

1.

A fabricação da História: da entronização e do declínio de um conceito

“Nós jamais encontraremos na história mais do que aquilo que nós mesmos nela de antemão colocamos (...)”²⁹

“A ‘modernidade’ não traz casualmente a ciência histórica (*Historie*) ao verdadeiro domínio.”³⁰

“O ente torna-se objeto, seja (aspecto, imagem) para o olhar, seja como produto e coisa calculada para o fazer.”³¹

Uma questão parece de saída dificilmente contornável: confrontar o problema da história nos dias de hoje não é o indício claro de um anacronismo? Ainda que evitemos assumir, precipitada ou mesmo pretensiosamente, uma posição epigonal, ou que evitemos caracterizar como “pós-metafísica” ou como “pós-moderna” a situação em que nos encontramos, é impossível passar ao largo dos diversos diagnósticos contemporâneos, e sobretudo dos mais sérios deles, acerca do esgotamento de toda uma tradição de pensamento, filosófico, político ou propriamente histórico. Um jeito talvez mais honesto de não dar por simplesmente decidida a questão acerca do sentido da história, que para nós consiste de fato em uma, um modo de não decretar de antemão obsoleto qualquer questionamento sobre o sentido que pode ainda haver em se falar de “uma história” e sobre a possibilidade de pensá-la filosoficamente, seria percorrer, ainda que nas suas grandes linhas, a história ao longo da qual se originou e formou isto a que nos referimos hoje como sendo o conceito moderno da história. A suspeita mesma de anacronismo supõe uma determinada relação com a história que nos precede e, mais do que isso, uma interpretação, explícita ou não, da presença ou

²⁹ FICHTE 1795, p. 79.

³⁰ HEIDEGGER 1936/38, p. 493 (tr.esp., p. 388).

³¹ HEIDEGGER 1935, p. 67 (tr.fr., p. 73).

da ação do passado sobre a experiência, a linguagem e o pensamento que, queiramos nós ou não, continuam em grande parte a nos servir de referência. Por essa razão, parece-nos fundamental a tentativa de compreender os motivos prováveis seja da vigência, seja da ulterior falência do tipo de abordagem da história que se produziu ao longo de pelo menos dois séculos de pensamento moderno. Retraçar o processo de formação de um discurso de cunho deliberadamente filosófico sobre a história, tomar em conta o “*pathos* intelectual” que se encontra na base das primeiras filosofias da história talvez seja o único meio de precisar os contornos de uma época em que se criam as condições para essa tomada de consciência do mundo histórico anunciada como uma das grandes conquistas da modernidade ocidental – e em seguida quase inteiramente relegada à condição de exercício teórico de sublimação e totalização do múltiplo, de redução da realidade e de sua pluralidade a conceitos oriundos da pura especulação.

*
* *

Partamos então desta questão: como foi que se começou a propriamente filosofar sobre a história? Que a filosofia nem sempre reconheceu o âmbito dos negócios humanos como objeto passível de uma reflexão filosófica é bem sabido. Que os gregos se recusaram a atribuir uma importância fundamental ao que, em sentido lato, constituía o mundo das obras humanas, destinado a perecer num cosmos perene e imortal, também o é. Frequentemente se sublinha a diferença entre as concepções antiga e moderna do tempo. Costuma-se mostrar, por exemplo, que se os gregos não desenvolveram uma reflexão ou um conceito de história, muito embora tenham tido plena consciência dos “progressos” que haviam realizado tanto em relação ao Oriente quanto em relação a seu próprio passado, isto se deve à sua compreensão do tempo em termos “físicos”, isto é, como o movimento cíclico de geração e corrupção que a *physis* por si mesma realiza, concepção que exclui qualquer referência ao tempo como uma marcha linear conduzindo o homem em direção ao aperfeiçoamento progressivo da sua natureza. Se, para os gregos, o tempo

humano, o tempo interpretado em função das perspectivas limitadas dos homens, significaria destruição e dissolução, o tempo cósmico, ao contrário, o tempo da periodicidade celeste, que retorna incessantemente sobre si mesmo, seria considerado como o único símbolo da eternidade. Não é o nosso objetivo aqui perguntar que razões exatamente teriam interditado aos gregos produzir um conceito de história. O fato é que se a organização da “cidade terrestre” esteve sempre no centro das reflexões dos poetas e filósofos gregos, assim como de seus educadores e legisladores, em nenhum lugar há um indício de que a História seja, assim como chegamos a compreendê-la na modernidade, um processo abrangente capaz de justificar a fragilidade da condição humana, subordinando-a a algo que a transcenda. Como lembra Hannah Arendt num importante ensaio de 1954 sobre “O conceito de história”, o próprio Heródoto, batizado por Cícero de *paeter historiae*, não dispunha previamente de um termo quando decidiu “preservar aquilo que deve sua existência aos homens”³². Qualquer que tenha sido o entendimento grego da história, o seu pressuposto básico era “a distinção entre a mortalidade dos homens e a imortalidade da natureza, entre as coisas feitas pelo homem e as coisas que existem por si mesmas”³³. Como nos mostra Arendt, a tarefa da história grega – salvar os feitos e as palavras humanas da futilidade e do esquecimento – tem raízes na experiência grega, não da história, mas, antes, da natureza.

Por outro lado, por mais lugar comum que ela possa parecer, é difícil recusar a afirmação de que a concepção do progresso em sentido lato, em termos de uma progressão do tempo e da vida humana no mundo, só foi introduzida na filosofia com o cristianismo.”³⁴ A idéia de apreender a história da humanidade como *uma história*, isto é, como uma totalidade que tem um começo e um fim, tem de fato raízes na noção de criação consagrada por uma longa tradição de pensamento cristão. Essa noção é precisamente a de uma gênese do mundo fundada sobre a boa vontade de uma Entidade pessoal e autônoma e, embora isso não explique tudo, pode-se dizer que o princípio de um mundo criado e do homem como parte dele, a convicção de que todas as criaturas deveriam encontrar um lugar no único cenário que seu criador

³² ARENDT 1954, p. 70.

³³ Ibid., p. 72.

³⁴ Ver a esse respeito PAPAIOANNOU 1996, p. 48.

concebeu ao criá-las, está presente não apenas na historiografia cristã, mas também nos primeiros discursos propriamente filosóficos sobre a história. Se o mundo é o produto de um grande projeto divino, como negar que os homens se encontram engajados no curso de uma história comum a toda a humanidade? E se ao homem é dado conhecer ao menos certos desígnios do seu Criador, estes não poderiam conter algumas chaves decisivas para a compreensão da história do mundo?³⁵ Qualquer que seja a forma exata com que se represente essa entidade divina, a idéia de associar a sua realização à realidade da própria história humana dificilmente teria sido concebível se numerosas gerações não houvessem meditado sobre a existência no tempo como uma espécie de plataforma para o “além-mundo”, como exercício preparatório para a redenção, para a salvação futura.³⁶

Mas se tomamos como válida essa perspectiva, a de que a História despontou no horizonte da reflexão ocidental como algo já de antemão ultrapassável, que desdobramentos e transformações lhe possibilitaram ressurgir como essa espécie de objeto privilegiado, quase como um objeto de culto para o pensamento moderno tardio? Como se deu essa consagração, preparada pelas grandes sínteses especulativas do Idealismo alemão e consumada mais tarde, em oposição a estas, com a guinada metodológica das últimas décadas do século XIX? De que modo a filosofia pôde chegar à compreensão de que o ser histórico é o caráter verdadeiramente distintivo da humanidade do homem, à idéia de que “o gênio do homem, seu dom naturalmente a-natural ou sobre-natural”³⁷, é a *tekhne*, e não a natureza, sendo a cultura justamente o seu elemento original? De onde, enfim, veio a convicção, explícita ou implicitamente reiterada pela tradição do pensamento histórico no Ocidente, de que sendo essencial ao ser humano o poder de criar obras e conceber mundos, é *fazendo* a sua própria história que o homem realiza a sua natureza mais íntima? Embora não pretendamos encontrar uma resposta definitiva a todas essas questões, tentemos nos aproximar delas explorando o próprio contexto no qual elas começam a ganhar maior relevo e uma melhor visibilidade.

³⁵ Cf. LAGUEUX, p. 39

³⁶ Ibid., p. 44.

³⁷ Cf. LACOUÉ-LABARTHE 2002, p. 48-49.

Uma idéia da história

É verdade que a emergência das filosofias da história deu-se um tanto tardiamente na história do pensamento ocidental. Em geral, todos parecem reconhecer que, antes da época moderna, nesse caso mais especificamente antes do século XVII, não há verdadeiramente exemplos de filosofias do gênero. O acordo é bem menos evidente quando se trata de situar com precisão, no seio dos tempos modernos, o lugar e o momento de nascimento das filosofias da história. Um exemplo curioso disso pode ser visto no livro *Origens da filosofia burguesa da história (Anfänge der bürgerlichen Geschichtsphilosophie)*, de Max Horkheimer. No espaço de pouco mais de cem páginas, Horkheimer afirma que Machiavel foi “o primeiro filósofo da história da época moderna” para em seguida dizer que Vico, através de sua *Scienza Nuova*, de 1725, foi “o primeiro verdadeiro filósofo da história”.³⁸ Mas a hesitação é nesse caso extremamente significativa. Por trás da simples periodização está a questão de saber que elementos teriam sido necessários para caracterizar uma “verdadeira filosofia da história”. Para isso não parecia suficiente o fato de abrir uma brecha num discurso filosófico para uma reflexão sobre a história. Como o próprio Horkheimer ressalta, no que hoje se tornou a definição mais ou menos aceita do empreendimento levado a cabo pelas modernas filosofias da história, “a essência de toda filosofia da história autêntica” reside na convicção de que “atrás da confusão vivida da vida e da morte” se possa “reconhecer uma intenção velada e benevolente, no interior da qual o fato individual, aparentemente incompreensível e absurdo, tem um lugar e um valor determinados”.³⁹

Talvez mais importante do que situá-las (em Vico ou em qualquer outro autor) seja compreender as razões do surgimento relativamente tardio dessas tentativas de aplicar a razão à história. Por um lado, é inegável que a idéia de uma racionalização do processo histórico supõe a perspectiva de uma racionalização do mundo fenomenal *tout court*. O projeto de encontrar o princípio a partir do qual a realidade histórica se move, respondendo a relações ou leis presumidamente universais, pertence à posteridade desse legado moderno que é a “descoberta” do homem como

³⁸ Cf. HORKHEIMER 1970, p. 48.

³⁹ Ibid., p. 114.

sujeito capaz de interpelar o mundo, perguntando de saída por que meios esse mesmo mundo se torna a ele acessível. A pergunta na base das filosofias da história: de que modo a história se produz, que princípio serve ou pode servir como fio condutor para explicar o seu movimento e o sentido desse movimento, suporia, sob esse aspecto, o “momento cartesiano”, a saber, a figura do homem que quer conhecer as leis que regem o funcionamento das coisas para delas poder se apossar. Mas não há dúvida, tampouco, quanto ao fato de que o modelo de racionalidade reivindicado pelas primeiras filosofias da história é bem diverso daquele exigido por Descartes, fundado numa homogeneidade espaço-temporal e na exigência matemática de um raciocínio claro e distinto.

Na verdade, para boa parte da filosofia racionalista dos séculos XVII e XVIII, já a própria noção de uma “filosofia da história” deveria se afirmar de maneira contraditória. A associação dos dois termos e das duas disciplinas não tinha nada de evidente, muito pelo contrário – e é isso o que demonstra a distinção estabelecida por Wolff entre uma *cognitio philosophica*, clara e intemporal, e uma *cognitio historica*, confusa e passageira. A distinção de Wolff data do início do século XVIII, uma época em que ainda não convinha à filosofia se misturar com a contingência histórica.⁴⁰ Encontrar regularidade na esfera essencialmente arbitrária das ações e dos valores humanos, nesse âmbito visivelmente condicionado por todo tipo de interesses, por conflitos de ordem prática, política ou psicológica, seria no melhor dos casos uma hipótese⁴¹. Nem é preciso dizer que, sob a pressuposição de um mundo humano movido essencialmente pelo arbítrio, as obras de história são consideradas infinitamente inferiores a qualquer tratado filosófico.

Mas, então, tornemos a perguntar: como é que pôde se desenvolver no Ocidente uma reflexão sobre a história de cunho deliberadamente *filosófico*, e isto precisamente na época da *Aufklärung*? Como se deu, em plena era das Luzes, a passagem de uma atitude de suspeita em relação à fragilidade dos relatos históricos à

⁴⁰ Wolff distingue na verdade três espécies de conhecimento: o histórico, o filosófico e o matemático. O conhecimento histórico constitui o degrau mais baixo de todos eles.

⁴¹ É o caso explícito e suficientemente conhecido de Kant no clássico *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita* (*Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*), que consideraremos mais à frente.

convicção de que “a história deve ser aclarada pela chama da filosofia”⁴²? Como se operou a mudança de estatuto desse objeto que, até então relegado à crônica, permanecia inteiramente dependente da experiência parcial e das preferências do sujeito que o relata? Como pôde surgir a vontade de que o historiador, confrontado a uma enorme variedade de figuras humanas, fosse doravante guiado pelo “homem do filósofo”, isto é, precisamente, por uma *idéia* acerca da natureza humana?

A busca de um lugar a partir do qual escrever a história condicionou o aparecimento disto que Voltaire foi o primeiro a propriamente nomear com a expressão “filosofia da história”.⁴³ Mas o que se dá nesse primeiro momento não é mais do que a transposição de um domínio do saber, naturalmente mais incerto, a um outro mais certo, cuja função é a de subordiná-lo. O que interessa aos autores dessa recém vislumbrada forma de filosofia é mais uma *idéia* possível da história do que a massa de eventos isolados que a história pode oferecer. A “idade de ouro” sendo projetada como uma realização futura, o passado torna-se, no máximo, um objeto de erudição. “Meu livro só deve conter a metafísica da história (...) e jamais tratar a história ela mesma”, afirma Isaac Iselin, um dos primeiros filósofos a propor uma obra “sobre a história da humanidade”⁴⁴. Aqui é a filosofia, e com ela a razão, que esclarecem a história com a ajuda de uma concepção cultivada do homem. Essa concepção e a razão que possibilita a sua compreensão são precisamente o lugar de onde o filósofo ilustrado assiste ao espetáculo da história.

Desde o seu surgimento, portanto, a história “de um ponto de vista filosófico” é posta sob o jugo de uma certa concepção da racionalidade. Se tal subordinação repousa sobre a clássica superioridade concedida à razão em detrimento da experiência sensível da realidade, o fato é que mesmo lá onde sensibilidade e experiência passam a ser vistas como elementos imprescindíveis no processo de conhecimento das coisas deste mundo, uma atitude de reserva se manterá quanto à possibilidade de *conhecer* a história, que permanece sendo vista como o “mundo” confuso e desordenado das ações e dos feitos humanos. Isto é flagrante em Kant, que

⁴² Cf. LE BLANC, MARGANTIN, SCHEFER 2003, p. 631.

⁴³ No título da obra *Philosophie de l'histoire par feu l'abbé Bazin*, publicada em 1765.

⁴⁴ Cf. LE BLANC, MARGANTIN, SCHEFER 2003, p. 632. É o filósofo Isaak Iselin, que publica em 1764 uma obra intitulada *Über die Geschichte der Menschheit*, um dos primeiros a exortarem os seus companheiros de pluma a se lançarem numa investigação filosófica da história da humanidade.

no famoso opúsculo *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita* (*Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*), de 1784, reconhece ser necessário ir além da contingência das ações e dos propósitos humanos para entrever o trabalho lento mas progressivo de um desígnio racional na história. Frente à “melancólica casualidade” (*trostlose Ungefähr*)⁴⁵ com a qual a história nos confronta, às imensas contradições a que está sujeita a existência finita dos homens, o filósofo não tem outra escolha senão “tentar descobrir, no curso absurdo das coisas humanas, um propósito da natureza que possibilite uma história segundo um determinado plano da natureza”⁴⁶.

Embora em contextos intelectuais bem diversos, um elemento comum às filosofias da história do iluminismo foi a tendência a universalizar os padrões de racionalidade que lhes eram contemporâneos, utilizando-os para explicar o curso de toda a história passada e presente. Voltaire com a sua certeza de um avanço no esclarecimento racional da humanidade, Hume com o postulado acerca do progresso dos sentimentos humanos (tutelados por uma apreciação racional universalmente válida da utilidade das virtudes sociais), Iselin com a sua identificação de um princípio universal no “fervor de fazer o bem e de tornar-se útil”⁴⁷ – para cada um desses autores, conceder à história um significado dependia da possibilidade de trazer à inteligibilidade a vitória progressiva alcançada pela civilização sobre as forças cegas e desregradas que atuam no mundo social, cultural ou político. À sua maneira, também Kant abraçou a fé iluminista no progresso da humanidade, propondo que se considerassem todas as épocas como etapas no processo infinito que orienta todos os sistemas políticos rumo à sua realização final: a constituição republicana. Também ele defendeu a idéia de que o fim de cada existência particular, individual ou coletiva, está para além dela mesma, no desenvolvimento completo de todas as disposições da espécie humana. Assim, por exemplo, partindo do modelo do Estado grego, da sua influência sobre a formação política do povo romano, passando pelos povos bárbaros que o destruíram e até chegar à época atual, Kant afirmou que é possível descobrir

⁴⁵ É Hannah Arendt quem retoma essa expressão, utilizada por Kant na terceira parte de *O Conflito das faculdades*, para falar da “grande hesitação com que Kant se resignou a introduzir um conceito de História em sua filosofia política”. Cf. ARENDT 1954, p. 117 e 120.

⁴⁶ KANT 1784, p. 33.

⁴⁷ Citado em LE BLANC, MARGANTIN, SCHEFER 2003, p. 632.

“um curso regular no melhoramento da constituição política sobre o nosso continente (o qual, segundo tudo indica, fornecerá um dia leis a todos os outros)”⁴⁸. Sem deixar de levar em conta “*episodicamente* a história política de outros povos”⁴⁹, Kant afirmava a necessidade de constatar que o conhecimento que se tem deles foi precisamente alcançado por intermédio das nações esclarecidas. Mesmo que a dimensão teleológica da leitura kantiana tivesse um caráter apenas regulador, e que o fio condutor da razão não garantisse que haviam sido *estes* o sentido e a função de cada época considerada, a *démarche* de Kant acabava por nivelar as diferenças entre os povos e culturas históricos em função de uma suposta finalidade para a qual todos eles estariam igualmente orientados. A história de um ponto de vista cosmopolita, para abranger universalmente a humanidade, reduzia a pluralidade dos homens, assim como os diferentes universos históricos a um pressuposto racional normativo que deveria lhes servir de regra. Um cosmopolitismo que, a despeito das boas intenções do seu autor, poderia se revelar um tanto uniformizante.

Para educar a humanidade...

É Herder quem pela primeira vez põe seriamente em causa a pretensão da filosofia de subordinar o mundo histórico a um fio condutor racional. Na sua crítica das concepções iluministas da razão e do progresso, ele ataca o modo filosófico de proceder em relação à história, que é o de submeter as diferenças entre épocas e culturas do passado a uma idéia de como deve se dar (e ter se dado) o desenvolvimento de toda a espécie humana. Num escrito com forte tom panfletário publicado em 1774 sob o título *Ainda uma filosofia da história para contribuir para a educação da humanidade* (*Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*), Herder tomará partido contra a filosofia das Luzes, endereçando diretamente as suas críticas a Voltaire e aos que ele chama aí ironicamente de “filósofos de Paris”⁵⁰. Opondo-se abertamente à crença numa progressão incessante da humanidade, Herder dirá que a concepção do progresso como aumento gradual da

⁴⁸ Ibid., p. 47.

⁴⁹ Ibid.

⁵⁰ HERDER 1774, pp. 256-257.

racionalidade e da liberdade não pode deixar de negligenciar a especificidade de cada época histórica e a equivalente dignidade de todas as suas instituições. À pretensão de superioridade de um século que se auto-proclama “esclarecido”, Herder vai opor então o seu princípio metodológico: nenhuma época, assim como a cultura que a encarna, pode ser avaliada a partir de critérios retirados de uma outra época ou de uma outra cultura. Contra a idéia de que os períodos históricos se aperfeiçoam gradualmente na mesma medida em que se sucedem cronologicamente, ele afirmará que as contribuições dos tempos mais recentes são compensadas por perdas irremediáveis em relação ao que havia sido conquistado em tempos anteriores.

Ao chamar a atenção para os preconceitos característicos da filosofia de sua época, Herder mostra que somente uma visão capaz de perscrutar a dinâmica interna de um povo ou cultura do passado, de literalmente sentir, ao observá-la, o *pathos* que a sustém e conduz em cada uma de suas realizações, pode atentar para o sentido profundo que acompanha os diferentes momentos da história da humanidade. O método de Herder pode ser traduzido nesta única palavra: empatia (*Einfühlung*). Seu objetivo: compreender o caráter singular de cada fenômeno, todo o quadro vivo (*das ganze lebendige Gemälde*) do modo de vida, dos hábitos, das necessidades, das particularidades do país e do céu⁵¹. É necessário, ele escreve, “começar por simpatizar (*sympathisieren*) com uma nação para sentir somente uma de suas inclinações mais íntimas, somente uma de suas ações e todo o seu conjunto”⁵².

Em suas investidas contra “os filósofos do século XVIII”⁵³, contra a pretensão de seus contemporâneos que acreditavam representar o “apogeu e o fim de toda cultura humana”⁵⁴, Herder mostrava que o espírito moderno das Luzes, ao ignorar as forças que estão em jogo nos fenômenos históricos, não fazia mais do que projetar um esquema linear e artificial lá onde, no fundo, o que existe é uma realidade movente, cambiante, dinâmica. Mantendo o passado à distância como algo de ultrapassado e superado, a visão racionalista da história, que Herder não hesita em chamar de

⁵¹ Cf. HERDER 1774, pp. 167-169.

⁵² Ibid.

⁵³ HERDER 1774, p. 232-233.

⁵⁴ Ibid., p. 248-249.

“mecânica”⁵⁵, deixava para trás a possibilidade de vivificá-lo. Julgando todas as coisas segundo os seus próprios padrões de beleza, de justiça, de moral e de felicidade – “cada um no uniforme de sua condição, máquina” (*jeder in der Uniform seines Standes, Maschiene*) – “viu desaparecer o desejo de viver, de agir, de viver humanamente”.⁵⁶ Alguns anos mais tarde, nas *Idéias para a filosofia da história da humanidade* (*Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*), é contra a teleologia kantiana da história que Herder se voltará. Neste livro, cuja primeira edição data de 1784, mesmo ano de publicação do escrito de Kant sobre a história universal, Herder mais uma vez afirma que cada realidade histórica é um fim em si mesmo, e não um simples meio para a realização de desígnios a ela alheios.⁵⁷ Sem citar o antigo mestre, mas numa alusão bem clara a suas proposições sobre o aperfeiçoamento progressivo dos sistemas políticos na história do mundo, ele se pergunta se não “seria de um orgulho insensato pretender que os habitantes de todas as partes do mundo deveriam ser Europeus para viverem felizes”⁵⁸. Nas conjeturas que ele propõe em seguida fazer a respeito da destinação do gênero humano, lemos que, se assim fosse, se o homem estivesse, por exemplo, destinado a um crescimento indefinido de suas faculdades, ou ao Estado como fim de sua espécie, então todas as gerações teriam sido feitas apenas em vista da última, que reinaria soberana e solitária “sobre as fundações em ruínas da felicidade de todos os povos”⁵⁹. Ao fim do livro VIII das *Idéias*, num estilo ainda mais corrosivo que o utilizado no escrito anterior, Herder lança uma espécie de manifesto em nome dos “homens de todos os continentes,

⁵⁵ Cf. por exemplo, HERDER 1774, p. 240-241 “(...) uma grande parte disto que se convencionou chamar de civilização nova (*dieser sogenannten neue Bildung*) é ela própria, na verdade, algo de mecânico (*Mechanik*); quando se a olha de um pouco mais perto, é o caráter mecânico que constitui o nosso espírito moderno!”. Ver também pp. 242-249, 252-255.

⁵⁶ Cf. *Ibid.*, pp. 252-253

⁵⁷ HERDER 1784/91, p. 188: “O fim de uma coisa que não é simplesmente um meio sem vida deve necessariamente se encontrar nela mesma”. Em *Ainda uma filosofia da história...* Herder escreve essas palavras tornadas emblemáticas: “Mas eu não posso persuadir-me de que qualquer coisa no reino de Deus seja unicamente um meio – tudo é a um só tempo meio e fim, e o mesmo se dá também para esses séculos.” (Cf. HERDER 1774, p. 224-225)

⁵⁸ 1784/91, p. 136-137. A resposta de Kant a essas alusões virá logo em seguida, numa resenha publicada em 1785 sobre as *Idéias* de Herder. Já nas primeiras páginas, Kant fará questão de notar o caráter poético, e “não científico”, do método utilizado por seu autor. Além disso ele chama a atenção do autor do livro pela falta de clareza de sua argumentação, que torna suas idéias “menos aptas a ser comunicadas”. Para além do aspecto irônico da caracterização, ao qualificar o antigo aluno de “filósofo-poeta”, Kant o exclui não somente do campo da filosofia crítica, mas do da ciência em geral.

⁵⁹ *Ibid.*, pp. 140-141.

desaparecidos desde eternidades”, perguntando-se se eles não teriam vivido e enchido a terra com suas cinzas simplesmente para que no fim dos tempos seus descendentes encontrassem a felicidade na civilização européia.⁶⁰

A convicção de Herder de que a civilização avança, mas não se torna por isso mais perfeita, fundou as bases de uma concepção da história segundo a qual cada individualidade é uma expressão possível do conjunto da humanidade. É aliás essa solidariedade entre o indivíduo e o todo – entre a originalidade de cada cultura, totalidade fechada sobre si mesma, e a idéia de que cada uma delas é um “espelho do universo”, refletindo à sua maneira o sentido do todo – que Herder busca caracterizar, para isso servindo-se freqüentemente de metáforas orgânicas. Pensados como organismos históricos, cada povo ou nação, cada comunidade e cada época é uma unidade carregada de formas de expressão tão diversas quanto as crenças e ritos religiosos, as leis e instituições políticas e sociais, a organização familiar e suas tradições, suas diferentes manifestações folclóricas e artísticas. Precisamente essa visão “orgânica” do universo humano constituirá o legado mais duradouro da filosofia da história de Herder. Se ela encontrará ecos imediatos na primeira geração de românticos de Iena, sua influência pode também ser identificada, mais de um século depois, na imbricação de consciência histórica e experiência da vida tão cara a um autor como Wilhelm Dilthey. Novalis, por exemplo, que possuía em sua biblioteca todas as obras publicadas por Herder em vida, dará voz a algo de muito parecido ao afirmar que é preciso “animar” a matéria histórica, colocá-la em contato com os órgãos do próprio indivíduo que a estuda de modo a transformá-la em uma

⁶⁰ Ibid., pp. 146-147. Seria interessante se perguntar em que medida a posição de Herder é aquela capaz de dar forma a um cosmopolitismo dos mais conseqüentes. Mas sabe-se que, de um modo geral, foi o contrário que se deu no século XX, com a associação das suas teses à defesa de um sentimento nacional incompatível com qualquer universalismo. Assim, o próprio tradutor francês das *Idéias* pôde atribuir a Herder um “racismo inconsciente”, afirmando não ser de todo incompreensível que o terceiro Reich possa por vezes ter se referido “ao ideal herderiano de autarquia nacional”. (Cf. HERDER 1784/91, pp. 73-74). Contra essa identificação de Herder a um “naturalista irracional que vira as costas para a filosofia das Luzes”, interpretação que o relaciona direta ou indiretamente aos episódios mais trágicos da história do nacionalismo alemão, Jan Patocka, num breve texto de 1941, foi um dos primeiros a se posicionar. (Cf. PATOCKA 1941, p. 17 *et seq.*) Ver também a esse respeito BERLIN 1976, p. 142 *et seq.* e BENJAMIN 1939a, pp. 270-272.

“verdadeira obra de arte histórica”⁶¹. Com efeito, não faltarão leituras no século XX dispostas a ver na crítica de Herder ao modelo de racionalidade e universalidade das Luzes o germe de uma concepção irracionalista e estetizante da história com as mais sérias consequências para a posteridade do pensamento europeu. Mas este é um assunto central ao qual devemos voltar mais tarde.

A Idéia na história

Herder é tido comumente como um dos pais da moderna concepção da história.⁶² Alguns autores chegaram a ver em sua obra o germe de uma verdadeira “revolução do espírito ocidental”⁶³, o início de um esforço sem precedentes no sentido de fundamentar uma compreensão verdadeiramente histórica do mundo histórico. O fato é que a despeito da ênfase freqüentemente colocada no apelo romântico a uma determinada estetização da história, não é possível dizer que isto tenha significado a total supressão do problema do conhecimento do horizonte de seus questionamentos. Mesmo ali onde reinava a idéia de que a história é feita de singularidades entre si incomparáveis, a questão desde o início se colocou de saber por que meios fazer justiça a esses “mundos” distantes no tempo e no espaço, às suas diferenças e características singulares. Quer elas interditassem ou liberassem o acesso a uma experiência direta do passado, as modernas filosofias da história já haviam se confrontado a esta máxima decisiva, a saber, a de que a despeito do seu objeto, todo ato de conhecer envolve um sujeito que se reconhece enquanto tal, um sujeito que necessariamente se observa na medida em que observa o material que a história lhe apresenta. A “tomada de consciência” que a partir do século XVIII passa a conferir ao homem e a sua história um papel determinante na cena do mundo talvez não tenha sido outra coisa senão a revelação e a decisão de aprofundar o alcance dessa

⁶¹ NOVALIS 1798/99a, p. 145: “Então dependerá provavelmente dele animar a matéria histórica, ele obrigará os seus sentidos a produzir a forma que ele deseje, para poder viver verdadeiramente em seu mundo.” Cf. também LE BLANC, MARGANTIN, SCHEFER 2003, pp. 633-634.

⁶² Vale apenas notar que essa “paternidade” vem sendo disputada com Vico desde meados do último século. O fato de deixarmos de fora de nossas considerações o autor italiano tem em certa medida a ver com a própria história da recepção de sua obra, que permaneceu desconhecida no panorama de estudos históricos na Alemanha durante praticamente todo o século XIX.

⁶³ Ver MEINECKE 1943, p. 24.

confrontação. Que tipo de apreensão propriamente filosófica pode-se fazer da vida e da experiência humanas, desse universo repleto de fenômenos relativos, dotados de tantas e tamanhas especificidades? Embutida nela, vibrando tacitamente no seu interior, estava a pergunta sobre o quão dependente é o olhar do filósofo ou historiador em relação à sua própria existência histórica, isto é, ao seu próprio horizonte de experiências.

Sabe-se que é Hegel quem dará a essa questão a solução tida por algum tempo como a mais satisfatória. A articulação entre a diversidade das manifestações da verdade na história e a unidade de sentido que as engloba a todas ganhou na filosofia hegeliana, senão a sua formulação mais acabada, ao menos a mais grandiosa. A respeito dessa filosofia, aliás, Heidegger escreverá na década de 1910 que ela consiste no “mais poderoso sistema de uma visão de mundo histórica (*historische Weltanschauung*), com o qual nenhuma abordagem essencial da história da filosofia poderia deixar de travar um diálogo”⁶⁴. Mas o encontro de Hegel com a história encontra raízes no contexto que o antecede. Ele próprio fará questão de conceber a sua tarefa filosófica na continuidade de um horizonte histórico mais amplo, situando-a, como se sabe, no ponto de chegada desse longo trajeto de efetivação do espírito filosófico que narram as *Lições sobre a história da filosofia*. O debate que durante bons séculos opôs na Alemanha uma certa apropriação das Luzes e o “pré-romantismo” de autores como Herder e Lessing será um ponto marcante na constituição do sistema de Hegel. A sua filosofia será em algum sentido a justaposição dessas duas perspectivas.

Hegel rejeitou desde muito cedo o formalismo kantiano. Num ensaio escrito em 1803 e intitulado *Sobre os modos de tratar a lei natural* (*Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts*), ele mostra que investigar a natureza exige que se leve em conta as diferenças fundamentais entre as épocas através das quais se constituiu essa investigação.⁶⁵ À idéia de um universalismo da razão pura, de uma razão universal aplicada ao âmbito teórico ou moral, ele opõe a de uma razão que é encarnada na “individualidade viva de um povo”⁶⁶. São divergências

⁶⁴ Citado em BARASH 2003, p. 7.

⁶⁵ Cf. STANGUENNEC 1985, p. 121.

⁶⁶ Cf. Ibid.

não muito diferentes das que vimos esboçadas na querela entre Kant e Herder que sustentam as críticas de Hegel ao modelo transcendental da consciência kantiana. Atendo-se especialmente à noção de “consciência em geral” (*Bewusstsein überhaupt*), que Kant circunscrevera idealmente a partir dos modos como as suas faculdades projetam no mundo uma estrutura coerente, Hegel afirma que a consciência jamais é isolada das influências que a situam em um contexto histórico determinado. Nem a atividade teórica da consciência nem muito menos ainda o seu uso prático, podem se dar sem qualquer mediação num mundo concreto. Seja atuando na esfera conceitual do conhecimento teórico, ou possibilitando a fundação de normas práticas para um uso moral da liberdade, toda consciência finita existe num mundo e nele ela reflete a ação do tempo e do “espírito” que a cada vez o determinam. O que a consciência produz é também reflexo do *Zeitgeist*, espírito do seu tempo.

Na tese de doutorado que elabora sob a orientação de Heidegger, em 1932, Marcuse nota que, a partir dos escritos teológicos de juventude, a elaboração da problemática filosófica de Hegel é a da “Vida como conceito ontológico”.⁶⁷ Com efeito, nesses escritos anteriores à *Fenomenologia do espírito* (1807) – e à necessidade, confessada a Schelling numa carta de 1800, de dar ao seu pensamento uma forma propriamente sistemática⁶⁸ –, Hegel já buscava reconstituir o elo que liga a vida espiritual, a religiosidade de um povo, aos fenômenos concretos pelos quais ela se manifesta. Mas nesses anos marcados pela formação teológica no seminário de Tübingen, o foco da reflexão de Hegel é ainda a oposição entre vida e conceito. É através da religião, e não da filosofia, que se pode atingir uma compreensão da vida de um povo, expressa tanto na esfera da vivência religiosa propriamente dita como nas demais esferas da experiência mundana. Por volta de 1801, em seu primeiro texto publicado e assinado⁶⁹, *A Diferença entre os sistemas filosóficos de Fichte e de Schelling*, Hegel passa a afirmar a identidade entre o espírito (que não se reduz ao conceito) e a vida (pensada como modo de ser universal). Para pensar essa identidade, ele mostra a que ponto a filosofia deve romper tanto com o puro racionalismo, em

⁶⁷ Cf. MARCUSE 1932, p. 211.

⁶⁸ A referência a essa carta encontra-se em DASTUR 1999a, p. 199.

⁶⁹ Cf. LEGROS 1980, p. 24. Robert Legros sublinha aí que todos os escritos de Hegel anteriores ao período de Iena (1800-1807) ou permaneceram não publicados ou o foram anonimamente.

que o pensamento aparece como abstrato e vazio, como com o empirismo, em que a diversidade sensível aparece como uma multiplicidade morta. O que importa à filosofia é a união (*Vereinigung*) do sensível e do inteligível, do um e do múltiplo, do espírito e da matéria.⁷⁰ Somente o reconhecimento dessa necessidade de reunir os opostos e diferenças pode conduzir a filosofia a exprimir, ou mais que isso, a realizar o Absoluto. No livro sobre a diferença entre os sistemas de Fichte e Schelling, Hegel lança mão de uma fórmula tomada de empréstimo a Schelling que nos põe no centro da dialética e no coração do que virá a ser o seu sistema filosófico: “O absoluto é a identidade da identidade e da não identidade; opor e identificar nele coexistem.”⁷¹

Ao longo do trajeto que leva Hegel a elaborar a grande síntese entre o mundo fenomenal e o mundo espiritual que determinará o eixo de toda sua obra, é a religião que, junto com a arte, passa a ser “subsumida” no saber filosófico. Um saber produzido pelo e para o Espírito, do qual a vida mesma só toma conhecimento uma vez que ele, o Espírito, se vê plena e absolutamente realizado. A passagem do conceito ontológico de vida ao conceito (também ontológico) de Espírito dá-se, como sublinha ainda Marcuse, a partir do período de Iena.⁷² Nas obras que compõem o monumental sistema iniciado com os cursos sobre a lógica e que vão resultar na *Fenomenologia do Espírito*, a vida passa a ser antes de tudo um modo de ser do Espírito absoluto.

Num artigo escrito no início dos anos quarenta, Heidegger nos lembra que *Fenomenologia do Espírito* era na verdade o segundo título da grande obra de 1807. Ele viria substituir, já no meio do processo de publicação, um outro título inicialmente previsto, sob o qual era enunciada a “Ciência da experiência da consciência”.⁷³ O enunciado inicialmente previsto deve, segundo Heidegger, ser tomado ao pé da letra. Ele traduz perfeitamente o conteúdo essencial da obra, a saber,

⁷⁰ “União e Ser têm o mesmo significado” (*Vereinigung um Sein sind gleichbedeutung*). Esta frase, que se encontra num dos esboços publicados no apêndice de *O Espírito do cristianismo e seu destino*, mostra que a preocupação com a união ou conciliação dos opostos estava presente em Hegel desde cedo. Cf. HEGEL 1799, p. 147.

⁷¹ HEGEL 1801, p. 168.

⁷² Cf. MARCUSE 1932, p. 214.

⁷³ Cf. HEIDEGGER 1942/43a, p. 115 (tr.fr., p. 147). Heidegger abre o seu artigo com as seguintes palavras: “‘Ciência da *Experiência* da Consciência’, tal é o título que Hegel, no momento da publicação da *Fenomenologia do espírito* em 1807, põe à frente da obra. A palavra experiência se encontra em *itálico*, entre as duas outras palavras. ‘A experiência’ nomeia o que é ‘a Fenomenologia’.”

a fenomenologia como sendo o percurso realizado pela consciência em direção à ciência, isto é, ao saber de si mesma. A fenomenologia é o processo pelo qual deve passar a consciência a fim de se tornar um saber no sentido mais próprio do termo, ela é o caminho, exposto em cada um de seus momentos constitutivos, através do qual a consciência efetua o seu auto-conhecimento. O que Hegel mostra nesse livro é que aquilo que, para a consciência finita, é a experiência de um objeto sempre novo e diverso, para o espírito infinito, nada mais é do que uma das figuras necessárias à sua efetivação. Isto implica que a ciência dessa experiência, dessa *Erfahrung* que é literalmente a *passagem* de um objeto e de um momento ao outro, não se revela como outra coisa senão como o saber que tem o Espírito da sua própria necessidade de se tornar fenômeno.

A *Weltgeschichte* que Hegel nos relata move-se por assim dizer sobre esse mesmo cenário. Se o seu palco é o próprio mundo, o seu ator principal, ao mesmo tempo “agente” e “paciente”, é o Espírito que se efetua na história. A célebre passagem que se encontra na introdução às *Lições sobre a filosofia da história*: “o único pensamento que a filosofia aporta é a contemplação da história, a simples idéia de que a Razão governa o mundo (*daß die Vernunft die Welt beherrsche*), e que, portanto, a história universal é também um processo racional”⁷⁴, mostra o quão decisivo será para Hegel unir ou identificar os opostos – algo que ele justificará mostrando que “em nenhuma outra parte a exigência de um (...) conhecimento conciliador é sentida tão imperiosamente quanto na história”.⁷⁵ A *Vereinigung* desde

⁷⁴ HEGEL 1822/31, p. 20 (tr.fr. Gibelin, p. 22). A interpretação dos textos que constituem a filosofia da história de Hegel “propriamente dita”, a despeito da imensa bibliografia em torno dela e dos muitos lugares comuns que estas produziram, está longe de ser uma tarefa fácil. Os textos a que temos acesso são publicações póstumas estabelecidas a partir de manuscritos deixados por Hegel, mas também a partir de longas séries de notas de curso produzidas por alguns de seus estudantes. Aqui nos servimos unicamente do volume 12 das obras completas de Hegel, as *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. As duas traduções francesas das quais também nos servimos são baseadas em edições diferentes desses grupos de textos. A primeira é a feita por Jean Gibelin e publicada pela editora J. Vrin, em 1963, sob o título *Leçons sur la philosophie de l'histoire*. Ela se baseia na edição feita por H. Glockner em 1928, que reproduzia a edição de 1848 feita por Karl Hegel, filho do filósofo, o qual remanejava, por sua vez, a edição Ganz de 1837. A outra tradução é a feita por K. Papaioannou e inicialmente publicada pela editora Plon, em 1965, sob o título *La Raison dans l'histoire*. Ela se baseia na quinta edição de *Der Vernunft in der Geschichte* (Hamburgo, Felix Meiner, 1955) que propõe, por meio de uma escolha diferente de manuscritos e notas de curso, uma versão mais alargada do que constituía apenas a introdução da primeira edição das *Vorlesungen*. As referências às traduções vêm antecedidas dos nomes de seus autores.

⁷⁵ HEGEL 1822/31, p. 54 (tr.fr. Papaioannou, p. 68).

cedo valorizada por Hegel se revelará então como a identidade do pensamento e do real, da liberdade e da necessidade, do sujeito e do objeto da história, pois é ela que constitui a essência desse Espírito que, nas palavras do filósofo, “deve se reconciliar com o negativo”⁷⁶. Nada disso significa que o processo descrito como um desenvolvimento racional e necessário do Espírito do Mundo (*Weltgeist*) – a Razão manifestando-se historicamente na vida social e política, na moralidade subjetiva (*Moralität*) que Hegel distingue da moralidade objetiva ou concreta (*Sittlichkeit*), nos costumes, na arte e na religião – chegue a jamais perder de vista as individualidades históricas, a vida dos povos e das épocas que articularam e deram corpo a cada uma dessas manifestações. Como elemento unificador da multiplicidade, garantia mesma de que o aparente arbítrio e gratuidade da história são precisamente os meios pelos quais a necessidade cumpre o seu propósito no mundo, o Espírito não é uma idéia geral ou abstrata. Ao contrário, diz Hegel, ele é “o objeto mais concreto, na sua figura concreta e na sua evolução necessária, que a filosofia a si proporciona quando ela trata da história”⁷⁷.

Se pudermos simplificar as coisas nesses termos, a concepção hegeliana da história seria como uma síntese dos dois pontos de vista antagônicos que vimos brevemente ilustrados com Herder e Kant. Nem a realidade histórica pode ser compreendida como algo que existe entregue a si mesmo, independente do sentido que o Espírito de antemão lhe proporciona, nem ela é uma simples massa de ocorrências arbitrárias, cujo princípio caberia à razão humana na melhor das hipóteses postular. Mas tampouco Hegel invalida essas duas perspectivas, essas duas figuras possíveis da consciência histórica, mostrando ao contrário que ambas são necessárias ao aprendizado que a consciência deve fazer no seu próprio itinerário pela história do mundo. Na auto-atribuída missão de salvar a totalidade dos fenômenos, Hegel encontra a solução do problema resolvendo dialeticamente todas as suas oposições e contradições: transformando estas últimas em “energia”⁷⁸ mesma do movimento histórico – da dinâmica segundo a qual o Espírito se objetiva e vem a ser

⁷⁶ Ibid.

⁷⁷ Ibid., p. 40 (tr.fr. Papaioannou, p. 52).

⁷⁸ No texto do seminário que Heidegger dedica em 1942 à Introdução da *Fenomenologia do Espírito*, ele dirá que “a energia [do negativo] se encontra (...) cortada de sua fonte na medida em que ela é ‘pressuposta’.” A referência se encontra em MALABOU 2003, p. 267.

mundo –, Hegel faz da negatividade o motor ontológico da história. É no ritmo desse negativo que o Espírito reconhece a história universal como a cena original da sua “paixão”, o lugar no qual ele deve padecer antes de consumir o seu pleno desenvolvimento.

Fatos e fontes

Já nas primeiras décadas do século XIX, a exigência de construir um modelo de conhecimento histórico mais condizente com uma metodologia acadêmica para as ciências humanas começa a se impor. Substituir qualquer “idéia da história” pela aplicação de parâmetros mais críticos e menos especulativos será o lema de filósofos e historiadores como Wilhelm von Humboldt e Barthold Georg Niebuhr. O primeiro, que era contemporâneo de Hegel, foi quem antecipou as grandes linhas de uma teoria da história fundada em duas distinções fundamentais: em primeiro lugar, a distinção entre a diversidade individual, que o historiador tenta tornar coerente a partir de suas manifestações nacionais ou culturais, e a especulação metafísica do filósofo, abstrata e nem sempre atenta a essa mesma diversidade; em segundo lugar, a distinção entre a realidade empírica interpretada pelas ciências humanas e aquela explicada pelas ciências da natureza em termos de processos mecânicos. Acolhido uma geração mais tarde por historiadores como Leopold von Ranke e Gustav Droysen, membros da chamada “Escola Histórica”, o projeto de circunscrever os limites de uma prática mais positiva para a disciplina histórica não poupará críticas às grandes sínteses filosóficas ao estilo do Idealismo alemão. A *Weltgeschichte* hegeliana torna-se para esses autores algo como as antípodas de uma verdadeira historiografia, e Ranke atacará Hegel diretamente, afirmando a diferença entre um modo filosófico de conceber a realidade histórica, que atua por meio de princípios *a priori* como o progresso, a razão ou o Espírito, e a tarefa do historiador, que é a de estabelecer o curso real dos acontecimentos através de uma cuidadosa pesquisa documental, da verificação dos registros e dos arquivos existentes. Essa atenção às fontes seria a única forma de evitar que a história fosse monopolizada por noções estranhas aos objetos investigados como, justamente, a de que a razão governa o mundo e tende a

nele progressivamente se efetuar. Embora ele não fosse hostil à filosofia em si mesma, o que Ranke definitivamente rejeitava era o procedimento, característico do pensamento idealista, de derivar o universo de fatos concretos de um sistema limitado de idéias e conceitos. Para ele, ao contrário disso, as idéias deveriam ser reunidas indutivamente como manifestações *a posteriori* do espírito na realidade.⁷⁹ Idéias filosóficas deveriam complementar os fatos históricos, em vez de serem impostas sobre eles.

Mas Ranke ia além disso. Segundo ele, no trabalho de observação e interpretação das fontes, o historiador deve se esforçar pela sua “auto-extinção” (*Selbstausslöschung*). Em outras palavras, ele deve evitar depositar sobre o objeto investigado valores oriundos do seu próprio quadro de referências sociais e culturais. O ideal de contemplação objetiva dos fatos recebe aqui a sua formulação lapidar: é de Ranke a célebre divisa conclamando os historiadores a apreender o passado “assim como ele realmente foi” (“*wie es eigentlich gewesen ist*”)⁸⁰. Numa fórmula que faz ecoar facilmente as críticas dirigidas por Herder aos filósofos de seu tempo, Ranke afirma que “cada época deve ser vista como válida por si mesma e em si mesma aparecer como digna de consideração”⁸¹.

Se o projeto de transformar a história numa ciência com uma metodologia autônoma visava a superar tanto a mera erudição quanto os grandes vãos especulativos, o fato é que a visão de Ranke se expunha ao mesmo tipo de impasse presente na problematização feita por Herder do universalismo das Luzes. Se toda época deve ser compreendida segundo tendências dominantes a ela imanentes, como chegar a um princípio de sistematização do conhecimento histórico que transcenda horizontes temporais a cada vez necessariamente limitados? Como esperar que a realidade histórica se preste a um conhecimento propriamente objetivo se o que ela revela é, a cada vez, algo de singular e irrepetível? Onde encontrar e sob que critérios estabelecer a verdade dos fatos históricos, e o que fazer para que a exigência de um olhar neutro e imparcial não acabe resultando num puro relativismo? Tais questões,

⁷⁹ Cf. BARASH 2003, p. 13.

⁸⁰ A expressão aparece sob a pluma de Ranke no prefácio da primeira edição das *Histórias das nações latinas e germânicas de 1494 a 1514*, de 1824.

⁸¹ Citado em BARASH 2003, p. 13.

na verdade, não se apresentaram de maneira tão problemática para Ranke quanto elas o seriam para as gerações de teóricos que o sucederam. A razão disso é que a sua teoria baseava-se abertamente na convicção de que cada uma das manifestações temporais surgidas na história do mundo tem a sua origem na vontade divina e que, na medida em que reproduz com rigor o passado, o historiador descobre nele não quaisquer valores contingentes, cujo significado e alcance se limitariam à cultura e à época que os produziram, mas antes o caráter verdadeiramente ético das instituições sociais, construído ao longo dos séculos por um desenvolvimento histórico que concerne à humanidade como um todo. Assim, embora rejeitasse a crença num determinismo causal ou teleológico como princípio de sistematização e interpretação dos dados historiográficos, ao afirmar uma ordem divina das coisas, Ranke expunha a sua fé numa unidade ética essencial do mundo histórico. Como escreve Georg Iggers num estudo sobre a tradição do historicismo na Alemanha, apesar de esses autores insistirem na radical diversidade dos homens e das culturas humanas, “o que os preservava do relativismo ético e epistemológico era a sua profunda fé numa realidade metafísica para além do mundo histórico. Eles estavam convencidos de que cada uma das diversas culturas apenas refletia os vários aspectos dessa realidade.”⁸² Não menos do que Hegel, portanto, Ranke sustentava a idéia de uma coerência objetiva do mundo histórico, ainda que frente a ela o entendimento humano, *y compris* o do historiador especializado, devesse permanecer limitado. No universo das obras humanas, finitas e transitórias, há sempre um traço do mistério divino – e esse mistério jamais pode ser integralmente esgotado.

No fundo, boa parte do que se produziu nessas primeiras tentativas de superar Hegel com uma historiografia de cunho “anti-metafísico” não chegará a se desvencilhar de algumas das suas principais prerrogativas – e o pós-hegelianismo, como se sabe, teve o mesmo destino no campo da filosofia. Em última instância, o que permanecerá é a própria separação entre o mundo histórico “ele mesmo” e a possibilidade de um conceito filosófico que o abarque na sua totalidade. A vontade de promover a legitimação da disciplina histórica no campo das ciências humanas não fez de início muito mais do que reacionar o jogo de antigas e poderosas dualidades:

⁸² IGGERS 1983, p. 14.

razão e sensibilidade, desígnio racional e pura contingência, necessidade e liberdade, vontade divina e realidade finita continuaram a reinar no horizonte de uma discussão onde a preocupação com os “fatos” não parecia poder abrir mão das “idéias” capazes de articulá-los. Se a salvação da história pela historiografia tornou-se o mote da velha disciplina que acreditava ter finalmente atingido a sua maturidade como ciência, o debate sobre a fundamentação de uma sólida metodologia para as disciplinas humanísticas frente às ciências naturais estava apenas começando.

Mais para o fim do século XIX, um amplo debate teórico em torno das condições de acesso ao mundo histórico e cultural mostrou-se praticamente incontornável. Grupos de pensadores das mais diferentes disciplinas encamparam uma controvérsia metodológica que posteriormente será conhecida como *Methodenstreit*, “polêmica do método”⁸³. Em torno dessa polêmica, a filosofia ocupará durante alguns anos uma posição de destaque. E é no que começa a ser identificado como um elemento-chave na crise de valores do pensamento tradicional que o problema da história acaba por tomar de volta o caminho da reflexão filosófica.

Crítica da razão histórica

A retomada do problema da história pela reflexão filosófica na virada do século deu-se num momento em que a filosofia, enquanto disciplina acadêmica, buscava se resguardar frente à crescente especialização das ciências. A competência da filosofia para prover ao conhecimento científico os seus princípios e regras de orientação – tarefa assumida por Descartes no início da Era Moderna, reiterada por Kant um século depois, e perfeitamente sintetizada na concepção de Fichte da filosofia como “ciência da ciência” – vinha sendo fortemente desafiada pelos resultados positivos obtidos no campo das ciências naturais. Com o afrouxamento da influência das filosofias especulativas, as academias alemãs começam a tentar corresponder com pesquisas científicas às demandas vindas da sociedade e da indústria modernas. A influência massiva das ciências naturais durante essas últimas

⁸³ Leituras mais detalhadas acerca da verdadeira polifonia teórica que se produziu nessa época podem ser encontradas em SCHNÄDELBACH 1980, IGGERS 1983 e BAMBACH 2003.

décadas do século XIX encorajou o surgimento de uma nova perspectiva abarcante sobre a realidade, que se passou a chamar de “visão de mundo naturalista” (*naturalische Weltanschauung*). Segundo os adeptos desse novo naturalismo, cujo apelo se fez ouvir muito além dos círculos acadêmicos, o espírito e todas as suas criações poderiam ser elucidados como resultados de processos naturais. Alternando “leis” oriundas da psicologia, da biologia e da física, eles explicavam a gênese da reflexão e de todas as esferas do pensamento e do juízo em termos de uma atividade “associativa” na qual toda experiência estaria supostamente fundada. O mundo do espírito, em seus sentidos e dimensões os mais diversos, decorreriam, tal como fenômenos naturais, da pura associação de determinadas circunstâncias com os seus resultados. Esse contexto será brevemente descrito por Dilthey, que vivenciou a passagem, ainda nos seus primeiros anos de filosofia, do predomínio de uma filosofia do espírito de tipo idealista a uma concepção naturalista do mundo e do próprio espírito:

Quando eu comecei em filosofia, o monismo idealista de Hegel havia sido substituído pelo predomínio das ciências naturais. Quando o espírito científico tornou-se filosofia, como entre os enciclopedistas, Comte e os pesquisadores naturais adeptos da filosofia na Alemanha, tentou-se conceber o espírito como um produto da natureza.⁸⁴

Uma das primeiras e mais influentes tentativas de elaborar um contra-argumento à visão de mundo naturalista deu-se como uma retomada do pensamento transcendental de Kant. Com o intuito de salvaguardar o antigo estatuto de propedêutica a toda ciência, a filosofia procurou reapropriar-se das diretivas postas pela filosofia crítica, estendendo-as ao domínio das humanidades, mais especificamente à história e à cultura. Fornecer as bases para uma teoria do conhecimento dos objetos históricos foi a tarefa assumida por autores como Wilhelm Windelband e Heinrich Rickert, membros da escola neo-kantiana de Baden. Para esses autores, era necessário fundamentar as diferenças lógicas e estruturais entre as ciências da natureza e as ciências humanas, e nesse sentido consolidar de uma vez por todas as distinções metodológicas a cada uma delas específicas. Antes de qualquer

⁸⁴ DILTHEY 1911, p. 37.

coisa, porém, tratava-se de mostrar que uma teoria transcendental do conhecimento histórico deveria se ocupar dos limites que condicionam a formação dos conceitos em cada ciência. Não basta restringir todo o acesso à história à investigação dos fatos e das fontes, mas trata-se de determinar as condições segundo as quais um tal acesso torna-se possível. Sem antes discernir esses limites e essas condições, o que o historiador pode ver diante de si não é nem fatos nem fontes, mas sim o contínuo fluxo da história, nas palavras de Windelband, “um fenômeno inexprimível e indefinível”⁸⁵. Assim, Rickert afirmará, por exemplo, que a diversidade geralmente reconhecida como uma característica intrínseca do mundo cultural está no fundo conectada a categorias racionais *a priori* produzidas pelo entendimento.

Rickert queria tomar distância da forte tendência da época de atribuir à psicologia uma função de destaque na teoria do conhecimento. Atribuir à consciência e a categorias psíquicas ou espirituais um papel na construção dos objetos históricos equivaleria a fundamentar o conhecimento com base em princípios empíricos, o que lhe parecia impossível. Para esses aspectos, aliás, é que convergia o conteúdo de suas críticas a Dilthey, cujas posições consideraremos mais adiante. De acordo com Rickert, a realidade em si mesma é algo de incalculável e irracional e exige, para que se possa compreendê-la, uma simplificação ou transposição conceitual. Porque o conhecimento humano jamais pode reproduzir as coisas em si mesmas, somos forçados a selecionar o que julgamos essencial a partir dos interesses cognitivos de nossas pesquisas. É sobre a base desses mesmos interesses, que Rickert chamará de “valores”, que se dá a formação de conceitos nas ciências históricas. A filosofia deve assim orientar-se em direção a esta única questão: como formar os conceitos de modo que nossos interesses cognitivos sejam realizados nos próprios métodos de investigação? Segundo Rickert, Dilthey havia optado por uma solução ontológica do problema, sustentando que a diferença entre ciência natural e ciência do espírito, entre *Natur-* e *Geisteswissenschaft*, funda-se no fato de ambas se relacionarem com realidades fundamentalmente distintas, com dois modos distintos de existência.

⁸⁵ A fórmula aparece no fim da conferência “Geschichte und Naturwissenschaft”, proferida em 1894 (citado por Guy Oakes na sua introdução à tradução inglesa da obra de Rickert, *The Limits of concept formation in natural science. A logical introduction to the historical sciences*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986, p. x.).

Contra Dilthey, Rickert argumentará que não está em causa um conhecimento dos próprios objetos, dos objetos históricos eles mesmos, pois a realidade histórica ou cultural só se torna de fato “real” na medida em que é conceptualizada, isto é, referida a um valor. Em última instância, e num sentido rigorosamente kantiano, Rickert queria provar que nada mais nos é dado conhecer acerca dos objetos da história do que os valores que, *a priori*, nós neles depositamos.

Um ponto interessante aqui é o reaparecimento de uma terminologia largamente orientada para a noção de cultura: é de autoria de Rickert a expressão *Kulturwissenschaft*, que se quer um equivalente – se não mesmo um substituto – para a noção mais antiga de *Geisteswissenschaft*. Ela sintetiza também o elemento fundamental da sua teoria: as ciências humanas não lidam com conceitos puramente empíricos, mas com valores culturais transcendentais. Para demonstrar a possibilidade de uma validade objetiva dos juízos históricos, Rickert afirmará então que o sujeito do conhecimento histórico, o historiador que conduz uma investigação, não avalia ou ajuíza fatos e eventos particulares, mas aplica valores de acordo com uma perspectiva teórica específica – a qual ele denomina “relação teórica a valores” (*theoretische Wertbeziehung*).⁸⁶ Nessa distinção entre a avaliação propriamente dita (*Wertung*), que sempre corre o risco de ser tendenciosa, e o ato de relacionar a valores (*Wertbeziehung*), que reconstrói eventos e personagens históricos de acordo com características essenciais que determinam a sua coerência dentro de um quadro de valores específicos, Rickert acreditava ter encontrado uma saída para o problema do relativismo cultural. Mas se a questão de como frear o relativismo mobilizou boa parte da reflexão filosófica das primeiras décadas do século XX, a saída muitas vezes não podia ser outra senão a de des-historicizar a história. Os “valores” que Rickert quis transformar em categorias *a priori* de todo conhecimento possível da história ou da cultura são, provavelmente, um bom exemplo disso.

⁸⁶ RICKERT 1902, pp. 244-256.

Da história à vida

É dentro desse contexto que Heidegger elabora, sob a orientação de Rickert precisamente, o ensaio sobre *O Conceito de tempo nas ciências históricas* (*Der Zeitbegriff in den Geschichtswissenschaften*). O escrito data de 1915 e constitui a primeira parte do seu *Habilitationschrift*. Embora aparentemente tentado a contribuir com a sua parte no debate metodológico da época, vê-se que, de saída, o caminho que Heidegger escolhe para abordar o problema da história passa por um questionamento do tempo. Não há ainda aqui nada que anuncie os desenvolvimentos encontrados cerca de dez anos mais tarde em *Ser e tempo* e nos trabalhos do período da ontologia fundamental. Nada ainda acerca da constituição da historicidade (*Geschichtlichkeit*), do “acontecer” (*geschehen*) próprio à existência humana, da finitude como horizonte de uma apropriação autêntica do tempo e, portanto, também do passado e da história. Neste primeiro escrito, é a taxonomia neo-kantiana das ciências proposta por Wilhelm Windelband – a divisão do pensamento científico entre um modo “nomotético” e um modo “idiográfico” de proceder, o primeiro preocupado com leis gerais e constantes, o segundo com fatos particulares, com a estrutura historicamente definida – que serve de base à distinção entre um “tempo das ciências naturais” e um “tempo humano”, o tempo mensurável das ciências matemáticas da natureza e o tempo “vivido” das ciências históricas ou do espírito. Mas essa proximidade com um ponto de vista dicotômico, característica das preocupações metodológicas do neo-kantismo, não durará muito tempo, e Heidegger se revelará mais adiante um crítico severo do princípio de validade universal (*Allgemeingültigkeit*) defendido pelo neo-kantismo. Na passagem dos anos dez aos anos vinte, e na mesma medida em que se aproxima da hermenêutica da vida de Dilthey, Heidegger começa a tecer os nexos entre o que virá a ser a sua própria hermenêutica da facticidade e os fenômenos do tempo e da história que surgirão como uma espécie de coroamento da analítica existencial de *Ser e tempo*. E é bem outra, como veremos, a perspectiva que passará a orientar o tratamento dessas questões.

É através dos escritos de Dilthey que vem à luz o projeto de realizar uma “crítica da razão histórica” (*Kritik der historischen Vernunft*).⁸⁷ Sua questão diretriz, enunciada por Dilthey em termos rigorosamente transcendentais, pergunta sobre “como a edificação do mundo do espírito no sujeito tornaria possível o conhecimento da realidade espiritual”⁸⁸. Seu objetivo não é outro senão o de fundar transcendentemente uma metodologia para as ciências humanas. Mas a despeito da linhagem explicitamente kantiana, Dilthey punha no centro do seu programa crítico um elemento que desafiava as prerrogativas mais fundamentais do criticismo. Segundo ele, as condições de possibilidade da realização da razão na história devem ser investigadas a partir *da vida*. Uma reflexão crítica sobre as ciências humanas, sobre o conhecimento que elas produzem e sobre o sentido que elas interpretam, depende de uma articulação mais profunda entre a razão (*Verstand*) e a experiência vivida (*Erlebnis*). É a partir do conceito de “compreensão” (*Verstehen*) que Dilthey nomeará essa articulação, sustentando que, para apreender a *da vida*, a razão deve se tornar, como ela, uma estrutura dinâmica. “A relação fundamental da experiência vivida (*Erlebnis*) e da compreensão (*das Verstehen*) é uma relação de dependência recíproca.”⁸⁹ É nessa íntima relação com a experiência que a compreensão adere, por assim dizer, à realidade. A objetividade do conhecimento científico só é possível como decorrência de uma determinada adequação entre o pensamento e a vida.

Com o modelo de uma racionalidade fundada na compreensão, Dilthey mostrava que a estrutura do conhecimento histórico, antes de atingir qualquer unidade lógica ou propriamente racional, se encontra intimamente conectada à experiência vivida. É da reflexão sobre esse entrelaçamento que nascerá o conceito de historicidade (*Geschichtlichkeit*), que aparece praticamente pela primeira vez na correspondência trocada entre 1877 e 1897 entre Dilthey e Yorck von Wartenburg.⁹⁰ Para os dois autores, que Heidegger tomará como guias na sua própria tematização do problema da história em *Ser e tempo*, a historicidade é esse modo de ser do espírito humano cuja realidade efetiva comporta um caráter essencialmente vivo, uma

⁸⁷ A frase é dita por Dilthey em 1903, num discurso comemorativo dos seus setenta anos. Citado em IGGERS 1983, pp. 143-144.

⁸⁸ Citado em BROGOWSKI 1997, p. 103.

⁸⁹ DILTHEY 1910, p. 99.

⁹⁰ Cf. DASTUR 2000, p. 105.

Lebendigkeit.⁹¹ Se a implicação recíproca entre *Leben e Geschichte*, entre vida e história, é o âmbito original da constituição de todo sentido, é partindo dela que deve se pautar a construção de um conhecimento teórico acerca da história (*Historie*). Assim, confrontado à vida na sua integralidade, o projeto de crítica da razão histórica revelava uma “identidade de natureza” (*Gleichartigkeit*) entre o homem, aquele que conhece, e a história, a realidade conhecida.⁹² Na medida em que ela interpreta o objeto histórico, a consciência histórica ao mesmo tempo interpreta a si mesma.

Heidegger, como se sabe, reconheceu no trabalho de Dilthey algo de revelador e pioneiro. Além das muitas referências importantes feitas a Dilthey ao longo dos anos vinte⁹³, o parágrafo 77 do capítulo 5 de *Ser e tempo*, intitulado “Temporalidade e historicidade”, é inteiramente dedicado a mostrar “o nexa da exposição do problema da historicidade com as pesquisas de Dilthey e as idéias do Conde Yorck”⁹⁴. No parágrafo 72, que abre esse mesmo capítulo, Heidegger chega a escrever:

“A presente consideração deve se contentar em indicar o lugar ontológico do problema da historicidade. No fundo, a presente análise trata unicamente da preparação de um caminho para que a geração atual possa apropriar-se das pesquisas de Dilthey, com a qual ela ainda deve se confrontar.”⁹⁵

Mas já em *Ser e tempo* Heidegger dirá que a meta e a preocupação elementares do trabalho de Dilthey – “trazer a ‘vida’ para uma compreensão filosófica e assegurar para essa compreensão um fundamento hermenêutico a partir da própria vida”⁹⁶ –, esbarram com um problema fundamental. Segundo ele, o próprio conceito de vida permanece aí ambíguo, levando a uma dualidade aparentemente

⁹¹ Ibid.

⁹² DILTHEY 1911, p. 26.

⁹³ No curso do semestre de verão de 1925, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitsbegriffs*, Heidegger escreve: “O elemento decisivo na investigação de Dilthey não é a teoria das ciências da história, mas a tendência a trazer a realidade do histórico à luz e tornar clara, a partir disso, a maneira e a possibilidade da sua interpretação”. Heidegger diz também nesse curso que um dos fatores da “trivialização” do questionamento de Dilthey foi a interpretação que deles fizeram Windelband e Rickert. Eles a teriam reduzido a uma “metodologia vazia”. HEIDEGGER 1925, pp. 19-20 (tr.am., p. 17). Além do curso, Heidegger profere no mesmo ano uma série de conferências em Kassel, que acabarão por constituir o ponto culminante de uma recepção que se fez cada vez mais marcada no período de elaboração da hermenêutica da facticidade. Aqui, Heidegger chega a identificar em Dilthey a colocação da questão sobre o sentido do ser.

⁹⁴ HEIDEGGER 1927, II, p. 397 (tr.br., p. 205).

⁹⁵ Ibid., p. 377 (tr.br., p. 182).

⁹⁶ Ibid., p. 398 (tr.br., p. 206).

irresoluta. Pois Dilthey, ao estabelecer o fenômeno primordial da vida como “fundo sensível da consciência”, como “totalidade da vida psíquica”, define-a também como um “meio irracional”⁹⁷. Enquanto condição originária da possibilidade de todo sentido, a vida se compreende a partir de si mesma, mas, ao mesmo tempo, ela é em si mesma irracional, “abissal” (*unergrünlich*), nas palavras de Dilthey. Para mostrar esse caráter opaco que originalmente a vida tem em relação à razão, Dilthey se vê forçado a determinar o conhecimento histórico como uma espécie de vitória da compreensão sobre a irracionalidade da vida. Segundo Heidegger, é o próprio ponto de partida de Dilthey, a saber, o de uma filosofia da consciência, que o conduz a esses impasses. Ao ancorar o seu “ponto de vista *epistemológico*”⁹⁸ na consciência, Dilthey busca abrir, através da investigação dos produtos do espírito humano, uma visão sobre os nexos psíquicos que os produziram. Mostrando ser impossível situar-se por detrás da consciência – “para ver como se fosse sem olhos”, como ele mesmo sublinha – Dilthey entrega a tarefa de uma hermenêutica da vida à psicologia, assentando sobre esta última a interpretação da historicidade da primeira.⁹⁹

Da vida à história

No âmbito do que Heidegger chama, em 1927, de uma “análise preparatória dos fundamentos do *Dasein*”, é a este último, definido como o âmbito de uma abertura em que se desdobra a existência do homem, que será conferida a primazia de todo acontecer (*geschehen*) histórico (*geschichtlich*). Para o Heidegger de *Ser e tempo*, a possibilidade de existir historicamente exige a capacidade de que assumamos a finitude que é a nossa, de que afrontemos a morte como limite intransponível de toda existência, para a partir dessa condição projetarmos para nós mesmos a possibilidade de

⁹⁷ Cf. BROGOWSKI 1997, p. 99.

⁹⁸ DILTHEY 1883, p. xvii: “Toda ciência é empírica, mas toda experiência é originariamente conectada e validada por nossa *consciência*, na qual ela ocorre de fato, isto é, por toda a nossa natureza. Nós chamamos este ponto de vista – o qual reconhece consistentemente a impossibilidade de pôr-se atrás da consciência (para ver como se fosse sem olhos, ou dirigir um olhar cognitivo por detrás dos próprios olhos) – o ponto de vista *epistemológico*. A ciência moderna não reconhece outro.”

⁹⁹ Cf. HEIDEGGER 1927, II, p. 398 (tr.br., p. 206): “Tudo está centrado na ‘psicologia’ que deve compreender a ‘vida’ em seu nexo de desenvolvimento e ação históricos como o *modo* em que o homem é, tomando-a *ao mesmo tempo* como *objeto* possível e como *raiz* das ciências do espírito.”

uma história (*Geschichte*). Antecipar-se em direção à morte é a condição necessária de todo voltar-se para o que “foi” em termos de uma possibilidade de existência a repetir. É na idéia de repetição (*Wiederholung*) que Heidegger encontra o gesto de autêntica apropriação do passado, buscando caracterizar com ele um retorno, não necessariamente reprodutivo, mas ao contrário e justamente produtivo, sobre aquilo que, tendo sido presente como possibilidade, é também passível de ser retomado. Essa espécie de “volta antecipada” sobre o “fato de seu fim” – segundo a dupla estrutura, que Heidegger faz aparecer no seio de todo existente, do projeto-lançado (*geworfener Entwurf*) – significa que a história está fundada na ‘ekstase’ temporal do porvir (*Zukunft*). Essa idéia encontrou a sua formulação lapidar na definição, que encontramos no parágrafo 75, de toda história genuína como “o ‘retorno’ do possível” (*die ‘Wiederkehr’ des Möglichen*)¹⁰⁰. Fundar a história no horizonte do porvir foi o modo de mostrar, na articulação existencial e temporal dos modos de ser do *Dasein* no mundo, a dinâmica essencialmente *projetiva* que define este último como um autêntico “poder-ser”.

No fundo do conceito de historicidade (*Geschichtlichkeit*) elaborado em *Ser e tempo*, o que se abre ao homem é mais do que a simples promessa de uma auto-compreensão própria ou autêntica. Se a finitude da temporalidade aparece aí como “o fundamento velado da historicidade do *Dasein*” (*der verborgene Grund der Geschichtlichkeit des Daseins*)¹⁰¹, assumir esse “fundamento” significa, para além de sua simples compreensão, a necessidade de uma tomada de decisão a seu respeito. Somente o *Dasein* decidido a assumir a finitude que é a sua pode se auto-transmitir uma situação histórica – e é essa auto-transmissão, a remissão a uma “outra história” possível, que Heidegger designará através do termo “destino” (*Schicksal*). Relacionando, desde *Ser e tempo*, as noções de destino e história, Heidegger toca o ponto culminante da sua empreitada. Trata-se finalmente de mostrar que o movimento deste ente que nós mesmos somos, desse ente que se estende entre dois tempos em última instância “impossíveis” – o do nascimento e o da morte –, é não só abertura para o futuro, mas também livre escolha e repetição de uma herança legada

¹⁰⁰ HEIDEGGER 1927, II, p. 391 (tr.br., p. 198).

¹⁰¹ Ibid., p. 386 (tr.br., p. 192).

pelo passado. A repetição é esse evento, fundado na temporalidade finita, em que a identidade do *Dasein* é ao mesmo tempo preservada e transformada: nela, o outro apropriado no passado revela-se passível de ser retomado, isto é, retorna como possível, mas enquanto projeto a ser reconstruído.

A história é portanto uma estrutura intrínseca ao *Dasein*. Este existe ou acontece enquanto um ente fundamentalmente histórico, ainda que ele não se compreenda efetivamente desse modo. Mas se é possível dizer que a história está sempre aí, que ela é uma estrutura fundamental, inerente ao ser humano, isto não significa que ela seja para o homem uma propriedade, um bem de uma vez por todas adquirido. A história pertence ao *Dasein* como uma possibilidade, e propriamente ela só é dada àquele que decide dela se apropriar. Em poucas palavras, a história não vem ao homem se o homem não decide ir ao encontro da história. Ou, dito de outro modo, se a possibilidade de ter uma história é para o homem uma possibilidade concreta, ela não deixa de ser por isso uma realidade que ele deve criar para si.

Com relação aos impasses tradicionalmente confrontados pela epistemologia crítica da história, a posição de Heidegger em *Ser e tempo* se mostrava categórica: “não é na historiografia (*Historie*) que se deve buscar a história (*Geschichte*)”¹⁰². Nem a visão da história voltada para o conhecimento dos fatos de um passado supostamente intacto, nem a lógica da construção de conceitos no estilo do neo-kantismo, mas já tampouco a hermenêutica da vida estariam aptas a apreender a historicidade como fenômeno originariamente articulado à estrutura da existência humana. “Os conceitos fundamentais das ciências historiográficas são conceitos existenciais (*Existenzbegriffe*)”¹⁰³, anuncia Heidegger categoricamente. O problema da história não pode esquivar a sua origem existencial, e é dela que depende a possibilidade de uma fundamentação epistemológica da ciência historiográfica. A questão da historicidade é portanto, e antes de tudo, “uma questão *ontológica* sobre a constituição do ser dos entes históricos (*nach der Seinsverfassung des geschichtlich Seienden*), e não concerne à epistemologia.”¹⁰⁴ Para Heidegger, é na medida em que se compreende como um ente que traz na sua própria constituição a possibilidade do

¹⁰² Ibid., p. (tr.br., 180).

¹⁰³ Ibid., p. 397 (tr.br., p. 205).

¹⁰⁴ Ibid., p. 403 (tr.br., p. 211).

histórico (*geschichtlich*) que o homem pode compreender que não só ele é na história, mas que também, de algum modo, a história só é nele.

Da visibilidade da história

Mas, em *Ser e tempo*, um elemento-chave na crítica (indireta)¹⁰⁵ que Heidegger dirige à historiografia tradicional acena para uma dimensão decisiva da questão que atravessará a sua interpretação da história nos anos seguintes à ontologia fundamental. Em geral pouco explorado nas leituras acerca dos conceitos de história e historicidade em *Ser e tempo*, esse elemento é apresentado, nas palavras de Heidegger, como algo que deve se esclarecer “mais profundamente através das idéias do conde Yorck von Wartenburg”¹⁰⁶. Essas idéias são, na verdade, passagens dispersas recortadas da vasta correspondência entre Yorck e Dilthey. Mas se Heidegger é capaz de dizer nesse momento que é da “assimilação do trabalho de Dilthey”¹⁰⁷ que nasceu a sua própria discussão sobre o problema da história, é através das teses do Conde Yorck que ele diz tê-la confirmado e ao mesmo tempo reforçado (*bestätigt und zugleich gefestigt*).¹⁰⁸

É no interlocutor de Dilthey que Heidegger encontra a formulação explícita da distinção entre o “ôntico” (*Ontischem*) e o histórico (*Historischem*). E nesta distinção ele nos convida a ver uma espécie de antecipação do que *Ser e tempo* enuncia como o seu primeiro passo, a saber: esclarecer a diferença entre ontologias regionais e ontologia fundamental, entre o ôntico e o ontológico. Yorck move-se, contudo, ainda no campo das preocupações ligadas à *Lebensphilosophie*. Utilizando aparentemente o termo “ôntico” para caracterizar o objeto que se encontra sob o domínio das ciências da natureza, ele o diferencia do “histórico” como o âmbito de efetivação da vida

¹⁰⁵ Numa passagem do parágrafo 76, onde Heidegger trata da “origem existencial da historiografia a partir da historicidade do *Dasein*”, lemos o seguinte: “Será, portanto, o *possível* (*das Mögliche*) tema da historiografia? Todo o seu “sentido” não reside, unicamente, nos “*fatos*” (“*Tatsachen*”), no modo como de fato foi (*wie es tatsächlich gewesen ist*)?” Embora ela não dê nome ao verdadeiro “objeto” da sua suposição, a questão faz indireta mas muito claramente referência ao lema de Ranke de buscar o passado “*wie es eigentlich gewesen*”, isto é, assim como ele “de fato” foi, assim como efetivamente se passou. Cf. HEIDEGGER 1927, II, p. 394 (tr.br., p. 201).

¹⁰⁶ Ibid., p. 397 (tr.br., p. 205).

¹⁰⁷ Ibid.

¹⁰⁸ Ibid.

(*Leben*) e da história (*Geschichte*). Uma das críticas que em suas cartas Yorck endereça a Dilthey é justamente o fato de este ter salientado pouco a diferença entre o ôntico e o histórico. Porque ele não o fez, por não ter insistido suficientemente na diferença entre o ente que é natureza e “o ente que é história”¹⁰⁹, é que Dilthey teria reivindicado especialmente “a comparação como método das ciências do espírito”¹¹⁰. Pois é precisamente aqui, Yorck escreve a Dilthey, “que eu me separo do senhor. Toda comparação é estética, e está sempre presa à figura (*Vergleichung ist immer aesthetisch, haftet immer an der Gestalt*)”.

Na sua tentativa de elaborar a questão do pertencimento (*Zugehörigkeit*) do ser humano à realidade histórica – nisto se opondo, ainda que sutilmente, à idéia cara a Dilthey de uma identidade de natureza (*Gleichartigkeit*) entre o que conhece a história e o que nela é conhecido¹¹¹ –, Yorck chama surpreendentemente a atenção para um modo “ocular” (*okular*) de conceber o mundo do espírito, um tipo de objetivação que, ao pretender trazer a história diante do pensamento, transforma-a numa coisa “esteticamente construída”.¹¹² Como Heidegger notará, ao transcrever as palavras de York e completá-las com as suas próprias: “Yorck reconhece o quanto a pesquisa histórica tradicional ainda se atém, com imensa força, às ‘determinações puramente oculares’ (*rein okularen Bestimmungen*), que visam ao que é corporal e figurável (*Körperliche und Gestalthafte*)”.¹¹³ E, de fato, é a alguns dos representantes mais ilustres da tradição da pesquisa histórica na Alemanha que Yorck diretamente se refere. “Ranke, ele dirá sem hesitar, é um grande ocular (*ein großes Okular*)”, para quem não pode se tornar *realidade* o que desapareceu”¹¹⁴. Se de maneira bem característica, ele restringiu a matéria histórica ao político, é porque é neste, unicamente, que Ranke pode vislumbrar o “dramático” (*das Dramatische*)¹¹⁵. É nesse êxtase contemplativo que o historiador supostamente se extingue, e é nela que ele

¹⁰⁹ Ibid., p. 399 (tr.br., p. 207).

¹¹⁰ Ibid.

¹¹¹ Cf. DILTHEY 1883, p. 116: “É necessário desenvolver uma fundamentação epistemológica para as ciências humanas... [que determine] a capacidade do ser humano de conhecer a si mesmo, assim como a sociedade e a história que ele produziu.” Cf. também DASTUR 2000, p. 106.

¹¹² HEIDEGGER 1927, II, p. 400 (tr.br., p. 208).

¹¹³ Ibid. (tr.br., pp. 207-208).

¹¹⁴ Ibid. (tr.br., p. 208).

¹¹⁵ Ibid.

chega à “pura visão da coisa” (*das reine Sehen der Dinge*).¹¹⁶ Também Windelband, afirma Yorck, remete à história as figuras. Para ele, “história é uma série de imagens, de figuras particulares, uma exigência estética (*eine Reihe von Bildern, von Einzelgestalten, aesthetisch Forderung*)”¹¹⁷.

Em Windelband, com efeito, as ciências que buscam o “conteúdo único e imanente do evento real”¹¹⁸ são ditas *idiográficas*. Mas se aquilo a que visa o conhecimento histórico são conteúdos próprios e singulares, isto não exclui que o pensamento deva ainda assim *formar* a imagem conceitual capaz de determiná-los. Dirigindo-se à perspectiva reivindicada pelo próprio Dilthey, Yorck observa: “O conceito de tipo proposto pelo senhor é totalmente interno. Trata-se aí de caracteres, não de figuras (*es sich um Charaktere, nicht Gestalten*).”¹¹⁹ Como se quisesse precaver o amigo a respeito do que em seu próprio pensamento permanece na fronteira, quase à margem do ocular, Yorck declara: “O conceito de história que o senhor propõe é, no entanto, o de uma conexão de forças, de unidades de força, às quais a categoria figura (*die Kategorie: Gestalt*) só poderia ser aplicada em sentido figurado (*nur übertragener Maßen anwendbar sein sollte*)”¹²⁰.

É atento à tendência estetizante latente no esforço de Dilthey de comparar “as diversas maneiras de ver o mundo”¹²¹, que Yorck chama-lhe a atenção para a distinção entre o histórico e o ôntico. A “ontificação” da história, nós então compreendemos, é nada menos do que a sua ocularização, a sua conversão em quadro (*Bild*) e figura (*Gestalt*) – Yorck dirá mesmo: em espetáculo. Assim, na medida em que operam através de métodos comparativos, preocupados com a “determinação de relações” (*Verhältnisbestimmungen*)¹²², os historiadores não fazem mais do que se exercer em maneirismos exteriores. E quando é esse o caso, afirma Yorck, a sua prática não difere muito da do cientista, para o qual, além da ciência como uma espécie de meio de tranquilização humana, resta somente o “deleite estético”

¹¹⁶ É do próprio Ranke a expressão “*das reine Sehen der Dinge*”. Cf. ARENDT 1954, p. 79.

¹¹⁷ Ibid., pp. 399-400 (tr.br., p. 207).

¹¹⁸ WINDELBAND 1894, p. 169.

¹¹⁹ HEIDEGGER 1927, II, p. 399-400 (tr.br., p. 207).

¹²⁰ Ibid. (tr.br., p. 207).

¹²¹ “*Das geschichtliche Bewusstsein und die Weltanschauung*” (“A consciência histórica e as visões de mundo”) é o título de um ensaio escrito por Dilthey em 1911 e publicado no tomo VIII dos seus *Gesammelte Schriften*.

¹²² Ibid., p. 401 (tr.br., p. 210).

(*aesthetische Genuß*)¹²³. É como o filólogo “autêntico”, lemos ainda, que tem um conceito de história como um baú de antiguidades: porque eles não chegam ao que não se pode apalpar, acabam agindo como os cientistas da natureza, que se tornam ainda mais céticos quando lhes falta o experimento.¹²⁴ Mas na história, o principal não é a evidência, “o espetáculo e o que dá na vista, (*was Spektakel macht und augenfällig ist*)”¹²⁵. Assim como os nervos são invisíveis (*unsichtbar*), o que é essencial na história, diz Yorck, em geral também o é. O que Yorck nos mostra através da crítica ao predomínio do “ôntico-ocular”, é que ele é um tipo de olhar sobre o mundo que articula, tornando-os perfeitamente convergentes, dois domínios que a própria tradição de pensamento decretou como opostos: a ciência e a estética. A historiografia, na medida em que se vê presa a esse tipo de olhar, a um olhar que transforma o mundo em quadro, transformando-se com ele imediatamente em espectador, se revela, na expressão de Heidegger, um “modo estético-mecanicista de pensar” (*ästhetisch-mechanistische Denkenweise*)¹²⁶. “Os cientistas, escreve Yorck, se comportam face às forças do tempo à semelhança da sociedade francesa mais erudita e refinada frente ao movimento revolucionário. Tanto aqui como lá, trata-se apenas de formalismo, de *culto da forma* (*Kultus der Form*).”¹²⁷

É impossível não relacionar todas essas passagens que acabamos de citar à crítica dirigida por Nietzsche à moderna “cultura histórica” na segunda de suas considerações intempestivas. Não é o ponto de vista ocular que Nietzsche tem como alvo quando ele afirma que o culto do saber histórico na modernidade produziu nada menos que uma “geração de eunucos”¹²⁸? Na conhecida passagem do texto de 1874, “nenhuma geração viu ainda um espetáculo tão inabarcável como o que a ciência do vir-a-ser universal, a história, mostra agora”.¹²⁹ E os historiadores modernos, diante deste espetáculo, se neutralizaram: diante do seu rosto, diz Nietzsche, “figura, bela, a pura objetividade”¹³⁰. Nietzsche sugere que o historiador moderno teria se dissipado

¹²³ Ibid., p. 400 (tr.br., p. 207).

¹²⁴ Ibid., (tr.br., p. 208).

¹²⁵ Ibid., p. 401 (tr.br., p. 209).

¹²⁶ Ibid., p. 402 (tr.br., p. 211).

¹²⁷ Ibid., p. 400 (tr.br., p. 208). O grifo é nosso.

¹²⁸ NIETZSCHE 1874, p. 43.

¹²⁹ Ibid., p. 32.

¹³⁰ Ibid., p. 43.

numa espécie de trabalho de sentinela. Eles confiaram a si mesmos a função de “vigias da história”, mas de uma história (*Geschichte*), diz Nietzsche, na qual não faltam histórias, mas que carece propriamente de acontecimento (*Geschehnis*).¹³¹ Ou, então, como o “autêntico filólogo” descrito por Yorck, que anseia por “palpabilidade” (*Palpabilität*)¹³², eles passaram a praticar a história por meio de “exercícios de dissecação”, cavando e revolvendo os restos do passado em busca de provas. No mesmo registro da forma e da figura, Nietzsche escreve que os homens da erudição moderna, “compêndios encarnados”, são meras “formações culturais históricas (*historische Bildungsgebilde*), unicamente cultura (*ganz und gar Bildung*), imagem (*Bild*), forma sem conteúdo demonstrável (*Form ohne nachweisbaren Inhalt*), (...) uniforme (*Uniform*).”¹³³ Frente a esses homens neutros, diz Nietzsche, os homens ocos da cultura, a coisa mais espantosa possível pode acontecer que eles estarão prontos a examiná-la com a arrogância de sua suposta neutralidade. Mais que isso, como Nietzsche sublinha, eles estarão sempre prontos a visualizar o seu *autor* a partir de uma distância considerável.

O que Nietzsche revela, ao apontar para esse evento que ele diz ser literalmente desastroso – a intromissão do “astro poderoso” da ciência alterando o equilíbrio da constelação entre história e vida –, é que o homem moderno, que absorve a história em doses descomunais e não vê mais limites para o saber histórico, corre simplesmente o risco de desmoronar sob ele. No caso de Nietzsche, o remédio capaz de evitar os efeitos dessa “indigestão” por excesso de história, e de evitar ao mesmo tempo a despotencialização dos próprios fenômenos históricos, que tornam-se pesos mortos quando completamente resolvidos pelo conhecimento, é a transformação da história pela arte: “É somente quando a história suporta ser transformada em obra de arte e, portanto, tornar-se pura forma artística”, que ela pode chegar a conservar ou despertar instintos, e assim servir à vida. Se, para Nietzsche como para a *Lebensphilosophie* de Yorck e Dilthey, é a vida a verdadeira força transformadora do histórico, é verdade também que o apelo à arte não se dá da mesma maneira nos dois casos. No entanto, é possível pensar que a reivindicação que

¹³¹ Ibid.

¹³² Cf. HEIDEGGER 1927, II, p. 400 (tr.br., p. 208).

¹³³ Ibid., p. 45.

Nietzsche faz da arte como contraponto à “objetividade eunuca”¹³⁴ da cultura histórica não nega essencialmente a crítica ao esteticismo histórico – ao historicismo estetizante – cuja importância não passou despercebida a Heidegger em 1927. Nesse como em outros casos, é possível que arte e estética refiram-se a domínios não necessariamente equivalentes.

*
* *

Após todo esse percurso, seria o momento de retomar as questões das quais partimos e perguntar sobre o que se produz nesse encontro moderno entre filosofia e história. O que vem à luz no “projeto” de abarcar o horizonte histórico, provendo-lhe um conceito ou uma compreensão, circunscrevendo-lhe a realidade e fundamentando-a num método. Que motivos parecem encaminhar o surgimento do moderno conceito de história, que pressupostos conferem às suas investigações e relatos o seu ponto de partida? Entre as teorias da história de cunho manifestamente especulativo nascidas no século XVIII e os exercícios mais sóbrios de investigação que a partir de meados do século XIX buscam alçar a história ao estatuto de ciência do espírito, há de fato ruptura, tanto no fundo quanto na forma? Há realmente incompatibilidade entre a perspectiva iluminista de uma história da razão e do progresso e as visões “românticas” decididas a cultivar o caráter específico, as particularidades de cada época histórica? No embate entre a idéia de um conhecimento da natureza humana a partir de leis suficientemente bem fixadas e a idéia de um saber “compreensivo”, que só compara as diferenças para melhor poder singularizá-las, o que essencialmente vem à luz? Entre os vãos “metafísicos” da pura reflexão, que pressupõem a unidade da história antes de investigar o material que ela apresenta, e a visão do historiador tecnicamente treinado, interessado em produzir uma historiografia baseada em fontes e fatos, há realmente dessimetria? Entre a vontade de viabilizar o acesso à história por

¹³⁴ É Hannah Arendt quem retoma essa expressão, cunhada pelo historiador Gustav Droysen, ao comentar, em seu artigo “O conceito de história – antigo e moderno”, os impasses criados pela noção de objetividade pela moderna ciência histórica. Cf. ARENDT 1954, pp. 79-80.

uma teoria do conhecimento e a de buscar na vida a autêntica e mais profunda expressão do histórico, há verdadeira oposição?

Se não é nada certo que todas essas questões admitam uma resposta única e satisfatória, uma coisa parece indiscutível: o surgimento da consciência histórica moderna traz consigo, e já nomeada, a preocupação com a possibilidade de conhecer a história, isto é, com o como e o quanto é possível saber acerca disso de que se tomou ciência. O que não significa que o problema esteja resolvido, ao contrário, é aí mesmo que ele começa. Uma vez que “isso” que vem à consciência do homem moderno é “ele mesmo”, ele mesmo na sua existência num mundo, percebe-se porque a questão de um conhecimento objetivo na história foi durante tanto tempo um embaraço para os que tentaram solucioná-la. Como diz Dilthey, que tinha sem dúvida uma consciência extrema das dificuldades envolvidas em sua tarefa, “o fato de que o *investigador* é igualmente aquele que a *faz* é a condição primeira, aquilo que torna a história científica possível.”¹³⁵ Com efeito, se uma das grandes realizações da moderna concepção da história foi alçar o homem ao duplo posto de ator e autor da história, ela ao mesmo tempo consolidou um tipo de referência ao mundo – “ôntico-ocular”, diria o conde Yorck, “entitativo”, dirá Heidegger anos mais tarde –, no qual o homem é sempre potencialmente um espectador de si mesmo. O homem é tanto o que age na produção dos fatos e eventos da história, quanto o que a contempla atencioso, apenas para aprender em retrospecto algo a respeito do seu rumo. Movimentando-se nesse duplo registro – duplo modo de ver a história, duplo modo de se ver a si mesmo –, o pensamento moderno acabou por decretar que se o homem faz a história, então lhe é dada também a missão de conhecê-la. Os homens são, sujeitos *na* e *da* história: eles dão forma, transformam a realidade, eles se voltam para ela no intuito de conhecer as suas obras. Assim, mais do que a via para o seu conhecimento, o gesto de conscientização que modernamente descobriu a história franqueou o acesso a um domínio em que aquele que conhece reconhece-se ao mesmo tempo como objeto do conhecimento, um domínio em que conhecer significa sempre, também, auto-conhecer-se. É como se ao voltar-se para a história como o âmbito das coisas representadas como sendo literalmente “as suas”, o olhar histórico

¹³⁵ DILTHEY 1883, p. 122.

se enredasse num jogo de espelhos em que aquele que contempla projeta a sua própria imagem sobre o objeto contemplado, o que significa ao mesmo tempo: em que aquele que produz a “obra”, a composição ou a cena, é sempre virtualmente o mesmo que põe em obra o(s) motivo(s) que a anima(m). Não é de espantar que a era moderna tenha levado o ponto de vista da *Bildung*, cuja polissemia, nesse caso, é nada menos que reveladora, a exercer-se como palavra de ordem. É formando e se formando, cultivando e se cultivando – pondo em obra, compondo, organizando, educando –, que o homem moderno cumpre, como Rousseau foi um dos primeiros a reconhecer, essa *poiesis* que lhe determina a própria natureza e que faz desta última, na expressão de Philippe Lacoue-Labarthe, uma “*tékhne originária*”.¹³⁶

O olhar que funda a história na sua acepção moderna desloca, quase que de saída, a história para o registro figural. Ela é “esboço”, “quadro dos progressos”, “palco de disputas”, “teatro de intenções” veladas ou manifestas. É de fato impressionante o número de metáforas teatrais e/ou picturais que pontuam – ou que suportam? – o discurso moderno sobre a história¹³⁷. Como se a idéia de uma “grande cena do mundo” fosse realmente a mais propícia para registrar o aparecimento do homem moderno na sua dupla condição de ator e de autor. Pois é no momento em que ele se descobre *dentro* dessa cena, como agente ou ator, que ele passa a ter que tomar distância dela, para poder retracá-la em seus contornos específicos. O deslocamento ocular é uma exigência da história pensada nesses termos: trata-se de investigar, em meio à ordem confusa dos acontecimentos, os “sentidos” que escapam aos personagens nela envolvidos. A composição desse quadro, que reconfigurou a imagem do homem sobre si mesmo substituindo-a talvez pela de uma “humanidade”,

¹³⁶ Cf. LABARTHE 2002, p. 46. Nós retornaremos ainda a esse ponto e à sua formulação por Lacoue-Labarthe, pois ele toca, como se verá a seguir, o cerne da nossa questão.

¹³⁷ Herder utiliza diversas metáforas desse tipo, tanto “teatrais” quanto “pictóricas”. Ele fala de “teatro da divindade” (*Schauplatz der Gottheit*), mas também de “belo quadro” (*schönes Gemälde*), das “obras do espírito e do gênio” (*die Werke des Geistes und des Genies*). Cf. HERDER 1774, pp. 190-191, 224-225 e 228-229. Ver também a esse respeito KANT 1784, pp. 33-34; CONDORCET 1793; FICHTE 1806, p. 22. HEGEL 1822/31, pp. 34, 35, e 38. Em Hegel pode-se encontrar todas essas metáforas reunidas. Num mesmo parágrafo, ele se refere ao famoso “espetáculo das paixões humanas” (*dieses Schauspiel der Leidenschaften*), ao “campo de batalha” (*Schlachtbank*), assim como aos termos quadro (*Gemälde*) e imagem (*Bild*). Logo à frente, ele se serve da imagem da história como um “tear”: “Assim, dois momentos intervêm no nosso objeto: um é a idéia, o outro as paixões humanas; um é o fio (*der Zettel*), o outro a trama do grande tapete (*der Einschlag des großen Teppichs*) da história universal estendida à nossa frente.” Ver ainda, a esse respeito, WHITE 1973: *Meta-história: a imaginação histórica do século XIX*, São Paulo, Edusp, 1992.

foi o maior feito da moderna consciência histórica. O que a tradição do pensamento histórico no Ocidente compõe, como as duas faces de uma moeda, é o caráter a um só tempo figurável e factível do mundo histórico.

*
* *

Cerca de dez anos após o abandono do projeto de uma ontologia fundamental, a possibilidade de fundar existencialmente a historiografia já não interessa a Heidegger. No livro redigido entre os anos de 1936 e 1938, *Beiträge zur Philosophie*, a sua perspectiva em relação à história como ciência (*Historie*) é bem outra. O que lemos aí é que a história está “em toda parte determinada a partir do historiográfico (*überall vom Historischen her bestimmt*)”, mesmo onde se pretende captar a realidade histórica ela mesma, isto é, mesmo quando se supõe poder delimitá-la no seu acontecer real, no seu “devir”. A reflexão sobre a história, em toda parte cindida entre duas visões: uma “ontológica” – “a realidade histórica como realidade em devir (*die geschichtliche Wirklichkeit als Werden-Wirklichkeit*)” – e outra, segundo a “*Erkenntnistheorie*” – a história como passado verificável (*die Geschichte als das feststellbare Vergangene*) – é inteiramente dependente daquilo que tornou possível tanto “Ontologia” quanto “Teoria do conhecimento”.¹³⁸ O domínio em que são possíveis ontologia e ciência, conhecimento do real e realidade do conhecimento, chama-se agora “metafísica”. O que Heidegger dirá então é que a história tal como historicamente determinada, isto é, pensada na sua dupla determinação – *Geschichte-Historie* –, é “inteiramente uma consequência da metafísica.”¹³⁹

A articulação, ao longo da história do pensamento, de uma dicotomia entre um ver e um fazer que jamais se des-solidarizam, de um pensar que tem a dualidade como ponto de partida e a leva a se multiplicar sob numerosas rubricas – essência e existência, geral e particular, necessário e contingente, “nomotético” e “idiográfico” –, eis o que Heidegger, após os anos vinte, passa a chamar pelo nome de metafísica.

¹³⁸ HEIDEGGER 1936/38, p. 492 (tr.esp., p. 388).

¹³⁹ Ibid., p. 494 (tr.esp., p. 389).

Seguindo o registro dessa partilha operando discretamente na história da tradição ocidental, perguntando pelo que ela produz na (e como) forma de pensar o ser, o homem, a verdade, os entes e o próprio pensamento, é que Heidegger vai explorar a possibilidade de uma história que não se inscreva nem do âmbito do “real”, isto é, da *Geschichte* como objeto da *Historie*, nem tampouco no do conhecimento, isto é, o da *Historie* como visada sobre a *Geschichte*. Essa história, que ele chamará também de “história do ser” (*Seinsgeschichte*), não será nem primeiramente a do homem (a história que o homem faz) nem a dos fatos e eventos (a história que se dá a conhecer através da pesquisa histórica) nem a dos filósofos (a história que procede em termos de uma idéia, mas a que busca também a singularidade), e nem mesmo a do *Dasein* (a história pensada como possível, isto é, como passível de um projeto). O que tentaremos ver no que se segue é onde e de que modo propriamente Heidegger pretende encontrar essa história. Como afinal é que essa história “se faz” e que espécie de olhar é capaz de se abrir para o acontecer que lhe é próprio?