto de análise, questionando suas obras, seus propósitos explícitos e suas entrelinhas, que começa a se construir, menos como um debate e mais como uma discussão difusa, encontrando ecos, criando respostas e polêmicas aqui e ali, a crítica à idéia de “sentido na história”, anunciada com todas as letras por Karl Löwith em seu livro publicado em 1949 nos Estados Unidos, sob o título de *Meaning in history*⁴.

Neste livro cuja tese principal teria adquirido, segundo Hans Blumenberg, “valor de dogma”⁵, Löwith tenta mostrar que o que separa a filosofia da história moderna (que culmina com Hegel) de uma dita “teologia da história”, é nada mais do que a substituição da problemática da transcendência – ilustrada em Agostinho, por exemplo, pelo tema das duas cidades, a divina e a terrestre – por uma problemática da imanência, isto é, do sentido como imanente ao curso da história humana. Quatro anos após a edição americana da obra, o autor tornará explícita essa posição, adicionando à sua tradução alemã o subtítulo: “as implicações teológicas da filosofia da história”⁶. Quanto a esta última, sua definição é enunciada logo na introdução, e ela designa “a interpretação sistemática da história do mundo segundo um princípio diretor que permite pôr em relação acontecimentos e conseqüências históricas e relacioná-los a um sentido último”⁷. Compreendida deste modo, “toda a filosofia da história torna-se totalmente dependente da teologia, isto é, da interpretação teológica da história como história da Salvação”⁸. Assim, para Hegel, a história do mundo é uma teodicéia e a astúcia da razão é o conceito racional para designar a Providência. O materialismo histórico de Marx, por sua vez, “uma história sagrada formulada em

⁴ Cf. LÖWITH 1949: *Meaning in history*, Chicago, Chicago University Press.

⁵ Citado em MONOD 2002, p. 35. Jean-Claude Monod faz referência à obra de Blumenberg: *Die Legimität der Neuzeit*, que discute em que medida as teorias políticas e filosofias da história modernas podem ser entendidas como simples “secularizações da teologia cristã”.

⁶ Esta tradução, feita por Hanno Kesting, foi revista e ampliada pelo próprio autor e publicada na Alemanha como *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*, Stuttgart, Kohlhammer, 1953.

⁷ LÖWITH 1949, p. 21.

⁸ Ibid.

termos econômicos” e a fé comunista “uma pseudo-metamorfose do messianismo judaico-cristão”⁹. De fato, para o autor de *O sentido da história*, a consciência histórica moderna poderia ter se despojado da fé cristã num acontecimento central de uma significação absoluta – para os cristãos, a encarnação de Jesus Cristo –, mas ela se manteve fundamentalmente presa a seus postulados e a suas conseqüências. A fé numa revelação progressiva da verdade divina converteu-se em fé num aprimoramento racional igualmente progressivo da humanidade. Assim, “contra a opinião comum de que um pensamento histórico verdadeiramente digno deste nome teria começado apenas no século XVII”¹⁰, Löwith não hesitará em sustentar que toda a moderna filosofia da história tem raízes na crença bíblica na redenção. “A consciência histórica é determinada pelo motivo escatológico, e isto de Isaías a Marx, de Agostinho a Hegel, de Joachim de Fiore a Schelling”¹¹.

O “argumento do sentido”, circunscrito por Löwith basicamente em termos da secularização de concepções históricas oriundas da teologia, passa então a ser perscrutado em obras e períodos os mais diversos. A afirmação de um sentido para a história do mundo, reinando independente e a despeito de toda contigência eventualmente experimentada nesse mesmo mundo, desdobraria o duplo registro implicado no próprio termo “sentido”. Seus críticos mostrarão que um tal sentido, ao se apresentar por um lado como um elo ou vínculo, como causa imanente ou transcendente impondo aos eventos a medida de sua coerência possível, anunciaria por outro lado o objetivo ou fim que, uma vez levado a termo, conduziria o processo histórico à realização de seu significado supremo. Através dessas duas dimensões supostamente complementares, a certeza de um sentido, além de poder dotar de significação o curso confuso dos acontecimentos mundanos, seria a prova de que estes rumam, a despeito de todo eventual obstáculo, de possíveis acasos e contingências, em direção a um fim devido e esperado. Falando em termos mais tradicionais, é como se o sentido, enquanto causa eficiente ou motriz operando na história, como uma espécie de força atuando e dirigindo as diferentes etapas de seu devir, fosse o elemento capaz de conduzi-la à sua realização última, a seu *télos*

⁹ Ibid., pp. 70-71.

¹⁰ Ibid., p. 22.

¹¹ Ibid., p. 84.

específico, ou seja, à causa final de todo o processo. E os indícios mais visíveis dessa espécie de permuta lingüística se encontrariam no próprio vocabulário de nossas línguas ocidentais, em que a palavra “sentido”, guardando a dupla acepção de *finis* e *télos*, comportaria tanto a noção de “significação” (*Sinn, sens, sense*) como a de “objetivo” ou “propósito” (*Ziel, but, purpose*), termos que em sua utilização corrente se revelam, de fato, freqüentemente equivalentes ou intercambiáveis.

A posição apresentada pelo livro de Karl Löwith pode ser vista como o exemplo mais nítido de uma certa percepção da história que começou a ser encampada relativamente cedo pelo século XX, em meio às querelas em torno do historicismo e da sua “crise”¹². Mas o que ela parece trazer à tona pela primeira vez de modo realmente explícito é o momento de uma convergência definitiva entre dois diagnósticos: de um lado, uma crise efetiva da tradição, que há muito havia extrapolado os circuitos acadêmicos e o campo cerrado das discussões puramente metodológicas e se incorporado em diversos tipos de visões de mundo; do outro, a idéia ou o conceito da história por meio dos quais o homem moderno durante séculos se auto-representou ou projetou. Embora nenhum dos autores contemporâneos sensíveis ao argumento do sentido na história tenha se preocupado, como Löwith, em justificar seus resultados por meio de uma cronologia invertida, era a tese da secularização que ele explicitamente punha em jogo que acabaria por marcar um ponto de confluências entre eles. Verificar a existência, senão de um motivo comum, ao menos de uma estrutura formal muito semelhante nas diferentes e mais distantes concepções da história ocidentais tornou-se um exercício aparentemente incontornável a todos os que pretendiam se confrontar com o problema. Sem entrarmos na questão de saber até que ponto essas aproximações entre universos e épocas tão distantes e diversos — e Löwith não faz outra coisa ao longo das quase duzentas páginas de sua obra — não equivale a repetir um dos gestos característicos do discurso dos mesmos teólogos e filósofos da história por ele “revisitados”, o fato é que tais críticas num certo sentido contribuíram para circunscrever o horizonte disto que ainda hoje é chamado, de forma mais ou menos problemática, de “filosofia da

¹² Cf. a esse respeito BAMBACH 1995: *Heidegger, Dilthey and the crisis of historicism*, Ithaca, Cornell University Press.

história”. Paralelamente a isso, contudo, o maior efeito produzido por essas contendas, pela discussão em torno do tema da secularização – Hannah Arendt, por exemplo, jamais aceitou a tese de uma secularização de conceitos, afirmando que o termo corresponde a um evento na história do mundo, e não a uma suposta conversão de pontos de vista teológicos em pontos de vista racionais ou mundanos –, o maior efeito, nós dizíamos, talvez tenha sido o de “tornar muito difícil, no século XX, não sorrir diante das pretensões daqueles que ousavam ainda falar do sentido da história”¹³. Num artigo escrito em 1944, um ano antes de sua morte, Ernst Cassirer resume a atmosfera intelectual dessa época dizendo que “um dos problemas mais difíceis e mais controvertidos do pensamento filosófico contemporâneo é o problema da filosofia da história”¹⁴. Vindo de alguém que praticamente atravessou o século XX tentando dar nova luz a questões que inflamaram a filosofia e a ciência dos tempos modernos – dentre as quais a de como filosofar sobre a história constituiu um marco definitivo –, a declaração aparentemente circunstancial pode comportar algo de dramático.

Em *História e verdade*, Ricoeur declara que a sua geração era “sem dúvida mais sensível que as precedentes a uma certa ambigüidade do desenvolvimento histórico”¹⁵. Mas parece pouco dizer que os pensadores do século XX, e especialmente aqueles da geração de Ricoeur, tenham somente hesitado mais do que seus antecessores em sugerir que a história em todo seu conjunto pudesse ter algum sentido. Mais do que ambigüidade, do que hesitação ou aporia, a tonalidade que marcou a reflexão histórica do século XX foi a da perplexidade, a de um embaraço radical. Num ensaio escrito em 1952, o historiador Henri-Irénée Marrou, para quem filosofia da história era também sinônimo da “laicização de uma teologia”, de um “dogmatismo ingênuo”¹⁶, declara:

A noção de um sentido da História tornou-se uma noção corrente entre nossos contemporâneos, um tema de propaganda política, um princípio de ação: é em nome

¹³ Cf. LAGUEUX 2001, p. 139.

¹⁴ Cf. CASSIRER 1940/44, p. 51.

¹⁵ RICOEUR 1955, p. 298.

¹⁶ Cf. LAGUEUX 2001, p. 3.

do sentido da História que agem nações e partidos, que em países totalitários ‘liquidam-se’ adversários, convencidos de que eles se opõem à marcha da História.¹⁷

A partir do momento em que a censura às filosofias especulativas da história tornou-se uma espécie de *parti pris*, pareceu natural a muitos autores que qualquer pensamento ainda interessado em que a história “fizesse algum sentido” revelasse, de antemão, um certo comprometimento. Falar em sentido da ou na história tornara-se a marca registrada, seja dos que tinham uma compreensão limitada e no melhor dos casos ingênua do colapso histórico e político do mundo contemporâneo, seja dos que buscavam justificar esse colapso a qualquer custo em nome de sabe-se lá que interesses ideológicos.

Recentemente, o canadense Maurice Lagueux, autor de um livro sobre a *Atualidade da filosofia da história*, propõe a seus leitores levar em conta “a possibilidade de que haja algo de um pouco excessivo na condenação geral de que foram vítimas as filosofias especulativas da história”¹⁸. Anunciando de saída que seu objetivo é tentar esquivar tanto o elogio indulgente quanto a denúncia indignada, ele afirma que uma tal condenação parece tão mais questionável quanto as impugnações frequentemente dirigidas às teorias especulativas do sentido histórico tinham como propósito pôr em questão as pretensões, elas mesmas tidas como “excessivas”, dos filósofos da história¹⁹. Quanto aos motivos prováveis dessa crítica generalizada, Lagueux propõe algumas pistas. A questão é formulada logo na segunda página do livro mais ou menos nesses termos: o descrédito que sofrem hoje as filosofias da história não teria como base o fato de que elas serviram como uma espécie de bode expiatório a ideologias pretensamente oriundas da história intelectual ocidental, sendo ligadas, direta ou indiretamente, às aberrações políticas mais funestas que se produziram no século XX? Não é assim que boa parte dos intelectuais que testemunharam os eventos catastróficos da história recente buscaram a todo custo se dissociar das reflexões que, nesse domínio, não tinham como critério primeiro uma sóbria metodologia científica?²⁰

¹⁷ MARROU 1952, p. 5.

¹⁸ LAGUEUX 2001, p. viii.

¹⁹ Ibid., p. xiii.

²⁰ Ibid., p. viii.

A pista fornecida em forma de questão pelo escritor canadense toca o cerne do nosso problema. Ela aponta para o pano de fundo sobre o qual, de uma maneira ou de outra, parece se mover boa parte dos juízos que o século XX emitiu acerca das filosofias da história, seja contra os atalhos e as “sínteses audaciosas”²¹ por elas produzidos, ou contra a ilusão e a arbitrariedade vistas como inerentes a seus propósitos. Para os que conheceram os horrores associados às duas grandes guerras, à grande crise que explodiu no intervalo, aos campos de concentração e, sobretudo, aos genocídios que atravessaram o século, prover fundamentos para a “marcha” da história já não era indício de ingenuidade, mas, sim, de temeridade. Que tais filosofias fossem vistas como meros delírios teóricos destituídos de qualquer força persuasiva no mundo das ações e decisões políticas, ou como graves equívocos ideológicos dotados de uma retórica perigosa capaz de engendrar criaturas em forma de regime político, a crítica ao “sentido da história” era uma forma de defrontar os eventos brutais que haviam marcado a história recente. Se a idéia da história como o processo que conduz a humanidade à plena posse da razão (e desta à consequência aparentemente evidente de uma organização melhor e mais justa da sociedade) já havia perdido toda e qualquer evidência, é porque, ao contrário, nada parecia mais evidente do que a total ausência de sentido na qual desaguava enfim toda uma tradição. Para a geração que se queria definitivamente dissociada das ilusões da razão e do progresso, tanto o otimismo racional das Luzes quanto o voluntarismo político das teorias do idealismo precisavam ser revistos. O misto de melancolia e esperança de um Kant refletindo “como se” a espécie humana seguisse um plano racional traçado pela Natureza, o entusiasmo quase trágico de um Condorcet ao resumir em dez épocas a marcha *en avant* do espírito humano, as viravoltas de um Schiller tentando conciliar liberdade e beleza com o intuito de educar a humanidade, a coragem intelectual de um Fichte reivindicando liberdade de pensamento “para os doutos”, os arroubos identitários de um certo romantismo político conscientemente carregado de contradições, isso sem nada dizer de Hegel, cujo projeto monumental de reconstruir a História do mundo sobre o solo do Espírito Absoluto seguia sendo o símbolo mais eloquente das pretensões “totalizantes” das metafísicas modernas –

²¹ Cf. RÉMOND 1956, p. 12.

tudo precisava ser revisto, como se o inimigo estivesse escondido em qualquer esquina e por onde quer que se espreitasse o vasto conjunto de doutrinas políticas, históricas e filosóficas produzidas no Ocidente. Tal exercício de vigilância foi a tônica dominante de boa parte da produção intelectual surgida a partir dos anos quarenta e, se o clima de crise era apenas sacramentado, a crítica dessa vez se via forçada a não negligenciar qualquer um dos seus alvos possíveis. De lá até aqui, pode-se dizer que tanto um quanto o outro reinaram praticamente absolutos. “Crítica e crise”, parafraseando Reinhardt Koselleck, um dos proeminentes teóricos da história do século XX²², se confirmavam finalmente como termos aliados na sua eterna vocação para a dissolução. Terminado o século XX, não é exagero dizer que qualquer pensador consciente dos percalços políticos de nossa era tenha hesitado em encampar a idéia de que a história possa afinal ter qualquer sentido – que se leia isto como a obediência a um suposto desígnio *a priori* e transcendente ou como a realização de uma tendência imanente, latente no próprio fluxo dos acontecimentos.

*
* *

Mas o que tudo isso tem a ver com o nosso tema? Qual o lugar de Heidegger dentro desse quadro já inúmeras vezes reconstituído da crise de fundamentos do pensamento ocidental e perda das referências tradicionais que marcou, de uma forma geral, a história do século XX?

Heidegger pode ser contado entre os autores para os quais pensar a crise da tradição é ao mesmo tempo questionar a auto-interpretação do homem moderno em relação a sua história. Desde o início dos anos vinte, quando vinha tomando forma em seus cursos o que *Ser e tempo* nomeou como o projeto de uma “ontologia fundamental”, se impunha a necessidade de pensar a história (*Geschichte*) como uma

²² “*Kritik und Krisis: ein Beitrag zur Pathogenese der burgerlichen Welt*” é o título de uma obra publicada em 1979 por Koselleck, que se tornou uma referência importante no estudo da história das idéias políticas modernas. Na tradução brasileira: *Crítica e crise: uma contribuição à patogênese do mundo burguês*, tr. Luciana Castello-Branco, Rio de Janeiro, EdUERJ/ Contraponto, 1999.

estrutura constitutiva de nosso próprio modo de acesso ao mundo. Heidegger se perguntava aí sobre a possibilidade de se manter com a tradição uma relação viva e questionadora, de se franquear um caminho para um encontro fecundo do passado. Segundo a conhecida formulação do parágrafo 6 de *Ser e tempo*, tratava-se de realizar, através de um “retorno positivo”²³ à tradição do pensamento filosófico, uma “destruição” (*Destruktion*) capaz de liberar os conceitos e categorias tradicionais das múltiplas camadas de sentido que séculos de história lhes haviam sucessivamente atribuído. O caráter negativo dessa destruição, Heidegger insistia, “era apenas implícito e indireto”²⁴. Ao constatar no presente, “através de muitas filiações e distorções”²⁵, a permanência do aparato conceitual da ontologia grega, seu intuito era o de chegar às experiências originárias em que tais conceitos e categorias haviam sido obtidos. A tradição, Heidegger afirmava então, pode desarraigar de tal modo o homem de sua história que este, em meio a todo o interesse por fatos históricos e por interpretações objetivas, acaba sendo incapaz de compreender as condições de um retorno a à história no sentido de sua “apropriação produtiva” (*produktiven Aneignung*).²⁶

Seja como for, a crítica a um conceito da história por demais petrificado, fundado numa compreensão equivocada, espacializada do tempo, nem sempre coincidiu, em Heidegger, com a total supressão da possibilidade de pensar um sentido para a história como um todo. E isto valerá ainda mais para a obra posterior a *Ser e tempo*. Nesse momento mais tardio, numa perspectiva que começa a ganhar corpo após os anos trinta, é precisamente o contrário que parece se dar. Ao trazer ao centro do seu questionamento da tradição a enigmática expressão “história do ser” – *Seinsgeschichte* –, Heidegger passa a ler a história do pensamento ocidental em termos que, segundo muitos intérpretes, não fariam senão reeditar o modelo das grandes filosofias da história do mundo. A *Seinsgeschichte* constituirá daí em diante um dos termos-chave do pensamento heideggeriano. Através dela, Heidegger se lança numa espécie de travessia da história da filosofia ocidental, buscando nela os

²³ Cf. HEIDEGGER 1927, I, p. 23 (tr.br., p. 51).

²⁴ Ibid.

²⁵ Ibid., p. 20 (tr.br., p. 50).

²⁶ Ibid., p. 21 (tr.br., p. 50).

indícios de uma forma de pensar e experimentar as coisas e o mundo que teria selado a posteridade do Ocidente. Tal pensamento e experiência ele chamará então de “metafísica”. De Platão a Nietzsche, e se estendendo à ciência e à técnica contemporâneas, de um extremo a outro de um trajeto permeado de figuras do ser capazes de “fazer época”, Heidegger mergulhará durante anos numa leitura dos clássicos da tradição filosófica, acenando a partir de cada uma delas para a formação de um mundo destinado a vigorar. O fato é que em nenhum momento ele se recusará a interrogar essa história do ponto de vista de uma *unidade* profunda. O estatuto dessa unidade, que ele diz ser historial (*geschichtlich*) e não simplesmente histórica (*historish*)²⁷ – não é como produto de uma coesão metodológica ou narrativa fundada em eventos passíveis de demonstração que ela se constitui –, alcançará no pensamento de Heidegger uma dimensão absolutamente crucial.

É aqui mesmo que um certo traço paradoxal da nossa discussão pode ser entrevisto. Na verdade, com a idéia de uma história filosófica que se confunde com o próprio mundo ocidental, não somente Heidegger se dispõe a produzir um pensamento sobre o sentido essencial da história, mas ele sublinha ainda que, desde o seu início e ao longo de todo o seu desenvolvimento, essa história é atravessada por uma mesma forma de determinar o sentido daquilo que é. Em vez de se perguntar se é legítimo ou não falar de um sentido para a história como um todo, ou, o que dá no mesmo, se a história pode ou não ter algum sentido, Heidegger levanta de antemão a questão do estatuto disto que a tradição filosófica nomeou sob a idéia de “sentido”. Nesse recuo característico, é como se ele acabasse por converter a questão sobre o sentido da história na questão sobre a história de uma determinada

²⁷ Embora a questão da história sofra quebras importantes ao longo do percurso filosófico de Heidegger, a distinção entre *Geschichte* e *Historie* valerá até o final. Marcando a diferença entre os dois termos, Heidegger se apoiava na etimologia (evidente em alemão) da palavra *Geschichte*, derivada do verbo *geschehen*, para se referir ao acontecer da história, à realidade histórica propriamente dita. Com *Historie*, do verbo grego *istorein* (indagar, investigar) e de *istoria*, mantidos em todas as línguas latinas, trata-se em geral da narrativa dos acontecimentos históricos, e posteriormente da investigação deles feita pela ciência historiográfica. Trata-se finalmente de uma distinção clássica na língua alemã. Com relação à tradução, uma dificuldade considerável se impõe. No que se segue, à exceção de *Ser tempo*, onde manteremos a escolha da tradução brasileira (“historicidade” para *Geschichtlichkeit* e “histórico” para *geschichtlich*), optamos por utilizar os termos “historialidade” e “historial”. Foi a solução encontrada por Henri Corbin, tradutor do primeiro volume com textos de Heidegger publicado na França, que buscava sublinhar com ele a diferença entre os dois termos alemães, inexistente em francês. Embora o adjetivo “historial” exista nos dicionários de língua portuguesa, a decisão não deixa de ser em última instância arbitrária.

decisão pelo sentido, em uma questão sobre essa história, a da “metafísica” justamente, em que se teria decidido que o ser mesmo, e os seus diferentes sentidos, deveriam valer como medida ou critério último da verdade das coisas. Ao pôr as coisas nesses termos, Heidegger parecia convencido de que as críticas às filosofias da história não avançariam sequer um passo se elas não estivessem à altura de questionar o que aí permaneceu precisamente não questionado, ou seja, o fundo subjacente à histórica determinação do sentido histórico em termos de lei ou fundamento, de orientação ou fim previamente impostos aos acontecimentos. Assim, é como se a história do ser heideggeriana invertesse os termos do problema, mostrando que, antes de discutir a idéia de “sentido da história”, seria necessário se perguntar pelo sentido ou pela verdade desse “ser” que, no curso da tradição ocidental, se revelou sob as mais diversas figuras históricas, entre elas sob a de leis regendo o processo histórico como um todo, sob a de fins encadeando e motivando o movimento da história universal. O que ele então acabou por sugerir, implícita ou explicitamente, é que toda tentativa de compreender o sentido da aventura humana no mundo, que ela tenha ou não em vista desvendar um significado geral subjacente aos fenômenos e ocorrências particulares, supõe a abertura de um mundo já amplamente dotado de sentido, e que é no interior desse espaço e dessa abertura que a própria história pode também ter um. Se a história não é um palco sobre o qual fatos e obras humanas vêm um por um linearmente se suceder, é preciso pensar isso mesmo que vincula a história a seus sentidos possíveis, isso que faz com que os homens possam se dizer e se pensar como entes privilegiadamente marcados pelo histórico, isso que faz com que sejam os homens, afinal, aqueles para quem unicamente algo como uma história pode se tornar digno de questão.

O que propomos neste trabalho é discutir essa série de questões – o problema da história e sua relação com o fim da tradição, a crítica massiva às filosofias do sentido da história na contemporaneidade, a resistência nem sempre manifesta às “visões de conjunto”, às propostas de um pensar a totalidade (já então quase imediatamente assimiladas a um pensar de tipo “totalitário”), a possibilidade de um pensamento sobre a história que não necessariamente se comprometa com “a História” como essa espécie de armadura de ferro do sentido que a crítica mais

recente instituiu –, é discutir essa série de questões seguindo o modo como elas foram encaminhadas por Heidegger, sobretudo na sua obra mais tardia.

*
* *

No primeiro capítulo da tese, intitulado “A fabricação da história: da entronização e do declínio de um conceito”, buscamos apresentar o amplo contexto em que começa a se produzir um tipo de abordagem da “esfera dos negócios humanos”²⁸ – a história, a política, a moral, a cultura – que, sob a fórmula “filosofia da história”, nasce de certo modo já destinada à controvérsia. A idéia de percorrer uma determinada história do conceito de história surgiu da necessidade de perguntar pelo quê afinal motivaria esse “projeto”, abraçado por alguns dos autores mais eminentes da tradição moderna, de justificar filosoficamente – de modo sistemático ou não – o conjunto da aventura humana dos seus primórdios às suas realizações mais recentes. Mas essa necessidade se explica também por outras razões. Ao longo de nossas pesquisas em torno do pensamento histórico moderno, a questão que acabou por se colocar foi a de saber qual é o interesse e a atualidade que uma reflexão filosófica sobre a história pode reivindicar no momento em que estamos. No panorama que buscamos reconstituir neste primeiro capítulo, o surgimento da moderna concepção da história é abordado através de três momentos principais. No primeiro deles, as perspectivas de Kant, Herder e Hegel vêm situar as diferenças entre uma visão da história orientada pela busca de princípios racionais suficientemente estabelecidos e a tentativa, levada a cabo especialmente por Herder, de lançar um olhar sobre os diferentes povos ou culturas históricas que seja capaz de se orientar pela singularidades que os constituem. Num segundo momento, trazemos à discussão as críticas dirigidas à filosofia da história ainda no século XIX, tomando como exemplo o programa elaborado por Leopold von Ranke, um dos principais representantes da Escola Histórica. É no seio dessa crítica a uma história

²⁸ A expressão é de Hannah Arendt, que a têm como um conceito diretor para pensar tudo o que concerne ao universo do agir humano. Cf. ARENDT 1958, cap. V.

sobredeterminada filosoficamente, da qual o maior alvo foi Hegel, que se prepara a “virada” metodológica do início do século XX, a qual termina por reconduzir a história para o terreno da reflexão filosófica. O terceiro momento considera a importância atribuída ao método nessa nova reivindicação do “histórico” pela filosofia. Restituindo brevemente a démarche elaborada pela escola neo-kantiana de Baden, começamos a nos aproximar do contexto em que inicialmente se elabora o pensamento de Heidegger sobre a história. É a partir daí, e tomando como eixo os motivos que levam o Heidegger de *Ser e tempo* a situar a sua própria tematização da história em termos de um diálogo com a filosofia da vida de Dilthey, que a nossa questão começa a se explicitar. O problema da história analisado em *Ser e tempo* – que a analítica visava a reconduzir à sua origem existencial – aparecerá curiosamente associado a uma crítica do “ocular” como modo preeminente de referência ao mundo histórico. Ao mostrar o “nexo” da sua própria exposição do problema da história com as pesquisas de Dilthey e do Conde Yorck, o que *Ser e tempo* termina por sugerir é que o pensamento sobre a história, filosófico ou historiográfico, é dominado por uma referência ao olhar – à forma, à figura, ao tipo, à imagem – cujos pressupostos parecem determinar a sua própria história.

Temos aqui o ponto de partida para a discussão dos três capítulos seguintes: o que tentaremos mostrar é que, embora Heidegger não leve essas considerações mais adiante no âmbito da ontologia fundamental, é no período que se segue ao projeto de 1927 que ele acaba por explorá-las nas suas conseqüências mais decisivas. A história que Heidegger chamará de “metafísica” é a história de uma forma de circunscrever o ser e os entes, a verdade e o pensamento, o homem e a relação ao divino, que se decide na referência ao ver e à visibilidade. É no recurso à presença, e a uma presença estável e constante, que a metafísica, desde o início, se articula. Heidegger se atermá aos meandros dessa articulação, ao modo como inicialmente a metafísica se põe em marcha, num texto de 1940 intitulado *A doutrina de Platão sobre a verdade* (*Platons Lehre von der Wahrheit*). Mas esse pôr-se em marcha, eis a afirmação com que se inicia a interpretação heideggeriana, começa com uma transformação (*Wandlung*). O que propomos no segundo capítulo, “A forma da metafísica e a travessia da história”, é partir de dois momentos privilegiados na obra de Heidegger

para pensar o que se passa nesse começo: o primeiro deles é o texto-resposta que Heidegger dedica a Jünger em 1956, *Contribuição à questão do ser (Zur Seinsfrage)*; o segundo é o artigo sobre a doutrina platônica da verdade.

No terceiro capítulo, “De um extremo ao outro da metafísica: ‘o mesmo essencialmente transformado’”, buscamos acompanhar a interpretação heideggeriana dos desdobramentos da metafísica e sua história. A questão determinante é a de saber em que medida os reinícios, que Heidegger não cessa de nomear como “transformações” (*Wandlungen*) – da essência da verdade, do ser, da relação do homem ao ente, da referência ao pensar e aos deuses –, constituem verdadeiras mudanças ou apenas reformulações da forma metafísica inaugural de recurso à presença. Uma atenção especial será dada ao texto do curso de 1942/43 intitulado *Parmênides*. Nesse texto, que de certo modo amplia o motivo inicial da mudança na essência da verdade, Heidegger se propõe a refletir sobre a passagem da metafísica grega por Roma e os deslocamentos que essa passagem inscreve na história ocidental.

No quarto e último capítulo, “O mundo feito imagem”, tratamos do processo descrito por Heidegger como a entrada da metafísica na sua configuração moderna. Essa entrada assinala, porém, uma nova série de transformações e deslocamentos. Para pensar em que consistem essa entrada, os deslocamentos que ela opera, as mudanças que ela faz surgir, partimos do texto de 1938, *A Época das imagens do mundo (Die Zeit des Weltbildes)*. Nele, ao articular o início da modernidade à idéia de um esvaziamento da experiência do mundo, Heidegger sustenta que a interpretação moderna do mundo é aquela em que o mundo, pela primeira vez, se vê metamorfoseado em “imagem” (*Bild*). É o sentido desse “tornar-se imagem”, e o tipo de imaginação que ele passa a requerer, que nos interessa interrogar. Ele deve nos conduzir ao diagnóstico heideggeriano de um esgotamento “figural” da história da metafísica.