

Paul Veyne



Como se escreve a história
e
Foucault revoluciona a história



4^a edição revisada

EDITORIA

UnB



Paul Veyne é professor do *Collège de France*, doutor em Letras e especialista em história da Antiguidade greco-romana, nasceu em 1930, na cidade de Aix-en-Provence, na França.

Entre suas obras mais importantes temos: *Le pain et le cirque* – que é um ensaio sobre o poder político – e *L'inventaire des différences*.



20

Como se escreve a história



FUNDAÇÃO UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA

Reitor
Lauro Morhy

Vice-Reitor
Timothy Martin Mulholland

EDITORA UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA

Diretor
Alexandre Lima

CONSELHO EDITORIAL

Presidente
Emanuel Araújo

Alexandre Lima
Álvaro Tamayo
Aryon Dall Igna Rodrigues
Dourimar Nunes de Moura
Emanuel Araújo

Euridice Carvalho de Sardinha Ferro
Lúcio Benedito Reno Salomon
Marcel Auguste Dardenne
Sylvia Ficher
Vilma de Mendonça Figueiredo
Volnei Garrafa

Paul Veyne

Como se escreve a história

Tradução

Alda Baltar e Maria Auxiliadora Kneipp

Revisão técnica

Gerusa Jenner Rosas

4^a Edição

EDITORAS



UnB

Direitos exclusivos para esta edição:
EDITORIA UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
SCS Q.02 Bloco C N^o 78 Ed. OK 2^º andar
70300-500 Brasília DF
Fax: (061) 225-5611

*Copyright © 1971 by Editions du Seuil para Comment on écrit l'histoire
Copyright © 1978 by Editions du Seuil para Foucault révolutionne
l'histoire*

Todos os direitos reservados. Nenhuma parte desta publicação poderá ser armazenada ou reproduzida por qualquer meio sem a autorização por escrito da Editora.

Impresso no Brasil

**SUPERVISÃO EDITORIAL
AIRTON LUGARINHO**

**PREPARAÇÃO DE ORIGINAIS E REVISÃO
JOELITA DE FREITAS ARAÚJO E WILMA GONÇALVES ROSAS SALTARELLI**

**EDITORAÇÃO ELETRÔNICA
RAIMUNDA DIAS**

**CAPA
CLAUDIA BALABAN**

**SUPERVISÃO GRÁFICA
ELMANO RODRIGUES PINHEIRO**

ISBN: 85-230-0327-4

Ficha catalográfica elaborada pela
Biblioteca Central da Universidade de Brasília

V595c Veynè, Paul Marie, 1930-
Como se escreve a história; Foucault revoluciona
a história. Trad. de Alda Baltar e Maria Auxiliadora
Kneipp. 4^a ed. – Brasília: Editora Universidade de
Brasília, 1982, 1992, 1995, 1998.
285 p.

Título original: *Comment on écrit l'histoire. Foucault révolutionne l'histoire*
930.1

*To Helen whose lovable theoretism has
long been na indispensable balance-
weight for na obsolete empiricist*

Sumário

INTRODUÇÃO, 11

PARTE I

O OBJETO DA HISTÓRIA

CAPÍTULO 1

APENAS UMA NARRATIVA VERÍDICA, 17

Eventos humanos, 17

Evento e documento, 18

Evento e diferença, 19

A individualização, 21

CAPÍTULO 2

TUDO É HISTÓRICO, LOGO, A HISTÓRIA NÃO EXISTE, 25

A incoerência da história, 25

A natureza lacunar da história, 26

A noção de não-factual, 28

Os fatos não têm dimensões absolutas, 29

A extensão da história, 31

A história é uma idéia-limite, 34

CAPÍTULO 3

NEM FATOS, NEM GEOMETRAL, MAS TRAMAS, 41

Noção de trama, 42

Estrutura do campo factual, 45

O nominalismo histórico, 49

CAPÍTULO 4

POR SIMPLES CURIOSIDADE PARA COM O ESPECÍFICO, 51

Uma expressão de historiador: “É interessante”, 51

Weber: A história seria relação de valores, 53

A história ligada ao específico, 56

História do homem e história da natureza, 58

Os dois princípios da historiografia, 60

CAPÍTULO 5

UMA ATIVIDADE INTELECTUAL, 67

A consciência ignora a história, 68

Os objetivos do conhecimento histórico, 69

Um falso problema: a gênese da história, 70

Nenhuma relação entre o cientista e o político, 73

PARTE II

A COMPREENSÃO

CAPÍTULO 6

COMPREENDER A TRAMA, 81

“Explicar” tem dois sentidos, 82

Compreender e explicar, 83

Acaso, “matéria” e liberdade, 86

Causas materiais: o marxismo, 88

Acaso e causas profundas, 90

A história não possui grandes linhas, 93

CAPÍTULO 7

TEORIAS, TIPOS, CONCEITOS, 97

Um exemplo de teoria, 97

Uma teoria é somente um resumo de trama, 98

O típico em história, 99

A história comparada, 100

Os conceitos, 103

As três espécies de conceitos, 105

Os conceitos classificadores, 110

A vir a ser e os conceitos, 112

CAPÍTULO 8

CAUSALIDADE E RETRODICÇÃO, 117

Causalidade ou retrodicção, 118

A causalidade sublunar, 119

A retrodicção, 121

A retrodicção é “a síntese”, 123

O método é uma experiência clínica, 125

Causas ou leis, arte ou ciência, 127

A explicação segundo o empirismo lógico, 128

Crítica do empirismo lógico, 129

A história não é um esboço de ciência, 131

As pretensas leis da história, 133

A história nunca será científica, 136

CAPÍTULO 9

A CONSCIÊNCIA NÃO ESTÁ NA RAIZ DA AÇÃO, 143

A compreensão do próximo, 144

Sabemos que os homens têm objetivos, 147

... mas não sabemos quais objetivos, 147

Os julgamentos de valor em história, 148

... são julgamentos de valor no discurso indireto, 150

A um dualismo ideologia-realidade, 153

... se substitui uma pluralidade concreta, 155

A consciência não é a chave da ação, 157

PARTE III

O PROGRESSO DA HISTÓRIA

CAPÍTULO 10

A AMPLIAÇÃO DO QUESTIONÁRIO, 169

A conceptualização progressiva, 169

A desigualdade de dificuldade na apercepção, 172

A tópica histórica, 174

A história não-factual, 176

Luta contra a ótica das fontes, 179

Progresso do conhecimento histórico, 181

CAPÍTULO 11

O SUBLUNAR E AS CIÊNCIAS HUMANAS, 187

Fatos científicos e fatos vividos, 189

Situação atual das ciências humanas, 190

Possibilidade de uma ciência do homem, 192

As ciências humanas são praxiologias, 196

Por que a história aspira a ser ciência, 199

Ela tem pouco a esperar da ciência, 201

Exemplo: teoria econômica e história, 203

Outro exemplo: a distribuição das riquezas, 207

Verdade histórica e verdade científica, 209

CAPÍTULO 12

HISTÓRIA, SOCIOLOGIA, HISTÓRIA TOTAL, 215

Condições para uma história científica, 217

Por que ela é impossível, 218

As três sociologias, 222

O mal-estar da sociologia, 224

A sociologia é devida a uma concepção demasiadamente estreita da história, 226

O exemplo da geografia “geral”, 229

A obra histórica de Weber, 231

PARTE IV

FOUCAULT REVOLUCIONA A HISTÓRIA, 237

Introdução

O que é a história? A julgar pelo que ouvimos à nossa volta, é indispensável que a questão seja recolocada.

“A história, em nosso século, compreendeu que a sua verdadeira tarefa era a de explicar;” “um determinado fenômeno não pode ser explicado só pela sociologia: o recurso a uma interpretação histórica não o tornaria mais inteligível?”; “será a história uma ciência? Debate vão! Não seria a colaboração de todos os pesquisadores desejável e a única fecunda?”; “não deveria o historiador dedicar-se a construir teorias?”

— Não.

Não, semelhante história não é a que fazem os historiadores: quando muito, a que pensam fazer ou a que foram persuadidos a lamentarem-se por não fazer. Não, não é um debate vão o de se saber se a história é uma ciência, pois “ciência” não é uma palavra sagrada, mas um termo preciso, e a experiência mostra que a indiferença pela discussão sobre termos é, freqüentemente, acompanhada por uma confusão de idéias sobre a própria coisa. Não, a história não tem método: tentem pedir que lhes demonstrem seu método. Não, ela não explica coisa alguma, se é que a palavra explicar tem sentido; quanto ao que chama suas teorias, será preciso examiná-las de perto.

Precisemos bem. Não basta afirmar, mais uma vez, que a história fala “daquilo que jamais se verá duas vezes;” também não se trata de pretender que ela é subjetividade, perspectivas, que interrogamos o passado a partir de nossos valores, que os fatos históricos não são coisas, que o homem se comprehende e não se explica

que, dele, não é possível haver ciência. Não se trata, em uma palavra, de confundir o ser e o conhecer; as ciências humanas existem genuinamente (ou pelo menos as que, dentre elas, merecem, verdadeiramente, o nome de ciência) e uma física do homem é a esperança do nosso século, como a física foi a do século XVII. Mas a história não é esta ciência e não o será jamais; se souber ousar, terá possibilidades de renovação ilimitadas, porém, numa outra direção.

A história não é uma ciência e não tem muito a esperar das ciências; ela não explica e não tem método; melhor ainda, a História, da qual muito se tem falado nesses dois últimos séculos, não existe.

Então, o que é a história? O que fazem, realmente, os historiadores, de Tucídides a Max Weber ou Marc Bloch, quando saem de seus documentos e procedem à "síntese"? O estudo, cientificamente feito, das diversas atividades e das diversas criações dos homens de outrora? A ciência do homem em sociedade? Das sociedades humanas? Bem menos do que isso; a resposta a essa pergunta não mudou nesses dois mil e duzentos anos que se passaram desde sua descoberta pelos sucessores de Aristóteles: os historiadores narram fatos reais que têm o homem como ator; a história é um romance real. Resposta que, à primeira vista, não parece dizer muita coisa¹...

Nota

1. O autor deve muito à sanscritista Hélène Flacelière, ao filósofo G. Granger, ao historiador H. I. Marrou e ao arqueólogo Georges Ville (1929-1967). Os erros são responsabilidade única do autor; eles teriam sido mais numerosos, se J. Molino não tivesse aceitado reler a datilografia deste livro, com seu formidável enciclopedismo. Falei muito dessa obra com J. Molino. Aliás, o leitor interessado encontrará, em muitas páginas, referências implícitas e, sem dúvida também, reminiscências involuntárias da *Introduction à la philosophie de l'histoire* de Raymond Aron, que continua sendo o livro fundamental na matéria.

Parte I

O objeto da história

Capítulo 1

Apenas uma narrativa verídica

Eventos humanos

Eventos reais que têm o homem como ator. Mas a palavra homem não nos deve fazer entrar em transe. Nem a essência, nem os fins da história fazem questão da presença desse personagem; eles resultam da ótica escolhida; a história é o que é, não por causa de algum jeito de ser especial ao homem, mas porque escolheu um certo modo de conhecimento. Ou os fatos são considerados como individualidades, ou o são como fenômenos por detrás dos quais se procura uma constante escondida. O ímã atrai o ferro, os vulcões entram em erupções: fatos físicos onde alguma coisa se repete; a erupção do Vesúvio em 79: fato físico tratado como um evento. O governo de Kerenski em 1917: evento humano; o fenômeno do duplo poder no período revolucionário: fenômeno que pode repetir-se. Se consideramos o fato um evento, é porque julgamos que o próprio fato é interessante; se nos interessamos por seu caráter repetitivo, ele é, apenas, um pretexto para a descoberta de uma lei. Daí decorre a distinção que Cournot¹ faz entre as ciências físicas, que estudam as leis da natureza, e as ciências cosmológicas, que, como a geologia ou a história do sistema solar, estudam a história do mundo; pois “a curiosidade do homem não tem unicamente por objeto o estudo das leis e das forças da natureza; ela é, ainda, mais facilmente desperta pelo espetáculo do mundo, pelo desejo de conhecer sua estrutura atual e suas revoluções”...

Evento e documento

A história é uma narrativa de eventos: todo o resto resulta disso. Já que é, de fato, uma narrativa, ela não faz reviver² esses eventos, assim como tampouco o faz o romance; o vivido, tal como ressai das mãos do historiador, não é o dos atores; é uma narração, o que permite evitar alguns falsos problemas. Como o romance, a história seleciona, simplifica, organiza, faz com que um século caiba numa página,³ e essa síntese da narrativa é tão espontânea quanto a da nossa memória, quando evocamos os dez últimos anos que vivemos. Especular sobre a defasagem que sempre separa a experiência vivida da reflexão sobre a narrativa levaria, simplesmente, à constatação de que Waterloo não foi a mesma coisa para um soldado e um marechal, que é possível narrar essa batalha na primeira ou na terceira pessoa, referir-se a ela como uma batalha, como uma vitória inglesa ou uma derrota francesa, que se pode deixar entrever, desde o início, o seu epílogo ou simular descobri-lo; essas especulações podem dar ocasião a experiências estéticas divertidas; para o historiador, são a descoberta de um limite.

Esse limite é o seguinte: em nenhum caso, o que os historiadores chamam um evento é apreendido de uma maneira direta e completa, mas, sempre, incompleta e lateralmente, por documentos ou testemunhos, ou seja, por *tekmeria*, por indícios. Ainda que eu tivesse sido contemporâneo e testemunha de Waterloo, ainda que tivesse sido seu principal ator, Napoleão em pessoa, teria apenas uma perspectiva sobre o que os historiadores chamarão o evento Waterloo; só poderia deixar para a posteridade o meu depoimento que, se chegasse até ela, seria chamado indício. Mesmo que eu tivesse sido Bismark ao tomar a decisão de despachar o telegrama de Ems, minha própria interpretação dos acontecimentos não seria, talvez, a mesma que a de meus amigos, do meu confessor, do meu historiador e do meu psicanalista, que poderia ter suas próprias versões sobre a minha decisão e julgar saber melhor do que eu o que eu desejava. A história é, em essência, conhecimento por meio de documentos. Desse modo, a narração histórica situa-se para além de todos os documentos, já que nenhum deles pode ser o próprio evento; ela não é um documentário em fotomontagem e não mostra

o passado ao vivo “como se você estivesse lá”; retomando a útil distinção de G. Genette,⁴ ela é *diegesis* e não *mimesis*. Um diálogo autêntico entre Napoleão e Alexandre, ainda que tivesse sido conservado pela estenografia, não seria “copiado” tal qual na narrativa: o historiador preferirá, geralmente, falar sobre esse diálogo; se o citar textualmente, o fará para obter um efeito literário, destinado a dar vida à trama, ou seja, o *éthos*, o que aproximaria a história assim escrita da história romanceada.

Evento e diferença

Um evento destaca-se sobre um fundo de uniformidade; é uma diferença, algo que não poderíamos conhecer *a priori*: a história é filha da memória. Os homens nascem, comem e morrem, mas só a história pode informar-nos sobre suas guerras e seus impérios; eles são cruéis e banais, nem totalmente bons, nem totalmente maus; mas a história nos dirá se, numa determinada época, preferiram ter maior lucro por um tempo mais dilatado a se aposentarem depois de terem feito fortuna, e como percebiam e classificavam as cores. A história não nos dirá que os romanos tinham dois olhos e que, para eles, o céu era azul; em compensação, não nos deixará ignorar que, enquanto recorremos às cores para falar do céu quando o dia está belo, os romanos recorriam a uma outra categoria e falavam *de caelum serenum*, em vez de céu azul; é um evento semântico. Quanto ao céu noturno, viam-no, com os olhos do senso comum, como uma abóbada sólida e não muito distante; nós, ao contrário, acreditamos ver nele um abismo infinito, desde a descoberta dos planetas nos tempos dos Médici; descoberta que provocou no ateu de que fala Pascal o pavor que tão bem conhecemos. Um evento do pensamento e da sensibilidade.

Pelo que tem de paradoxal e crítico, o lado “historicista” da história sempre foi uma das atrações mais populares do gênero; de Montaigne a *Triste Tropiques* ou a *L'Histoire de la folie de Foucault*, a variedade dos valores através dos séculos e das nações é um dos grandes temas da sensibilidade ocidental.⁵ Como se opõe à nossa tendência natural ao anacronismo, tem, também, um valor heurístico. Um exemplo. No *Satiricon*, Trimálquio, após beber,

fala demoradamente, com orgulho e alegria, de um magnífico túmulo que mandara construir para ele próprio; uma inscrição helenística apresenta uma descrição detalhada, feita a um benfeitor público que o Estado deseja homenagear, das honras que a sua pátria iria conferir a seu cadáver, no dia da cremação. Essa prática involuntariamente macabra mostrará seu verdadeiro sentido quando verificarmos, no livro do padre Huc,⁶ que a atitude dos chineses nessa matéria é a mesma:

as pessoas abastadas e que têm dinheiro de sobra para atender a seus menores prazeres não deixam de providenciar, com antecedência, um caixão de acordo com seu gosto e tamanho. Enquanto esperam a hora de nele descansar, guardam-no em casa, como um móvel de luxo que, em moradias convenientemente decoradas, oferece uma visão agradável e consoladora. O ataúde é, sobretudo para os filhos bem-nascidos, um excelente meio de testemunhar o ardor de sua devoção filial para com os autores de seus dias; é uma doce e grande consolação para o coração de um filho poder encomendar um caixão para uma mãe ou um pai idosos e com ele presenteá-los quando menos esperam.

Quando lemos essas linhas escritas na China, compreendemos melhor que a abundância do material funerário na arqueologia clássica não se deve unicamente ao acaso das descobertas: o túmulo era um dos valores da civilização helenístico-romana e os romanos eram tão exóticos quanto os chineses; essa não é uma grande revelação que deva inspirar páginas trágicas sobre a morte e o Ocidente, mas é um pequenino fato verdadeiro que dá maior relevo a um quadro de civilização. Justamente, o historiador nunca faz revelações tonitruantes, capazes de transformar nossa visão do mundo; a banalidade do passado é feita de pequenas particularidades insignificantes que, ao se multiplicarem, acabam por compor um quadro bem inesperado.

Observemos rapidamente que, se escrevêssemos uma história romana destinada a leitores chineses, não precisaríamos comentar a atitude romana em matéria de túmulos; poderíamos contentar-nos em escrever, como Heródoto, “sobre esse ponto, a opinião desse povo é mais ou menos semelhante à nossa”. Portanto, se, no estudo

de uma civilização, nos limitamos a ler o que ela relata sobre si-própria, ou seja, a ler as fontes referentes à sua civilização, ser-nos-á mais difícil nos espantarmos com aquilo que, aos olhos dessa civilização, era corriqueiro; se o padre Huc nos leva a ver o exotismo dos chineses em questão funerária, e se o *Satiricon* não provoca em nós o mesmo espanto em relação aos romanos, é porque Huc não era chinês, enquanto Petrônio era romano. Um historiador que se contentasse em repetir, em discurso indireto, o que os seus heróis dizem deles próprios seria tão aborrecido quanto edificante. O estudo de qualquer civilização enriquece o conhecimento que temos de uma outra, e é impossível ler *Voyage dans l'Empire Chinois* de Huc ou *Voyage en Syrie* de Volney sem aprender algo de novo sobre o Império Romano. Pode-se generalizar esse procedimento e, qualquer que seja o assunto estudado, abordá-lo, sistematicamente, sob o ângulo da sociologia, quero dizer, sob o ângulo da história comparada; a receita é praticamente infalível para renovar qualquer ponta da história, e as palavras *estudo comparado* deveriam ser pelo menos tão consagradas quanto as palavras *bibliografias exaustivas*, pois o evento é diferença e sabemos muito bem qual é o esforço característico do ofício de historiador e o que lhe dá sabor: espantar-se com o que é óbvio.

A individualização

No entanto, dizer que o evento é individual é uma qualificação ambígua; a melhor definição da história não é a de que ela tem por objeto o que jamais é visto duas vezes. É possível que uma aberração considerável da órbita de Mercúrio, devido a uma rara conjunção de planetas, não se deva reproduzir; é possível, também, que se reproduza num futuro distante: a questão é saber se a aberração é narrada por seu próprio valor (o que seria fazer a história do sistema solar) ou se é vista, apenas, como um problema de mecânica celeste a ser resolvido. Se, como que movido por uma mola, João sem Terra “passasse uma segunda vez por aqui”, para imitar o exemplo consagrado, o historiador narraria os dois episódios e não se sentiria menos historiador por isso; que dois acontecimentos se repitam, ainda que se repitam exatamente da mesma forma, é uma

coisa; que continuem sendo dois, é outra, e é o que conta para o historiador. Assim, também, um geógrafo que faz geografia regional considerará como distintos dois círcos glaciais, mesmo que se pareçam muitíssimo e representem um mesmo tipo de relevo; a individualização dos fatos históricos ou geográficos pelo tempo ou pelo espaço não é contradita por sua eventual subsunção a uma espécie, um tipo ou um conceito. A história — é fato — presta-se mal a uma tipologia e não se podem descrever tipos bem caracterizados de revoluções ou de culturas como fazemos com uma variedade de insetos; porém, mesmo que não fosse assim e que existisse uma variedade de guerras da qual pudéssemos dar uma longa descrição de várias páginas, o historiador continuaria contando os casos individuais pertencentes a essa variedade. Afinal, o imposto direto pode ser considerado um tipo de imposto, assim como o indireto; o que é historicamente pertinente é saber que os romanos não tinham imposto direto, e quais foram os impostos estabelecidos pelo Diretório.

Mas o que é que individualiza os eventos? Não é a diferença de detalhes, seu conteúdo, o que são, mas o fato de que acontecem, quer dizer, de que acontecem num dado momento; a história nunca se repetiria, mesmo que vivesse a contar a mesma coisa. Se nos interessássemos por um acontecimento, por ele próprio, fora do tempo, como uma espécie de bibelô, por mais que, como estetas do passado, nos deleitássemos com o que possuísse de inimitável, nem por isso o acontecimento deixaria de ser uma “amostra” de historicidade, sem vínculos com o tempo. Se João sem Terra passasse duas vezes pelo mesmo lugar, o historiador não teria uma dupla amostra da mesma peregrinação, pois não lhe seria indiferente o fato de que esse princípio, que já sofreu tanto com a metodologia da história, tivesse tido que sofrer a desgraça suplementar de ter que tornar a passar por onde já passara; ao lhe ser anunciada a segunda passagem, o historiador não diria “já a conheço”, como faz o naturalista quando lhe trazem um inseto que já possui. Isso não quer dizer que o historiador não pense mediante conceitos, como todo mundo (ele bem que se refere a “passagem”), nem que a explicação histórica não deva recorrer a modelos, como o “despotismo esclarecido” (já houve quem o sustentasse). Significa,

simplesmente, que a alma do historiador é semelhante à do leitor das páginas policiais dos jornais; elas são sempre iguais e interessantes, pois o cachorro esmagado hoje não é o mesmo de ontem, e, de uma maneira mais geral, porque hoje não é ontem.

A história é anedótica. Ela interessa porque narra, assim como o romance. Apenas distingue-se do romance num ponto essencial. Suponhamos que me descrevam uma revolta e que eu saiba que a intenção é contar-me história e que essa revolta aconteceu realmente; eu a verei como tendo acontecido num momento determinado, com um determinado povo; tomarei por heroína essa nação antiga que me era desconhecida há um minuto e ela se tornará, para mim, o centro da narrativa, ou melhor, seu suporte indispensável. Assim procede também todo leitor de romance. Somente aqui o romance é verdadeiro, o que o dispensa de ser cativante: a história da revolta pode permitir-se ser enfadonha sem, por isso, desvalorizar-se. Provavelmente, é por isso que a história imaginária nunca pegou como gênero literário (salvo para os estetas que lêem *Graal Flibuste*), e o mesmo aconteceu ao noticiário policial imaginário (a não ser para os estetas que lêem Félix Fénéon): uma história que tenha a pretensão de ser cativante não consegue ser mais do que um pasticho. Conhecemos os paradoxos da individualidade e da autenticidade; para um fanático de Proust, é preciso que a caneta/relíquia utilizada por ele para escrever o *Tempo perdido* seja exatamente a mesma, e não uma outra, exatamente igual, já que fora fabricada em série. A “peça de museu” é uma noção complexa que reúne beleza, autenticidade e raridade; nem um esteta, nem um arqueólogo dariam um bom conservador de museu. Ainda que um dos quadros falsos pintados por van Meegeren fosse tão belo quanto um Vermeer autêntico (pelo menos, tanto quanto um Vermeer da mocidade, um Vermeer antes de Vermeer), não seria um Vermeer. Mas o historiador, esse, não é nem um colecionador, nem um esteta; a beleza não lhe interessa, a raridade, tampouco. Só a verdade.

Notas

1. *Traité de l'enchaînement des idées fondamentales dans la nature et dans l'histoire*, reimpr. 1922. Hachette, p. 204.
2. P. Ricoeur, *Histoire et Vérité*, Seuil, 1955, p. 29.
3. H. I. Marrou, "Le métier d'historien", col. Encyclopédia da Pléiade, *L'histoire et ses méthodes*, p. 1.469.
4. "Frontières du récit", *Figures II*, Seuil, 1969, p. 50. — A história admite *éthos* e *hipótese*, mas não *pathos*.
5. Sobre esse tema, basicamente bastante diferente na distinção antiga entre natureza e convenção, *physis* e *thesis*, ver Leo Strauss, *Droit naturel et Histoire*, trad. fran., Plon, 1954, pp. 23-49; o tema é também encontrado em Nietzsche (*ibid.*, p. 41).
6. *Souvenirs d'un voyage dans la Tartarie, le Thibet et la Chine*, ed. de Ardenne de Tizac, 1928, vol. IV, p. 27.

Capítulo 2

Tudo é histórico, logo, a história não existe

A incoerência da história

O campo da história é, pois, inteiramente indeterminado, com uma única exceção: é preciso que tudo o que nele se inclua tenha, realmente, acontecido. Quanto ao resto, que a textura do campo seja cerrada ou rala, completa ou lacunar, não importa; uma página da Revolução Francesa tem uma trama suficientemente cerrada para que a lógica dos acontecimentos seja, quase completamente, comprehensível e para que um Maquiavel ou um Trotsky tivessem podido tirar dela toda uma arte da política; no entanto, uma página de história do antigo Oriente, que se reduz a uns poucos dados cronológicos e contém tudo o que se sabe de um ou dois impérios, dos quais só restou o nome, ainda assim é história. Lévi-Strauss¹ mostrou, claramente, o paradoxo:

A história é um conjunto descontínuo, formado por domínios, cada um deles definido por uma freqüência própria. Existem épocas em que numerosos acontecimentos oferecem, aos olhos do historiador, os caracteres de eventos diferenciais; outras, ao contrário, em que, para ele, aconteceram poucas coisas e, por vezes, não aconteceu nada (a não ser, certamente, para os homens que viveram esses tempos). Todas essas datas não for-

mam uma série, elas pertencem a espécies diferentes. Codificados no sistema da pré-história, os mais famosos episódios da história moderna deixariam de ser pertinentes, salvo, talvez (e, mesmo assim, não o podemos afirmar), certos aspectos maciços da evolução demográfica, considerados em escala mundial: a invenção da máquina a vapor, a da eletricidade e a da energia nuclear.

Ao que corresponde uma espécie de hierarquia de módulos:

A escolha relativa do historiador é feita, apenas, entre uma história que ensina mais e explica menos e uma história que explica mais e ensina menos. A história biográfica e anedótica, que está bem embaixo na escala, é uma história *fraca* que não contém sua própria inteligibilidade, e só quando transportada, em bloco, para dentro de uma história mais forte do que ela, é que lhe advém essa inteligibilidade. Contudo, estaríamos enganados se acreditássemos que esses encaixes reconstituem, progressivamente, uma história total, pois o que se ganha de um lado perde-se do outro. A história biográfica e anedótica é a menos explicativa, mas a mais rica do ponto de vista da informação, já que considera os indivíduos nas suas particularidades e detalha, para cada um deles, as nuances do caráter, a sinuosidade de seus motivos, as etapas de sua deliberação. Essa informação é esquematizada, depois abolida, quando se passa a histórias cada vez mais fortes.

A natureza lacunar da história

Para todo leitor dotado de espírito crítico e para a maior parte dos profissionais,² um livro de história não é, na realidade, o que aparenta ser; assim, ele não trata do Império Romano, mas daquilo que ainda podemos saber sobre esse império. Por baixo da superfície tranqüilizadora da narrativa, o leitor, a partir do que diz o historiador, da importância que parece dar a este ou àquele tipo de fatos (a religião, as instituições), sabe inferir a natureza das fontes utilizadas, assim como as suas lacunas, e essa reconstituição acaba por

tornar-se um verdadeiro reflexo; ele adivinha o lugar de lacunas mal preenchidas, não ignora que o número de páginas concedidas pelo autor aos diferentes momentos e aos diversos aspectos do passado é uma média entre a importância que estes aspectos têm a seus olhos e a abundância da documentação; sabe que os povos ditos sem história são, simplesmente, povos cuja história se ignora, e que os "primitivos" têm um passado, como todo mundo. Sabe, sobretudo, que, de uma página para outra, o historiador muda de tempo, sem prevenir, conforme o "tempo" das fontes, que todo livro de história é, nesse sentido, um tecido de incoerência, e que não pode ser de outro modo; esse estado de coisa é, certamente, insuportável para um espírito lógico e basta para provar que a história não é lógica, mas, para isso, não há remédio, nem pode haver.

Portanto, ver-se-á uma história do Império Romano, em que a vida política é mal conhecida e a sociedade bem conhecida, suceder, inesperadamente, a uma história do fim da República, em que o que se conhece bem é a vida política e em que mal conhecida é a sociedade, e preceder uma história da Idade Média que nos mostrará, por contraste, que a história econômica de Roma é quase desconhecida. Não pretendemos, com isso, demonstrar o fato evidente de que, de um período para outro, as lacunas das fontes não incidem sobre os mesmos temas; constatamos, simplesmente, que o caráter heterogêneo das lacunas não nos impede de escrever algo a que se dá, ainda assim, o nome de história, e que não hesitamos em reunir a República, o Império e a Idade Média numa mesma tapeçaria, embora as cenas que nela bordemos não combinem umas com as outras. Mas, o mais curioso é que as lacunas da história se fecham espontaneamente a nossos olhos e que só as discernimos com esforço, tanto são vagas as nossas idéias sobre o que devemos, *a priori*, esperar encontrar na história, como a abordamos desprovidos de um questionário elaborado. Um século é um branco nas nossas fontes, e o leitor mal sente a lacuna. O historiador pode dedicar dez páginas a um só dia e comprimir dez anos em duas linhas: o leitor confiará nele, como um bom romancista, e julgará que esses dez anos são vazios de eventos.

A noção de não-factual

Assim, os historiadores, em cada época, têm a liberdade de recortar a história a seu modo (em história política, erudição, biografia, etnologia, sociologia, história natural),³ pois a história não possui articulação natural. Este é o momento de fazer a distinção entre o “campo” dos eventos históricos e a história como gênero, com as diferentes maneiras com que foi concebida através dos séculos; pois, nos seus sucessivos avatares, o gênero histórico conheceu uma extensão variável e, em certas épocas, partilhou o seu domínio com outros gêneros, história das viagens, ou sociologia. Distingamos, então, o campo episódico, que é o domínio virtual do gênero histórico, e o reino de extensão variável que esse gênero recortou, para ele próprio, nesse domínio, através dos tempos. O antigo Oriente tinha as suas listas de reis e os seus anais dinásticos; com Heródoto, a história é política e militar, pelo menos, em princípio; conta as façanhas dos gregos e dos bárbaros; contudo, o viajante Heródoto não a separa de uma espécie de etnografia histórica. Hoje em dia, a história anexou a demografia, a economia, a sociedade, as mentalidades, e aspira a tornar-se “história total”, a reinar sobre todo o seu domínio virtual. Uma continuidade enganadora se estabelece, a nossos olhos, entre esses reinos sucessivos; donde a ficção de um gênero em evolução, cuja continuidade é assegurada pela própria palavra “história” (mas julga-se que a sociologia e a etnografia devem ser colocadas à parte) e pelo fato de a capital permanecer a mesma, ou seja, a história política: contudo, atualmente, o papel de capital tende a passar para a história social ou para o que chamamos a civilização.

Podemos, quando muito, constatar que o gênero histórico, que tem variado muito no decorrer da sua evolução, tende, desde Voltaire, a ampliar-se cada vez mais; como um rio em região muito plana, expande-se amplamente e muda facilmente de curso. Os historiadores acabaram por erigir em doutrina essa espécie de imperialismo; recorrem a uma metáfora florestal e não fluvial; afirmam, por palavras ou atos, que a história, tal como é escrita em qualquer época, não passa de uma clareira no meio da imensa floresta que lhes pertence, de direito, por inteiro. Na França, a École

des *Annales*, reunida em torno da revista fundada por Marc Bloch, dedicou-se ao desmatamento das zonas vizinhas a essa clareira de acordo com esses pioneiros, a historiografia tradicional estudava, com demasiada exclusividade, os grandes eventos desde sempre reconhecidos como tal; fazia “história-tratados-e-batalhas”, mas restava desbravar uma imensa extensão de “não-factual”, cujos limites nem mesmo avistamos; o não-factual são os eventos ainda não consagrados como tais: a história das localidades, das mentalidades, da loucura ou da procura da segurança através dos tempos. Denominar-se-á, portanto, não-factual a historicidade da qual não temos consciência como tal; a expressão será empregada com esse sentido neste livro, e é justo, pois a escola e suas idéias provaram, suficientemente, a sua fecundidade.

Os fatos não têm dimensões absolutas

No interior da clareira que as concepções ou as convenções de cada época recortam no campo da historicidade, não existe hierarquia constante entre as províncias; nenhuma zona domina outra e, em todo o caso, não a absorve. Quando muito, pode-se pensar que certos fatos são mais importantes que outros, mas mesmo essa importância depende, totalmente, dos critérios escolhidos por cada historiador e não tem uma grandeza absoluta. Por vezes, um hábil diretor de cena cria um vasto cenário: Lepanto, todo o século XVI, o Mediterrâneo eterno e o deserto onde Alá é o único a existir; isso é ordenar uma cenografia em profundidade e justapor, à maneira de um artista barroco, ritmos temporais diferentes, não é seriar determinismos. Mesmo que, para um leitor de Koyré, não fosse inconsistente e até absurda a idéia de que o nascimento da física no século XVII pudesse ser explicado pelas necessidades técnicas da burguesia ascendente,⁴ a história das ciências não desapareceria, por ser explicada desse modo; de fato, quando um historiador insiste na dependência da história das ciências em relação à história social, é, na maioria das vezes, porque escreve uma história geral de todo um período e porque obedece a uma regra retórica, que lhe prescreve o estabelecimento de pontes entre os capítulos sobre a ciência e os relativos à sociedade.

No entanto, permanece a impressão de que a Guerra de 1914 é, ainda assim, um acontecimento mais importante do que o incêncio do Bazar da Caridade ou do que o caso Landru; a guerra é história, o resto é notícia de jornal. Isso não passa de ilusão, que resulta de termos confundido o peso e a dimensão relativa de cada um desses acontecimentos; o caso Landru fez menos mortos do que a guerra, mas será ele desproporcionado em relação a um pormenor da diplomacia de Luís XV ou a uma crise ministerial da III República? E que dizer do horror com que a Alemanha de Hitler sujou a face da humanidade ou do *fait divers* gigantesco constituído por Auschwitz? O caso Landru é de primeira grandeza numa história do crime. Mas essa história é menos importante do que a história política, ocupa um lugar menor na vida da maioria das pessoas? O mesmo se poderia dizer da filosofia e da ciência antes do século XVIII; terá ela menos consequências nos tempos atuais? E a diplomacia de Luís XV terá mais?

Mas falemos seriamente: se um gênio bom nos concedesse o poder de conhecer dez páginas do passado de uma civilização desconhecida até hoje, o que escolheríamos? Preferiríamos conhecer belos crimes ou saber a que se assemelhava essa sociedade, se às tribos da Melanésia ou à democracia britânica? Preferiríamos, evidentemente, saber se se tratava de uma sociedade tribal ou democrática. Só que acabamos, mais uma vez, de confundir a dimensão e a importância relativa dos acontecimentos. A história do crime é, apenas, uma pequena parte (porém muito sugestiva nas mãos de um hábil historiador) da história social; do mesmo modo, a instituição de embaixadas permanentes, essa invenção dos venezianos, é uma pequena parte da história política. O que preferiríamos saber, se a nossa civilização desconhecida era democrática e não tribal? Ou, então, se era industrial ou se encontrava, ainda, na idade da pedra lascada? Certamente, as duas coisas; a menos que preferíssemos discutir se o político é mais importante do que o social e se férias na praia são melhores do que nas montanhas? Com certeza, apareceria um demógrafo proclamando que a demografia deve levar a palma.

O que confunde as coisas é o gênero chamado história geral. Ao lado de livros que se intitulam *Classes dangereuses* ou *Histoire*

démocratique e que têm indicado, já no título, o critério escolhido, existem outros intitulados *Le seizième siècle* e cujo critério permanece tácito: mas ele não deixa de existir e é igualmente subjetivo. O eixo dessas histórias gerais foi, durante muito tempo, a história política, mas hoje é, sobretudo, o não-factual: economia, sociedade, civilização. Mas isso não resolve as coisas. O nosso historiador, certamente, raciocinará assim: para não desequilibrar a exposição, falemos do que mais importava à maioria dos franceses no reinado de Henrique III; a história política já não terá muita importância, pois a maior parte dos súditos do rei só se relacionava com o poder enquanto contribuintes ou criminosos; falaremos, principalmente, dos trabalhos e dos dias de Jacques Bonhomme; um rápido capítulo esboçará o quadro da vida cultural, e os historiadores mais habilidosos falarão, principalmente, dos almanaques, da literatura popular e das quadras de Pibrac. E a religião? Lacuna de grandes dimensões para o século XVI. Mas devemos dedicar-nos a descrever as linhas médias da vida quotidiana dessa época, ou os seus pontos máximos de afetividade, que são, evidentemente, intensos e, ao mesmo tempo, breves? Melhor ainda, contaremos o que o século XVI teve de mediano ou, então, o que o diferencia do século que precedeu e do que se lhe seguiu?

A extensão da história

Ora, quanto mais se alarga, a nossos olhos, o horizonte factual, mais ele parece indefinido: tudo o que compõe a vida quotidiana de todos os homens, inclusive o que só um virtuose do diário íntimo discerneria nela, tudo isso constitui, de direito, caça para o historiador, pois em que outra região do ser que não na vida quotidiana, dia após dia, poderia refletir-se a historicidade? O que não significa, de modo algum, que a história deva tornar-se história da vida quotidiana, que a história da diplomacia de Luís XIV deva ser substituída pela descrição das emoções do povo parisiense por ocasião das recepções solenes do rei, que a história da tecnologia dos transportes deva ser substituída por uma fenomenologia do

* Nome sob o qual se designava antigamente o camponês francês. (N. do T.)

espaço e seus mediadores; não, mas significa que um acontecimento só é conhecido mediante indícios e que qualquer fato da vida de todos os dias é indício de algum evento (quer esteja catalogado, quer durma, ainda, na floresta do não-factual). Essa é a lição da historiografia desde Voltaire ou Burckhardt. Balzac começou fazendo concorrência ao registro civil, depois os historiadores fizeram concorrência a Balzac, que os havia censurado, no prefácio de 1842 à *Comédie humaine*, por negligenciarem a história dos costumes. Inicialmente, repararam as lacunas mais gritantes, descreveram os aspectos estatísticos da evolução demográfica e econômica. Ao mesmo tempo, descobriam as mentalidades e os valores; que havia algo ainda mais interessante para ser feito do que dar detalhes sobre a loucura na religião grega ou nas florestas da Idade Média: mostrar como as pessoas da época viam a floresta ou a loucura, pois não existe uma maneira própria de vê-las, cada época tem a sua, e a experiência profissional provou que a descrição dessas visões ofereceria, ao pesquisador, matéria suficientemente rica e útil. Dito isso, estamos ainda longe de saber conceptualizar todas as pequenas percepções que compõem o vivido. No *Journal d'un bourgeois de Paris*, de março de 1414, lêem-se algumas linhas tão idiossincráticas, que podem passar pela própria alegoria da história universal:

Por essa época, à tarde, quando iam comprar vinho ou mostarda, as crianças cantavam:

Voltre c. n. a la toux, commère,
Voltre c. n. a la toux, la toux.

[Sua b... está com tosse, comadre,
Sua b... está com tosse, com tosse]*.

Com efeito, aconteceu que a vontade divina permitiu que um ar pestilento caísse sobre a terra fazendo com que mais de cem mil pessoas, em Paris, deixassem de beber, comer e dormir; essa

* Na gíria popular francesa, dizer-se que alguém está resfriado (ou, por extensão, "com tosse") é uma referência a doenças venéreas. (N. do T.)

peste provocava uma tosse tão forte que não mais se rezavam missas cantadas. Ninguém morria dela, mas era difícil curar-se.

Aquele que se contentasse em sorrir diante dessas linhas não poderia, jamais, tornar-se historiador: essas poucas linhas constituem um “fato social total” digno de Mauss. Quem leu Pierre Goubert reconhece, nelas, o estado demográfico normal das populações pré-industriais, em que as endemias de verão eram, freqüentemente, substituídas por epidemias, e estranhava-se quando essas epidemias não provocavam a morte do doente, e que eram aceitas com a resignação com que hoje encaramos os acidentes de carro, ainda que fossem a causa de um número ainda maior de mortes. Quem leu Philippe Arriès reconhecerá, na gíria dessas crianças, os efeitos de um sistema de educação pré-rousseauniano (ora, para quem leu Kardiner e crê que a personalidade de base...). Mas por que mandar as crianças comprar, precisamente, vinho e mostarda? Sem dúvida, os outros víveres não provinham de lojas, mas de fazendas ou, então, eram preparados em casa (é o caso do pão) ou, ainda, eram comprados, de manhã, em alguma feira; aí temos a economia, a cidade e seus hábitos, e as auréolas do economista von Thünen... Ficaria, ainda, por estudar essa república dos meninos, que parece ter seus costumes, seus privilégios e suas brincadeiras. Admiremos, ao menos, como filólogos, a forma característica de sua canção, com a repetição dos versos e a zombaria feita com o uso da segunda pessoa. Quem quer que se tenha interessado pelas solidariedades, pelos pseudoparentescos e pelos parentescos de brincadeira dos etnógrafos admirará tudo o que há na palavra *commère*; quem quer que tenha lido van Gennep receberá bem o sabor desse gracejo folclórico. Os leitores de Le Bras sentir-se-ão em terreno conhecido com essas missas cantadas que servem de medida para um acontecimento. Renunciemos a comentar esse “ar pestilento”, do ponto de vista da história da medicina, essas “cem mil pessoas” na Paris da época dos Armagnacs, do ponto de vista da demografia e, também, da história da consciência demográfica, enfim, essa “vontade divina” e esse sentimento de um *factum*. Em todo caso, uma história das civilizações em que não estivessem presentes todas essas riquezas mereceria seu título, se tivesse Toynbee como autor?

O abismo que separa a historiografia antiga, com sua estreita ótica política, de nossa história econômica e social é enorme; mas não maior do que separa a história de hoje do que ela poderá vir a ser amanhã. Uma boa maneira de perceber isso é tentar escrever um romance histórico, assim como a melhor maneira de testar uma gramática descritiva é fazer com que ela seja empregada, de trás para diante, por uma máquina de traduzir. Nossa conceptualização do passado é tão reduzida e sumária, que o romance histórico mais bem documentado soa inteiramente falso assim que os personagens abrem a boca ou fazem um gesto; como poderia ser diferente, quando não sabemos dizer sequer onde está a diferença que sentimos existir entre uma conversa francesa, inglesa ou americana, nem prever os sábios meandros de um papo entre camponeses provençais? Sentimos, pela atitude destes dois senhores que conversam na rua e cujas palavras não ouvimos, que não são pai e filho, nem estranhos um ao outro: provavelmente, sogro e genro; adivinhamos, vendo seu modo de andar, que aquele outro senhor acaba de entrar em sua própria casa, em uma igreja, em um local público ou em uma casa que não é a sua. Basta, entretanto, que tomemos um avião e desembarquemos em Bombaim para não mais podermos adivinhar essas coisas. O historiador tem, ainda, muito trabalho para fazer antes que possamos virar a ampulheta do tempo, e os tratados futuros serão, talvez, tão diferentes dos nossos quanto os nossos diferem dos de Froissart ou do *Bréviaire de Eutrope*.

A história é uma idéia-limite

Isso pode ser expresso, igualmente, sob a seguinte forma: a História, com maiúscula, a do *Discours sur l'Histoire universelle*, das *Leçons sur la philosophie de L'histoire* e de *A study in History*, não existe: somente existe “história de...”. Um acontecimento só tem sentido dentro de uma série, o número de séries é indefinido, elas não se ordenam hierarquicamente e veremos que também não convergem para um geometral de todas as perspectivas. A idéia de história é um limite inacessível ou, antes, uma idéia transcendental. Não se pode escrever essa História; as historiografias que se acre-

ditam totais, sem se darem conta, enganam o leitor sobre sua mercadoria, e as filosofias da história são um *nonsense* que resulta da ilusão dogmática, ou melhor, seriam um *nonsense* se não fossem, quase sempre, filosofias de uma “história de...” dentre outras, a história nacional.

Tudo caminha bem enquanto nos contentamos em afirmar, com Santo Agostinho, que a Providência dirige os impérios e as nações e que a conquista romana se conformava ao plano divino: então sabemos de que “história de...” se fala; tudo se desarranja quando a História deixa de ser história das nações e começa, pouco a pouco, a inchar com tudo o que chegamos a conceber do passado. Dirigirá a Providência a história das civilizações? Mas o que quer dizer civilizações? Será que Deus dirige em *flatus vocis*? Não vemos por que o bicameralismo, o *coitus interruptus*, a mecânica das forças centrais, as contribuições diretas, o fato de levantar-se ligeiramente nas pontas dos pés quando se pronuncia uma frase sutil ou enérgica (assim fazia M. Birotteau) e outros acontecimentos do século XIX devam evoluir segundo um mesmo ritmo; por que o fariam? E, se não o fazem, a impressão que nos dá o *continuum* histórico de dividir-se em um certo número de civilizações não é mais do que uma ilusão de ótica e seria tão interessante discutir-se sobre seu número quanto sobre o agrupamento das estrelas em constelações.

Se a Providência dirige a História e se a História é uma totalidade, então o plano divino é indiscernível; como totalidade, a História escapa-nos e, como entrecruzamento de séries, ela é um caos semelhante à agitação de uma grande cidade vista de um avião. O historiador não se sente muito ansioso em saber se essa agitação tende para alguma direção, se ela obedece a uma lei, se há evolução. Efetivamente, é bem evidente que essa lei não seria a chave do todo; descobrir que um trem se dirige para Orléans não resume nem explica tudo o que podem fazer os viajantes no interior dos vagões. Se a lei da evolução não é uma chave mística, só pode ser *um indicador*, que permitiria a um observador originário de Sirius dizer a hora no mostrador da História e afirmar que determinado instante histórico é posterior a um outro; quer seja essa lei a racionalização, o progresso, a passagem do homogêneo ao

heterogêneo, o desenvolvimento técnico ou o das liberdades, ela permitiria dizer que o século XX é posterior ao IV, mas não resumiria tudo o que se passou nesses séculos. O observador vindo de Sirius, tendo o conhecimento de que a liberdade de imprensa ou o número de automóveis é um indicador cronológico confiável, consideraria esse aspecto da realidade para datar o espetáculo do planeta Terra, mas isso não significa que os terráqueos não continuassem a fazer muitas outras coisas além de dirigir automóveis e maldizer o governo no dia-a-dia de suas vidas. O sentido da evolução é um problema biológico, teológico, antropológico, sociológico ou parafísico, mas não histórico, pois o historiador não aceita sacrificar a história a um só de seus aspectos, ainda que esse aspecto seja significativo: tanto a física quanto, até mesmo, a termodinâmica também não se reduzem à contemplação da entropia.⁵

Então, se tão vasto problema não interessa ao historiador, o que lhe interessa? Ouve-se, freqüentemente, essa pergunta, e a resposta não é, de modo algum, simples: o interesse do historiador dependerá do estado da documentação, de suas preferências pessoais, de uma idéia que veio à mente, do pedido de um editor, de quanta coisa mais? Mas, se com essa pergunta se pretende saber pelo que *deve* um historiador interessar-se, então qualquer resposta é impossível: concordaríamos em reservar o nobre nome de história a um incidente diplomático e em recusá-lo à história dos jogos e esportes? É impossível fixar uma escala de importância que não seja subjetiva. Terminemos com uma página de Popper que exprime as coisas com vigor:⁶

A única maneira de resolver a dificuldade é, acredito, introduzir, conscientemente, um ponto de vista preconcebido de seleção. O historicismo toma, falsamente, as interpretações por teorias. É possível, por exemplo, interpretar a "história" como uma história da luta das classes, ou da luta das raças pela supremacia, ou como a história do progresso científico ou industrial. Todos esses pontos de vista são mais ou menos interessantes e, enquanto pontos de vista, absolutamente irrepreensíveis. Mas os historicistas não os apresentam como tais; não vêem que há, necessariamente, uma pluralidade de interpretações fundamentalmente equivalentes (mesmo que algumas

entre elas possam distinguir-se por sua fecundidade, ponto muito importante). Em vez disso, apresentam-nas como doutrinas ou como teorias, afirmando que toda a história é a história da luta das classes, etc. Os historiadores clássicos, que se opõem, com razão, a esse procedimento, expõem-se, por outro lado, a cair em um erro ainda maior; visando à objetividade, sentem-se obrigados a evitar todo ponto de vista seletivo, mas, já que isso é impossível, adotam pontos de vista, sem perceberem, geralmente, que o fazem.

A todo momento, dão-se acontecimentos de toda espécie, e o nosso mundo é o do vir a ser; é vão crer-se que alguns desses acontecimentos teriam uma natureza particular, seriam "históricos" e constituiriam a História. Ora, a questão inicial que o historismo colocava era a seguinte: o que é que distingue um evento histórico de um outro que não é? Como logo se tornou evidente que não era fácil fazer-se essa distinção, que não se podia confiar na consciência ingênua ou na consciência nacional para fazer a separação, mas que não se conseguia fazer melhor do que ela e que o objeto do debate escapava por entre os dedos, o historismo concluiu que História era subjetiva, que ela era a projeção de nossos valores e a resposta às perguntas que houvessemos por bem fazer-lhe.

Ora, basta admitir que tudo é histórico para que esse problema se torne, ao mesmo tempo, evidente e inofensivo; sim, a história não é senão respostas a nossas indagações, porque não se pode, materialmente, fazer todas as perguntas, descrever todo o porvir, e porque o progresso do questionário histórico se coloca no tempo e é tão lento quanto o progresso de qualquer ciência; sim, a história é subjetiva, pois não se pode negar que a escolha de um assunto para um livro de história seja livre.

Notas

1. *La pensée sauvage*, Plon, 1962, pp. 340-348; citamos livremente essas páginas sem assinalar os cortes.
2. Para ilustrar certas confusões, citemos essas linhas de A. Toynbee: “Não estou convencido de que se deva conceder uma espécie de privilégio à história política. Sei que existe aí um difundido preconceito; é um traço comum à historiografia chinesa e à grega. Mas é inaplicável à história das Índias, por exemplo. As Índias têm uma grande história, mas é a da religião e da arte, não é de modo algum uma história política (*L'histoire et ses interprétations, entretiens autour d'Arnold Toynbee*, Mouton, 1961, p. 196). Estamos diante de imagens ingênuas nos templos indianos; como se poderia julgar não grande uma história política que, na Índia, por falta de documentos, é quase desconhecida, e principalmente o que quer dizer “grande”? A leitura de Kautilya, esse Maquiavel da Índia, faz ver as coisas de outra maneira.
3. Por exemplo, a história das artes, em *Histoire naturelle* de Plínio, o Antigo.
4. A. Koyré, *Études d'histoire da la pensée scientifique*, pp. 61, 148, 260, n. 1, 352 ss.; *Études newtoniennes*, p. 29; cf. *Études d'histoire de la pensée philosophique*, p. 307.
5. A filosofia da história é hoje um gênero morto, ou pelo menos só sobrevive entre epígonos de sabor bastante popular, como Spengler. Pois era um gênero falso: a menos que seja uma filosofia revelada, uma filosofia da história fará duplo emprego com a explicação concreta dos fatos e se voltará para os mecanismos e leis que explicam esses fatos. Somente os dois extremos são viáveis: o providencialismo da *Cidade de Deus*, a epistemologia histórica; todo o resto é bastardo. Suponhamos, com efeito, que estamos em condição de afirmar que o movimento geral da história se dirige para o reino de Deus (Santo Agostinho) ou que ele é formado de ciclos das estações que reaparecem numa eterna volta (Spengler), ou que é conforme uma “lei” — de fato, em uma constatação empírica — dos três estados (A. Comte); ou ainda que, “considerando o jogo da liberdade, se descobriria um curso regular, um desenvolvimento contínuo” que leva a humanidade a viver livre sob uma Constituição perfeita (Kant). De duas uma, ou bem este movimento é a simples resultante das forças que conduz a história, ou então é causado por uma misteriosa força exterior. No primeiro caso, a filosofia da história faz duplo emprego com a historiografia, ou melhor, ela é somente uma constatação histórica em grande escala, um fato que pede para ser explicado como todo

fato histórico; no segundo caso, ou essa misteriosa força é conhecida pela revelação (Santo Agostinho), e tentaremos o possível para reencontrar os traços no detalhe dos acontecimentos, a menos que, mais sabiamente, se renuncie a adivinhar os caminhos da Providência; ou bem (Spengler) o fato de que a história gira em círculos é curioso e inexplicado que descobrimos olhando a própria história, mas então, em vez de entrar em transe, é conveniente explicar essa estranha descoberta, ver quais as causas concretas que fazem com que a humanidade gire em círculos; talvez não se encontre essas causas: af, a descoberta de Spengler será um problema histórico, uma página de historiografia inacabada.

Voltemos às filosofias da história que, como Kant, constatam que, no conjunto, o movimento da humanidade segue ou tem tendência a seguir tal ou tal caminho e que esta orientação é devida a causas concretas. Essa semelhante constatação só tem significação empírica: é como se substituisse, de repente, o conhecimento parcial da Terra e dos continentes por um planisfério completo em que o contorno dos continentes nos aparecesse na sua totalidade. Saber qual a forma geral do continente por inteiro não nos levaria, certamente, a modificar a descrição que tínhamos feito da parte conhecida; do mesmo modo, saber qual será o futuro da humanidade não nos fará mudar nossa maneira de escrever a história do passado. E isso não nos traz nenhuma revelação filosófica. As grandes linhas da história da humanidade não têm valor especialmente didático; se a humanidade vai mais ou menos no sentido de um progresso técnico, não é talvez porque essa é sua missão; isso pode ser devido a banais fenômenos de imitação, de "bola de neve", ao acaso de uma corrente de Markov ou de um processo epidêmico. O conhecimento do futuro da humanidade não tem nenhum interesse próprio: ele se voltaria para o estudo dos mecanismos da causalidade histórica; a filosofia da história se voltaria para a metodologia da história. Por exemplo, a "lei" dos três estados de Comte volta-se para a questão de saber por que a humanidade atravessa três estados. É o que fez Kant, cuja lúcida filosofia da história se apresenta como uma *escolha* e segue para uma explicação concreta. Ele não esconde, com efeito, que o projeto de uma história filosófica da espécie humana não consistirá em escrever filosoficamente toda a história, mas em escrever a parte dessa história que entra na perspectiva escolhida, a dos progressos da liberdade. Ele tem o cuidado de procurar que razões concretas fazem com que a humanidade se dirija para esse fim: é, por exemplo, que, mesmo quando existem retornos momentâneos de barbaria, pelo menos um "gérmen de luz" é transmitido às gerações futuras, e que o homem é feito de tal sorte que é um bom terreno para o desenvolvimento desses germens. E esse futuro da humanidade, se ele é possível e provável, não é absolutamente certo; Kant quer escrever sua História filosófica para trabalhar em favor desse futuro, para tornar sua vinda mais provável.

6. K. Popper, *Misère de l'historicisme*, trad. Rousseau, Plon, 1956, pp. 148-150.

Capítulo 3

Nem fatos, nem geometral, mas tramas

Se tudo o que aconteceu é igualmente digno da história, esta não se tornaria um caos? Como um fato seria mais importante do que outro? Como tudo não se reduz a uma pintura cinzenta de acontecimentos especiais? A vida de um camponês do Nivernais teria a mesma importância do que a de Luís XIV; esse barulho de buzinas que vem, nesse momento, da avenida equivaleria a uma guerra mundial... Pode-se escapar da pergunta historicista? É preciso haver uma escolha em história, para evitar dispersão de singularidades e uma indiferença em que tudo teria o mesmo valor.

A resposta é dupla. Em primeiro lugar, a história não se interessa pela originalidade dos acontecimentos individuais, mas por sua especificidade, como veremos no próximo capítulo; em seguida, não existem tantos fatos como grãos de areia.

Os fatos têm uma organização natural, que o historiador encontra pronta, uma vez escolhido o assunto que é inalterável; o esforço do trabalho histórico consiste, justamente, *em reencontrar* essa organização: causas da Guerra de 1914, objetivos de guerra dos homens beligerantes, incidente de Sarajevo; os limites da objetividade das explicações históricas reduzem-se, em parte, ao fato de que cada historiador consegue aprofundar mais ou menos a explicação. Dentro do assunto escolhido, essa organização dos fatos atribui-lhes uma importância relativa: numa história militar

da Guerra de 1914, um ataque à linha de frente é menos importante do que uma ofensiva que ocupou, com razão, as manchetes dos jornais; na mesma história militar, Verdun é mais importante do que a gripe espanhola. É claro que numa história demográfica isso seria o inverso. As dificuldades só começariam quando se procurasse saber qual dos dois, Verdun ou a gripe, valeria mais do ponto de vista da História. Assim, pois: os fatos não existem isoladamente, mas têm ligações objetivas; a escolha de um assunto de história é livre, porém, dentro do assunto escolhido, os fatos e suas ligações são o que são e nada poderá mudá-los; a verdade histórica não é nem relativa, nem inacessível como uma extraordinária extração de todos os pontos de vista, como um "geometral".

Noção de trama

Os fatos não existem isoladamente, no sentido de que o tecido da história é o que chamaremos de uma trama, de uma mistura muito humana e muito pouco "científica" de causas materiais, de fins e de acasos; de uma fatia da vida que o historiador isolou segundo sua conveniência, em que os fatos têm seus laços objetivos e sua importância relativa; a gênese da sociedade feudal, a política mediterrânea de Filipe II ou somente um episódio dessa política, a revolução de Galileu. A palavra trama tem a vantagem de lembrar que o objeto de estudo do historiador é tão humano quanto um drama ou um romance, *Guerra e paz* ou *Antônio e Cleópatra*. Essa trama não se organiza, necessariamente, em uma seqüência cronológica: como um drama interior, ela pode passar de um plano para outro; a trama da revolução de Galileu o colocará em choque com os esquemas de pensamento da física, no começo do século XVII, com as aspirações que sentia em si próprio, com os problemas e referências à moda, platonismo e aristotelismo, etc. A trama pode se apresentar como um corte transversal dos diferentes ritmos temporais, como uma análise espectral: ela será sempre trama porque será humana, porque não será um fragmento de determinismo.

Uma trama não é um determinismo, em que partículas chamadas exército prussiano derrotariam partículas chamadas exército austríaco; os detalhes tomam, nesse caso, a importância relativa

que exige o seu bom andamento. Se as tramas fossem pequenos determinismos, então, quando Bismarck expediu o telegrama de Ems, o funcionamento do telégrafo teria de ser detalhado com a mesma objetividade que a decisão do chanceler, e o historiador teria começado por explicar-nos que processos biológicos ocasionaram a vinda ao mundo do próprio Bismarck. Se os detalhes não tivessem uma importância relativa, então, quando Napoleão desse ordens a suas tropas, o historiador explicaria, todas as vezes, por que os soldados lhe obedeciam (lembramos que Tolstoi coloca o problema da história, mais ou menos nesses termos, em *Guerra e paz*).

É verdade que, se os soldados tivessem desobedecido uma vez, esse acontecimento seria pertinente, pois o curso do drama teria sido mudado. Quais são, pois, os fatos dignos de suscitar a atenção do historiador? Tudo depende da trama escolhida, um fato não é nem interessante, nem o deixa de ser. É importante para um arqueólogo contar o número de plumas que existem nas asas da Vitória de Samotrácia? Será que ele demonstrará, agindo desse modo, um louvável rigor ou um excesso de minúcias supérfluas? A resposta seria impossível, pois o fato nada é sem sua trama; ele se torna meritório quando transformado em herói ou figurante de um drama de história da arte, onde se fará suceder a tendência clássica de não colocar plumas demais e nem se esmerar na expressão final, a tendência barroca de sobrecarregar e explorar os detalhes e o gosto que as artes bárbaras têm de preencher o espaço com elementos decorativos.

Observemos que, se nossa trama, há pouco mencionada, não tivesse sido a política internacional de Napoleão, mas a Grande Armada, com sua moral e atitudes, a habitual obediência dos soldados teria sido acontecimento pertinente e teríamos de dizer o porquê. Somente é difícil acrescentar tramas e calcular o total: ou Nero é nosso herói e ele bastará dizer: "Guardas, obedeçam", ou os guardas são nossos heróis e escreveremos uma outra tragédia; em história, como no teatro, é impossível mostrar tudo, não porque isso ocuparia muitas páginas, mas porque não existem nem fato histórico elementar nem partículas factuais.

É impossível descrever uma totalidade, e toda descrição é seletiva; o historiador nunca faz o levantamento do mapa factual, ele

pode, no máximo, multiplicar as linhas que o atravessam. Como diz, mais ou menos, F. von Hayck,¹ a linguagem que fala da Revolução Francesa ou da Guerra dos Cem Anos como unidades naturais ilude-nos, o que leva a crer que o primeiro passo, no estudo desses acontecimentos, deve ser dado no sentido de procurar saber a que eles se assemelham, como se faz quando se ouve falar de uma pedra ou de um animal. O objeto de estudo nunca é a totalidade de todos os fenômenos observáveis, num dado momento ou num lugar determinado, mas somente alguns aspectos escolhidos; conforme a questão que levantamos, a mesma situação espaço-temporal pode conter um certo número de objetos diferentes de estudo; Hayck acrescenta que,

conforme essas questões, aquilo que consideramos, habitualmente, como um fato histórico único pode explodir em uma multidão de objetos de conhecimento. Uma confusão sobre esse ponto é a principal responsável pela doutrina, tão em voga hoje em dia, segundo a qual todo conhecimento histórico é necessariamente relativo e determinado por nossa “situação” e suscetível de mudança com o decorrer dos tempos; o núcleo de verdade contido na asserção concernente à relatividade do conhecimento histórico é que os historiadores se interessam em momentos diversos por assuntos diferentes, mas não que eles tenham opiniões diferentes sobre o mesmo assunto.

Podemos acrescentar que, se um mesmo “acontecimento” pode ser disperso por várias tramas, inversamente, dados pertencentes a categorias heterogêneas — o social, o político, o religioso... — podem compor um mesmo acontecimento. É um caso até freqüente: a maioria dos acontecimentos são “fatos sociais totais”, no sentido de Marcel Mauss; na realidade, a teoria do fato social total quer dizer, simplesmente, que nossas categorias tradicionais mutilam a realidade.

É evidentemente impossível narrar a totalidade do futuro e é preciso fazer uma escolha; também não existe uma categoria particular de acontecimentos (a história política, por exemplo) que seria a História e se imporia a nossa escolha. É, pois, literalmente verdadeiro afirmar, com Marrou, que toda historiografia é subjetiva: a

escolha de um assunto de história é livre, e todos os assuntos são iguais em direito; não existe História e nem mesmo “sentido da história”; o curso dos acontecimentos (puxado por alguma locomotiva da história verdadeiramente científica) não caminha numa rota traçada. O historiador escolhe, livremente, o itinerário para descrever o campo factual, e todos os escolhidos são válidos (mesmo que não sejam tão interessantes). Dito isso, a configuração do terreno factual é real, e dois historiadores, tomando o mesmo caminho, verão o terreno da mesma maneira ou discutirão, muito objetivamente, qualquer incompatibilidade.

Estrutura do campo factual

Os historiadores narram tramas, que são tantas quantos forem os itinerários traçados livremente por eles, através do campo factual bem objetivo (o qual é divisível até o infinito e não é composto de partículas factuais); nenhum historiador descreve a totalidade desse campo, pois um caminho deve ser escolhido e não pode passar por toda parte; nenhum desses caminhos é o verdadeiro ou é a História. Enfim, o campo factual não compreenderia lugares que se iria visitar e que se chamariam acontecimentos: um fato não é um ser, mas um cruzamento de itinerários possíveis. Consideremos o evento chamado Guerra de 1914, ou melhor, situemo-nos com mais precisão: as operações militares e a atividade diplomática; é um itinerário que vale tanto quanto um outro. Podemos ver de modo mais amplo e ultrapassar as zonas vizinhas: as necessidades militares acarretaram uma intervenção do Estado na vida econômica, provocaram problemas políticos e constitucionais, modificaram os costumes, multiplicaram o número de enfermeiras e de operários e transformaram a condição da mulher... Coloquemo-nos no itinerário do feminismo, que podemos seguir durante um certo tempo. Alguns itinerários são curtos (a guerra teve pouca influência sobre a evolução da pintura, salvo engano); o mesmo “fato”, que é causa profunda de um itinerário dado, será incidente ou detalhe de um outro. Todas essas ligações no campo factual são, certamente, objetivas. Então, qual será esse evento chamado Guerra de 1914? Ele será o que se fizer dele pela extensão dada, livremente, ao conceito

de guerra: as operações diplomáticas ou militares, ou uma parte considerável dos itinerários que envolvem esse conceito. Se a considerarmos bastante grande, nossa guerra será mesmo um “fato social total”.

Os acontecimentos não são coisas, objetos consistentes, substâncias; eles são um corte que realizamos livremente na realidade, um aglomerado de procedimentos em que agem e produzem substâncias em interação, homens e coisas. Os acontecimentos não apresentam uma unidade natural; não se pode, como o bom cozinheiro do *Fedro*, cortá-los conforme suas articulações, pois eles não as possuem. Por mais simples que ela seja, essa verdade não se tornou conhecida antes do final do século passado, e sua descoberta produziu um certo choque; falou-se de subjetivismo, de decomposição do objeto histórico. Isso só se poderia explicar pelo caráter fortemente factual da historiografia até o século XIX e pela pobreza de sua visão; havia uma grande história, principalmente política, que era consagrada, havia acontecimentos “recebidos”. A história não-factual foi uma espécie de telescópio que, mostrando no céu milhões de estrelas além daquelas que os astrônomos antigos conheciam, nos faria compreender que nossa decomposição do céu estrelado, em constelação, era subjetiva.

Os acontecimentos não existem, com a consistência de um objeto concreto. É necessário acrescentar que, não importa o que se diga, não existem também como um “geometral”; prefere-se afirmar que eles têm existência em si mesmos como um cubo ou uma pirâmide: nunca percebemos todas as faces de um cubo ao mesmo tempo, só temos um ponto de vista parcial; em contraposição, podemos multiplicar esses pontos de vista. Assim se passa com os acontecimentos: sua inacessível verdade integraria os inumeráveis pontos de vista que teríamos sobre eles, e todos seriam detentores de sua verdade parcial. Não é nada disso. A assimilação de um acontecimento a um geometral é enganosa e mais perigosa do que cômoda.

Se quisermos, realmente, falar de um geometral, que se reserve esta palavra para a percepção de um mesmo acontecimento por testemunhas diferentes, por diferentes indivíduos de carne e osso: a batalha de Waterloo vista pela mònada *Fabrício*, pela mònada

Marechal Ney e por uma mònada taifeira. Quanto ao *acontecimento* “batalha de Waterloo”, tal como um historiador escreverá, não é o geometral dessas visões parciais: é uma escolha daquilo que as testemunhas viram e uma escolha crítica. Se, iludido pela palavra geometral, o historiador se contentasse em integrar as testemunhas, encontrar-se-iam, entre outras, nessa estranha batalha, várias explosões romanescas provenientes de um jovem italiano e uma encantadora silhueta de jovem camponesa cuja origem seria idêntica. O historiador separa, nas testemunhas e documentos, o acontecimento tal como ele o escolheu; é por esse motivo que um acontecimento jamais coincide com o *cogito* de seus atores e testemunhas. Poderemos, até mesmo, encontrar, na batalha de Waterloo, manifestações de resmungos ou bocejos da parte do *cogito* de um soldado: isto será porque o historiador terá decidido que “sua” batalha de Waterloo não será unicamente estratégia e comportará também a mentalidade dos combatentes.

Em resumo, parece que na história só existe um único geometral autêntico: é a História, a história no seu todo, a totalidade de tudo que se passa. Mas esse geometral não é para nós; somente Deus, se é que ele existe, que vê uma pirâmide sob todos os seus ângulos ao mesmo tempo, pode contemplar a História “como uma mesma cidade vista de diferentes lados” (assim se exprime a *Monadologia*). Existem, pelo contrário, pequenos geometrais que o próprio Deus não contempla porque só existem em palavras: o *potlatch*, a Revolução Francesa, a Guerra de 1914. A primeira guerra mundial não seria apenas uma palavra? Estuda-se “a Guerra de 1914 e a evolução dos costumes”, “a Guerra de 1914 e a economia dirigida”: a guerra não é a integral dessas visões parciais? Efetivamente, é uma soma, um cafarnaum; não é um geometral: não se pode pretender que a ascensão do feminismo de 1914 a 1918 seja a mesma coisa que a estratégia dos ataques frontais, vista por outros olhos. Falar de geometral é tomar uma visão parcial (e todas o são) por um ponto de vista sobre uma totalidade. Ora, os “acontecimentos” não são totalidades, mas núcleos de relações: as únicas totalidades são as palavras “guerra” ou “dom”, às quais se empresta livremente uma amplitude mais plena ou mais limitada.

Valeria a pena desperdiçarmos nossas munições contra uma inofensiva maneira de falar? Sim, pois ela é a origem de três utopias: a de profundidade da história, a de história geral e a de renovação do objeto. O termo ponto de vista fez ressoar como harmônicos aqueles de subjetividade e de verdade inacessível: "todos os pontos de vista são equivalentes, e a verdade nos escapará sempre, ela é sempre mais profunda". De fato, o mundo sublunar não apresenta profundezas em parte alguma, ele é somente muito complicado; nós atingiremos muitas verdades, mas elas são parciais (é uma das diferenças que separam a história da ciência: esta última atinge também verdades provisórias, como veremos mais adiante). Uma vez que nenhum geometral lhes confere unidade, a distinção das "histórias de..." e da história dita geral é puramente convencional: a história geral não existe como uma atividade que levaria a resultados específicos; ela se limita a reunir histórias especiais sob uma mesma encadernação e a dosar o número de páginas, dadas a cada uma, conforme teorias pessoais ou gostos do público; é trabalho de enciclopedista, quando bem-feito. Que a colaboração do "generalista" e do especialista seja desejável,² quem duvida? Ela não seria tão ruim; a não ser aquela do cego ou do paralítico. O generalista pode possuir visões profundas, como todo o mundo: elas esclarecerão uma "história de..." especializada e não realizarão uma inconcebível síntese.

Terceira utopia mencionada, a renovação do objeto, é o paradoxo das origens que faz correr muita tinta. "As origens são raramente belas", ou melhor, por definição, denominam-se origens, o que é factual: a morte de Cristo, simples acontecimento sob o reinado de Tibério, devia transformar-se logo em um acontecimento gigantesco; e quem sabe se agora mesmo... O paradoxo não é desconcertante a não ser se imaginarmos que exista uma história geral e que um acontecimento em si seja histórico ou não. É quase certo que um historiador morto no fim do reinado de Tibério não teria falado da paixão de Cristo: o único momento em que poderia aparecer seria na narração da agitação política e religiosa do povo judeu, onde o Cristo teria representado, e representa ainda para nós, o papel de simples figurante: é na história do cristianismo que Jesus Cristo tem o grande papel. A significação de sua paixão não

mudou com o decorrer dos tempos, nós é que modificamos a trama quando passamos da história judaica àquela do cristianismo; tudo é histórico, mas existem somente histórias parciais.

O nominalismo histórico

Para concluir, quando Marrou diz que a história é subjetiva, podemos concordar com o espírito desta afirmação e conservá-la por um *Ktéma es aei* da epistemologia histórica; na perspectiva do presente livro, apresentaremos essa idéia de outro modo: já que tudo é histórico, a história será o que nós escolhermos. Enfim, como lembra Marrou, subjetivo não significa arbitrário. Imaginemos que contemplávamos de nossa janela (o historiador é sempre um homem de gabinete) uma multidão de manifestantes nos Campos Elíseos ou na Praça da República. *Primo*, será um espetáculo humano e não behaviorista, divizível ao infinito, de braços e pernas: a história não é científica, mas sublunar. *Secundo*, não haverá fatos elementares, pois cada um só tem sentido dentro da trama, o que nos levará a um número indefinível delas: uma manifestação política, uma certa maneira de andar, um episódio da vida pessoal de cada manifestante, etc. *Tertio*, não é admissível decretar que só a trama “manifestação política” é digna da História... *Quarto*, nenhum geometral compreenderá todas as tramas que se pode eleger dentro desse campo factual. Em tudo isso, a história é subjetiva. Restará que tudo o que as substâncias homens fazem na rua, qualquer que seja o modo considerado, é perfeitamente objetivo.

Notas

1. *Scientisme et Sciences sociales*, trad. Barre, Plon, 1953, pp. 57-60 e 80; cf. K. Popper, *Misère de l'historicisme*, trad. Rousseau, Plon, 1956, pp. 79-80 e n. 1.
2. A. Toynbee. *L'histoire et ses interprétations*, p. 132.

Capítulo 4

Por simples curiosidade para com o específico

Se entendemos por humanismo o fato de nos interessarmos pela verdade da história, na medida em que esta comprehende belas obras, e pelas belas obras, e na medida em que elas ensinam o que é bom, então a história, certamente, não é um humanismo, pois não envolve os transcendentais; ela não é mais um humanismo, se entendermos com isso a certeza de que a história teria para nós um valor especial porque nos fala dos homens, isto é, de nós mesmos. Dizendo isso, não temos a intenção de decidir que a história não deva ser um humanismo nem impedir que cada um encontre ali seu prazer (ainda que o prazer da história seja bastante limitado quando é lida, procurando-se outra coisa além dela própria); desejamos apenas, se olharmos o que os historiadores fazem, constatar que a história não é mais humanismo do que as ciências ou a metafísica. Então, por que nos interessamos pela história e por que a escrevemos? Ou melhor (pois o interesse que cada um encontra nela é um trabalho pessoal: gosto pelo pitoresco, patriotismo...), que espécie de interesse visa a satisfazer por natureza o gênero histórico?

Uma expressão de historiador: “É interessante”

Um arqueólogo, meu conhecido, apaixonado pela sua profissão e hábil historiador, olha-nos com piedade quando o cumpri-

mentamos por ter encontrado em suas escavações uma escultura razoável; ele se recusa a explorar locais privilegiados e afirma que a escavação de uma fossa é, geralmente, mais instrutiva; seu desejo é jamais encontrar uma Vênus de Milo, pois, diz ele, ela não acrescenta nada de novo e a arte é um prazer “fora do trabalho”. Outros arqueólogos conciliam profissão e estetismo, porém, mais pela união pessoal das duas coroas do que por uma unidade de essência. O adjetivo preferido de meu arqueólogo, inimigo do belo, é a palavra mestra do gênero histórico: “É interessante”. Este adjetivo não se emprega para um tesouro, para as jóias da Coroa; ele seria extravagante para a Acrópole, inconveniente para o local de uma batalha das duas últimas guerras; a história de toda nação é santa para seus olhos e não se pode dizer “a história da França é interessante” no mesmo tom com que se exalta a sedução das antiguidades maias ou da etnografia dos nuer; resta que os maias e os nuer possuem os seus historiadores ou etnógrafos. Existe uma história popular com repertório consagrado: grandes homens, episódios célebres; essa história está sempre a nossa volta, nas placas das ruas, no pedestal das estátuas, nas vitrinas das livrarias, na memória da coletividade e nos programas escolares; tal é a dimensão “sociológica” do gênero histórico. Mas a história dos historiadores e de seus leitores, ao narrá-la, canta esse repertório num outro tom; além do mais, ela está muito longe de se refugiar nesse repertório. Durante um longo tempo, existiu uma história privilegiada: um pouco da Grécia por intermédio de Plutarco, principalmente Roma (a República mais que o Império e muito mais que o Baixo-Império), alguns episódios da Idade Média, os tempos modernos; mas, na realidade, os eruditos sempre se interessam por todo o passado. À medida que as civilizações antigas e estrangeiras foram descobertas — Idade Média, sumérios, chineses, “primitivos” —, elas penetraram no círculo de interesse com a maior facilidade, e se os romanos cansam um pouco o público é porque os supervalorizamos, em vez de ver o quanto eram exóticos. Já que é um fato nos interessarmos por tudo, não compreendemos que há apenas sessenta anos Max Weber tenha baseado o interesse que temos pela história na famosa “relação de valores”.

Weber: a história seria relação de valores

Essa expressão que se torna sibilina, à medida que a grande época do historismo alemão se afasta, significa simplesmente que os acontecimentos que julgamos dignos de história distinguir-se-iam dos outros pelo valor que lhes atribuímos: nós afirmamos que uma guerra entre nações européias é história, mas uma “rixá entre tribos cafres” ou peles-vermelhas não o seria.¹ Não nos interessaríamos por tudo o que é passado, mas daríamos, tradicionalmente, atenção apenas a certos povos, a certas categorias de acontecimentos ou a certos problemas (independentemente dos julgamentos de valor, favoráveis ou desfavoráveis, que tivermos sobre esses povos ou acontecimentos); nossa escolha constitui a história em suas fronteiras. Essa atitude varia de povo para povo, de século para século; tomemos a história da música: O problema central dessa disciplina, *do ponto de vista da curiosidade do europeu moderno* (eis a relação de valores!), consiste, sem dúvida, na seguinte questão: por que a música harmônica, extraída, em quase toda parte, da polifonia popular, se desenvolveu unicamente na Europa? (Os itálicos, parênteses e o ponto de exclamação são do próprio Weber.)²

É julgar prematuramente a curiosidade desse europeu e confundir a sociologia da história com sua finalidade. Não nos parece que um especialista em história grega de curso superior possa insistir que sua disciplina é de natureza diferente daquela de seu colega que estuda os peles-vermelhas; se surgisse amanhã um livro intitulado “História do Império Iroquês” (penso que esse Império existiu), ninguém poderá negar que se trata de um livro de história. Inversamente, basta abrir uma história grega para que Atenas deixe de ser esse “grande lugar do passado” com o qual sonhávamos, um pouco antes, e que não há diferença entre a Liga Iroquesa e a Liga Ateniense, cuja história não é mais nem menos decepcionante do que o resto da história universal. Achamos que Weber não vê as coisas de outra maneira, mas, então, como ele pode continuar mantendo uma outra distinção, ou seja, a que faz, entre a “razão de ser” e a “razão de conhecer”? A história de Atenas nos interessaria por ela mesma, a dos iroqueses seria apenas matéria para o estudo

de problemas com os quais temos relações de valores — por exemplo, o problema do imperialismo ou dos primórdios da sociedade.³ Isso é bem dogmático: se observarmos melhor, constataremos que alguns tratam os iroqueses como material sociológico, outros consideram os atenientes da mesma maneira (como fez Raymond Aron em seu estudo sobre a guerra eterna, por intermédio de Tucídides), e outros ainda estudam os iroqueses ou os atenenses por amor. Entretanto, duvidamos que o pensamento de Weber seja mais sutil que essas objeções. Ele diz mais ou menos isto:

O fato de Frederico Guilherme IV ter renunciado à coroa imperial constitui um acontecimento histórico; no entanto, é indiferente saber quais foram os alfaiates que confeccionaram seu uniforme. Responderemos que isso não tem significação para a história política, mas sim para a história da moda ou do ofício de alfaiate; certo, porém, mesmo nessa perspectiva, que os alfaiates só serão pessoalmente importantes se eles se desviarem da moda ou da profissão; do contrário, suas biografias serão apenas um meio de conhecer essas histórias. Sucede, do mesmo modo, como um caco de cerâmica inscrito que torne conhecidos um rei ou um império: o pedaço de cerâmica não é considerado um evento por isso.⁴

A objeção é importante e a resposta que tentaremos dar será longa.

Primeiramente, a distinção de fato-valor e de fato-documento depende do ponto de vista e da trama escolhida, longe de dizer que ela determina a escolha do assunto e a diferença do que seria, ou não, histórico; em seguida, existe aí uma certa confusão entre a trama, propriamente dita, e seus personagens e figurantes (digamos: entre a história e a biografia); existe também alguma confusão entre o acontecimento e o documento. Que ele seja cerâmica inscrita ou biografia de alfaiate, o que chamamos de fonte ou documento é, antes de tudo, um acontecimento, grande ou pequeno: documento pode ser definido como todo acontecimento que deixou, até nós, uma marca material.⁵ A Bíblia é um acontecimento da história de Israel e ao mesmo tempo sua fonte; documento de his-

tória política, ela é um fato da história religiosa; uma cerâmica inscrita encontrada numa antiga pedreira do Sinai, que revela o nome de um faraó, é um documento para a história dinástica; é, também, um dos numerosos pequenos acontecimentos que compõem a história do emprego solene da escrita, do costume de erguer, para a posteridade, monumentos, epigráficos ou outros. Então, ocorre com a cerâmica inscrita como com qualquer outro fato: ela pode ter, dentro da trama onde é acontecimento, os papéis mais importantes ou ser só um figurante: nesse caso, apesar do que Weber diz, não existe diferença de natureza entre os grandes papéis e os figurantes; simples nuances separam-nos, passa-se insensivelmente de uns para os outros e afinal percebe-se que o próprio Frederico Guilherme IV é apenas um figurante. A história camponesa, sob Luís XIV, é a dos camponeses, a vida de cada um deles é a de um figurante, e o documento, propriamente dito, será, por exemplo, o *Livre de Raison** desse camponês; mas se, numa história campesina, cada camponês se encontra lá só para fazer número, basta passar à história da grande burguesia para que o historiador designe pelo nome as dinastias burguesas e passe da estatística à prosopografia. Chega-se a Luís XIV, eis o homem-valor, o herói da trama política, a história feita homem. Na verdade não, ele é apenas um figurante, sozinho no palco, mas de qualquer modo um figurante; é ao chefe de Estado que o historiador se refere e não ao amante platônico de La Vallière ou ao paciente de Purgon; ele não é um homem, mas um personagem: o do monarca, que por definição só comporta um figurante; em compensação, como paciente de Purgon, faz parte da história da medicina, e a "razão de conhecer" são, nesse caso, o diário de Dangeau e os documentos relativos à saúde do rei. Se tomamos por trama a evolução da moda, esta evolução é feita pelos alfaiates que a transformaram e, também, pelos que a mantêm nas velhas trilhas; a importância do acontecimento, dentro de seu contexto, determina o número de linhas que o historiador vai lhe conceder, porém não decide a escolha deste. Luís XIV tem um grande papel porque escolhemos a trama política; não tomamos, necessariamente, esse tipo de trama só para acrescentar uma biografia a mais na hagiografia de Luís XIV.

* Anotações de contabilidade e vida diária do camponês francês. (N. do T.)

Finalmente, a questão para saber o interesse próprio da história pode ser formulada do seguinte modo: por que fomos gostar de ler o *Le Monde* e nos embaraçamos quando vistos com o *France-Dimanche* nas mãos? Em que Brigitte Bardot e Soraya são mais dignas ou indignas do que Pompidou de viver em nossa memória? Para Pompidou, sua função é clara: desde o nascimento do gênero histórico, os chefes de Estado estão inscritos *ex-ofício* nos anais. Brigitte Bardot torna-se digna da grande história se ela deixa de ser mulher-valor para tornar-se simples figurante num cenário de história contemporânea que teria como assunto o *star system*, as *mass media* ou essa religião moderna da vedete que Edgar Morin prega; isso será sociologia, como se diz, e é com esse título que o *Le Monde* fala de Brigitte Bardot nas poucas vezes que chega a fazê-lo.

A história ligada ao específico

Poderíamos objetar, com uma certa razão, que existe uma diferença entre o caso de Brigitte Bardot e o de Pompidou: este é histórico e só pertence a ele, aquela só serve para ilustrar o *star system*, como os alfaiates de Frederico Guilherme, a história dos costumes. Chegamos ao centro do problema e procuraremos descobrir a essência do gênero histórico. A história interessa-se por acontecimentos individualizados, dos quais nenhum apresenta dupla função, mas não é sua própria individualidade que a interessa, ela procura compreendê-los, isto é, encontrar neles uma espécie de generalidade ou, mais precisamente, de especificidade. O mesmo acontece com a história natural; sua curiosidade é inesgotável, todas as espécies contam e nenhuma é demais, porém ela não se propõe a desfrutar de sua singularidade, à maneira dos bestiários tão apreciados na Idade Média, onde se lia a descrição de animais nobres, belos, estranhos ou cruéis. Acabamos de ver que, longe de ser relação de valores, a história começa por uma desvalorização geral: Brigitte Bardot e Pompidou não são mais individualidades notórias, admiradas ou desejadas, mas representantes de sua categoria; a primeira é uma estrela, o segundo divide-se entre o tipo dos professores que se voltam para a política e o dos chefes de Estado. Passou-se da singularidade individual à especificidade, isto

é, como ser inteligente (é por isto que “específico” quer dizer ao mesmo tempo “geral” e “particular”). Assim é a seriedade da história: ela se propõe a narrar as civilizações do passado e não a salvar a memória dos indivíduos; ela não é uma imensa coletânea de biografias. As vidas de todos os alfaiates, sob Frederico Guilherme, muito se assemelham; a história narrará, isso, em bloco, pois não tem nenhum motivo para se apaixonar por um deles em particular; ela não se ocupa dos indivíduos, mas daquilo que oferecem de específico, pela boa razão que, como veremos, não há nada a dizer da singularidade individual que possa servir de suporte à valorização (“porque era ele, porque era eu”). O indivíduo, seja como papel principal da história ou figurante entre milhões de outros, só conta historicamente pela sua especificidade.

O argumento weberiano dos alfaiates do rei e a relação de valores escondiam-nos a verdadeira posição da questão, que é a distinção do singular e do específico. Distinção inata, nós a fazemos por toda a parte na vida quotidiana (os indiferentes existem apenas como representantes de suas espécies respectivas); é por ela que o nosso arqueólogo purista não queria encontrar a Vênus de Milo; ele não a criticava por ser bela, mas por provocar comentários demais, enquanto nada nos ensinava, por ter valor, mas não interesse. Talvez o arqueólogo lhe rendesse homenagem a partir do momento em que, além da singularidade da obra-prima, tivesse percebido a contribuição que ela traria à história da escultura helenística, por seu estilo, seu trabalho e sua própria beleza. É histórico tudo o que for específico; tudo é inteligível, com efeito, exceto a singularidade que faz com que Dupont não seja Durand e que os indivíduos existem um por um: aí está um fato irrecusável, mas, uma vez que foi enunciado, não se pode dizer mais nada. Por outro lado, uma vez afirmada a existência singular, tudo o que se pode dizer de um indivíduo possui uma espécie de generalidade.

Só o fato de que Durand e Dupont são dois impede a realidade de ser reduzida ao discurso inteligível que se faz a respeito dela; todo o resto é específico, e é por isso que tudo é histórico, como foi visto no segundo capítulo. Eis nosso arqueólogo, em seu campo de escavações: encontra uma casa romana sem atrativos, uma habitação comum e ele se questiona o que tem de digno de história

nesses pedaços de paredes; procura, então, ou fatos no sentido vulgar da palavra — mas a construção dessa casa, certamente, não foi uma grande novidade no seu tempo — ou costumes, hábitos, “coletivo”, em uma palavra o “social”. Essa moradia assemelha-se a milhares de outras, com seis cômodos; isso é histórico? A fachada não é reta, mas um pouco sinuosa, há cinco centímetros de flecha: tantos detalhes devidos ao acaso e sem interesse histórico. Se esse interesse existe, esse defeito é uma particularidade específica da técnica do tempo na construção comum. Para nós, a produção em série destaca-se por sua monotonia e sua implacável regularidade. Os cinco centímetros de flecha são específicos, têm um sentido “coletivo” e são dignos de memória; tudo é história, exceto o que ainda não se compreendeu o porquê. Ao final da escavação, talvez não haverá nenhuma particularidade da casa que não esteja ligada a sua espécie; o único fato irredutível será que a casa em questão é ela própria, e não essa outra, que se ergue ao lado: mas a história nada tem a ver com essa singularidade.⁶

História do homem e história da natureza

Se a história pode ser assim definida como o conhecimento do específico, então a comparação entre esta história, e eu me refiro à dos fatos humanos, e a história dos fatos físicos torna-se muito fácil. Nada do que é humano é estranho ao historiador, mas também nada do que é animal é estranho ao biólogo. Buffon achava que a mosca não devia ser mais importante nos estudos do naturalista do que ela é no teatro da natureza; por outro lado, ele mantinha uma relação de valores para com o cavalo e o cisne; a sua maneira, ele é um weberiano. Mas a zoologia mudou muito desde então, e, depois que Lamarck defendeu a causa dos animais inferiores, todo organismo tornou-se bom para ela: a zoologia não valoriza particularmente os primatas, por sentir sua atenção diminuir ligeiramente, uma vez passado o társio-espectro, e tornar-se quase nula em relação à Mosca. Weber não podia admitir que a história dos cafres despertasse tanto interesse como a dos gregos. Não vamos responder-lhe que os tempos mudaram, que o Terceiro Mundo e seu patriotismo nascente..., que o despertar dos povos africanos

os leva a se inclinar sobre seu passado...: seria bom observar que considerações de ordem patriótica viessem a ser decididas por um interesse intelectual e que os africanos tivessem mais razões de desprezar a Antiguidade grega do que as tinham os europeus em relação à Antiguidade dos cafres; além do mais, existem hoje mais africanistas do que no tempo de Weber e de Frobenius. E quem ousaria afirmar que o estudo dos nuer ou dos trobiandeses não é tão instrutivo quanto o dos atenienses e tebanos? Ele é exatamente igual, com documentação equivalente, pois notamos os mesmos resultados; acrescentemos que, se o *Homo historicus* cafre revelasse um organismo mais simples do que o do ateniense, seria de maior interesse, pois assim mostraria uma parte menos conhecida do plano da Natureza.

O conhecimento tem sua finalidade nele mesmo e não pela relação de valores. A prova está na maneira com que descrevemos a história grega. Se fosse natural colocar as disputas dos cafres no mesmo plano que as guerras dos atenienses, que razão teríamos para nos interessar pela Guerra do Peloponeso, se não fosse Tucídides estar presente para provocar esse interesse? A influência dessa guerra nos destinos do mundo foi, praticamente, nula, enquanto as guerras entre os estados helenísticos, conhecidas na França apenas por cinco ou seis especialistas, tiveram um papel decisivo no destino da civilização helenística na Ásia e, consequentemente, no da ocidental e mundial. O interesse pela Guerra do Peloponeso seria o mesmo que o da revolta entre cafres, se um Tucídides africano tivesse narrado: é assim que os naturalistas se interessam por um determinado inseto, se existir sobre ele uma monografia bem organizada; se for relação de valores, estes serão exclusivamente bibliográficos.

Vê-se o que é a imparcialidade do historiador; ela vai mais adiante do que a boa-fé, que pode ser partidária e geralmente é difundida; ela consiste menos na firme intenção de dizer a verdade que no fim a que se propõe, ou melhor, no fato de não se propor nenhum objetivo em particular, exceto o de saber por saber; ela se confunde com a simples curiosidade, curiosidade esta que provoca num Tucídides o conhecido desdobramento entre o patriota e o teórico,⁷ de onde vem a impressão de superioridade que dá seu

livro. O vírus do saber pelo saber vai até provocar em seus portadores uma espécie de gozo quando vêem desmentidas convicções que lhes são caras; existe, pois, algo de inumano; como a caridade, ele se desenvolve por si próprio, como acréscimo ao querer-viver biológico, cujos valores são o prolongamento.⁸ Também ele causa geralmente horror, e sabe-se quanta agitação tomou conta dos que escreveram para defender o Capitólio dos valores, que J. Monod pareceu atacar quando lembrou essa velha verdade, como diz Santo Tomás, o conhecimento é a única atividade que tem seus fins nela mesma.⁹

O que vem a ser o homem nisso tudo? Podemos nos certificar: para contemplar, não se é menos homem, come-se, vota-se e professa-se as justas doutrinas; esse vício, nem sempre impune, que é a simples curiosidade, não corre o risco de tornar-se tão contagioso quanto o zelo pelos valores que nos são indispensáveis.

Os dois princípios da historiografia

Assim sendo, a evolução milenar do conhecimento histórico parece delimitada pelo aparecimento de dois princípios, dos quais cada um marcou uma direção. O primeiro vem dos gregos e diz que a história é conhecimento desinteressado e não lembranças nacionais ou dinásticas; o segundo, de nossos dias, afirma que todo fato é digno da história. Estes dois princípios decorrem um do outro; se estudamos o passado por simples curiosidade, o conhecimento recai sobre o específico, pois ele não tem nenhuma razão para preferir uma individualidade a outra. Desde então, todo tipo de fato torna-se uma caça para o historiador, contanto que ele disponha dos conceitos e categorias necessários para imaginá-lo: haverá uma história econômica ou religiosa, desde que se tenha meios de conceber os fatos econômicos e religiosos.

Aliás, é provável que o aparecimento da história total não tenha ainda produzido todos seus efeitos; sem dúvida, ela está destinada a modificar a estruturação atual das ciências humanas e a fazer explodir, particularmente, a sociologia, como veremos no final deste livro. Pelo menos é uma questão que se pode colocar imediatamente. Uma vez que todo acontecimento é tão histórico

quanto um outro, pode-se dividir o campo factual com toda liberdade. Como se explica que ainda se insiste em dividi-lo tradicionalmente segundo o espaço e o tempo, “história da França” ou “o século XVII”, segundo singularidades e não especificidades? Por que são ainda tão raros livros intitulados: “O messianismo revolucionário através da história”, “As hierarquias sociais de 1450 a nossos dias, na França, China, Tibete e URSS” ou “Paz e guerra entre as nações”, para parafrasear os títulos de três obras recentes? Não seria uma sobrevivência da adesão original à singularidade dos acontecimentos e do passado nacional? Por que essa predominância de divisões cronológicas, que parece continuar a tradição dos anais reais e da analística nacional? A história não é, entretanto, essa espécie de biografia dinástica ou nacional. Pode-se ir mais longe: o tempo não é essencial à história, não menos que essa individualidade dos fatos a que ela se submete contra sua vontade; aquele que “ama verdadeiramente conhecer” e quer compreender a especificidade dos fatos não dá um valor especial ao ver se desenrolar atrás de si, em sua continuidade, o majestoso tapete que o prende a seus ancestrais, os gauleses: ele só precisa de um pouco de tempo para presenciar o desenvolvimento de uma trama qualquer.

Se considerarmos o contrário, a exemplo de Péguy, que a historiografia é “memória” e não “inscrição”; que, para o historiador, “permanecendo na mesma raça carnal, espiritual, temporal e eterna, trata-se de evocar simplesmente os antigos e invocá-los”; nesse caso, não se condenará apenas Langlois e Seignobos, mas toda a historiografia séria depois de Tucídides. É deplorável que, de Péguy a *Sein und Zeit* e a Sartre, a crítica justificada do cientismo em história tenha servido de trampolim a todos os antiintelectualismos. Na realidade, não se vê bem como a exigência de Péguy poderia ser traduzida em atos e o que daria em fato de historiografia. A história não é o passado da “raça”; como diz Croce com profundidade,¹⁰ pode parecer paradoxal negar o tempo em história, mas não é menos verdadeiro que o conceito de tempo não seja indispensável ao historiador que só precisa de um processo inteligível (diríamos: o da trama). Ora, esses processos são de número indefinido, pois é o pensamento que os separa, o que contradiz a suces-

são cronológica em uma só direção. O tempo, do pitecantropo a nossos dias, não é aquele que a história narra; é somente o meio em que as tramas históricas se desenvolvem em liberdade. O que se tornaria uma historiografia que chegasse a se libertar dos restos de singularidades, as unidades de tempo e de lugar, para dedicar-se, exclusivamente, a uma única unidade de trama? É o que veremos ao longo deste livro.

Notas

1. Max Weber, *Essais sur la théorie de la science*, trad. J. Freund, Plon 1965, pp. 152-172, 244-289, 298-302, 448.
2. *Essais*, p. 448.
3. *Essais*, pp. 244-259.
4. *Essais*, pp. 244, 247, 249.
5. Vimos no capítulo III que todo “evento é a encruzilhada de um número inesgotável de tramas possíveis; é por isso que “os documentos são inesgotáveis”, como temos repetido, e com razão.
6. Entretanto, se a singularidade, a individuação pelo espaço, o tempo e a separação das consciências não têm seu lugar na história que escreve o historiador, ela representa toda a poesia dessa profissão; o grande público que gosta da arqueologia não se engana; é ela também que decide quase sempre a escolha dessa profissão; conhece-se a emoção que causa um texto ou um objeto antigos, não porque são belos, mas porque vêm de uma época abolida e porque sua presença entre nós é tão extraordinária quanto um aerólito (exceto que os objetos vindos do passado chegam de um “abismo” ainda mais “proibido a nossas sondas” do que a esfera dos fixos). Conhece-se também a emoção que os estudos de geografia histórica causam, em que a poesia do tempo se sobrepõe à do espaço: à estranheza da existência de um lugar (pois um lugar não tem nenhuma razão de ser aqui ou ali) se junta a do topônimo, em que o arbitrário do signo lingüístico está em segundo grau, o que faz com que poucas leituras sejam tão poéticas como as de um mapa geográfico; a esse respeito vem se sobrepor a idéia de que esse mesmo lugar que está aqui foi antigamente outra coisa, sendo, ao mesmo tempo, naquele momento, o mesmo lugar que se vê agora aqui: muralhas de Marselha atacadas por César, estrada antiga “por onde passavam os mortos” e que seguia o mesmo traçado que a estrada atual sob nossos pés, *habitat* moderno que ocupa a posição adequada e continua o nome de um *habitat* antigo. O patriotismo carnal de muitos arqueólogos (Camilo Juliano), sem dúvida, não tinha outra origem. A história ocupa assim uma posição gnoseológica que é intermediária entre a universalidade científica e a singularidade inexplicável; o historiador estuda o passado por amor a uma singularidade que lhe escapa, pelo mesmo fato que o estuda e que só pode ser o objeto de fantasias “fora do trabalho”. Não é menos confuso que se pergunte que necessidade existencial

podia explicar o interesse que leva à história e que não se tenha pensado que a resposta mais simples era que a história estuda o passado, esse abismo interditado a nossas sondas.

7. É a ocasião de prestar homenagem a Annie Kriegel, *Les communistes français*, Seuil, 1968.
8. Schopenhauer, *Le monde comme volonté et représentation*, livro 3, supl. cap. 30: "O conhecimento, embora saído da Vontade, não é menos corrompido por essa mesma Vontade, como a flama é obscurecida pela matéria em combustão e a fumaça que se desprende daí. Do mesmo modo, só podemos conceber a essência puramente objetiva das coisas e as idéias presentes nelas não tomando nenhum interesse pelas próprias coisas, porque elas não oferecem então nenhuma relação com a nossa Vontade... Para apreender a idéia, no meio da realidade, é preciso se elevar acima de seu interesse, fazer abstração de sua vontade própria, o que exige uma energia especial da inteligência..."
9. *Aula inaugural*, Colégio de França, cadeira de biologia molecular, 1967: "Ouve-se por toda parte, hoje em dia, a defesa da pesquisa pura, extraída de toda contingência imediata, mas isto justamente em nome da práxis, em nome dos potenciais ainda desconhecidos que só ela pode revelar e dominar. Eu acuso os homens de ciência de ter, com muita freqüência, mantido essa confusão; de ter mentido sobre o seu verdadeiro propósito, invocando seu potencial para, na realidade, alimentar o conhecimento, única coisa que lhes importa. A ética do conhecimento é radicalmente diferente dos sistemas religiosos ou utilitaristas que vêm no conhecimento não um fim em si mesmo, mas um meio de atingi-lo. O único objetivo, o valor supremo, o soberano bem na ética do conhecimento, não é, confessemo-lo, a felicidade da humanidade, menos ainda sua potência temporal ou seu conforto, nem mesmo o *gnôthi seauton* socrático, é o próprio conhecimento objetivo". Santo Tomás, *Summa contra gentiles*, 3, 25, 2.063 (ed. Pera, vol. 3, p. 33, cf. 3, 2, 1869 e 1876), opõe nisso o conhecimento ao jogo, o que não é fim em si. Que o conhecimento seja fim em si não quer dizer que não se pode utilizá-lo, no momento, para outros fins, úteis ou agradáveis: mas, em todo caso, o fim que ele encontra em si mesmo está sempre presente e sempre suficiente, e também se constitui em função desse único fim, isto é, da única verdade. — Para Tucídides, a história, que revela verdades que serão sempre verdadeiras, é uma aquisição definitiva na ordem do conhecimento; e não na ordem da ação, em que se trata de julgar uma situação específica, o que torna inúteis as verdades muito gerais do *ktèma es aei*: J. de Romilly marcou firmemente este ponto capital (desconhecido principalmente por Jaeger), opondo a história de Tucídides àquela que pretende dar lições aos homens de ação (Políbio, Maquiavel). Desse modo, segundo uma afirmação conhecida, Pla-

tão escreveu *A República* para tornar as cidades melhores, e Aritóteles, em contrapartida, escreveu *A Política* para criar uma teoria melhor.

10. B. Croce, *Théorie et Histoire de l'historiographie*, trad. Dufour, Droz, 1968, p. 206. Assim também, escreve muito justamente H. Bobek, a geografia, apesar do que dizem, não é a ciência do espaço: é a ciência das regiões (que são para o geógrafo aquilo que as tramas são para o historiador); o caráter espacial da região é claro, mas não essencial: saber que tal cidade está ao norte de outra não é da geografia, não mais do que saber que Luís XIII precedeu Luís XIV.

Capítulo 5

Uma atividade intelectual

Escrever história é uma atividade intelectual. É necessário, entretanto, declarar que não se acreditaria numa afirmação como esta em qualquer lugar, atualmente; é mais comum pensar-se que a historiografia, por seus fundamentos ou por seus fins, não é um conhecimento como os outros. O homem, estando ele próprio dentro da historicidade, levaria à história um interesse particular, e sua relação com o conhecimento histórico seria mais estreita do que com qualquer outro saber; o objeto e o sujeito do cognoscente seriam facilmente separáveis: nossa visão do passado exprimiria nossa situação presente e nós nos pintaríamos ao pintar nossa história; a temporalidade histórica, tendo por condição de possibilidade a temporalidade do *Dasein*, mergulharia suas raízes na parte mais íntima do homem. Diz-se também que a idéia do homem teria sofrido, em nossa época, uma mudança radical: a idéia de um homem eterno teria dado lugar a de um ser puramente histórico. Enfim, tudo se passa como se, na frase “a história é conhecida por um ser, que está ele mesmo nela inserido”, um curto-circuito se estabelecesse entre a primeira proposição e a segunda porque uma e outra contêm a palavra história. O conhecimento histórico só seria intelectual pela metade; ele teria alguma coisa de radicalmente subjetivo, que faz parte da consciência ou da existência. Todas essas idéias, por mais divulgadas que sejam, nos parecem falsas, ou melhor, parecem o exagero de algumas verdades muito menos dramáticas. Não existe “consciência histórica” ou “historiadora”;

se evitarmos a palavra consciência, a propósito do conhecimento histórico, todas essas nuvens desaparecerão.

A consciência ignora a história

A consciência espontânea não possui noção de história, que exige uma elaboração intelectual. O conhecimento do passado não é um dado imediato, a história é um domínio onde não pode haver intuição, mas somente reconstrução, e onde a certeza racional dá lugar a um saber real cuja fonte é estranha à consciência. Esta última só sabe que o tempo passa; se um *Dasein* contempla um armário antigo, poderá dizer que esse móvel é usado, que é velho, mais velho do que ele próprio; mas, contrariamente ao que preten-de Heidegger, ele não poderá afirmar que o móvel é “histórico”. A história é uma noção livresca e não existencial; ela é a organiza-ção, por meio da inteligência, de dados que se referem a uma tem-poralidade que não é a do *Dasein*. Se “histórico” pressupõe “velho”, não acontece diferente entre “velho” e “histórico”, todo o abismo do intelecto; identificar estes dois adjetivos, assimilar o tempo do eu e o da história é confundir a condição de possibilida-de da história com sua essência, é chocar-se contra o essencial, é escrever em estilo edificante.¹

Tudo o que a consciência conhece da história é uma estreita franja de passado, cuja lembrança é ainda viva na memória coleti-va da geração atual;² ela sabe também — Heidegger parece insistir muito — que sua existência é existência com o próximo, destino coletivo, *Mitgeschehen* (“por esta palavra, designamos a comuni-dade, o *Volk*”). Isso não é o bastante para conhecer a história e organizar a trama. Além da franja de memória coletiva, a consciên-cia supõe que o período presente pode ser prolongado por repeti-ção: meu avô deve ter tido também um avô, e o mesmo raciocínio pode ser aplicado ao futuro; aliás, não se pensa nisso, com muita freqüência.³ Tem-se também consciência — pelo menos em prin-cípio — de viver no meio de coisas que têm sua história e que foram também outras tantas conquistas. Um homem da cidade pode imaginar que uma paisagem agrária, cuja criação exigiu o trabalho de dez gerações, é um pedaço da natureza; um não-

geógrafo desconhecerá que o mato ou o deserto têm por origem a atividade destrutiva do homem: por outro lado, todo o mundo sabe que uma cidade, uma ferramenta ou um procedimento técnico têm um passado humano; nós sabemos, dizia Husserl, com um conhecimento *a priori*, que as obras culturais são criações do homem. Também, quando a consciência espontânea chega a pensar no passado, é para encará-lo como a história da edificação do mundo humano atual, que é considerado totalmente terminado, como seria uma casa construída, a partir de agora, ou um homem moderno que só está à espera da velhice;⁴ assim é — e em geral a desconhecemos — a concepção espontânea da história.

Os objetivos do conhecimento histórico

A história não diz respeito ao homem em seu ser íntimo e nem perturba o sentimento que tem de si próprio. Por que, então, ele se interessa pelo seu passado? Não é porque ele mesmo seja histórico, pois a natureza não o interessa menos; esse interesse tem duas razões. Primeiramente, o fato de pertencermos a um grupo nacional, social, familiar... pode fazer com que o passado desse grupo tenha um atrativo particular para nós; a segunda razão é a curiosidade, seja anedótica ou acompanhada de uma exigência da inteligibilidade.

Costuma-se invocar, principalmente, a primeira razão: o sentimento nacional, a tradição; a história seria a consciência que os povos tomam deles mesmos. Que seriedade! Quando um francês toma um historiador grego ou chinês ou quando compramos uma revista de história de grande circulação, o único objetivo é distrair e saber. Os gregos do século V já eram como nós. Que digo eu, os gregos: os próprios espartanos que pareciam mais nacionalistas. Quando o sofista Hippias ia lhes fazer conferências, eles adoravam ouvir falar “de genealogias heróicas ou humanas; da origem dos diferentes povos, da fundação das cidades na época primitiva e geralmente de tudo o que se refere aos tempos antigos. É isso que eles gostavam mais de ouvir”; “em suma, lhes responde Sócrates, tua maneira de agradar aos espartanos é representar, com tua farta erudição, o papel que as boas velhinhas fazem junto às crianças: tu

lhes contas histórias que os divertem".⁵ Esta explicação basta: a história é uma atividade cultural, e a cultura gratuita é uma dimensão antropológica. Do contrário, não se compreenderia que despotas iletrados tenham protegido as artes e as letras e que tantos turistas venham se enfadar no Louvre. A valorização nacionalista do passado não é um fato universal, existem outros álcoois possíveis: "nossa gente prepara um futuro radioso", "somos os novos bárbaros, sem passado atrás de nós, que ressuscitarão a juventude do mundo". Tais bebedeiras coletivas têm algo de deliberado; é preciso colocá-las no lugar, não as encontramos prontas na essência da história. Assim, também, elas se derivam da lógica inversa das ideologias; é o sentimento racional que suscita suas justificações históricas, e não o contrário; ele é o ponto básico, a invocação à terra e aos mortos é apenas a orquestração. A historiografia mais chauvinista pode se mostrar objetiva sem custar muito, já que o patriotismo não precisa falsear a verdade para existir; ele se interessa somente por aquilo que o justifica e deixa o resto como é. O conhecimento não é afetado pelos fins, desinteressados ou práticos, que cada um lhe determina; esses fins lhe são acrescentados e não fazem parte dela.

Um falso problema: a gênese da história

É por isso que as origens do gênero histórico colocam um problema puramente filológico e não interessam à filosofia da história. Como tudo na história, o aparecimento da historiografia é um acidente desnecessário; não decorre essencialmente da própria consciência dos grupos humanos, não acompanha, como sua sombra, o surgimento do Estado ou a tomada de consciência política. Os gregos começaram a escrever a história quando se constituíram como nacionalidade?⁶ Ou quando a democracia fez deles cidadãos participantes? Não sei, e isso não importa; é apenas um ponto de história literária. Em outra parte, será a ostentação da corte real, sob um reino memorável, que incitará o poeta a perpetuar a lembrança, numa crônica.⁷ Não façamos passar a história das idéias ou dos gêneros literários por fenomenologia do espírito, não tomemos consequências accidentais pelo desdobramento de uma essência. Des-

de sempre, o conhecimento do passado alimentou tanto a curiosidade quanto os sofismas ideológicos; desde sempre, os homens souberam que a humanidade é um vir a ser e que a vida coletiva era feita de suas ações e paixões. A única novidade foi o emprego, oral e depois escrito, desses dados onipresentes; houve o nascimento do gênero histórico, mas não de uma consciência histórica.

A historiografia é um acontecimento estritamente cultural que não implica atitude nova diante da historicidade, diante da ação. Acabaremos por nos convencer disso, se abrirmos um parêntese para discutir um mito etnográfico bastante divulgado. Os primitivos não teriam, digamos, a idéia de um futuro; o tempo, para eles, seria uma repetição cíclica; sua existência só faria, segundo eles, repetir, através dos anos em arquétipo imutável, uma norma mítica ou ancestral. Vamos fingir acreditar, por um momento, nesse pomposo melodrama, como existem tantos na história das religiões, e perguntarmos somente como uma idéia, a do arquétipo, pode impedir a formação de uma outra, a da história? Não pode acontecer que uma idéia suplante uma outra? Mas aí está o problema: como se trata de primitivos, não vamos querer que arquétipo seja uma idéia, uma teoria, uma produção cultural semelhante às nossas teorias; é necessário que seja mais essencial, que seja mentalidade, consciência, vivência; os primitivos estão muito próximos da autenticidade original para ter, em sua visão do mundo, a leve prudência e a malícia que temos em relação a nossas teorias mais confirmadas. Além disso, eles não são pessoas de ter teorias. Rebaixamos, então, todas as suas produções culturais e filosóficas ao nível da consciência, o que acabará por conferir a essa consciência o peso opaco de uma pedra;⁸ será necessário, pois, crer que o mesmo primitivo, do qual não se pode duvidar que para ele um ano não se assemelha ao precedente, continua ainda a ver todas as coisas por meio dos arquétipos, e não somente o professar.

De fato, um primitivo vê a realidade exatamente como nós: quando ele semeia, também se pergunta de que será feita a colheita; por outro lado, ele tem, como nós, filosofias pelas quais tenta descrever ou justificar a realidade; o arquétipo é uma dessas. Se o pensamento arquetípico fosse, verdadeiramente, vivido, ele poderia impedir, por longo tempo, um pensamento histórico; quando se

tem o cérebro feito de uma certa maneira, é difícil mudá-lo. Por outro lado, é fácil mudar de idéia, ou melhor, é inútil, pois as idéias mais contraditórias podem coexistir pacificamente; quase não nos lembramos de ampliar uma teoria para fora do setor para o qual ela foi essencialmente elaborada. Era uma vez um biólogo que via as facas como "feitas para cortar", que negava a finalidade no campo da filosofia biológica, que acreditava num sentido da história quando se tratava de teoria política e que mostrava o atavismo desde que se passasse à política aplicada. Um primitivo verá, do mesmo modo, que amanhã não é igual a hoje e muito menos a ontem, afirmará que se plante o milho de determinada maneira porque Deus fez assim no primeiro dia, amaldiçoará os jovens que pretendem plantar diferentemente e, enfim, contará a esses mesmos jovens, que o escutam apaixonadamente, como, no tempo de seu avô, a tribo, ao preço de uma astúcia de alta política, venceu uma povoação vizinha; nenhuma dessas idéias impede uma outra, e não se vê por que este primitivo não comporia a história das lutas de sua tribo. Se ele não o faz, é talvez simplesmente porque a informação de que existe um gênero histórico não chegou ainda até ele.

Como só há o que é determinado, o problema do aparecimento da historiografia não se distingue daquele, ao saber por que ela nasceu sob uma forma e outra. Nada prova que a maneira ocidental de escrever a história, como narração contínua, conforme a duração, seja a única concebível ou a melhor. Nós nos acostumamos tanto a acreditar que a história é isto que esquecemos que houve uma época em que não era tão óbvio que assim fosse. No começo, na Jônia, o que devia ser um dia o gênero histórico vacilou entre a história e a geografia; Heródoto toma como pretexto as etapas das conquistas persas para narrar as origens das guerras médicas sob a forma de uma revista geográfica dos povos conquistados, lembrando o passado e a etnografia atual de cada um desses povos. Foi Tucídides, com sua maneira de pensar próxima dos físicos, que, tomando a trama de uma guerra como amostra para estudar os mecanismos da política, deu, involuntariamente, a impressão de que a história era a narrativa dos acontecimentos de uma nação; veremos, ao fim deste livro, por que ele foi levado a comunicar os

resultados de sua pesquisa sob a forma de uma narração e não de uma sociologia ou de uma *téchne* da política. Finalmente, é a continuação maquinal, por Xenofonte, da narração tucidiana que selou a tradição da história ocidental, originada de um mal-entendido cometido por um medíocre continuador. Mas as coisas poderiam ter chegado a uma outra coisa que não as histórias nacionais; de Heródoto poderia ter nascido uma *história* semelhante à dos geógrafos árabes, ou à de uma revista geográfico-sociológica à maneira dos *prolegômenos* de Ibn Khaldoun. Uma vez transformada em história de um povo, ela assim se manteve; por conseguinte, se algum dia um historiador abre um outro caminho e escreve, como Weber, a história de um *item*, o da cidade através dos tempos, pede-se socorro à sociologia ou à história comparada.

Nenhuma relação entre o cientista e o político

A história é um produto dos mais inofensivos que a química do intelecto jamais elaborou; ela desvaloriza, desapaixona, não porque restabelece a verdade contra os erros engajados, mas porque sua verdade é sempre decepcionante e a história de nossa pátria se apresenta, rapidamente, tão enfadonha como a das nações estrangeiras. Lembramo-nos do choque que Péguy recebeu, ouvindo um dos dramas da antevéspera tornar-se “história” na boca de um jovem; a mesma *catharsis* pode ser atingida, a propósito da atualidade mais ardente, e suponho que esse áspero prazer é um dos atrativos da história contemporânea. Não é absolutamente porque as paixões eram falsas no seu tempo, ou porque o tempo que passa torna os sofrimentos estéreis e conduz à hora do perdão: a não ser que chamemos indiferença esses sentimentos antes demonstrados do que vividos. Acontece, simplesmente, que a atitude contemplativa não se confunde com a atitude prática; pode-se narrar a Guerra do Peloponeso com uma perfeita objetividade (“os atenienses fizeram isso e os peloponesos fizeram aquilo”) sem deixar de ser um ardente patriota, mas não a narrar como patriota, pela justa razão que um patriota não tem nada a fazer com essa narração. Inversamente, as mais espantosas tragédias da história contemporânea, as que continuam a nos obcecarn, não provocam,

entretanto, em nós, o reflexo natural de desviar do assunto ou de apagar a lembrança; elas nos aparecem “interessantes” por mais chocante que seja a palavra: na realidade lemos e escrevemos a história. O choque sofrido por Péguy seria o mesmo de Édipo assistindo a uma representação de sua própria tragédia.

O teatro da história faz o espectador sentir paixões que, sendo vividas intelectualmente, sofrem uma espécie de purificação; sua gratuidade torna vão qualquer sentimento não-apolítico. Não se trata, evidentemente, de uma lição de “sabedoria”, já que escrever a história é uma atividade de conhecimento e não uma arte de viver; é uma particularidade curiosa da profissão de historiador.

Notas

1. As longas páginas que Heidegger consagra à história, no fim de *Sein und Zeit*, têm o mérito de expressar uma concepção muito divulgada hoje: o conhecimento histórico (História) tem suas raízes na historicidade do *Dasein* “de uma maneira particular e privilegiada” (p. 392); “a seleção daquilo que deve tornar-se objeto possível para a *História* já está presente na escolha da facticidade existencial do *Dasein*, onde tem sua origem e onde somente ela pode existir”. Reconhece-se o problema central do historismo (e já de Hegel nas *Leçons*, em um sentido): se tudo não é digno da história, que eventos merecem ser escolhidos? — A concepção heideggeriana da história toma em consideração o fato de que haja tempo; considera também o vivido (o homem é Preocupação e tem semelhantes e mesmo um *Volk*), mas somente em parte (o homem de Heidegger, diferente do de Santo Tomás, sente-se mortal; em compensação, não come, não se reproduz e não trabalha); ela permite, enfim, compreender que a história possa tornar-se um mito coletivo. Mas, se a temporalidade do *Dasein* e o *Mitsein* bastassem para fundar a história, nesse caso a percepção do espaço como “côté de Guermantes” e “côté de Méséglise” seria a base de toda monografia geográfica sobre o cantão de Combray. Um tal encaixe da essência em proveito do fundamento alcança uma concepção da história que é menos falsa do que sem interesse. Por exemplo, ela justificará qualquer tolice coletiva. Observemos um detalhe para a nossa pesquisa: se a *História* tem como raiz o futuro do *Dasein*, podemos ainda escrever a história contemporânea? Onde encontrar uma racionalidade que organize a historiografia do momento presente? Se meu povo ainda não decidiu se anexará tal província, como escrever a história dessa província no sentido do futuro que meu povo escolhe para si, nesse assunto? Do mesmo modo, Heidegger começa por “afastar a possibilidade de uma história no presente, para atribuir à historiografia a tarefa de abrir o passado”. — A idéia de que havia uma diferença de natureza entre a história do passado e a do presente foi motivo de confusões sem fim em metodologia da história; veremos no final desse livro que ela é básica para uma crítica da sociologia.
2. Sobre as enormes variações dessa franja, ver M. Nilsson, *Opuscula selecta*, vol. 2, p. 816: perto de 1900, os camponeses de uma aldeia dinamarquesa tinham conservado a lembrança precisa de um episódio da Guerra de Trinta Anos relativo à sua aldeia; eles tinham esquecido as circunstâncias gerais do episódio, assim como sua data.

3. Em compensação, o filósofo pensa: “Fundações e ruínas de Estados, costumes de toda espécie, conformes ou contrários à boa ordem, costumes culinários diferentes, mudanças na alimentação e bebida foram produzidos por toda a terra; houve mil tipos de variações climáticas que transformaram de mil maneiras a natureza original dos seres vivos”, Platão, *Lois*, 782^a.
4. O mundo está acabado; vamos mais longe: cada um podendo constatar que tudo vai menos bem hoje do que ontem (o solo se esgota, os homens se rebaixam, não há mais estações, o nível dos exames continua a diminuir, a pi- edade, o respeito e a moralidade se perdem, os operários de hoje não são mais aqueles de antigamente, que trabalhavam com tanto amor — a essa pá- gina ilustre de Péguy, juntaremos Shakespeare, *As you like it*, 2, 3, 57), deve-se concluir disso que o mundo está não somente na idade madura, mas próximo da velhice e de seu fim. Os textos sobre o esgotamento do mundo são numerosos e quase sempre malcompreendidos. Quando o imperador Alexandre Severo, num papiro, fala da decadência do Império sob seu reino, não se trata de uma declaração corajosa ou de uma falta de habilidade admiráveis na boca de um chefe de Estado: é um lugar-comum, tão normal naquele tempo como hoje, para um chefe de Estado falar do perigo que a bomba atômica faz correr a humanidade. Quando os últimos pagãos, no sé- culo V, pintam Roma como uma anciã de rosto enrugado, *vieto vultu*, e di- zem que o Império está ameaçado de ruína e próximo de seu fim, não é uma confissão espontânea de uma classe social condenada pela História e que rumina o sentimento de seu próprio declínio, mas um tema gasto; além do mais, se Roma é uma anciã, ela é, pois, uma velha senhora venerável que merece o respeito de seus filhos. Aubigné não era um cétilo decadente, ele que, falando em *Les tragiques* dos mártires de seu partido, escreve: “Uma rosa de outono é mais do que uma raridade, você torna feliz o outono da Igreja”. Conhece-se a idéia agostiniana de que a humanidade é semelhante a um homem que vive seis idades em sete (ver, por exemplo, M. D. Chenu, *La théologie au douzième siècle*, Vrin, 1957, p. 75; Dante, *Convivio*, 2, 14, 13). A crônica de Otton de Freising tem por refrão “nós que fomos colocados nos fins dos tempos”; não concluamos pela angústia do século XII. Esse senti- mento durará até o século XIX, em que a idéia de progresso introduziu na consciência coletiva uma das mutações mais impressionantes da história das idéias: o século XVIII já considerava que o mundo está próximo do estran- gulamento demográfico e econômico (apesar dos protestos dos fisiocratas, que opunham Columelo a Lucrécio). O texto mais surpreendente é de Hume, *Essai sur les miracles*; o filósofo inglês quis fazer a oposição entre os fatos inacreditáveis e as estranhezas críveis; “Suponha-se que todos os autores de todas as épocas concordem em dizer que a partir de 1º de janeiro de 1600 houve sobre a terra uma escuridão completa, durante oito dias: é evidente que nós, filósofos do presente, em vez de colocarmos o fato em dúvida, de- veríamos recebê-lo como certo e procurar as causas que o provocaram; a de- cadência, a corrupção e a dissolução da natureza são um evento que se

tornou provável por tantas analogias que todo fenômeno que parece tender a essa catástrofe entra nos limites do testemunho humano". Essa idéia de envelhecimento é apenas uma variante da idéia fundamental de que o mundo está terminado e maduro; é assim que nós mesmos narramos a história da espécie humana como a da passagem do macaco ao homem: o macaco tornou-se o homem atual, é um fato, o conto terminou; nós nos conscientizamos da gênese do animal humano. Ora, é exatamente assim que Lucrécio considera a história da civilização, no final do Livro V da obra *De natura rerum*. Muito nos indagamos se, nesses famosos versos que descrevem o desenvolvimento político e tecnológico da humanidade, Lucrécio "acredita na progresso" e também se ele aprovava o progresso material ou o considerava inútil. É preciso ver, em primeiro lugar, qual é o objetivo desse quinto livro. Lucrécio se propõe uma experiência de pensamento: provar que as teorias de Epicuro bastam para *fazer perceber integralmente* a construção do mundo e da civilização: pois o mundo está construído e terminado, as técnicas a serem inventadas estão inventadas e a continuação da história não saberia colocar problemas filosóficos novos. Essa idéia de mundo acabado que não pode mais de hoje em diante senão envelhecer é a mais divulgada e a mais natural das filosofias da história; em comparação, as concepções estudadas por K. Löwith (tempo cíclico ou marcha em linha reta em direção de uma escatologia) são mais intelectuais, menos naturais e difundidas.

5. Platão, *Hippias maior*, 285e.
6. Hegel, *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, trad. Gibelin, Vrin, 1946, p. 63.
7. Somente um cidadão escreverá a história? Tenho minhas dúvidas. Onde começa o cidadão, o homem politicamente ativo? Os súditos das monarquias absolutas fazem a história da glória de seu rei, dos negócios dos príncipes estrangeiros e se interessam pelas genealogias; por todos os tempos, as pessoas tiveram a política como espetáculo de predileção (La Bruyère o disse referindo-se a "novelistas", antes que David Riesman atribuisse o mesmo gosto aos únicos *inside-dopesters* das democracias evoluídas: sociólogos, estão aí seus golpes). Uma tribo de "primitivos" faz a guerra ou discurso interminável: eles não são politicamente ativos? Um servo abatido na passividade apolítica não escreverá a história, mas não é porque ele está também abatido na passividade intelectual? Contemporâneo desse servo e tão politicamente passivo como ele, um cortesão escreverá, em contrapartida, a história do despotismo ou de sua corte.
8. A transposição, em termos de consciência, das atividades culturais dos primitivos fez estragos e permaneceu como um estilo característico da etnologia e da história das religiões na primeira metade de nosso século; esquecendo que o pensamento está dividido em gênero (um conto não é um

teologema, não é uma fé ingênua, uma hipérbole devota não é uma crença, etc.), reduziu-se todo pensamento a ser uma *cosa mentale* de uma irrespirável densidade. Assim nasceu o mito da mentalidade primitiva ou aquele de uma *Weltanschauung* sumeriana que parece o pensamento de uma formiga no seu formigueiro ou o mito do pensamento mítico: cosmogonias sacerdotais próprias a alguns profissionais do sagrado que crêem nisso, na medida em que um filósofo idealista crê, na vida quotidiana, que o mundo exterior não existe, elocubrações individuais como o famoso *Dieu d'eau* de Griaule, narrações edificantes, contos para a vigília ou a colheita, nos quais não se crê mais do que os gregos acreditavam na sua própria mitologia, tomamos tudo isso desordenadamente e chamamos mito (o antídoto está em B. Malinowski, *Trois essais sur la vie sociale des primitifs*, Payot, 1968, p. 95 ss.); por trás de toda hipérbole, coloca-se, em nome do sentido religioso, toda a carga de fé ingênua; imaginemos um estudo sobre Luís XIV que tratasse o tema do Rei Sol tão seriamente como se trata o da natureza solar do imperador romano ou o da divindade do faraó (o antídoto está em G. Posener, "De la divinité du pharaon", *Cahiers de la société asiatique*, XV, 1960). Onde eu li, ou sonhei, a história desse jovem etnógrafo, o Fabrício del Dongo da etnografia, que foi quase tomado inesperadamente e teve razões de se perguntar se tinha "realmente assistido" a uma cena da vida dos primitivos? Ele foi estudar uma tribo que, como lhe explicaram, "acreditava" que, se seus sacerdotes parassem um instante de tocar um certo instrumento de música, o cosmológico morria de letargia (essa música era um desses ritos do qual se diz, em história das religiões, que eles mantêm o cosmo, promovem a prosperidade da coletividade, etc.). Nosso etnógrafo esperava encontrar, nos sacerdotes músicos, alguém que tivesse um detonador de bomba atômica: encontrou eclesiásticos que desempenhavam uma tarefa sagrada e banal com a consciência profissional cansada que é própria dos bons trabalhadores. Nos *Upanishad*, lê-se até que, se não fosse oferecido um sacrifício matinal, o Sol não teria força para se levantar: essa hipérbole de estilo de seminário está para a fé do ingênuo assim como Déroulède está para o patriotismo; só um tolo, que toma tudo ao pé da letra, verá aí expressão da visão hindu do mundo e um documento autêntico sobre a mentalidade arcaica.

Parte II

A compreensão

Capítulo 6

Compreender a trama

A história, dizem freqüentemente, não poderia contentar-se em ser uma narração; ela também explica, ou melhor, deve explicar. Isso é confessar que, de fato, nem sempre o faz e que pode se permitir não fazê-lo sem deixar de ser história; por exemplo, quando ela se contenta em tornar conhecida a existência, no terceiro milênio, de algum império oriental do qual não sabemos mais além do nome. Podemos objetar que para a história o difícil seria não explicar, pois o menor fato histórico tem um sentido: seja um rei, um império, uma guerra; se visitarmos amanhã a capital do Mitaní e descobrirmos os arquivos reais, bastará percorrê-los para que se coloquem em ordem, no nosso espírito, acontecimentos de um tipo familiar: o rei fez a guerra e foi vencido, são coisas que acontecem; levemos a explicação mais longe: por amor à glória, o que é muito natural, o rei fez a guerra e foi vencido por causa de sua inferioridade numérica, pois, salvo exceção, é normal que pequenos batalhões recuem diante dos grandes. A história nunca ultrapassa esse nível de explicação muito simples; ela continua, fundamentalmente, uma narração, e o que se denomina explicação não é mais que a maneira da narração se organizar em uma trama compreensível. Entretanto, à primeira vista, a explicação é outra coisa; pois como conciliar essa facilidade da síntese com a dificuldade muito real que existe em realizar essa síntese, dificuldade que não reside somente na crítica e na utilização dos documentos? E com a existência de grandes problemas, a hipótese "Maomé e

Carlos Magno" ou a interpretação da Revolução Francesa como tomada de poder pela burguesia? Falar de explicação é dizer demais ou muito pouco.

“Explicar” tem dois sentidos

Em outras palavras, o termo explicação é tomado, ora num sentido forte, onde explicar significa “atribuir um fato a seu princípio ou uma teoria a uma outra mais geral”, como fazem as ciências ou a filosofia; ora num sentido fraco e familiar, como ao dizer: “Deixe-me explicar-lhe o que se passou e logo compreenderá”. No primeiro sentido da palavra, a explicação histórica seria uma difícil conquista científica realizada nesse momento somente em alguns pontos do campo factual, por exemplo: a explicação da Revolução Francesa como tomada do poder pela burguesia; no segundo sentido, perguntamo-nos qual página da história poderia não ser explicativa, a partir do momento em que ela não se reduz a um simples jargão ou a uma lista cronológica e que ela oferece algum sentido para o leitor.

Mostraremos mais adiante que, a despeito de certas aparências e de certas esperanças, não existe explicação histórica no sentido científico da palavra, que essas explicações levam àquelas do segundo sentido do termo; essas explicações “familiares”, do segundo gênero, são a verdadeira, ou melhor, a única forma de explicação histórica; vamos estudá-las a seguir. Cada um sabe que, abrindo um livro de história, o comprehende como um romance ou algo parecido; por outras palavras, explicar, da parte do historiador, quer dizer “mostrar o desenvolvimento da trama, fazer compreendê-lo”. Assim é a explicação histórica: sublunar e nunca científica; nós lhe reservamos o nome de compreensão.

O historiador procura fazer compreender as tramas. Como se trata de tramas humanas, e não, por exemplo, os dramas geológicos, os resultados serão humanos: Grouchy chegou tarde demais; a produção de garança decai por falta de mercado; um grito de alarme ecoa do Quai d'Orsay, de onde se acompanhava, com olhos preocupados, a política egoísta, porém hábil, da monarquia bicefálica. Mesmo uma história econômica, como a da Frente Popular,

por Sauvy, permanece uma trama que coloca em cena teoremas sobre a produtividade, mas também as intenções dos atores, suas ilusões, sem que falte o pequeno acaso que muda o rumo das coisas (Blum desconhecendo a retomada econômica de 1937 porque, nas estatísticas, ela era dissimulada sob uma baixa da estação).

Dificilmente podemos imaginar que exista um manual talvez intitulado “Manual de síntese histórica” ou “Metodologia da história” (não dizemos “da crítica”). Esse manual seria um condensado de demografia, de ciência política, de sociologia, etc.? Não, não seria nada disso. Pois, *primo*, de qual capítulo desse manual seria retirado o seguinte dado: “Grouchy chegou tarde demais” e, *segundo*: “Jan Huss morreu na fogueira?” De um tratado da fisiologia humana relativo aos efeitos da cremação? A explicação histórica utiliza, na verdade, os conhecimentos profissionais do diplomata, do militar, do eleitor, ou melhor, o historiador refaz, nos documentos, a aprendizagem de um diplomata ou de um militar de outrora; utiliza também, em fase elementar, algumas verdades científicas, em matéria econômica e principalmente demográfica; mas ela utiliza, sobretudo, verdades que fazem parte, de tal maneira, do nosso saber quotidiano, que não há necessidade de mencioná-las nem mesmo de percebê-las: o fogo queima, a água corre. Quanto a “Grouchy chegou tarde demais”, estas palavras nos lembram que, além das causas, a história comprehende também “deliberações”, que é necessário levar em consideração as intenções dos atores; no mundo, assim como nossos olhos o vêem, os futuros são contingentes, e a deliberação, por conseguinte, tem sua razão de ser. Grouchy pode, assim, chegar tarde “demais”. Assim é o mundo sublunar da história, onde reinam, lado a lado, liberdade, acaso, causas e fins, em oposição ao mundo da ciência, que só conhece leis.

Compreender e explicar

Uma vez que essa é a quinta-essência da explicação histórica, é preciso convir que ela não merece tantos elogios e que se distingue muito pouco do gênero de explicação que se pratica na vida quotidiana ou em qualquer romance em que se narra esta vida; ela

é somente a clareza que emana de uma narração suficientemente documentada; ela se oferece por completo ao historiador na narração e não é uma operação distinta desta, não mais do que é para um romancista. Tudo o que se narra é compreensível, visto que se pode narrá-lo. Podemos reservar comodamente no mundo do vivido, das causas e dos fins, a palavra compreensão, utilizada por Dilthey; essa compreensão é como a prosa de M. Jourdain, nós fazemos isto desde que abrimos os olhos para o mundo e para nossos semelhantes; para praticá-la e ser um verdadeiro historiador, ou quase, basta ser um homem, isto é, deixar-se levar. Dilthey teria desejado ver as ciências humanas recorrer, elas também, à compreensão: mas, sabiamente, estas (ou pelo menos as que, como a teoria econômica pura, não são ciências somente em palavras) recusaram: sendo ciências, isto é, sistemas hipotético-dedutivos, queriam explicar exatamente como o fazem as ciências físicas.

A história não explica, no sentido de que ela não pode deduzir e prever (só um sistema hipotético-dedutivo pode fazê-lo); essas explicações não são a volta a um princípio que tornaria o acontecimento inteligível, elas são o sentido que o historiador dá à narração. Aparentemente, a explicação parece, às vezes, tirada do mundo das abstrações: a Revolução Francesa explica-se pela subida de uma burguesia capitalista (não vamos examinar se essa burguesia não era antes um grupo de comerciantes e de magistrados); isto significa, simplesmente, que a Revolução Francesa é a subida de uma burguesia, que a narração da revolução mostra como essa classe ou seus representantes tomaram as rédeas do Estado: a explicação da revolução é o resumo desta e nada mais.

Quando solicitamos uma explicação para a Revolução Francesa, não desejamos uma teoria da revolução em geral, da qual se deduziria 1789, nem um esclarecimento do conceito de revolução, mas uma análise dos antecedentes responsáveis pela explosão desse conflito; a explicação não é outra coisa senão a narração desses antecedentes, que mostra tudo o que a provocou e pode ser ao mesmo tempo chamado de causas: as causas são os diversos episódios da trama. Na vida quotidiana, se me perguntam "por que você está com raiva?" eu não enumerarei as causas, mas farei uma pequena narração formada de intenções e de acasos. É de admirar

que vários livros sejam destinados ao estudo da causalidade em história: por que especialmente em história? Não seria mais fácil fazer esse estudo na vida quotidiana, quando explicamos por que Dupont se divorciou e por que Durand foi para a praia e não para a montanha? Mais comodamente ainda, poder-se-ia estudar a causalidade na *Education sentimentale*: o interesse epistemológico seria idêntico à causalidade em Pirenne ou Michelet. É um preconceito acreditar que a história é algo à parte e que o historiador se entrega às misteriosas operações que chegariam à explicação histórica. O problema da causalidade em história é uma sobrevivência da era paleoepistemológica; continuou-se a pensar que o historiador indicava as causas da guerra entre Antônio e Otávio como o físico supunha as da queda dos corpos. A causa da queda é a atração que explica também o movimento dos planetas, e o físico vai do fenômeno ao seu princípio; ele deduz de uma teoria mais geral o comportamento de um sistema mais limitado; o processo explicativo caminha de cima para baixo. O historiador, ao contrário, coloca-se no plano horizontal: as “causas” da guerra entre Otávio e Antônio são os acontecimentos que precederam essa guerra, exatamente como as causas do que se passa no ato IV de *Antônio e Cleópatra* são as mesmas do que se passou durante os três primeiros atos. A palavra causa é mais utilizada nos livros sobre a história do que nos livros de história, onde se pode percorrer quinhentas páginas de narração sem encontrá-la uma só vez.

O enigma é, pois, o seguinte: como pode acontecer que a história, permanecendo história, possa, indiferentemente, buscar as causas ou se dedicar pouco a essa busca, apontar as superficiais ou descobrir as profundas e, para um mesmo fato, reunir, à vontade, várias tramas que são igualmente explicativas, embora bastante diferentes: história diplomática ou econômica ou psicológica ou prosopográfica das origens da Guerra de 1914?

A solução do enigma é muito simples. No mundo em que vivemos, os homens são livres e o acaso está presente. O historiador pode, a todo momento, deter sua explicação em uma liberdade ou em um acaso, que são igualmente centros de decisão. Napoleão perdeu a batalha, não é natural? São desgraças que acontecem e não perguntamos mais: a narração é sem lacuna. Napoleão era

muito ambicioso: de fato, cada um é livre de sê-lo, e aí está o Império explicado. Mas ele não foi colocado no trono pela burguesia? Então ela é a grande responsável pelo Império; ela era livre, já que responsável. O historiador não-factual fica indignado. Ele sabe que a história é feita *de endechomena allôs echein*, de “coisas que poderiam ser outras” e quer que se analisem as razões da livre decisão da burguesia, e que se destaque o que se teria chamado antigamente suas máximas de alta política, e assim por diante. Isso quer dizer que, em história, explicar é explicitar: quando o historiador recusa deter-se na primeira liberdade ou no primeiro acaso encontrado, ele não os substitui por um determinismo, mas os explicita descobrindo outras liberdades e acasos. Lembramos, talvez, a polêmica entre Krouchtchev e Togliatti, a respeito de Stalin, após a publicação do Relatório Krouchtchev: o homem de Estado soviético teria preferido deter a explicação dos crimes de Stalin na primeira liberdade encontrada, a do secretário-geral, e no primeiro acaso, que o fez secretário; mas Togliatti, como bom historiador não-factual, objetou que, para que essa liberdade e acaso tenham provocado danos, era necessário também que a sociedade soviética fosse de tal modo que pudesse determinar e tolerar esse gênero de homem e de acaso.

Acaso, “matéria” e liberdade

Resumindo: a explicação histórica leva mais ou menos longe a explicação dos fatores; por outro lado, nesse mundo sublunar, esses fatores são de três tipos. Um é o acaso, que chamamos também de causas superficiais, incidente, gênio ou oportunidade. O outro é denominado causas, ou condições, ou dados objetivos, para nós, causas materiais. O último fator é a liberdade, a deliberação, que diremos causas finais. O menor “fato” histórico, se for humano, contém esses três elementos; todo homem, ao nascer, encontra dados objetivos que são o mundo como é, e que vão fazer dele um proletário ou um capitalista; para suas finalidades, este homem utiliza esses dados como causas materiais, ele participa da greve ou acaba com ela, investe seu capital ou o esbanja, assim como um escultor utiliza um bloco de mármore para fazer um deus, uma

mesa ou uma bacia; enfim, há o acaso, o nariz de Cleópatra ou o grande homem. Se insistirmos sobre o acaso, teremos a concepção clássica da história como a de um teatro onde a Sorte se diverte em atrapalhar nossos planos; se insistirmos sobre a causa final, chegaremos à concepção, dita idealista, da história: para Droysen, por exemplo, a idéia formulada em termos pseudo-hegelianos é que, em última análise, o passado se explica "pelas forças ou idéias morais".¹

Preferimos insistir sobre a causa material: nossas liberdades não empregam dados do meio? Eis a concepção marxista. Seria inútil perpetuar o conflito dessas concepções; é um problema já resolvido há dois bons milênios; por mais hábil ou revolucionário que seja um historiador, ele encontrará sempre as mesmas causas material e final. Para saber se preferimos as causas materiais ou se gostamos mais das finais, não será necessário penar sobre os livros de história: a vida quotidiana bastaria para esclarecer nossa escolha, e o historiador mais profundo não encontrará nunca outra coisa, no final de seus trabalhos, diferente da achada no início: "matéria" e liberdade; se ele encontrar uma só dessas causas é porque passou sub-repticiamente num além patafísico. É inútil esperar que, aprofundando o problema de Max Weber (o protestantismo é causa do capitalismo?), chegaríamos enfim, documentados, a estabelecer cientificamente que, em última instância, a matéria comanda tudo ou que, ao contrário, são as mentalidades que o fazem: por mais profunda que seja a explicação histórica, ela jamais encontrará fronteiras; ela não resultará jamais em misteriosas forças de produção, mas somente sobre homens como nós, homens que produzem e que, por isto, colocam causas materiais a serviço das finais, se a sorte não interferir. A história não é uma construção disposta em andares em que uma base material e econômica sustentaria um andar térreo social no qual se sobreporiam superestruturas de destino cultural (ateliê de pintura, sala de jogos, gabinete do historiador); é um monolito em que a distinção de causas, de fins e de acasos é uma abstração.

Enquanto houver homens, não haverá fins sem meios materiais, os meios só serão meios em relação aos fins e o acaso existirá apenas pela ação humana. Daí resulta que, cada vez que um historiador

dor detiver sua explicação, ou nos fins, ou na matéria, ou no acaso, ela deverá ser considerada incompleta; na realidade, enquanto houver historiadores, suas explicações serão incompletas, pois nunca poderão ser uma regressão ao infinito. Os historiadores adotarão sempre as palavras causa superficial, condições objetivas ou mentalidades, outros sinônimos, conforme a moda de seu século; pois, onde quer que eles parem a explicação das causas, onde quer que se encontrem no momento de renunciar a penetrar mais longe no não-factual, sua parada se realizará, necessariamente, em um desses três aspectos de cada ação humana. Conforme a época, existe para eles oportunidade heurística de insistir sobre um ou outro desses aspectos; o estudo das mentalidades parece, atualmente, o mais apropriado, o preconceito do homem eterno não estando afastado e as explicações materialistas tornando-se familiares. O todo é, fora do plano heurístico, não acreditar que os três aspectos da ação sejam três andares ou três essências separadas. A título de “disciplina da razão histórica”, passemos a estudar a origem de três concepções da história que correspondem a esses três aspectos: a teoria materialista da história, a história das mentalidades, a distinção das causas superficiais e das profundas; não pretendemos refutá-las, mas mostrar seu caráter relativo quanto à ação humana, que é um todo, e seu caráter provisório quanto à explicação histórica, que é uma devolução ao infinito.

Causas materiais: o marxismo

Quando se detém a explicação nas causas materiais e que se pensa que com isso ela está completa, obtém-se o “materialismo” marxista: os homens são produtos das condições objetivas; o marxismo nasceu de um sentimento muito forte da resistência que a realidade oferece a nossa vontade, da lentidão da história que ele tenta explicar pela palavra matéria. Sabemos, então, em que abismo esse determinismo nos mergulha: por um lado, é bem verdade que a realidade social tem um peso esmagador e que os homens obsorvem, em geral, a mentalidade de sua condição, pois ninguém se refugia, voluntariamente, na utopia, na revolta ou na solidão; a infra-estrutura, dizem, determina a superestrutura. Mas, por outro

lado, essa infra-estrutura, ela mesma, é humana: não existem forças de produção em estado puro, porém somente homens que produzem. Pode-se dizer que o arado produz a escravidão e que o moinho de vento determina a servidão? Mas os produtores tinham a liberdade de adotar o moinho de vento, por amor ao rendimento, ou recusá-lo, por rotina; seria, pois, sua mentalidade, empreendedora ou rotineira, que determinou as forças de produção? O falso problema confunde nossas cabeças em torno da idéia central marxista (a infra-estrutura determina a superestrutura que, por sua vez, a determina) ou a dicotomia weberiana ou pseudoweberiana (capitalismo e espírito protestante: qual gerou o outro?); nós nos manifestamos por declarações de princípio (o pensamento reflete a realidade, ou o inverso) e por improvisações que salvam o discurso (a realidade é um desafio a que o homem responde). De fato, não existe círculo vicioso, mas regressão ao infinito; os produtores tinham recusado o moinho de vento por rotina? Veremos mais adiante que essa rotina não é uma *ultima ratio*: ela se explica, é uma conduta racional a seu modo...

A resistência ao real, a lentidão da história não vêm das infra-estruturas, mas de todos os homens e para cada um deles; o marxismo tenta explicar, por uma metafísica jornalística, um fato muito simples que faz parte da compreensão mais comum. Consideramos o drama vivido atualmente pelos países subdesenvolvidos que não chegam a “decolar”: a impossibilidade de investir proveitosamente em indústrias modernas mantém uma mentalidade estranha ao investimento, e esta mentalidade, por sua vez, perpetua essa impossibilidade; com efeito, um capitalista, nesses países, pouco se interessa em investir, já que a especulação de bens e o empréstimo usurário lhe proporcionam lucros bastante elevados, mais seguros e menos cansativos; nenhum deles tem interesse em romper esse círculo. Mas suponhamos que este seja quebrado por um traidor que “bota a pender a profissão”, que se põe a investir e que modifica as condições da vida econômica; todos os outros terão que seguir a mesma linha ou desistir. Isso significa que todo homem toma, para com os outros, a atitude que corresponde a uma impossibilidade a qual eles são, por sua vez, os autores; cada um é impotente enquanto os outros não se arruínam com ele. O todo

forma uma coligação de prudências em que todos são prisioneiros de todos e que gera uma lei de bronze tão inflexível como todos os materialismos históricos.

Acaso e causas profundas

A distinção que fazemos entre causas superficiais e profundas pode ser tomada, pelo menos, em três sentidos. Uma causa pode ser chamada de profunda se ela é mais difícil de ser percebida, se ela aparece apenas no fim de um esforço de explicação; a profundidade está então na ordem do conhecimento: diremos que a causa profunda do evergetismo é a alma ateniense ou a grega e teremos a impressão, afirmando isso, de tocar as profundezas de uma civilização. Num segundo sentido, a profundidade pode realmente estar no ser: será chamada de profunda a causa que resume em uma palavra toda uma trama. A Revolução Francesa, de fato, se explica pela subida da burguesia. Se estudarmos as origens da Guerra de 1914, pode-se, uma vez a trama organizada, lançar sobre ela um olhar astuto e concluir: na realidade, essa guerra se explica por causas puramente diplomáticas e pela política das potências, ou por razões de psicologia coletiva, mas não por causas econômicas com as quais sonham os marxistas. É profundo o que é global.

A idéia de causa profunda tem enfim um terceiro sentido: são denominadas superficiais as causas, mais eficazes, aquelas em que a desproporção é maior entre seu efeito e seu custo; trata-se de uma idéia muito rica que implica toda uma análise de uma estrutura de ação dada e cuja significação é estratégica: é necessário conhecer e julgar estrategicamente uma situação singular para poder dizer “este incidente foi o bastante para atear a discórdia”, “esse acaso foi o bastante para bloquear tudo” ou ainda “uma medida policial tão simples pôs fim à desordem”. É, pois, uma ficção pretender, como Seignobos, que todas as causas são equivalentes porque a ausência de uma única corresponderia a um voto. Todas teriam a mesma importância num processo objetivo e abstrato onde, aliás, poderíamos nos envaidecer de tê-las enunciado na sua

totalidade: mas então não se falaria mais de causas, se estabeleceriam somente leis e suas equações, variáveis das quais dependeriam as incógnitas e parâmetros que seriam os dados do problema. Quando se diz que o tiroteio do bulevar dos Capucines foi o motivo da queda de Luís Filipe, não se quer dizer com isso que Luís Filipe teria permanecido necessariamente no trono sem esse acontecimento ou que ele teria sido necessariamente deposto por causa do descontentamento geral: afirma-se somente que este procurava um meio para agir e que sempre é fácil encontrar uma ocasião quando se está decidido; é menos penoso, para o demônio da história, provocar um incidente do que enfurecer o povo, e as duas causas, igualmente indispensáveis, não têm o mesmo custo. A causa profunda é a menos econômica; daí as discussões à moda 1900 sobre o papel dos "líderes": quem é responsável pelos conflitos sociais, um punhado de líderes ou a espontaneidade das massas? Do ponto de vista superficial, porém eficaz, de um chefe de polícia, são os líderes, já que basta prendê-los para bloquear a greve; é preciso, pelo contrário, todo o peso da sociedade burguesa para tornar revolucionário um proletariado. Como a história é um jogo de estratégias, onde o adversário é ora o homem, ora a natureza, acontece que o posto do chefe de polícia seja ocupado pelo acaso: é ele que coloca o nariz em Cleópatra e um grão de areia na bexiga de Cromwell; a areia ou um nariz tem pouco valor, e essas causas tão eficazes como econômicas serão reputadas superficiais.

"Econômica" não quer dizer "fácil de se obter", "pouco improvável" (um acaso, ao contrário, será considerado tanto mais superficial quanto mais for improvável), mas "que ataca o ponto fraco da couraça do adversário": a bexiga de Cromwell, o coração de Antônio, os quadros do movimento operário, a tensão nervosa dos parisienses em fevereiro de 1848; se o mais improvável dos acasos basta para quebrar uma couraça, é porque ela oferecia pontos vulneráveis que se ignorava. Pode-se afirmar que, sem o tiroteio do bulevar, o menor incidente teria provocado a queda do reicidadão, mas, naturalmente, não se pode jurar que esse incidente tivesse necessariamente acontecido: o acaso e o chefe de polícia deixam, às vezes, passar as oportunidades de atacar um ponto fra-

co, e as ocasiões nem sempre voltam; Lenine certamente pensou nisso em 1917, pois ele era bem mais inteligente que Plekhanov e tinha idéias mais firmes sobre a encarnação do acaso que se chama o grande homem. Plekhanov, mais cientista do que estrategista, começava por dizer que a história possuía causas: ele pulverizava o sábio dispositivo de batalha, que é uma situação histórica, e, como Seignobos, reduzia-o a uma certa quantidade de batalhões que enumerava um a um sob o nome de causas; a única diferença de Seignobos é que ele pensava que todas as causas não tinham a mesma força: se todas as forças se equivalem, como a locomotiva da história poderia funcionar? Vamos considerar seu funcionamento em 1799: os interesses de classe da burguesia vitoriosa eram refreados pela falta de um líder, mas o peso desses interesses era tão grande que eles teriam, de qualquer maneira, vencido o embate; mesmo que Bonaparte não tivesse nascido, um outro sobre levantar-se-ia para ocupar o seu lugar.

A distinção entre ocasiões e causas profundas baseia-se na idéia de intervenção. Era assim que Trotsky raciocinava: com oficiais de polícia decididos, nada de revolução de fevereiro de 1917; sem Lenine, nada de revolução de outubro;² podia-se contar com Stalin para aguardar, por muito tempo, a maturidade da história, e a Rússia seria hoje uma sociedade de tipo sul-americano. Entre 1905, em que ele não fez um só gesto, e 1917, Lenine passou da idéia causal de maturidade à idéia estratégica de “ponto vulnerável da cadeia capitalista”, e esse ponto vulnerável cedeu no país menos amadurecido, em relação à causalidade. Já que a história contém causas superficiais, isto é, eficazes, ela é estratégica, é uma sucessão de batalhas que compreendem um grande número de dispositivos diferentes e que são tantas as conjunturas especiais; é por isso que *a Revolução Russa*, de Trotsky, análise magistral de uma grande batalha histórica, não é um livro marxista, exceto por suas profissões de fé.

O acaso em história corresponde à definição que Poincaré dá dos fenômenos aleatórios: são mecanismos cujos resultados podem ser completamente arruinados por variações imperceptíveis nas condições iniciais. Quando o referido mecanismo se encontra num campo (que se chama Antigo Regime, Antônio ou tzarismo) e que

o autor da variação imperceptível se encontra no campo oposto (o déficit, o acaso ou a natureza que fazem os narizes bonitos, o gênio de Lenine), a desproporção entre aquilo que o primeiro campo suporta e a economia de esforço no segundo é tão grande que, podemos dizer, o segundo campo tocou o primeiro no ponto vulnerável da couraça.

A história não possui grandes linhas

Uma vez que causa superficial não significa causa menos eficaz que outra, não se pode descobrir grandes linhas da evolução, assim como não se descobriria também numa partida de pôquer que durasse mil anos. Quando se fala do acaso histórico ou de um de seus sinônimo (chefes, complô maçônico, líder, vagão blindado ou “simples acidente de percurso”), é necessário distinguir, cuidadosamente, o caso de um único acontecimento e o da história considerada em bloco. É bem verdade que alguns acontecimentos, a revolução de 1789 e a de 1917, têm causas profundas; não é verdadeiro que a história, em última instância, seja guiada exclusivamente por causas profundas, subida da burguesia ou missão histórica do proletariado: seria bom demais. Compreender a história não consiste, pois, em saber discernir grandes correntes submarinas por baixo da agitação superficial: a história não tem profundezas. Teremos conhecimento que sua realidade não é racional, mas é preciso saber que ela não é tão pouco sensata; não existem saídas que seriam normais, que dariam à história, pelo menos de vez em quando, o aspecto seguro de uma trama bem amarrada onde o que devia acontecer acabava acontecendo. As grandes linhas da história não são didáticas; o panorama do passado apresenta certos traços relevantes que são muito mais amplos do que outros; divulgação da civilização helenística ou ocidental, revolução tecnológica, estabilidade milenar de certos grupos nacionais, etc.; infelizmente, essas cadeias de montanhas não revelam a ação de forças racionais, moderadas ou progressistas; elas demonstram mais que o homem é um animal imitador e um conservador (também pode ser o contrário, mas os efeitos disso têm um aspecto tectônico diferente).

A extensão dessas linhas é simples como uma rotina ou uma epidemia.

É, pois, um preconceito pensar que a história de cada época tem seus “problemas” e que ela é explicada por eles. De fato, a história é cheia de possibilidades frustradas, de acontecimentos que não se realizaram; ninguém será historiador se não perceber, em torno da história que se produz realmente, uma multidão indefinida de histórias compostíveis,³ de “coisas que podiam ser de outra maneira”. Ao discutir a *Revolução Romana*, de Syme, um recensor escrevia mais ou menos assim: “Não se pode converter a história em política do dia-a-dia e em ação dos indivíduos; a história de um período se explica por seus problemas”. É a falsa profundidade;⁴ nos manuais de história, cada época ocupou-se de um certo número de problemas que resultaram em acontecimentos que chamamos de sua solução; mas essa extralucidez *post eventum* não é a dos contemporâneos que têm todo o tempo para constatar que problemas opressores ou revoluções veementemente preparadas acabam por perder-se, enquanto explodem outras revoluções inesperadas que revelam, retrospectivamente, a existência de problemas que nem eram cogitados.⁵ O mérito do historiador não é se passar por profundo, mas saber em que simples nível funciona a história; não é ter uma visão elevada ou mesmo realista, mas julgar bem as coisas medíocres.

Notas

1. J. G. Droysen, *Historik*, 1857; ed. Hübner, 1937 (reimp. 1967, Munique, Oldenbourg), p. 180.
2. Para os policiais, Trotsky, *Révolution russe*, vol. I, *Février*, cap. "Les cinq journées" (trad. Parijanine, Seuil, 1950, p. 122); para Lenine, *ibid.*, p. 299: "Resta perguntar, e a questão não é de pouca importância, como se prosseguiria o desenvolvimento da revolução se Lenine não tivesse alcançado a Rússia em 1917?"... O papel da individualidade manifesta-se aqui, para nós, em proporções gigantescas; é somente necessário compreender este papel considerando a individualidade como um elo da cadeia histórica.
3. Th. Schieder, *Geschichte als Wissenschaft*, Munique, Oldenbourg, 1968, p. 53: "A história como justificação do que foi, eis o maior perigo que ameaça o historiador".
4. O recenseador prende-se ao método prosopográfico de Syme, que colocaria em primeiro plano o papel dos indivíduos. Mas a prosopografia nunca foi um método: é um processo de exposição; em que esse processo teria impedido Syme de evocar os grandes problemas da época, se ele quisesse fazê-lo? E como se pode pintar os indivíduos e suas ações sem pintar do mesmo jeito seu mundo social e seus problemas?
5. Uma sociedade não é uma marmita em que os motivos de descontentamento, por ferver, acabam fazendo pular a tampa; é uma marmita em que um deslocamento accidental da tampa provoca a ebulição que acaba por fazê-la saltar. Se o acidente inicial não acontece, o descontentamento resta difuso, embora visível se o espectador é de boa-fé e não tem interesse em nada ver (lembro-me nitidamente do embaraço dos muçulmanos da Argélia em agosto de 1953); é verdade que o espectador nada pode prever quanto à passagem do difuso à explosão.

Capítulo 7

Teorias, tipos, conceitos

Ou existe compreensão ou a história não é mais história. Mas poderá haver mais do que compreensão? Em que consiste o que as grandes teorias, que procuram explicar todo um movimento histórico, têm de atraente, de poderoso, de inteligente, à primeira vista? Será que elas possuem algo mais do que a compreensão comum? Rostowzew, por exemplo, propunha considerar que a crise política que o Império Romano atravessa no século III, com o triunfo da “monarquia militar”, era explicada por um conflito entre o exército, representante das massas camponesas e dedicado ao imperador e à burguesia municipal e senatorial; em resumo, seria um conflito entre o campo e a cidade, e os imperadores severianos deveriam ser comparados mais a Lenine do que a Richelieu... Qual é a natureza de uma teoria desse gênero e em que o “conflito cidade–campo” pode ser considerado como um tipo? Veremos que, sob a aparência sociológica ou científica, teorias e tipos se voltam, simplesmente, para o eterno problema do conceito.

Um exemplo de teoria

O conflito cidade–campo não explica a crise do século III como um acontecimento explica um outro; ele é esta crise, interpretada de uma maneira particular: os soldados, sustentáculos e favoritos da monarquia, teriam vindo dos camponeses pobres, e

sua ação política seria inspirada por uma solidariedade que eles guardaram de seus irmãos de miséria. A teoria de Rostowzew é assim a própria trama (ou uma maneira de escrevê-la, e cuja verdade não nos cabe julgar), designada de uma forma lapidária que sugere serem os conflitos cidade–campo uma espécie bastante banal na história para merecer um nome particular, e que não nos surpreenderíamos de encontrar um representante dessa espécie no século III de nossa era. Ao mesmo tempo, resumo de intriga e classificação, como quando o médico diz: “A doença da qual você me descreveu o desenvolvimento é uma simples varicela”.

Uma teoria é somente um resumo de trama

Se a crise do século III fosse realmente o que Rostowzew disse, ela seria então um conflito cidade–campo a mais: a teoria leva a uma tipologia. Falava-se muito, por volta de 1925, desse tipo de conflito e por ele interpretavam-se a revolução russa e o fascismo italiano; podemos aceitar esta afirmação como legítima, ao lado de dezenas de outras que também têm sua parcela de verdade: não é a história uma ciência descritiva, e não teórica, e toda descrição não é fatalmente parcial? Observemos que “conflito cidade–campo” não é, na realidade, um tipo; cada um, por sua vez, é apenas um resumo de trama comprehensível: quando os organizadores e os favorecidos da agricultura reinvestem os lucros do solo em atividades urbanas, isso provoca uma animosidade dos camponeses para com os homens da cidade e há, por assim dizer, projeção geopolítica de um divórcio econômico. O leitor adivinha logo o que se passou no espírito de mais de um historiador que recorreu a essa teoria ou a esse tipo: ele caiu na armadilha da abstração. Quando uma trama é elevada a tipo e recebe um nome, a tendência é esquecer o definido e conservar a definição; nota-se que existe aí um conflito, sabe-se que, na Rússia, na Itália e em Roma, há cidades e campos; a teoria parece então se colocar no lugar dela mesma. Quando ela foi formulada pela primeira vez sob seu aspecto geral, não teve o efeito de uma revelação sociológica? Acredita-se, então, que ela seja explicativa, esquece-se que ela é apenas um resumo de trama pré-fabricada e é aplicada à crise do século III, o que vem

alegar, como explicação de um acontecimento, um resumo do mesmo acontecimento.

Certamente, comprehende-se o que representa para as teorias históricas, como a de Rostowzew, a de Jaurès sobre a Revolução Francesa, o prestígio que as envolve: elas implicam uma tipologia que tem algo de solene; a história, graças a elas, torna-se inteligível e misteriosa como um drama em que se agitariam grandes forças, familiares porém invisíveis, que têm sempre o mesmo nome: a cidade, a burguesia; o leitor mergulha numa atmosfera alegórica se, como diz Musil, se entende por alegoria o estado de espírito em que todas as coisas tomam uma significação maior do que na realidade merecem. Pode-se ter apenas simpatia por essa tendência à dramatização: a poesia dramática, diz Aristóteles, é mais filosófica e mais séria do que a história, pois ela se apega a generalidades; outrossim, desde sempre, a história que se diz profunda procura logo se desvencilhar de sua banalidade imprevisível e anedótica para tomar o aspecto sério e majestoso que constitui todo o prazer da tragédia. Resta saber agora se uma tipologia tem alguma utilidade para a história.

O típico em história

É sempre agradável encontrar, ao ler uma descrição da China na época dos Song, uma página sobre o paternalismo das relações individuais e uma outra sobre os colégios de artesãos que você poderia transportar, exatamente, para um quadro da civilização romana: sua página de história romana será redigida, e o historiador da China lhe terá dado idéias que você mesmo nunca teria tido ou vai fazer com que perceba uma diferença significativa. Ainda há mais: ao encontrar os mesmos fatos, há séculos e a milhares de léguas de distância, parece que ficou excluído qualquer acaso, e isto vai confirmar que sua interpretação dos fatos romanos deve ser verdadeira, pois adapta-se a uma misteriosa lógica das coisas. Encontra-se algo de muito típico, em história? Há ciências, como a medicina ou a botânica, que descrevem um tipo em várias páginas: tal planta, tal doença, elas têm a vantagem que duas papoulas ou mesmo duas varicelas se assemelham muito mais entre si que duas

guerras ou mesmo dois despotismos esclarecidos. Mas se a história se prestasse também a uma tipologia, isto seria do nosso conhecimento há muito tempo. Há certamente esquemas que se repetem, porque a combinação das soluções possíveis de um problema não é infinita, porque o homem é um animal imitador, porque a ação tem também sua misteriosa lógica (como se vê em economia); imposto direto, monarquia hereditária são tipos familiares; não houve só uma greve, mas muitas, e o profetismo judeu possui quatro grandes profetas, doze pequenos e uma multidão de desconhecidos. Mas enfim nem tudo é típico, os acontecimentos não se reproduzem por espécies como as plantas, e uma tipologia só estaria completa se a sua compreensão fosse muito fraca e se ela se reduzisse a um inventário do léxico histórico (“guerra: conflito armado entre potências”) — ou melhor, a conceitos —, ou ainda se ela se entregasse a uma inflação conceitual: quando se começa, encontra-se barroco, capitalismo e *Homo ludens* por toda a parte, e o Plano Marshall não é mais que uma epifania do eterno *potlatch*. O tipo ou a teoria só podem servir para abreviar uma descrição; fala-se de conflito cidade–campo para resumir, como se diz “guerra” em vez de “conflito armado entre potências”. Teorias, tipos e conceitos são uma única e mesma coisa: resumos prontos de trama. É, portanto, inútil prescrever para os historiadores a construção ou utilização de teorias ou de tipos; eles sempre fizeram isso, e não poderia ser de outro modo, a não ser de não pronunciar uma só palavra, e eles não estão tão adiantados para isso.

A história comparada

Se assim fosse, qual poderia ser o lugar de uma disciplina, como a história comparada, muito cultivado atualmente, e que parece, com toda razão, bastante promissora, embora a idéia que se faça dela ainda não esteja clara? Fazer história comparada é refletir sobre as monarquias helenísticas, tendo presente ao espírito o tipo de monarca esclarecido tal como aparece numa história de Frederico II. O que é então a história comparada? Uma variedade particular da história? Um método? Não, mas uma heurística.¹

O difícil é dizer até onde vai a simples história e onde começa a história comparada. Se para estudar o regime senhorial do Forez, mencionam-se, lado a lado, fatos relativos a senhorias diferentes — e como não o fazer? —, escreve-se uma história comparada? E se estudarmos o regime senhorial em toda a Europa medieval? Marc Bloch, em *La société féodale*, compara o feudalismo francês com o da Inglaterra, mas só fala de história comparada quando confronta o feudalismo ocidental com o do Japão; Heinrich Mitteis, ao contrário, publica uma história do Estado medieval no Império, na França, Itália, Inglaterra e Espanha, com o título: *L'Etat du haut Moyen Age, esquisse d'histoire comparée*. Quando Raymond Aron analisa a vida política das sociedades industriais de um lado e de outro da cortina de ferro, fala-se de sociologia, sem dúvida, porque se trata de sociedades contemporâneas; por outro lado, o livro de R. Palmer que analisa a história da “idade da revolução democrática na Europa e na América, 1760-1800” é considerado um clássico da história comparada. Seria porque, entre esses historiadores, alguns insistiram sobre as diferenças nacionais, enquanto outros procuraram destacar os traços comuns? Mas, se as democracias industriais têm tantos traços comuns, em que ponto sua história é mais comparativa do que a das diferentes senhorias do Forez? Ou a história de duas senhorias, de duas nações, de duas revoluções tem tantos traços comuns que não se pode mais falar de história comparada, ou então elas têm histórias muito diferentes entre si, e o fato de reuni-las num mesmo volume e de multiplicar as aproximações ou as oposições tem, sobretudo, um valor didático para o leitor, depois de ter tido um valor heurístico para o autor. Vejamos Mitteis: ele dedica um capítulo a cada um dos Estados europeus sucessivamente, depois, num capítulo geral, que se pode dizer de história européia, ele resume a evolução de todos esses Estados tomados em conjunto, colocando em destaque as analogias e os contrastes. Ao julgar os resultados disso, quase não se vê diferença entre um livro de história comparada e um de história que não o é: só o quadro geográfico é mais ou menos amplo.

A verdade é que a história comparada (e diríamos o mesmo da literatura comparada) é original mais por sua elaboração, ou seja, a história simplesmente do que por seus resultados, de um modo

mais preciso, a expressão equívoca e falsamente científica de história comparada (Cuvier e a gramática comparada estão no entanto bem longe disso) indica dois ou três procedimentos diferentes: o recurso à analogia para preencher as lacunas de uma documentação, a associação, com fins heurísticos, de fatos tirados de nações ou períodos diversos, enfim o estudo de uma categoria histórica ou de um tipo de acontecimento através da história, sem levar em consideração as unidades de tempo e de lugar. Recorre-se à analogia para explicar o sentido ou as causas de um acontecimento (o que chamaremos mais adiante de retrodicção) quando este reaparece em um outro tempo e lugar em que a documentação concernente permite compreender as causas: assim, faz a história das religiões, desde Frazer, quando explica os fatos romanos, dos quais a significação é obliterada pela analogia de fatos indígenas ou *papous* cuja explicação é conhecida.² Recorre-se também à analogia quando as lacunas de uma documentação fazem com que se desconheçam os próprios eventos; quase não possuímos informações sobre a demografia romana, mas o estudo demográfico das sociedades pré-industriais modernas fez tanto progresso desde algumas décadas que, com base em sua analogia, é possível, de ora em diante, escrever várias páginas seguras sobre a demografia romana, os pequenos fatos romanos chegados até nós, representando nesse caso o papel de inícios de prova.

O segundo procedimento da história comparada, a associação heurística, é o caso de todo historiador que não é limitado e que não se fecha em “seu período”, mas que “pensa sonhar” com o despotismo esclarecido, quando estuda uma monarquia helenística, com os milenarismos revolucionários da Idade Média ou do Terceiro Mundo, quando estuda as revoltas de escravos no mundo helenístico, a fim de “encontrar idéias” por semelhança ou por contraste. Em seguida, lhe é permitido ou guardar para si o dossiê comparativo, depois de seu estudo ter se beneficiado de todas as interrogações que foram sugeridas, ou descrever, paralelamente, as revoltas de escravos e de servos e intitular o livro *Essai d'histoire comparée*. Caminho que é próximo de um terceiro, o de uma história de *itens*; acontece, muitas vezes, que se possa levar as coisas para mais longe ainda: em lugar de justapor monografias na cabeça

ou numa mesma encadernação, pode-se escrever um estudo global sobre o feudalismo ou o milenarismo através da história; para isso, basta que os traços comuns sejam bem pronunciados ou que as diferenças apareçam como tantas soluções diversas a um problema comum: é uma questão de oportunidade. Max Weber fez assim em seu famoso estudo sobre a cidade na história universal; a uma história dividida segundo o espaço ("história da Inglaterra") ou o tempo ("O século XVII") sucede uma outra dividida em *itens*: a cidade, o milenarismo, "paz e guerra entre as nações", a monarquia do Antigo Regime, a democracia industrial; veremos no final deste livro que o futuro do gênero histórico está, sem dúvida, nesse caminho. Mesmo assim, a história "por *itens*" ou "comparada" continua história: ela consiste em compreender acontecimentos concretos que são explicados por causas materiais, fins e acasos; só existe uma história.

Os conceitos

O único problema verdadeiro é o dos conceitos em história, e vamos discorrer longamente sobre isso. Como qualquer discurso, a história não fala por *hápax*, ela se exprime por meio de conceitos, e a mais seca das cronologias dirá, pelo menos, que num determinado período houve guerra e, em outro, revolução. Esses universais são ora idéias sem época, guerra ou rei, ora termos recentes e que parecem mais sábios, *potlatch* ou despotismo esclarecido. Essa diferença é superficial, e dizer que a Guerra de 1914 foi uma guerra não é colocar-se num terreno mais positivo do que falar *potlatch*. Para entender como uma idéia tão simples como a de guerra pode surgir, pela primeira vez, nos cérebros numa determinada fase da evolução das sociedades e de suas relações, basta ver como apareceram recentemente os conceitos de jornada revolucionária ou de guerra fria. A guerra é um conceito ideal e percebemos isto quando a distinguimos da guerra privada, da anarquia, da guerrilha, da "Guerra de Cem Anos" ou guerra de eclipses, sem falar da "guerra florida" dos maias e dos tumultos entre as tribos endogâmicas entre os primitivos; dizer que a Guerra do Peloponeso foi uma guerra já é adiantar-se muito.

A história é descrição do individual através dos universais, o que não causa nenhuma dificuldade: dizer que a Guerra do Peloponeso se passou na terra e no mar não é lutar contra o inexprimível. Continua-se a constatar que os historiadores estão sempre embaraçados ou iludidos com conceitos ou tipos que utilizam; eles os censuram, ora por serem soluções que, válidas para um período, não funcionam para um outro, ora por não terem limites nítidos e acarretar com eles associações de idéias que, mergulhadas em um novo meio, os tornam anacrônicos. Como exemplos desta última dificuldade, citamos “capitalismo” e “burguesia”, que soam falso quando se aplicam essas noções à Antiguidade (uma personalidade helenística ou romana não tem o ar de um burguês capitalista, mesmo se fosse de um florentino do tempo dos Médicis). Como exemplo do primeiro inconveniente, quase todas as palavras da história das religiões — folclore, piedade, festa, superstição, deus, sacrifício e o próprio termo religião — mudam de valor de uma religião para outra (*religio*, para Lucrécio, significa “o medo dos deuses” e traduz o grego *deisidaimonia*, que nós mesmos traduzimos por “superstição” na falta de um termo melhor, e essas diferenças na divisão semântica correspondem a diferenças na concepção das coisas). Em geral, essas dificuldades de origem conceitual exasperam os profissionais, bons trabalhadores que não gostam de reclamar de seus instrumentos ruins; sua função não é analisar a idéia de revolução, mas dizer quem fez a de 1789, quando, como e por quê; burilar conceitos é, segundo eles, um capricho de principiante. Acontece que os instrumentos conceituais são o ponto dos progressos da historiografia (possuir conceitos é conceber coisas); conceitos inadequados provocam um mal-estar no historiador e constituem algo de dramático no seu metiê: todo profissional, um dia ou outro, acaba conhecendo essa impressão de que uma palavra não se ajusta, soa falso, é confusa, de que os fatos não têm o estilo que se esperaria deles de acordo com o conceito segundo o qual foram organizados; esse mal-estar é um sinal de alarme anunciando a ameaça de um anacronismo, ou algo semelhante, mas algumas vezes passam-se anos antes que uma solução seja encontrada sob as aparências de um novo conceito. A história da historiografia não é, por um lado, a dos anacronismos causados por idéias feitas? Os

concursos olímpicos não eram jogos, as seitas filosóficas antigas não eram escolas, o henoteísmo não é o monoteísmo, o grupo instável de alforriados romanos não era uma classe burguesa em surgimento, os cavaleiros romanos não eram uma classe, as assembléias provinciais eram somente associações de culto de cidades autorizadas pelo imperador e não corpos intermediários entre as províncias e o governo... Para remediar esses mal-entendidos, o historiador forja tipos *ad hoc* que, por sua vez, se tornaram armadilhas. Levando em conta o contra-senso dessa quase fatalidade, elaborar novos conceitos passará a ser, para o historiador, um estado reflexo: quando se vê, de um lado, L. R. Taylor explicar que os partidos políticos em Roma eram somente súcias e clientelas, enquanto, de outro lado, alguns afirmaram que eles correspondiam a conflitos sociais ou ideológicos, pode-se estar certo de que não é um estudo minucioso das fontes que fará avançar o debate, mesmo se fosse de um milímetro: pode-se notar logo que o dilema tem de ser ultrapassado, que será necessário se interessar pela “sociologia” dos partidos políticos, através da história, e procurar inventar, por comparatismo heurístico, uma “sociologia” adaptada aos partidos políticos sob a República Romana.

As três espécies de conceitos

Os conceitos históricos são instrumentos estranhos; eles permitem compreender porque são ricos de um sentido que ultrapassa qualquer definição possível; pelo mesmo motivo são uma incitação perpétua ao contra-senso. Tudo se passa como se eles contivessem toda a riqueza concreta dos acontecimentos que lhes são integrados, como se a idéia de nacionalismo englobasse tudo o que se sabe de todos os nacionalismos. E é mesmo assim. Os conceitos da vivência sublunar, particularmente os que a história utiliza, são muito diferentes daqueles das ciências, que sejam ciências dedutivas como a física ou a economia pura, ou as que se encontram em elaboração como a biologia. Há, pois, conceitos e conceitos, e não se deve confundir tudo (como faz a sociologia geral, que trata certos conceitos tirados do senso comum, os de função ou de controle social, tão seriamente como se fossem termos científicos). Reto-

mando uma classificação que está prestes a tornar-se consagrada, há, antes de tudo, os conceitos das ciências dedutivas: força, campo magnético, elasticidade da demanda, energia cinética; são tantas abstrações perfeitamente definidas por uma teoria que torna possível construí-las e só aparecem ao fim das longas explicações teóricas. Outros conceitos, nas ciências naturais, dão ensejo a uma análise empírica: sabemos, por intuição, o que é um animal ou um peixe, mas o biólogo procurará critérios que permitam a distinção entre animais e vegetais e ele dirá se a baleia é um peixe; ao final, os peixes do biólogo não serão mais aqueles de sentido comum.

Os conceitos históricos pertencem exclusivamente ao sentido comum (uma cidade, uma revolução), ou, se eles forem de origem culta (despotismo esclarecido) terão o mesmo valor. São conceitos paradoxais: sabemos, intuitivamente, que isto é uma revolução e aquilo é uma agitação, mas não saberíamos dizer o que são revolução e agitação; falaríamos disso sem realmente conhecimento de causa. E dar uma definição? Seria arbitrário ou impossível. Revolução, mudanças bruscas e violentas na política e no governo do Estado, diz Littré, porém essa definição não analisa nem esgota o conceito; de fato, nosso conhecimento do conceito de revolução consiste em saber que se dá, comumente, esse nome a um conjunto rico e confuso de fatos, encontrados nos livros, referentes aos anos de 1642 e 1789: “revolução” tem para nós o aspecto de tudo o que lemos, vimos e ouvimos sobre as diferentes revoluções, cujo conhecimento chegou até nós, e é esse tesouro que comanda o nosso emprego da palavra.³ O conceito também não tem limites determinados; sabemos muito mais sobre revolução do que qualquer definição possível, porém não conhecemos exatamente o que sabemos, e isso nos causa, às vezes, desagradáveis surpresas quando a palavra soa falso ou anacronicamente em certos empregos. Entretanto, podemos saber o suficiente para dizer, senão o que é uma revolução, pelo menos se tal acontecimento é uma ou não: “Não, Senhor, isto não é uma agitação...”. Como diz Hume,

não somamos idéias distintas ou completas a todos os termos dos quais nos utilizamos e, quando falamos de governo, Igreja, negociação, conquistas, desenvolvemos raramente em nosso

espírito todas as idéias simples que compõem essas idéias complexas. É preciso, entretanto, observar que, apesar disso, evitamos dizer absurdos sobre todos esses assuntos e que sentimos as contradições que essas idéias podem apresentar, tão bem como se as compreendêssemos perfeitamente: por exemplo, se em vez de dizerem que na guerra o vencido só tem que recorrer ao armistício, nos dissessem que ele só teria que recorrer a conquistas, o absurdo dessas palavras nos tocaria o espírito.⁴

Um conceito histórico permite, por exemplo, designar um evento como sendo uma revolução; isto não significa que, empregando esse conceito, saibamos “o que é” uma revolução. Esses conceitos não são conceitos dignos deste nome, dos complexos elementos necessariamente ligados; são, antes de tudo, representações heterogêneas que dão a ilusão da intelecção, mas que são na realidade somente espécies de imagens genéricas. A “revolução”, a “cidade”, é feita de todas as cidades e de todas as revoluções conhecidas e espera de nossas experiências futuras um enriquecimento, estando para isso definitivamente aberta. Desse modo, podemos ver um tal historiador, especialista do século XVII inglês, lamentar-se que seus colegas “tenham falado de classes sociais sem fazer reservas a este século; falando de classes em ascensão ou em decadência, *eles tiveram em mente*, com toda a clareza, conflitos de uma natureza bem diferente”;⁵ da mesma maneira, a expressão de classe média apresenta “muito mais *associações enganadoras* quando é aplicada ao estado social do tempo dos Stuart”.

Às vezes (porém mais raramente, devido ao caráter vago dessa linguagem) chegamos a confundir um agrupamento hierárquico com uma classe social e *prosseguimos o raciocínio como se* tais grupos pudesse crescer, declinar, chocar-se entre eles, conscientizar-se, possuir sua política.

Mas o perigo mais dissimulado é aquele das palavras, que suscitam em nosso espírito falsas essências e que povoam a história de universais inexistentes. O antigo evergetismo, a caridade cristã, a assistência dos modernos e a Previdência Social nada têm em comum, não beneficiam as mesmas categorias de pessoas, não

socorrem as mesmas necessidades, não possuem as mesmas instituições, não se explicam pelos mesmos motivos e nem se cobrem das mesmas justificativas; não se estudarão menos a assistência e a caridade, através dos tempos, do Egito faraônico às democracias escandinavas; só resta concluir que a assistência é uma categoria permanente, que ela preenche uma função necessária a toda sociedade humana e que nessa permanência deve ficar escondida alguma misteriosa finalidade de integração de todo o corpo social; assim teremos contribuído com uma pedra para o edifício de uma sociologia funcionalista. Por aí se estabelecem, na história, continuidades enganosas; quando pronunciamos as palavras assistência, donativo, sacrifício, crimes, loucuras ou religião, somos levados a acreditar que as diferentes religiões têm muitos traços comuns para que seja legítimo estudar a religião através da história; que exista um ser chamado o donativo ou o *potlatch* que gozaria de propriedades constantes e definidas, por exemplo, a de suscitar contradonativos ou valorizar a superioridade do doador em detrimento dos beneficiários.

É preocupante ver livros intitulados *Tratado de história das religiões* ou *Fenomenologia religiosa*: alguma coisa como “a” religião existiria então? Tranqüilizamo-nos constatando logo que, apesar da generalidade de seu título, esses tratados, se eles têm uma amplitude que lhes permita considerar as religiões antigas, passam praticamente em silêncio pelo cristianismo, ou falam do cristianismo e deixam as religiões antigas de lado. O que se comprehende. As diferentes religiões são tantas aglomerações de fenômenos pertencentes a categorias heterogêneas, e nenhum desses fenômenos tem a mesma composição que o outro; tal religião comporta ritos, magia, mitologia; outra incorporou a filosofia teológica, associou-se a instituições políticas, culturais, esportivas, a fenômenos psicopatológicos, deu origem a instituições que têm uma dimensão econômica (panegírias antigas, monasticismo cristão e búdico); outra ainda “captou” um ou outro movimento que em outra civilização poderia ter se tornado um movimento político ou uma curiosidade da história dos costumes; é uma banalidade afirmar que os *hippies* lembram um pouco o primeiro franciscanismo: pelo menos vê-se como uma possibilidade psicossocial

pode ser captada por uma aglomeração religiosa. Serão insensíveis as nuances que separarão uma religião de um folclore, de um movimento de fervor coletivo, de uma seita política, filosófica ou carismática; onde colocar o sant-simonismo ou o cenáculo de Stefan George? Com o budismo do Pequeno Veículo tem-se uma religião atéia. Os historiadores da Antiguidade sabem como pode ser incerto o limite entre o religioso e o coletivo (os Jogos Olímpicos), e os reformadores viam nas peregrinações papistas um turismo pagão; a famosa frase “na Antiguidade, tudo o que é coletivo é religioso” não é uma incitação a supervalorizar o elemento religioso da Antiguidade, dando-lhe uma intensidade conhecida no cristianismo: ela significa que a aglomeração chamada religião grega era feita de muito folclore.

O “plano” de uma religião não se assemelha ao de nenhuma outra, do mesmo modo que o plano de cada aglomeração difere das outras: uma comprehende um palácio e um teatro, a outra usinas, a terceira é um simples lugarejo. É um problema de graduação: de uma religião a outra, as diferenças são consideráveis para que, praticamente, um manual de história das religiões seja irrealizável se não começa por uma tipologia, o mesmo acontecendo com um livro de geografia geral intitulado *A cidade*, que vai começar sempre por distinguir tipos de cidades e por confessar que a diferença entre a cidade e a aldeia ficará imprecisa. Resta ainda que deve haver algo de comum nas diferentes religiões que fez com que se as tenha reunido sob um mesmo conceito. Difícil seria definir esse núcleo essencial: o sagrado? o sentimento religioso? o transcendente? Deixemos os filósofos tomar conta desse problema de uma essência regional; como historiadores, bastará estarmos prevenidos de que o núcleo essencial do aglomerado é somente o núcleo e que não podemos prejulgar o que será este referido núcleo numa determinada religião, que ele não é uma invariável e que muda de uma cultura para outra (nem “sagrado”, nem “deus” são palavras unívocas; quanto aos sentimentos religiosos, eles nada têm de específico neles mesmos: o êxtase é um fenômeno religioso quando se refere ao sagrado, em vez de se referir à poesia, como acontece com aquele grande poeta contemporâneo, ou à embriaguez do saber astronômico, como era o caso para o astrônomo Ptolomeu).

Tudo permanece bastante incerto e verbal para que o próprio conceito de religião seja flutuante e puramente fisionômico; o historiador deve, pois, proceder empiricamente e evitar adotar, na idéia que ele tenha de uma religião determinada, tudo o que o conceito de religião guarda das outras religiões.

Os conceitos classificadores

Vemos onde se encontra o perigo: nos conceitos classificadores. É bem possível encontrar palavras para descrever a pilhagem na Sardenha, o banditismo em Chicago, a religião budista ou a França em 1453, mas não se pode falar de "a criminalidade", de "a religião", nem de "a França" de Clóvis a Pompidou; pode-se fazer referência ao que os gregos chamaram loucura ou ao que eram os sintomas objetivos, nesta época do que chamamos de loucura, mas não se deve falar de "a" loucura nem de "seus" sintomas. O ser e a identidade só existem por abstração, já que a história só quer conhecer o concreto. Não é possível satisfazer completamente esta pretensão, porém teremos feito muito se decidirmos jamais falar de religião ou de revolução, mas somente de religião budista ou de revolução de 1789, a fim de que o mundo da história seja povoado exclusivamente de acontecimentos únicos (que podem se assemelhar mais ou menos) e jamais de objetos uniformes. Se "religião" é o nome convencional que damos a um conjunto de aglomerados muito diferentes entre eles, resulta daí que as categorias empregadas pelos historiadores para colocar um pouco de ordem — a vida religiosa, a literatura, a vida política — não são quadros eternos e mudam de uma sociedade para outra; não somente a estrutura interna de cada categoria variará, mas ainda suas relações mútuas e a partilha entre elas do campo episódico não serão as mesmas. Existem aqui movimentos religiosos, que diríamos também sociais, ali seitas filosóficas que são antes religiosas, e lá movimentos político-ideológicos que são filosófico-religiosos; aquilo que numa sociedade foi correntemente classificado sob o rótulo "vida política" terá em outra parte qualquer como correspondente menos inexato fatos que habitualmente cairiam sob o rótulo "vida religiosa". Isso significa que, em cada época, cada uma dessas categorias tem uma

estrutura determinada que muda de uma época para outra. Assim, é com um pouco de preocupação que se encontra, nos índices de um livro de história, um certo número de gavetas, "a vida religiosa", "a vida literária", como se fossem categorias eternas, receptáculos indiferentes em que só restaria divulgar uma enumeração de deuses e de ritos, de autores e de obras.

Consideremos a categoria "os gêneros literários" através da história. Para nós, a chorosa elegia é reconhecida por suas vestes de luto; para nós, tudo o que é prosa não é verso e tudo o que não é verso é prosa. Mas, nas literaturas antigas, era a métrica que distinguiu os gêneros poéticos; pois, nas línguas indo-européias, o valor fonológico da oposição entre as sílabas breves e as longas dava ao ritmo um tal destaque que a atitude de um poeta antigo diante da métrica era comparável à de nossos compositores diante de um ritmo de dança. A elegia era então toda poesia escrita no ritmo elegíaco, quer se tratasse de luto, de amor, de política, de religião, de história ou de filosofia. Além disso, ao lado da prosa e dos versos, existia uma categoria à parte, a prosa de arte, que era bastante afastada da língua corrente e muitas vezes obscura: os antigos tinham tanta dificuldade como nós para compreender Tucídides, Tácito ou os brâmanes; as prosas de Mallarmé davam uma idéia aproximada dessa prosa de arte (é por isto que as línguas arcaicas que se estuda nos textos literários são notadamente mais difíceis que o estudo das línguas modernas). Consideremos agora o conceito de realismo ou o de romance. Como sabem muito bem os leitores de Auerbach, nas literaturas antigas, tanto na Índia como na literatura helenístico-romana, a narração da vida quotidiana, do que é sério, do que não é nem trágico nem cômico, literariamente não era admitida; falar da gravidade da vida só era concebível num tom satírico ou paródico. Resultou disso que, dos dois escritores romanos que tinham um temperamento balzaquiano, um, Petrônio, só pôde, no romance, atingir a um sucesso relativo, e o outro, Tácito, vulgar e terrível como Balzac e capaz, como ele, de fazer surgir de todas as coisas não se sabe que bilho tempestuoso, se fez historiador.

Toda proposição histórica que tenha a seguinte forma "este fato pertence à literatura, ao romance, à religião" só deve vir de-

pois de uma proposição como “a literatura ou a religião era na época isto ou aquilo”. A organização dos eventos em categorias exige a historização prévia dessas categorias, sob pena de uma classificação errônea ou de anacronismo. Da mesma maneira, empregar um conceito pensando que é suficientemente claro é arriscar um anacronismo implícito. O erro está no caráter incerto e implícito dos conceitos sublunares, na sua auréola de associação de idéias. Quando se pronunciam inocentemente as palavras classe social, desperta-se no leitor a idéia de que essa classe deveria ter uma política de classe, o que não é verdadeiro para todas as épocas. Quando se pronunciam as palavras “a família romana” sem qualquer precisão, o leitor é induzido a pensar que esta família seria a eterna, isto é, a nossa, enquanto com seus escravos, seus protegidos, seus libertos, seus adolescentes afeminados, seu concubinato e a prática de abandonar os recém-nascidos era tão diferente quanto a família islâmica ou a chinesa. Em uma palavra, a história não se escreve sobre uma página em branco: lá onde nada vemos, supomos que havia o homem eterno; a historiografia é uma luta incessante contra nossa tendência ao contra-senso anacrônico.

O vir a ser e os conceitos

Os conceitos sublunares são sempre falsos porque são imprecisos e são imprecisos porque seu próprio objeto muda sem parar; nós atribuímos à burguesia sob Luís XVI e à família romana caracteres que o conceito guardou da família cristã e da burguesia luís-filipiana; acontece que, de Roma ao Cristo e de Luís XVI a Luís Filipe, família e burguesia não são mais as mesmas. Não sómente elas mudaram, mas não comportam invariável, que seria o suporte de sua identidade por meio das transformações; fora todas as concepções da religião e todas as religiões históricas, não existe um núcleo definível que seria a essência da religião; a própria religiosidade varia como o resto. Imaginemos um mundo que seria repartido entre nações cujas fronteiras mudassem sempre e cuja capital nunca fosse a mesma; mapas geográficos confeccionados periodicamente registrariam esses estados sucessivos, mas é claro

que, de um mapa para outro, a identidade de uma “mesma” nação só poderia se decidir de uma maneira fisionômica ou convencional.

“Na realidade, Protarco, diz *o filebo*, a identificação do Um e do Múltiplo paira, realizada pela linguagem, em volta de tudo o que dizemos; é uma coisa que não começou hoje e que nunca terá fim”. Daí as desventuras do historiador: o conhecimento histórico é conhecimento do concreto, que é o vir a ser e a interação, mas ele tem necessidade de conceitos; ora, o ser e a identidade só existem por abstração. Consideremos, por exemplo, a história da loucura, através dos tempos.⁶ Os etnógrafos começaram a perceber que, de um povo para outro, os estados psíquicos que chamamos de loucura, ou melhor, a maneira de tratá-los, variava: a mesma psicose, conforme os povos, era demência, inocência rústica ou delírio sagrado; descobriram também que havia interação e que o modo de tratar uma loucura modificava a freqüência e os sintomas; reconheceram finalmente que “a” loucura, em questão, praticamente não existia e que era por convenção que se estabelecia uma continuidade de identidade entre suas formas históricas; além dessas formas, não existe psicose “em estado selvagem”; ainda mais: nada existe em estado selvagem, exceto as abstrações; nada existe idêntica e isoladamente. Mas o fato de o núcleo da psicose não existir identicamente não significa que ele não exista; não se pode subtrair-se à questão da objetividade das psicoses. O caso da loucura, longe de ser privilegiado, é o pão quotidiano do historiador; todos os seres históricos, sem exceção — psicoses, classes, nações, religiões, homens e animais —, mudam num mundo que muda, e cada ser pode fazer mudar os outros e reciprocamente, pois o concreto é transformação e interação — o que traz à tona o problema do conceito, já levantado pelos gregos.

Notas

1. Sobre a história comparada, que é uma das orientações mais vivas e mais promissoras da historiografia contemporânea (na realidade, menos na França do que nos países anglo-saxões), mas sobre a qual as idéias ainda estão pouco claras, ver a bibliografia de Th. Schieder, *Geschichte als Wissenschaft*, Munique, Oldenbourg, 1968, pp. 195-219; E. Rothacker, *Die vergleichende Methode in den Geisteswissenschaften, Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft*, 60, 1957, pp. 13-33.
2. Cf. Marc Bloch, *Mélanges historiques*, vol. I, pp. 16-40: "Pour une histoire comparée des sociétés européennes", partic. p. 18. Distinguiremos cuidadosamente esta história comparada das religiões segundo Frazer, que é comparativa no sentido da história comparada (comparação serve para completar um fato), daquela à maneira de Dumézil, que é comparativa no sentido da gramática comparada (a comparação permite reconstituir uma fase anterior da religião ou da língua, que está na origem das diferentes línguas e religiões consideradas). Em geral, sobre o raciocínio histórico *per analogiam*, ver J. G. Droysen, *Historik*, edição Hübner, pp. 156-163; Th. Schieder, *Geschichte als Wissenschaft*, pp. 201-204; R. Wittram, *Das Interesse an der Geschichte*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1968, pp. 50-54. Mas o estudo deveria ser retomado dentro de uma teoria da retrodicação e da indução.
3. R. Wittram, *Das Interesse an der Geschichte*, p. 38: "Na palavra nacionalidade ressoa todo o século XIX, o leitor ouve os canhões de Solferino, as trombetas de Vionville, a voz de Treitschke, ele vê uniformes e vestimentas de gala, ele pensa nas lutas nacionais de toda a Europa..."; o mesmo autor declara que a frase que se lê freqüentemente hoje em dia, "esta palavra não tem o mesmo sentido para as pessoas daquela época e para nós", é mais recente do que se pensa. Droysen, na tradição humanista e sob a influência de Hegel, vivia ainda num universo intelectual de conceitos fixos.
4. *Treatise of human nature*, p. 31 (Everyman's Library).
5. P. Laslett, *Un monde que nous avons perdu: famille, communauté et structure sociale dans l'Angleterre pré-industrielle*, trad. fr., Flammarion, 1969, p. 31; ver também pp. 26, 27 ("o capitalismo, um desses numerosos termos imprecisos que constituem o vocabulário dos historiadores"); p. 30 ("é uma pena que um estudo preliminar como o nosso deva se preocupar com um conceito tão difícil, controvertido e técnico como o de classe social"); p. 61 ("associações de idéias").

Sobre a conceptualização e a teoria em história, ver agora R. Aron, *Penser la guerre: Clausewitz*, NRF, 1976, partic. pp. 321-328 e 456-457 do tomo I.

6. R. Bastide, *Sociologie des maladies mentales*, Flammarion, 1965, pp. 73-81, 152, 221, 248, 261.

Capítulo 8

Causalidade e retrodicção

A história não é uma ciência, e seu modo de explicar é de “fazer compreender”, de contar como as coisas se passaram; o que não resulta em algo substancialmente diferente do que faz, cada manhã ou cada noite, nosso quotidiano: isso vale para a síntese (o resto é a parte da crítica, da erudição). Assim sendo, como é possível que a síntese histórica seja difícil, que ela se faça progressiva e polemicamente, que os historiadores não concordem com os motivos da queda do Império Romano ou com as causas da Guerra de Secesão? Há duas razões para essa dificuldade. Uma, que acabamos de ver, é que se torna difícil delimitar em conceitos a diversidade do concreto. A outra, que veremos agora, é que o historiador só tem acesso direto a uma porção ínfima desse concreto, a que lhe chega pelos documentos de que pode dispor; para todo o resto ele precisa tapar os buracos. Esse preenchimento se faz de modo consciente por uma parte muito fraca, que é a das teorias e hipóteses; por uma parte muito maior isso é feito inconscientemente por ser suficientemente claro (o que não significa que seja segura). Acontece o mesmo na vida quotidiana; se leio, com todas as letras, num documento, que o rei bebe, ou se vejo um amigo bebendo, resta-me concluir que eles bebem porque têm sede, no que posso me enganar. A síntese histórica não é outra coisa senão esta operação de preenchimento; chamamo-la retrodicção, termo emprestado dessa teoria do conhecimento lacunar que é a teoria das probabilidades. Existe predição quando se considera um fato que vai acon-

tecer: que chances tenho ou terei de fazer *um four* de ás no pôquer? Os problemas de retrodicção são, pelo contrário, problemas de probabilidade de causas ou, para melhor dizer, de probabilidade das hipóteses: um fato já acontecido, qual seria uma boa explicação? O rei bebe porque tem sede ou porque a etiqueta o exige? Os problemas históricos, quando não são de crítica, são de retrodicção; é a razão pela qual o termo explicação é tão popular entre os historiadores: explicar é para eles *encontrar* a boa explicação, tapar o buraco, descobrir uma ruptura das relações entre o Oriente árabe e o Ocidente que faz compreender a decadência econômica subsequente. Toda retrodicção coloca, pois, em jogo uma explicação causal (a sede faz o rei beber) e talvez mesmo (pelo menos é o que se afirma) uma verdadeira lei (algum que tenha sede beberá, se puder). Estudar a síntese histórica ou retrodicção é estudar que papel representa na história a indução e em que consiste a “causalidade histórica”, melhor dizendo, uma vez que a História não existe, a causalidade em nossa vida quotidiana, a causalidade sublunar.

Causalidade ou retrodicção

Partamos da proposição histórica mais simples: “Luís XIV tornou-se impopular porque os impostos estavam pesados demais”. É preciso observar que, na prática da profissão de historiador, uma frase desse tipo pode ter sido escrita com duas significações muito diferentes (curioso é que, salvo engano, jamais se o tenha dito: teriam esquecido que a história é conhecimento por documentos, logo, conhecimento lacunar?); os historiadores passam sempre de uma dessas significações para a outra sem se prevenir e mesmo sem se dar conta, e a reconstituição do passado se maquina precisamente por essas idas e vindas. Considerando-se sua primeira significação, a proposição quer dizer que o historiador sabe por meio de documentos que os impostos foram a causa da impopularidade do rei; ele ouviu, por assim dizer, com seus ouvidos. Na segunda significação, ele sabe somente que os impostos eram pesados e que, por outro lado, o rei se tornou impopular no fim do seu reinado; supõe então ou acha evidente que a explicação mais

óbvia dessa impopularidade é o peso dos impostos. No primeiro caso, ele nos conta uma intriga que leu nos documentos: as leis do fisco tornaram o rei impopular; no segundo, faz uma retrodicação, atribuindo a impopularidade do rei a uma causa presumida, a uma hipótese explicativa.

A causalidade sublunar

Saber que as leis do fisco tornaram o rei impopular significa, por exemplo, ter tomado conhecimento, por memórias manuscritas do tempo de Luís XIV, em que os párocos das aldeias registraram que o pobre povo gemia sob o peso dos impostos e amaldiçoava o rei, em segredo. O processo causal é logo entendido: se não fosse assim, a explicação do mundo não poderia nem mesmo ter iniciado. Basta a uma criança abrir Tucídides para compreender, desde que ela seja capaz de atribuir alguma significação às palavras guerra, cidade ou homem político; essa criança não terá, espontaneamente, a idéia de que toda cidade prefere comandar a ser escrava: ela aprenderá isso em Tucídides. Se compreendemos assim a razão dos efeitos, não é, absolutamente, porque trazemos em nós mesmos o equivalente. Nós não gostamos muito mais do imposto do que os súditos de Luís XIV, mas, mesmo se nós o adorássemos, isto não nos impediria de entender os motivos do ódio contra ele; afinal de contas, compreendemos muito bem o amor que um rico ateniense tinha por esses impostos gloriosos e esmagadores que pesavam sobre os ricos com o nome de liturgias e que estes pagavam com muito orgulho e patriotismo.

Ter constatado uma vez que as leis do fisco tornaram o rei impopular é esperar ver o processo se repetir: por natureza, a relação causal vai além do caso individual, é diferente de uma coincidência fortuita, subentende alguma regularidade nas coisas. Porém isso não significa, de nenhum modo, que ela vá até a constância: essa é a razão de jamais sabermos de que será feito o amanhã. A causalidade é necessária e irregular; os futuros são contingentes, as leis do fisco podem tornar um governo impopular, mas talvez, também, não terá esse efeito. Se o efeito se produzir, nada nos parecerá mais natural do que essa relação causal, mas também não

ficaríamos tão surpresos se isto não acontecesse. Sabemos, em primeiro lugar, que pode haver exceções, por exemplo, se um entusiasmo patriótico levanta os contribuintes diante de uma invasão do solo nacional; quando dizemos que os impostos provocaram a impopularidade de Luís XIV, implicitamente nos conscientizamos da situação global da época (a guerra estrangeira, as derrotas, a mentalidade camponesa...); sentimos que essa situação é particular e que suas lições não poderiam ser transpostas para uma outra sem risco de erro. Pode-se afirmar que somos sempre capazes de precisar em que caso elas poderiam ser transpostas, ou, ao contrário, que particularidades exatamente fazem com que elas não pudessem sê-lo? Não; temos consciência de que, qualquer esforço que façamos, nunca poderemos precisar com toda segurança que circunstâncias determinadas tornariam as lições válidas ou não-válidas: não ignoramos que, se tentássemos, estaríamos reduzidos a invocar, por exemplo, o mistério do temperamento nacional francês, isto é, a confessar nossa incapacidade de profetizar o futuro e de explicar o passado. Reservamos, pois, uma margem de imprecisão e também uma aleatoriedade: a causalidade vem sempre acompanhada de restrição mental. Existe uma certa constância em nossas ações, sem o que não poderíamos fazer nada; quando se pega o telefone para dar ordens à cozinheira, ao porteiro ou ao carcereiro, conta-se com o resultado; existem, entretanto, panes de telefone e panes de obediência. Essa fração de constância aproximativa faz com que uma parte do andamento da história se reduza à aplicação de receitas, que o historiador passa em silêncio, uma vez que o acontecimento é diferença. Uma trama é composta de fatos onde tudo é explicável, mas desigualmente provável. A causa da revolta é o peso dos impostos, mas não se tinha certeza de que se chegasse a ela, os fatos têm causas, as causas nem sempre têm consequências, enfim, as chances que os diversos fatos têm de acontecer são desiguais. Pode-se até caprichar e distinguir risco, incerteza e desconhecido. Existe risco quando é possível computar, *grosso modo*, o número de chances das diferentes eventualidades: assim quando se atravessa uma geleira em que uma camada de neve esconde as fendas e que se sabe que a rede de fendas é bem cerrada neste lugar; existe incerteza quando não se pode dizer as probabilidades

relativas das diferentes eventualidades: assim quando ignoramos se a superfície nevosa que se atravessa é uma péruida geleira ou uma inocente massa de neve; existe desconhecido quando se ignora até mesmo quais são as eventualidades e qual tipo de acidente pode acontecer: assim quando se coloca, pela primeira vez, o pé no solo de um planeta que não se conhece. Na realidade, acontece que o *Homo historicus* prefere, geralmente, um grande risco a uma leve incerteza (ele é bastante rotineiro) e tem horror ao desconhecido.

A restrição mental, na qual envolvemos a predição, tem uma segunda razão: o que chamamos de causa nunca é senão uma das causas divisíveis no processo, o número de causas divisíveis é infinito e sua repartição só é válida na ordem do discurso. Como decompor as causas e condições em “Jacques não pôde tomar o trem porque ele estava cheio”? Isto seria enumerar as mil e uma maneiras possíveis de narrar esse pequeno incidente. Como enumerar todas as condições necessárias para que não se possa tomar um trem, inclusive que existam trens?

A retrodicção

Como nosso conhecimento do passado é lacunar, acontece freqüentemente que o historiador se depara com um problema muito diferente: ele constata a impopularidade de um rei, e nenhum documento lhe diz a razão; ele tem que remontar, por retrodicção, do efeito a sua causa hipotética. Se ele resolve que essa causa deva ser as leis do fisco, a frase “Luís XIV tornou-se impopular por causa dos impostos” se encontrará escrita para ele, na segunda significação, já mencionada; a incerteza, então, é esta: estamos certos do efeito, mas chegamos à explicação certa? A causa são as leis do fisco, as derrotas do rei ou uma terceira com a qual não havíamos sonhado? A estatística das missas, que os fiéis mandavam celebrar pela saúde do rei, mostra claramente o desafeto existente no fim do reinado; por outro lado, sabemos que os impostos se tornaram mais pesados e temos em mente que as pessoas não gostam disso. As pessoas, isto é, o homem eterno, melhor dizendo, nós mesmos e nossos preconceitos; seria mais válida uma psicologia de época. Ora, sabemos que no século XVII muitas

rebeliões eram causadas pelos novos impostos, pelas variações monetárias e pela carestia dos cereais; esse conhecimento não é inato em nós, e não temos ocasião, no século XX, de ver muitas rebeliões desse tipo: as greves têm outras razões. Mas nós lemos a história da Fronda; percebemos, imediatamente, a ligação do imposto com o motim e retivemos o conhecimento global da relação causal. O imposto é, pois, uma causa plausível do descontentamento, mas também não poderiam ser outras? Qual era a força do patriotismo na alma do camponês? As derrotas, tanto quanto as leis do fisco, não teriam contribuído para a impopularidade do rei? Seria necessário conhecer a mentalidade da época para retrodizer de modo seguro; nos perguntaremos, talvez, se outros casos de descontentamento têm outras razões a não ser o imposto; mas, provavelmente, não raciocinaremos por uma indução tão caricatural, mas nos indagaremos se, com tudo o que sabemos do clima dessa época, existia uma opinião pública; se o povo considerava a guerra estrangeira alguma coisa a mais do que um empreendimento glorioso e privado que o rei conduzia com especialistas e que não concernia aos súditos, exceto se eles tinham de sofrer materialmente.

Chega-se assim a conclusões mais ou menos verossímeis: "As causas dessa rebelião, que não são bem conhecidas, eram, talvez, o imposto, como sempre nessa época, em tais circunstâncias". Subentendido: se as coisas se passaram regularmente; a retrodicação se assemelha, por aí, ao raciocínio por analogia ou a esta forma de profecia racional, porque condicional, a que chamamos de uma predição. Exemplo de raciocínio por analogia:

Os historiadores, escreve um deles, usam constantemente generalizações; se o fato não é comprovado, de que Ricardo tenha mandado massacrar os príncipes ainda pequenos na Torre de Londres, os historiadores se perguntarão, sem dúvida mais inconsciente do que conscientemente, se era costume dos monarcas dessa época liquidar seus rivais eventuais da coroa; sua conclusão será, muito acertadamente, influenciada por esta generalização.¹

O perigo desse raciocínio é que Ricardo tenha sido pessoalmente mais cruel do que o costume de seu tempo o autorizava. Exemplo de predição histórica: podemos nos perguntar o que teria acontecido se Espartacus tivesse vencido as legiões romanas e se tornado Senhor da Itália do Sul; o fim do escravismo? A passagem a um grau superior na ascensão das relações de produção? Um paralelismo sugere uma resposta melhor do que tudo o que o clima da época parece confirmar; depois de sabermos que uma geração anterior a Espartacus, por ocasião da grande revolta dos escravos da Sicília, esses rebeldes se deram uma capital e um rei,² podemos achar que, se Espartacus tivesse vencido, ele teria fundado na Itália um reino helenístico a mais, onde, certamente, a escravidão teria existido, como existia, naquela época, por toda a parte.³ Apesar desse paralelismo, um outro, porém pior, seria a história dos mamelucos do Egito. O que faz o valor do paralelo siciliano é que não se vê que razões particulares teriam levado os escravos da Sicília a fundar um reino, razões que não se apresentariam no caso de Espartacus; a escolha do regime monárquico não podia, naquela época, passar por uma singularidade: a monarquia era a constituição normal de todo Estado que não era uma cidade; por outro lado, a mesma *aura* carismática e milenarista devia envolver Espartacus e o rei dos revoltosos da Sicília: conhece-se bem esse milenarismo dos “primitivos da revolta”.

A retrodicação é a “síntese”

Não é a primeira vez que constatamos e não será a última: a raiz dos problemas do conhecimento histórico se coloca em nível dos documentos, da crítica e da erudição. A tradição filosofante em matéria de epistemologia histórica visa alto demais; ela se pergunta se o historiador explica por meio de causas ou por meio de leis, mas passa acima da retrodicação; ela fala de indução histórica e ignora a colocação em série. Ora, a história de uma época determinada se reconstitui por colocações em série, por idas e vindas entre os documentos e a retrodicação, e os “fatos” históricos, que são aparentemente mais consistentes, são, na realidade, conclusões que compreendem uma proporção considerável de retrodicação. Quando

um historiador diz que as leis do fisco tornaram Luís XIV impopular, apoiando-se no manuscrito de um pároco de aldeia, ele faz uma retrodicação admitindo que essa testemunha era igualmente válida para os povoados vizinhos, o que levaria a uma grande enquete se se quisesse que essa indução fosse verdadeiramente fundamentada e que a amostragem pudesse ser considerada como representativa. A primeira retrodicação foi, para dizer a verdade, a de reportar há três séculos um manuscrito que existe materialmente em 1969, a título de sensação visual e tátil do historiador. Essa proporção enorme de retrodicação, de interpretação, faz com que se possa esperar, em certos domínios, qualquer surpresa; acaba-se reconhecendo, há dois séculos, que Rômulo era legendário, e, depois de 1945, os historiadores japoneses podem escrever que as origens de sua dinastia reinante são míticas. Existe, de fato, grande número de lacunas no tecido histórico, pela razão que há também uma grande quantidade entre essa espécie muito particular de eventos a que denominamos documentos, e que a história é conhecimento por vestígios.

Vimos anteriormente que em nenhum caso um documento — por exemplo, a vida de Robinson Crusoé por Robinson Crusoé — coincide totalmente com um evento. O curso dos fatos não pode, pois, se reconstituir como um mosaico; por mais numerosos que sejam, os documentos são necessariamente indiretos e incompletos; deve-se projetá-los sobre um plano escolhido e ligá-los entre si. Esta situação, por ser principalmente perceptível em história antiga, não lhe é particular: a história mais contemporânea é feita de uma proporção igualmente grande de retrodicação; a diferença é que essa retrodicação é aqui praticamente certa. Mas, enfim, mesmo quando os documentos são jornais ou arquivos, falta uni-los entre si e não atribuir a um artigo do *Humanité* o mesmo significado que a um editorial do *Journal des Débats*, segundo o que sabemos, aliás, desses jornais. Um folheto de 1936 e alguns recortes da imprensa conservam, para nós, a lembrança de uma greve em determinada usina de subúrbio; como nenhuma época histórica faz tudo ao mesmo tempo, como não se fazem simultaneamente “greves de operários”, “greves selvagens” e “greves de destruidores de máquinas”, esta greve de 1936 será, evidentemente, retrodita como

semelhante às outras greves do mesmo ano em todo o contexto da Frente Popular, ou melhor, no contexto de todos os documentos que nos dão conhecimento dessas greves.

Pouco a pouco, documentos menos lacunares permitem que seja representado o contexto de uma época (nós nos “familiarizamos com seu período”), e essa representação permite retificar a interpretação de outros documentos mais lacunares. Não existe aí nenhum “círculo vicioso da síntese histórica”; as inferências tropeçam nos dados dos documentos. Mas, se as inferências não vão até o infinito, elas vão, pelo menos, muito longe. Até tecer na cabeça de cada historiador uma pequena filosofia da história pessoal, uma experiência profissional, em virtude da qual ele atribui um certo peso às causas econômicas ou à exigência religiosa, lembra ou não com tal ou tal hipótese retrodutiva. É essa experiência (no sentido que se dá a de um clínico ou à de um confessor) que se toma pelo famoso “método” da história.

O “método” é uma experiência clínica

Da mesma maneira que o menor fato implica uma enorme quantidade de retrodicações, ele envolve também retrodicações de alcance mais geral que compõem uma concepção da história e do homem. Essa experiência profissional, que se adquire estudando os eventos aos quais está indissoluvelmente ligada, é a mesma coisa do que Tucídides denomina o *ktéma es aei*, lições, para sempre, válidas da história.

Os historiadores acabam fazendo, para seu período ou para sua era histórica, um juízo e adquirindo o que Maritain⁴ chama “sã filosofia do homem, uma justa apreciação das diversas atividades do ser humano e de sua importância relativa”. Os entusiasmos revolucionários são um fenômeno pouco freqüente que supõe uma preparação social e ideológica toda especial, ou eles chegam como os acidentes de carro, sem que o historiador precise se dar ao trabalho de explicações complicadas? O descontentamento que nasce das privações e da desigualdade social é um fator capital da evolução ou, na realidade, ele representa apenas um papel secundário? Uma fé intensa é privilégio de uma elite religiosa ou pode ser um

fato de massa? Com que se parece a famosa “fé do carvoeiro”? Será que existiu um dia uma cristandade, como imaginava Bernanos (*Le Bras duvida muito*)? A paixão coletiva dos romanos pelos espetáculos e dos sul-americanos pelo futebol não é só uma apariência que esconde pulsões políticas, ou então é humanamente plausível que ela se baste a si mesma? Nem sempre é possível retirar dos documentos “de seu período” a resposta para essas perguntas; pelo contrário, esses documentos tomarão o sentido que lhes dará a resposta de cada um a essas questões, e a resposta será tirada de outros períodos, se o historiador tiver cultura, ou de seus preconceitos, isto é, do espetáculo da história contemporânea. A experiência histórica é, pois, composta de tudo que um historiador pode aprender aqui e ali em sua vida, em suas leituras e em sua convivência com outrem. Também não é de se espantar que não existam dois historiadores ou dois clínicos que tenham a mesma experiência, e que discussões sem fim sejam freqüentes à cabeceira do doente.

Se a história é essa mistura de dados e de experiência, se ela se reconstrói pelo mesmo vaivém de inferências, por meio do qual uma criança constrói pouco a pouco sua visão do mundo que a envolve, nota-se qual é então, de direito, o limite da objetividade histórica; ela corresponde à variedade das experiências.

O limite da objetividade — mas ela é mais uma freada, um retardamento, do que um limite definitivo — é, pois, a variedade de experiências pessoais, que são dificilmente transmissíveis. Dois historiadores das religiões não estarão de acordo sobre o “simbolismo funerário romano”, porque um tem a experiência das inscrições antigas, das peregrinações bretãs, da devoção napolitana e leu *Le Bras*, enquanto o outro criou para si uma filosofia religiosa a partir dos textos antigos, de sua própria fé e de Santa Tereza; sendo a regra do jogo que nunca se procura explicitar o conteúdo das experiências que são o fundamento da retrodicação, não lhes restará mais do que se acusar mutuamente de falta de sensibilidade religiosa, o que não tem importância, mas dificilmente se perdoa. Quando um historiador, para fundamentar sua interpretação, faz apelo às lições do presente ou de um outro período da história, costuma fazê-lo mais como ilustração do seu pensamento que a título de

prova: sem dúvida, um certo pudor lhe faz adivinhar que, aos olhos de um lógico, a indução histórica pareceria terrivelmente imperfeita, e a história uma pobre disciplina analógica. Então, é-nos lícito acreditar que se escreve a história com sua personalidade, isto é, com uma aquisição de conhecimentos confusos. Por certo, essa experiência é transmissível e acumulativa, já que é principalmente livreza; mas ela não é um método (cada um se atribui a experiência que pode e que quer), em primeiro lugar, porque sua existência não é reconhecida oficialmente e sua aquisição não é organizada; em segundo, porque, se ela é transmissível, não é formulável: é adquirida por meio do conhecimento de situações históricas concretas, restando a cada um retirar a lição à sua maneira. A história não tem método, uma vez que não pode formular sua experiência sob a forma de definições, de leis e de regras. A discussão das diferentes experiências pessoais é sempre indireta; com o tempo, as aprendizagens comunicam-se e o acordo acaba sendo feito, da mesma maneira que uma opinião acaba se impondo, mas não como uma regra que se firma.

Causas ou leis, arte ou ciência

A história é uma arte que supõe a aprendizagem de uma experiência. O que pode induzir ao erro, o que faz esperar que um dia se poderá elevá-la a um nível verdadeiramente científico, é que ela é cheia de idéias gerais e de regularidades aproximativas, como a vida quotidiana; quando eu digo que os impostos fizeram odiar Luís XIV, admito também que não ficaríamos surpreendidos de ver a mesma coisa acontecer a um outro rei pela mesma razão. Abordamos desse modo o que é, atualmente, o grande problema da epistemologia histórica nos países anglo-saxões: o historiador explica por meio de causas ou de leis? É possível dizer que os impostos fizeram odiar Luís XIV, sem fazer apelo a uma *covering law* que fundamenta essa causalidade singular e que afirmaria que todo imposto pesado demais torna impopular o governo que o exige? Problemática cujo interesse é aparentemente bastante limitado, mas que contém, na realidade, a questão do caráter científico ou sublunar da história, e mesmo a questão da natureza do conhecimento.

mento científico; o resto desse capítulo será a isso dedicado. Todos sabem que há ciência do geral e que a história é cheia de generalidades, mas são generalidades certas? Vamos expor primeiramente a teoria das *covering laws*, pois há mais de uma coisa a ser conservada de sua análise da explicação histórica. Negamos somente que, apesar de certas aparências, a mencionada explicação tenha a menor relação com a explicação tal como é praticada nas ciências; pois, como todo leitor de G. Granger,⁵ só invocamos a oposição que há entre o “vivido” (nós o chamamos de sublunar), por um lado, e, por outro, o “formal”, o caráter formalizável de toda ciência digna deste nome. A verdade da sabedoria das nações — “todo imposto pesado demais faz odiar um governo que o exige” — tem a menor relação com a fórmula de Newton? E, se não, por quê?

A explicação segundo o empirismo lógico

Essa teoria das *covering laws*, em história, é devida ao empirismo lógico.⁶ Essa escola é persuadida da unidade da razão. Segundo sua análise da explicação nas ciências, toda explicação volta a subsumir os fatos sob leis. Mais precisamente, seja um fato a ser explicado: o que o explicará se compõe, de um lado, de dados ou condições antecedentes, que são os eventos que se situam em épocas e lugares determinados (por exemplo, as condições iniciais ou finais dos físicos); por outro lado, de leis científicas. Toda explicação de um fato (a propagação do calor numa barra de ferro, a baixa mais que proporcional do preço do trigo, este ano) contém, pois, pelo menos uma lei (para o trigo a lei de King). Análise impecável, certamente; apliquemo-la à História. Consideremos o conflito do papado e do Império.⁷ Não se querendo abandonar a uma regressão ao infinito, ao longo da cadeia dos acontecimentos, o historiador começa por estabelecer os dados iniciais: existem, no século XI, um papado e um poder imperial que têm esta ou aquela característica. Cada gesto que fará depois um ou outro ator do drama histórico será explicado por uma lei: todo poder, mesmo se fosse espiritual, quer ser total, toda instituição tende a se esclerosar, etc. Entretanto, não se deve crer que, se cada episódio em particular se explica por uma ou várias leis e pelo precedente, todos decorrem

uns dos outros, por conseguinte toda a cadeia seria previsível; não é assim, porque o sistema não é isolado: a todo momento entram em cena dados novos (o rei de França e seus legistas, o temperamento do imperador Henrique IV, a instituição de monarquias nacionais) que modificam os dados. Resulta que, se cada elo da corrente é explicável, a concatenação não o é, pois a explicação de cada novo dado nos arrastaria para longe no estudo das cadeias de onde provêm.

Permitam-nos que nos felicitemos por ter comparado a história a uma trama dramática: o empirismo lógico o quer assim. Os dados funcionam como personagens do drama; há também estímulos que fazem mover esses personagens e que são leis eternas. Aparecem, quase sempre, novos atores no decorrer da ação, cuja chegada, explicável por ela mesma, não surpreende menos os espectadores que não vêem o que se passa fora da cena: sua chegada modifica, sensivelmente, o curso da trama que, explicável cena por cena, não é previsível de ponta a ponta, por conseguinte seu desfecho é, ao mesmo tempo, inesperado e natural, uma vez que cada episódio se explicava pelas leis eternas do coração humano. Nota-se por que a história não se repete, por que não se pode prever o futuro: não é, como poderíamos talvez supor, porque uma lei como "cada poder se quer total" não é, talvez, das mais absolutas e científicas. Não: é só porque o sistema, não sendo isolado, não é inteiramente explicável a partir dos dados iniciais. Esse é um gênero de indeterminação que o espírito por mais científico que seja não recusará admitir.

Crítica do empirismo lógico

Ao expor esse esquema, o que nos parece ter feito? Ter desenvolvido uma metáfora. Que nos entendam bem:⁸ não é que tenhamos saudades da oposição que fazia Dilthey entre as ciências naturais que "explicam" e as humanas que somente fariam "compreender", e que é um dos mais importantes impasses da história das ciências. Que se tratasse da queda dos corpos ou da ação humana, a explicação científica é a mesma, ela é dedutiva e nomológica; negamos, unicamente, que a história seja uma ciência.

A fronteira passa entre a explicação nomológica das ciências, que sejam naturais ou humanas, e a explicação quotidiana e histórica, que é causal e confusa demais para ser generalizada em leis.

Para dizer a verdade, o difícil é saber exatamente o que o empirismo lógico entende por essas "leis" que o historiador utilizaria. São leis científicas, no sentido atribuído por todos, leis da física ou da economia? Ou são truismos no plural, como "todo imposto pesado demais..."? Constata-se que, segundo os autores e as passagens, há uma certa hesitação sobre esse ponto. Em princípio, trata-se das únicas leis científicas; mas, se o esquema do empirismo lógico só era aplicável às únicas páginas de história que buscam uma dessas leis, isto seria verdadeiramente muito pouco. Então, nos resignamos, pouco a pouco, a acatar com o nome de leis as verdades da sabedoria das nações; tão ingênuas é a convicção de que a história é uma disciplina séria, que tem seus métodos e sua síntese e que fornece, assim mesmo, outra coisa além de explicações que se encontrariam por toda parte. Quando tivermos assim que denominar leis dos truismos, resta-nos uma esperança: trata-se de um simples "esboço de explicação"⁹ incompleto, implícito ou provisório, em que os truismos serão substituídos por leis de melhor qualidade, à medida que a ciência progreda. Em resumo, ou se pretende que a história explique por meio de verdadeiras leis, ou se batizam leis dos truismos, ou então se espera que esses truismos sejam esboços de leis futuras; o que levaria a três erros.¹⁰

A teoria da explicação histórica, segundo o empirismo lógico, é menos falsa que pouco instrutiva. Há, certamente, uma semelhança entre a explicação causal em história e a explicação nomológica das ciências; nos dois casos, recorre-se a dados (os impostos, Luís XIV) e a uma relação que é geral (lei) ou pelo menos que pode ser generalizada, salvo exceções (causa); é graças a essa semelhança que o historiador pode utilizar, lado a lado, causas e leis; a queda da cotação do trigo se explica pela lei King e pelos hábitos alimentares do povo francês. A diferença é que, se uma relação causal pode ser repetida, nunca se pode afirmar com certeza quando e em que condições ela se repetirá: a causalidade é confusa e global, a história só conhece casos específicos de causalidade que não se saberia transformar em regra: as "lições" da his-

tória são sempre acompanhadas de restrição mental. E é por isso que a experiência histórica não é formulável, que o *ktèma es aei* não é isolável do caso específico onde foi verificado. Tomemos um desses casos particulares, tentemos, contra todo bom-senso, generalizar a lição em lei, contentemo-nos, antecipadamente, de dar o nome lei ao truismo obtido: ainda é preciso obter um, e não é tão simples, pois a relação causal é global: ora, não temos nenhum critério para analisá-la: o número de decomposições possíveis será, pois, indefinido. Consideremos o exemplo dado: "Luís XIV torna-se impopular por causa dos impostos". Parece simples: a causa são as leis do fisco, a conseqüência é a impopularidade; quanto à lei, o leitor sabe de cor. Mas não haveria talvez dois efeitos distintos e duas causas diferentes: os impostos causaram o descontentamento e este se tornou causa da impopularidade? Análise mais apurada, da qual tiraremos uma *covering law* suplementar, que irá enunciar que todo descontentamento é transferido para a causa do fato que o produziu (se minha memória não falha, essa lei se lê em Espinoza). Teremos, então, duas leis para uma só impopularidade? Teremos muito mais se examinarmos "impostos pesados demais" e "rei" e se não descobrirmos, em tempo, que nossa pretensa análise é, na realidade, uma *descrição* do que se passou. Além do mais, qualquer formulação que lhe dermos, nossa lei será falsa: no caso de entusiasmo patriótico ou por qualquer razão mais ou menos inexplicável, ela não funcionaria. Diz-se:¹¹ "Multipliquemos as condições e estipulações, e a lei acabará sendo exata". Tentemos. Começaremos por excluir o caso do entusiasmo patriótico, multiplicaremos as nuances; quando o enunciado da lei for longo, ocupando várias páginas, teremos reconstituído um capítulo da história do reino de Luís XIV, que apresentará a divertida particularidade de ser escrito no presente e no plural. Tendo assim reconstituído a individualidade do evento, resta-nos ainda encontrar a lei.

A história não é um esboço de ciência

Assim é a diferença entre a causalidade concreta e irregular do sublunar e as leis abstratas e formais das ciências. Por mais detalhada que se possa imaginá-la, uma lei não poderá nunca prever

tudo; denominamos de surpresa, acidente, acaso impensável ou manobra de última hora o imprevisível que não se tinha previsto. Racionalmente, um sociólogo não pode esperar profetizar os resultados de uma eleição com uma certeza superior à de um físico que prediz os resultados da mais banal experiência sobre o pêndulo. Ora, o físico não pode, absolutamente, estar seguro desses resultados: ele sabe que a experiência pode fracassar, o fio do pêndulo romper. É claro que a lei do pêndulo não se tornaria menos verdadeira: mas este consolo etéreo não pode satisfazer nosso sociólogo, que esperava predizer um acontecimento sublunar, o resultado efetivo das eleições; isto seria contrário às regras.

As leis científicas não profetizam que Apolo XI poussará no mar da Tranqüilidade (no entanto, é isso que um historiador gostaria de saber); elas predizem que a nave poussará em nome da mecânica newtoniana, salvo pane ou acidente.¹² Essas leis impõem suas condições e só predizem sob essas condições, “todas as coisas sendo iguais aliás”, conforme a fórmula tão apreciada pelos economistas. Elas determinam a queda dos corpos, porém no vazio, os sistemas mecânicos, porém sem atrito, o equilíbrio do mercado, porém em concorrência perfeita. É abstraindo assim situações concretas que elas podem funcionar tão claramente como uma fórmula matemática; sua generalidade é a consequência desta abstração e não vem da colocação no plural de um caso particular. Essas verdades não são, por certo, uma revelação, mas elas não nos impedem de seguir Stegmüller quando, num livro que temos o prazer de assinalar a importância, a clareza e a sobriedade, ele nos diz que a diferença entre a explicação histórica e a explicação científica é somente uma nuance. A repulsão dos historiadores em admitir que eles explicam por meio de leis baseia-se ou no fato de que as empregam sem se dar conta, ou de que se limitam a “esboços de explicação” em que leis e dados são formulados de maneira vaga e incompleta; essa insuficiência, continua Stegmüller, tem mais de uma razão; as leis podem ser contidas implicitamente na explicação: é o caso de quando se explicam as ações de um personagem histórico por seu caráter e seus motivos; outras vezes, generalizações são reputadas como evidentes, principalmente quando são tiradas da psicologia quotidiana; acontece também que o historia-

dor considera que sua função não é aprofundar-se em aspectos técnicos ou científicos de um detalhe de história. Mas, principalmente, quase sempre é impossível, no estado atual da ciência, formular leis com precisão: “Tem-se somente a representação aproximativa de uma regularidade subjacente, ou ainda não se pode formular a lei, em razão de sua complexidade”.¹³ Concordamos plenamente com esta descrição da explicação histórica, exceto que não percebemos muito bem o que se ganha em qualificá-la de “esboço” de explicação científica; desse modo, tudo o que os homens sempre pensaram é esboço de ciências. Entre a explicação histórica e a explicação científica não existe uma nuance, mas um abismo, já que é preciso um salto para passar de uma à outra, que a ciência exige uma conversão, que não se tira lei científica de uma máxima quotidiana.

As pretensas leis da história

As pretensas leis da história ou da sociologia, não sendo abstratas, não têm a clareza sem mácula de uma fórmula da física; assim, não funcionam muito bem. Elas não existem em si mesmas, mas só por referência implícita no contexto concreto: toda vez que enunciamos uma, estamos prontos a acrescentar: “eu falava em geral, mas reservo, evidentemente, a parte das exceções e também a parte do inesperado”. Acontece com as leis históricas o mesmo que com conceitos sublunares, “revolução” ou “burguesia”: elas são pesadas por todo o concreto de onde foram tiradas e não romperam as pontes com ele; conceitos e “leis” histórico-sociológicos só têm sentido e interesse pelas *trocas sub-reptícias* que continuam a manter com o concreto que regem;¹⁴ é precisamente nessas trocas que se reconhece que uma ciência ainda não é uma ciência.

Se quisermos saber o espaço percorrido por um corpo em queda livre, aplica-se mecanicamente a fórmula adequada, sem se perguntar que motivações podem levar uma maçã que cai, segundo tudo o que sabemos sobre maçãs, a percorrer espaços proporcionais ao quadrado dos tempos. Se for preciso saber, por outro lado, o que farão os pequenos burgueses ameaçados pelo grande capital, não se recorrerá à lei correspondente, fosse ela materialista, ou

melhor, só a alegaremos a título de credo ou de lembrete. Mas nós nos repetiremos as razões que levaram os pequenos burgueses a procurar, em caso semelhante, um recurso numa aliança com o proletariado, nós as comentaremos conforme o que se sabe desses pequenos burgueses, nós compreenderemos o que os levou e preservaremos o caso em que, por demais individualistas ou cegos a seus interesses ou ainda Deus sabe o quê, não fariam o que se espera deles.

A explicação histórica não é nomológica, é causal; como causal, contém algo de geral: o que não é coincidência fortuita tem vocação para se reproduzir; mas não podemos dizer exatamente nem o que se reproduzirá, nem em que condições. Em face da explicação, que é própria das ciências físicas ou humanas, a história aparece como uma simples descrição¹⁵ do que se passou; explica *como* as coisas aconteceram, faz compreender. Narra como uma maçã caiu da árvore: esta maçã estava madura, começou a ventar e o vento sacudiu a macieira; é a ciência que vai revelar por que a maçã caiu; mesmo que fizéssemos o histórico mais detalhado de uma queda de maçã, não iríamos nunca incluir aí as circunstâncias da atração, já que esta é uma lei oculta e que foi necessário descobri-la; chegaremos, quando muito, ao truismo que os objetos, que não são sustentados, caem.

Levar a causalidade vivida e a causalidade científica à mesma lógica é afirmar uma verdade pobre demais, é desconhecer o abismo que separa a *dóxa* da *épistémé*. Certo, toda lógica é dedutiva e é preciso confessar que uma afirmação relativa a Luís XIV subentende *logicamente* uma premissa maior: “todo imposto torna impopular”; psicologicamente, esta premissa maior é estranha ao espírito do espectador da história, mas não convém confundir a lógica e a psicologia do conhecimento e muito menos a lógica e a filosofia do conhecimento; é verdade que sacrificar essa filosofia à lógica ou à psicologia é um dos traços constantes do empirismo.

O empirismo lógico traz o *handicap* de todo empirismo, desconhece o abismo que separa a *dóxa* da *épistémé*, o fato histórico vivido (a queda da maçã ou a de Napoleão) e o fato científico abstrato (a atração). Agora estamos em condições de mostrar que a explicação histórica não é um “esboço de explicação” científica ainda imperfeito e de dizer por que a história jamais se tornará uma

ciência: ela está acorrentada à explicação causal de onde sai; mesmo que as ciências humanas descobrissem amanhã inúmeras leis, a história não seria perturbada por isso, continuaria o que é.

No entanto, poderão dizer, a história já não invoca leis, verdades científicas? Quando se diz que um povo com armas de ferro venceu um povo com armas de bronze, não se faz referência a um conhecimento metalúrgico que pode explicar exatamente a superioridade das armas de ferro? Não se pode invocar a ciência meteorológica para explicar o desastre da Armada?¹⁶ Uma vez que os fatos aos quais se aplicam as leis científicas existem no vivido (em qual outra esfera poderiam eles existir, de fato?), quem impede de invocar essas leis, quando são narradas? Desde então, à medida que a ciência progredirá, será o bastante completar ou retificar os esboços de explicação dos historiadores. Essa esperança, infelizmente, passa ao lado do ponto essencial. A história invoca muitas leis, mas não o faz automaticamente, pelo fato de que essas leis foram descobertas: ela as invoca *apenas lá onde essas leis funcionam como causas* e se inserem na trama sublunar; quando Pirro foi morto por uma telha que uma velha lhe jogou na cabeça, não será invocada a energia cinética para explicar a razão dos efeitos; por outro lado, o historiador dirá, em altos brados: “Uma lei macroeconômica hoje conhecida explica o fracasso econômico da Frente Popular, que permaneceu um enigma para os contemporâneos, que não souberam evitá-lo”.¹⁷ A história só recorre a leis onde estas vêm completar as fileiras das causas e tornam-se causas. A causalidade não é uma legalidade imperfeita, é um sistema autônomo e acabado; é nossa vida. O mundo que nossos olhos vêem é do vivido, mas utilizamos aí um saber científico sob forma de receitas técnicas; o emprego que o historiador faz das leis para explicar o vivido é da mesma ordem: nos dois casos, o historiador ou o técnico partem do sublunar para chegar a efeitos sublunares, passando por um saber científico. Como nossa vida, a história, vinda da terra, volta à terra.

Acabo de ver um filme-documentário sobre a Frente Popular; tenho em mãos a *Histoire économique de la France entre les deux guerres* de A. Sauvy, assim como a *Theory of political coalitions* de W. H. Riker.¹⁸ Começo a narrar os sucessos e os fracassos da Frente; o ano de 1936 vê formar-se e triunfar uma coalizão eleito-

ral cuja política econômica será um fracasso. As causas dessa coalizão são claras: o impulso direitista e fascista, a deflação, etc. Acrescentar a isso vinte páginas de matemática dos jogos de coalizão, que explicariam por que as pessoas que formam coalizões fazem o que fazem, seria glosar o que é claro; a teoria de Riker é, pois, inútil para a história — ou pelo menos para a trama que separei. Em compensação, como explicar o fracasso econômico? Eu não vejo as causas: Sauvy me informa que elas devem ser procuradas numa lei macroeconômica que era desconhecida em 1936; passando por essa lei, um evento sublunar (a semana de quarenta horas) chega a um efeito não menos sublunar.

Mas suponhamos que eu tenha escolhido por trama não a Frente Popular, porém um assunto de história comparada: "as coalizões através dos séculos"; eu procurarei se estas correspondem ou não ao *optimum* calculado pela teoria dos jogos, e o livro de Riker será historicamente pertinente. A energia cinética é pertinente para explicar o enorme evento histórico que foi a aquisição da mais antiga das técnicas, a dos projéteis, conhecida do sinantropo e até mesmo dos macacos superiores. A escolha da trama decide soberanamente o que será, de modo causal, pertinente ou não; a ciência pode fazer todos os progressos que quiser, a história se prende à sua opção fundamental, segundo a qual a causa só existe pela trama. Pois tal é a última palavra em noção de causalidade. Suponhamos que seja necessário dizer qual foi a causa de um acidente de automóvel. Um carro derrapou, depois de uma freada, numa estrada molhada e ondulada; para a polícia, a causa é o excesso de velocidade ou pneus gastos; para a administração pública, a ondulação exagerada da estrada; para um diretor de auto-escola, a regra, desconhecida do aluno, que diz que o intervalo da freada cresce mais que proporcionalmente com a velocidade; para a família, é a fatalidade que fez chover justamente naquele dia ou que essa estrada existiu para que o motorista viesse a morrer.

A história nunca será científica

Mas, dirá alguém, a verdade não é simplesmente que todas as causas são verdadeiras, que a boa explicação é aquela que tem em

conta todas? Justamente não, e aí é que está o sofisma do empirismo: crer que se pode reconstituir o concreto por meio de abstrações científicas adicionadas. O número de causas divisíveis é infinito, pela simples razão que a compreensão causal sublunar, melhor dizendo, a história, é descrição, e que a quantidade de descrição possível de um mesmo acontecimento é indefinida. Em determinada trama, a causa será a *ausência* do aviso “estrada escorregadia” naquele lugar; em uma outra, o fato de que os carros de turismo não têm freios de pára-quedas. Das duas coisas uma: quando se deseja uma explicação causal completa, ou se fala de causas sublunares (não havia sinal, e o motorista ia depressa demais) ou de leis (as forças vivas, o coeficiente de aderência dos pneus...). Na primeira hipótese, a explicação completa é um mito comparável ao do geometral de acontecimento que integraria todas as tramas. Na segunda, a explicação completa é um ideal, uma idéia reguladora aliada à de determinismo universal; não se pode colocá-la em prática, e se o pudéssemos, então a explicação deixaria rapidamente de ser maleável. (Um exemplo: não se pode nem mesmo calcular os movimentos da suspensão do automóvel na estrada ondulada; pode-se escrever integrais duplas ou triplas sobre este assunto, mas ao preço de tais simplificações — a suspensão será imaginada não tendo molas e as rodas completamente achatadas — a teoria não seria utilizável.) O que coloca uma barreira entre a história e a ciência não é a adesão à individualidade, ou a relação de valores ou o fato de que João sem Terra não torne a passar por lá: é o fato de que a *dóxa*, o vivido, o sublunar são uma coisa, de que a ciência é uma outra e de que a história está do lado da *dóxa*.

Existem, pois, duas soluções extremas, em presença de um evento: ou o explicar como um fato concreto, fazê-lo “compreender”, ou só explicar certos aspectos escolhidos, porém explicá-los científicamente; em resumo, explicar muito, porém mal, ou explicar pouca coisa, porém muito bem. Não se pode empregar as duas ao mesmo tempo, porque a ciência só dá conta de uma parte ínfima do concreto. Ela parte das leis que descobriu e conhece do concreto apenas os aspectos deste que correspondem a essas leis: a física resolve problemas da física. A história parte, ao contrário, da

trama que ela dividiu em partes e tem como tarefa fazê-la compreender inteiramente, em vez de talhar um problema sob medida. O cientista calculará os aspectos do jogo da coalizão com resultado não-nulo da Frente Popular, o historiador contará a formação da Frente e não recorrerá a teoremas, a não ser em casos muito limitados em que seria necessário para uma compreensão mais completa.

Notas

1. E. H. Carr, *What is History?*, 1961 (Penguin Books, 1968), p. 63.
2. L. Robert, *Annuaire du Collège de France*, 1962, p. 342.
3. Apressemos-nos em acrescentar que a palavra escravidão é equívoca: a escravidão é ora um laço jurídico arcaico que se aplicava à relação de domesticação, ora escravidão de lavoura, como no Sul dos Estados Unidos, antes de 1865. Na Antiguidade, a primeira forma vinha de muito longe como a mais divulgada; o escravismo de lavoura, que só concerne às forças e às relações de produção, é uma exceção própria da Itália e da Sicília do baixo período helenístico, da mesma maneira que a escravidão de lavoura era uma exceção no mundo do século XIX; a regra, em matéria agrária para a Antiguidade, era, como disse M. Rodinson, o sistema camponês livre ou a servidão. Es-partacus, depois de ter destruído o sistema da economia de *plantation*, teria evidentemente admitido, como toda sua época, a escravidão doméstica.
4. J. Maritain, *Pour une philosophie de l'histoire*, trad. Journet, Seuil, 1957, p. 21.
5. G. Granger, *Pensée formelle et Sciences de l'homme*, Aubier-Montaigne, 1960 e 1968; cf. “Événement et structure dans les sciences de l'homme”, *Cahiers de l'Institut de science économique appliquée*, nº 55, maio-dezembro 1957 (47). Sobre as teorias em física, sobre as pseudoteorias em sociologia, sobre as ciências humanas como praxiologias, ver o artigo muito claro de A. Rapoport, “Various meaning of ‘theory’”, *The American Political Science Review*, 52, 1958, pp. 972-988.
6. O trabalho fundamental é o de C. G. Hempel, “The function of general laws in history”, 1942 (*Readings in philosophical analysis* de H. Feigl e W. Sellars, Nova Iorque, Appleton Century Crofts, 1949; e em P. Gardiner (ed.), *Theories of history*, Glencoe, Free Press, 1959); no mesmo sentido, I. Scheffler, *Anatomie de la science*, trad. Thuillier, Seuil, 1966, cap. VII; cf. K. Popper, *Misère de l'historicisme*, trad. Rousseau, Plon, 1956, p. 142. Ver as tomadas de posição bastante variadas de P. Gardiner, *The Nature of historical explanation*, e de W. Dray, *Laws and explanation in history*, já citadas, assim como de A. C. Danto, *Analytical philosophy of history*, cap. X. Mas a melhor exposição da teoria de Hempel é a de Stegmüller, *Probleme und Resultate der Wissenschaftstheorie*, vol. I, pp. 335-352. Sobre as noções de causa e evento, ver agora G. Granger, “Logique et pragmatique de la causa-

lité dans les sciences de l'homme", *Systèmes symbolique, sciences et philosophie*, Edições do CNRS, 1978, pp. 131-137.

7. Comparar Stegmüller, pp. 354-358 e 119; para a teoria da explicação dedutiva-nomológica, *ibid.*, pp. 82-90.
8. Stegmüller, pp. 360-375: "La prétendue méthode de compréhension"; cf. R. Boudon, *L'analyse mathématique des faits sociaux*, Plon, 1967, p. 27.
9. Sobre os "esboços de explicação", Stegmüller, pp. 110 e 346.
10. Voltamos sobre a questão em geral, no capítulo X, onde somente o debate poderá ser desenvolvido de modo completo. O grande problema, a nosso ver, é que os cortes do vivido (o fogo, o Islã, a Guerra dos Cem Anos) não têm nada de comum com os cortes abstratos do formal (os *quanta*, o campo magnético, a quantidade de movimento), que há separação entre a *dóxa* e a *épistémé*, e que o corte vivido não permite nem mesmo aplicar à história as leis científicas, exceto para alguns detalhes: é precisamente o que Stegmüller reconhece no fundo, quando mostra que há leis *em* história (isto é, na vida quotidiana: a telha que cai na cabeça do Pirro obedece evidentemente à lei da queda dos corpos), mas não leis de história (p. 344); não existe uma lei que explicaria o desenrolar da Quarta Cruzada. Nós concordamos com G. Granger, *Pensée formelle et Sciences de l'homme*, pp. 206-212.
11. I. Scheffler, *Anatomie de la science, études philosophiques de l'explication et de la confirmation*, Seuil, 1966, p. 94: "Pode-se substituir (uma generalização defeituosa) por uma outra verdadeira, implicando condições suplementares". — Acrescentemos rapidamente que, aos olhos de um autor como Stegmüller, esse procedimento não chegaria a uma pseudo-explicação (Stegmüller, p. 102), do tipo: César passou o Rubicão em virtude de uma lei segundo a qual todo indivíduo, encontrando-se exatamente nas mesmas circunstâncias que César, passaria infalivelmente algum rio análogo ao Rubicão.
12. É a diferença que K. Popper faz entre profecia e predição: "Prediction and Prophecy in social sciences", *Theories of history*, editadas por P. Gardiner, p. 276.
13. Stegmüller, p. 347. Como poderíamos deixar de pensar na crítica que o próprio Stegmüller faz de Hume, p. 443 (cf. 107): "É um empreendimento desesperado apegar-se às maneiras de falar quotidianas e, sem deixar seu nível, querer tirar delas mais precisão do que elas contêm de fato". Citemos também as declarações das páginas 349 (um "esboço de explicação" incompleto e menos completado do que substituído, com o progresso da ciência) e

350 (“a substituição de um esboço de explicação por uma explicação completa permanece quase sempre uma exigência platônica”).

14. Tomamos a expressão e a idéia de J. Molino em sua brilhante crítica de Roland Barthes, “La méthode critique de Roland Barthes”, *Linguistique*, 1969, nº 2.
15. Sobre a oposição explicar–descrever, Stegmüller, pp. 76-81, cf. 343.
16. São os dois exemplos que dá Stegmüller, p. 344.
17. Para a história econômica da Frente Popular, ver o segundo volume da *Histoire économique de la France entre les deux guerres* de A. Sauvy, Fayard, 1967; este livro magistral esclarece as relações que podem manter a história e uma ciência humana.
18. Yale University Press, 1962 e 1965; para dizer a verdade, falamos aqui metaforicamente, pois o livro de Riker, cujo objetivo é teórico, só trata de dois jogos de coalizões de total nulo e não pode servir para a Frente Popular, já que o partido radical tinha interesses divididos, por conseguinte, o total de apostas não era nulo. Mas sabe-se que os jogos de total não-nulo são muito difíceis, do ponto de vista do matemático e, com maior razão, do ponto de vista de um leigo, como o autor dessas linhas. Encontraremos uma aproximação diferente e complementar do problema em H. Rosenthal, “Political coalition: elements of a model, and the study of French legislative elections”, *Calcul et Formalisation dans les sciences de l'homme*, Edições do CNRS, 1968, p. 270.

Capítulo 9

A consciência não está na raiz da ação

No estudo da causalidade que acabamos de ver, não fizemos nenhuma diferença entre a causalidade material (um prego ao entrar na madeira empurra um outro) e a causalidade humana (Napoleão fez a guerra porque era ambicioso, ou para satisfazer sua ambição); pois, se considerarmos somente os efeitos, esta diferença não é muito útil: o homem é tão sólido como as forças naturais, e, inversamente, as forças naturais são tão irregulares e caprichosas quanto ele; existem almas de bronze, existem também homens e mulheres cujos caprichos se movimentam como as ondas do mar. Como diz Hume,

se levarmos em consideração com que exatidão se encaixam os fenômenos físicos e morais para só formar uma única cadeia de razões, não teremos nenhum escrúpulo em concordar que eles são da mesma natureza e que derivam dos mesmos princípios; um prisioneiro, quando é conduzido ao cadafalso, prevê sua morte como consequência tão certa da firmeza de seus algozes quanto da dureza do machado.

Mas existe uma enorme diferença entre o machado e os algozes: não atribuímos nenhuma intenção ao machado, exceto talvez durante o tempo de nossa infância, enquanto sabemos que os ho-

mens têm intenções, fins, valores, deliberações, objetivos, ou de qualquer outro modo que se queira chamar.

A compreensão do próximo

Já que sabemos que um machado não tem intenções, mas um homem sim, e já que nós mesmos somos homens, não se deve concluir primeiramente que nosso conhecimento do homem e de suas obras não segue os mesmos caminhos que nosso conhecimento da natureza, e que a razão não seja um deles? “Explicamos as coisas, mas compreendemos os homens”, dizia Dilthey; para ele, esta compreensão era uma intuição *sui generis*. É este o ponto que precisamos examinar em primeiro lugar.

Além do atrativo pelo antropocentrismo, a teoria da compreensão diltheyana deve seu sucesso ao caráter contraditório de nossa experiência do homem: este sempre nos surpreende, mas parece-nos, ao mesmo tempo, muito natural; quando tentamos compreender uma conduta bizarra ou um costume exótico, chega um momento em que declaramos: “Agora, entendi, não preciso procurar mais longe”; tudo se passa aparentemente como se tivéssemos na cabeça uma certa idéia inata do homem e não se desiste até encontrá-la numa conduta humana. Nós não notamos que nossa atitude é a mesma diante das coisas (passado o primeiro momento de espanto, admitimos tudo o que acontece); nós não pensamos que, se bem que nos gabássemos de compreender o homem, só o compreendemos depois de considerado, como fazemos para a natureza, e que toda a nossa pretensa intuição não nos permite nem prever, nem retrodizer, nem decidir que tal costume (ou tal maravilha da natureza) é ou não impossível. Esquecendo tudo isso, nos gabamos de compreender o próximo por um método direto que seria inaplicável à natureza: não podemos nos colocar no lugar de nossos semelhantes, entrar na sua pele, “reviver” seu passado... Essa opinião irrita uns, tanto quanto parece evidente a outros; isto é, ela mistura várias idéias diferentes, que é necessário tentar separar.

1º) Os historiadores estão sempre em presença de mentalidades diferentes da nossa e sabem que a introspecção não é um bom método para escrever a história; nossa compreensão inata do pró-

ximo (um bebê sabe desde que nasce o que quer dizer um sorriso, pois responde também com um) encontra, bem depressa, seus limites, e uma das primeiras tarefas da iconografia é decifrar o sentido dos gestos e a expressão das emoções numa civilização dada. A impressão de evidência *post eventum* que as condutas humanas nos dão é inegável, mas a que os fenômenos naturais nos oferecem é a mesma; se nos dizem que um orgulhoso sobrecompensa sua timidez e que um tímido reage contra suas pulsões orgulhosas ou que o estômago vazio não tem horário, nós o compreendemos muito bem, do mesmo modo que compreendemos que duas bolas de bilhar façam o que fazem, ao chocar-se.¹ A compreensão psicológica não permite nem adivinhar, nem criticar; ela é o disfarce de uma invocação ao bom-senso ou ao homem eterno que, depois de um século de história e de etnografia, só conheceu desmentidos. O esforço de “se colocar na pele dos outros” pode ter um valor heurístico; ele permite encontrar idéias ou, mais freqüentemente, frases para traduzir idéias de maneira “viva”, isto é, para transformar um sentimento exótico em um sentimento que nos é mais familiar: mas não é um critério, um meio de verificação;² não é verdade que não é um critério, um meio de verificação *index sui et falsi*. O método de compreensão de Dilthey é apenas uma máscara da psicologia vulgar ou de nossos preconceitos; a vida quotidiana mostra bem quanto os desajeitados, que procuram explicar o caráter de seu próximo, acabam por trair o deles, atribuindo a suas vítimas suas próprias motivações e principalmente os fantasmas de suas apreensões.

É preciso confessar que a explicação histórica mais simples (o rei fez a guerra pelo amor à glória) é, para a maior parte dentre nós, apenas uma frase vazia, que só conhecemos por ter lido em livros; raramente estamos em condições de sentir em nós ou de constatar de *visu* a realidade desse gosto majestoso e de decidir se ele é real ou somente uma frase de psicologia convencional. Cremos na sua realidade quando tivermos lido documentos luís-quatorzianos, onde existe sinceridade, ou quando tivermos constatado que não vemos outra explicação possível para certas guerras. Em nós mesmos, tudo o que encontramos, para esclarecer o debate, são iscas de vaidade e ambição, a partir das quais seria preciso ser Shakespeare

para inferir os sentimentos que a condição real teria; podemos nos servir disso para tornar vivo um livro, mas não para esclarecer um ponto de história. Felizmente, não se precisa trazer em si a alma de um terço para compreendê-la, e Santa Tereza faz compreender, de modo admirável, a experiência mística para aqueles que nunca tiveram êxtases e que se chamam legião. A idéia de que o homem comprehende o homem quer dizer somente que, dele, estamos prontos a crer tudo, como da natureza; se soubermos coisa nova, ficamos cientes disto: "assim o casamento espiritual das Sétimas Moradas existe com o testemunho do *Castelo da alma*; lembrar-nos-emos disso quando for necessário, no decorrer de nossos trabalhos". A compreensão é uma ilusão retrospectiva.

2º) "Reviver" o próximo, reviver o passado? É apenas uma palavra (escrevendo um livro de história romana, eu gostaria muito, nem que fosse por um instante, de substituir em mim as idéias e preocupações de um professor de latim por aquelas de um escravo livre romano, mas não soube como fazê-lo), ou melhor, é uma experiência ilusória e decepcionante. Reviver os sentimentos de um cartaginês que sacrifica aos deuses seu primogênito? Esse sacrifício explica-se pelos exemplos que nosso cartaginês via em volta dele e por uma piedade geral, que era bastante intensa para não recuar diante dessas atrocidades; os púnicos eram condicionados, pelo ambiente, a sacrificar seu primogênito, como nós o somos a enviar bombas atômicas sobre as pessoas. Se, para compreender o cartaginês, consideramos que motivos poderiam nos levar, vivendo numa civilização como a nossa, a nos conduzir como ele, iremos supor sentimentos intensos lá, onde, para o cartaginês, só havia conformismo; é uma das ilusões mais freqüentes, de uma certa maneira de escrever a história das religões, aquela em que se desconhece que toda conduta se extrai de uma base de normalidade, da quotidianidade de sua época. Não podemos reviver o estado de espírito do cartaginês porque somente a menor parte da consciência age e porque, em suma, não há quase nada para reviver: se pudéssemos entrar no seu pensamento, encontrariamos só um sentimento intenso e monótono de horror sagrado, um terror sem cor e com um sabor de náusea, que acompanhava surdamente

o sentimento maquinal que está por trás de quase todas as nossas ações: "isto se faz" ou "como fazer de outro modo?".

Sabemos que os homens têm objetivos...

3º) O conhecimento de outrem é mediato, nós o inferimos dos comportamentos e expressões de nosso próximo, considerada a experiência que temos de nós mesmos e da sociedade em que vivemos. Mas não está aí toda a verdade: é preciso acrescentar que o homem não é para ele um objeto como os outros. Os homens, como os animais da mesma espécie, se reconhecem entre si como semelhantes; cada um sabe que seu próximo é, no interior de si próprio, um ser semelhante. E particularmente sabe que seu próximo tem, como ele, intenções, objetivos; assim pode fazer como se a conduta de outrem fosse sua. Como diz Marrou, o homem se encontra nele em todo o humano, sabe *a priori* que os comportamentos do passado se situam no mesmo horizonte que os seus, mesmo se ignora o que significava precisamente um comportamento dado: pelo menos ele sabe antecipadamente que esse comportamento tinha um sentido. Também nossa intenção é de antropomorfizar a natureza e não de fazer o inverso.

... mas não sabemos quais objetivos

Mas, se sabemos *a priori* que os homens têm objetivos, em compensação não podemos adivinhar quais. Quando os conhecemos, podemos nos colocar em seu lugar, compreender o que quiseram fazer; considerando o que podiam adivinhar do futuro neste momento (podiam ainda esperar que Grouchy chegasse a tempo), podemos reconstituir suas "deliberações". Supondo, entretanto, que suas máximas tenham sido racionais ou pelo menos que conhecemos sua maneira de ser irracionais... Por outro lado, se ignorarmos seus fins, a introspecção não nos dará nunca ou nos dará falsos; prova *a contrário*: nenhum fim pode nos surpreender da parte de um homem. Se constato que, quando Napoleão trava uma batalha, ele tenta ganhá-la, nada me parece mais comprehensível;

mas falam-me de uma estranha civilização (imaginária, é claro, mas apenas mais estranha do que muitas civilizações exóticas ou do que a nossa) em que, quando um general encontra um inimigo, o costume manda que ele faça todo o esforço para perder a batalha; um momento desconcertante, eu encontrarei rapidamente uma hipótese explicativa ("isto deve ser explicado quase como o *potlatch*; em todo o caso, existe, claro, uma explicação humanamente compreensível"). Em vez de aplicar a essa civilização a lei "todo chefe militar prefere ganhar a batalha", aplicarei uma outra que é mais geral: "todo chefe, ou mesmo todo homem, faz o que o costume de seu grupo lhe prescreve, por mais surpreendente que possa parecer".

A única virtude da compreensão é, pois, mostrar-nos o ângulo, segundo o qual toda conduta nos parecerá explicável e banal; mas ela não nos permite dizer, entre várias explicações mais ou menos banais, qual é a certa.³ De fato, se deixarmos de atribuir à palavra "compreender" o valor de termo técnico que lhe dá Dilthey e se retomamos o sentido que tem na vida quotidiana, constataremos que compreender é o explicar uma ação a partir do que se sabe dos valores alheios ("Durand se enfureceu em vista dessa desfaçatez, eu o comprehendo, pois tenho as mesmas idéias que ele sobre isso"; ou "ainda que não tenha as mesmas idéias que ele, eu o conheço a esse respeito"), ou então compreender é *informar-se* sobre os fins de outrem, seja por retrodicação e reconstrução: vejo peloponesos que jogam placas de estanho num pequeno lago de atol e eu me espanto; dizem-me: "É um concurso de prestígio, de destruição de riqueza; para eles, este prestígio conta muito": daqui por diante conheço seus fins, comprehendo sua mentalidade.

Os julgamentos de valor em história...

O grande problema é o seguinte: aprender quais eram os objetivos das pessoas, seus valores, a fim de descobrir ou de retrodizer sua conduta. Isso significa que não escaparemos ao problema dos julgamentos de valor na história. Problema que é colocado ora sob uma forma epistemológica (a historiografia comporta, de modo constitutivo, julgamentos de valor? É possível escrever a história

sem julgar?), ora sob uma forma deontológica: o historiador tem o direito de julgar seus heróis? Deve permanecer numa impassibilidade flauberiana? Sob essa segunda forma, o problema se degrada rapidamente em considerações moralizantes: o historiador deve tornar-se o advogado do passado para compreendê-lo, escrever *laudes Romae* se ele é historiador de Roma, simpatizar, etc.; ou ainda, nos perguntaremos se ele tem o direito de ser homem de partido, de “não atribuir o mesmo valor ao que nasce e ao que morre”, como se gosta ou gostava de dizer no Partido, e de orientar sua trama para o proletariado antes de fazê-lo para o terceiro estado, declarando que essa orientação é mais “científica” que qualquer outra. Para nos limitarmos à primeira formulação do problema, que é puramente epistemológica, creio discernir quatro aspectos da questão, em que o quarto é muito delicado e nos prenderá até o fim desse capítulo.

1º) “O historiador não tem que julgar.” É claro, por definição: a história consiste em dizer o que se passou e não em julgar, muito platonicamente, se o que se passou é bem ou mal. “Os atenienses fizeram isso e os peloponesos fizeram aquilo”: acrescentar que eles fizeram mal não levaria a nada e estaria fora do assunto. A coisa é tão evidente que, se encontrarmos num livro de história um desenvolvimento de elogio ou de censura, nossos olhos saltam por cima; ou melhor, a coisa é tão anódina que seria outras vezes artificial evitar esses desenvolvimentos e não dizer que os astecas ou os nazistas eram cruéis; em suma, tudo isso é só uma questão de estilo. Se escrevendo, por exemplo, a história militar, estudamos as manobras de um general e constatamos que ele fez tolices em cima de tolices, nós poderemos, indiferentemente, ou falar com uma objetividade glacial, ou pronunciar mais caridosamente a palavra tolice.⁴

Uma vez que a história se ocupa do que foi e não do que deveria ter sido, ela fica totalmente indiferente ao terrível e eterno problema dos julgamentos de valor, isto é, à velha questão de saber se a virtude é conhecimento e se pode existir uma ciência dos objetivos: pode-se demonstrar um objetivo sem se apoiar sobre um outro ulterior? Todo objetivo não se baseia, finalmente, num simples querer que nem mesmo tem obrigaçāo de ser coerente com ele

próprio ou querer sua própria sobrevivência? (Não é porque os fins últimos são fins, valores, que não se pode mais discuti-los do que gostos e cores: é porque são últimos; queremo-los ou não os queremos, isto é tudo.)

... são julgamentos de valor no discurso indireto

2º) “O historiador não pode passar sem julgamentos de valor.” Certamente: tanto como se quisesse pretender escrever um romance no qual os valores não desempenhariam nenhuma função nas ações dos personagens; mas esses valores não são os do historiador ou os do romancista: são os de seus heróis. O problema dos julgamentos de valor em história não é, absolutamente, o dos julgamentos de fato em face dos de valor; é o dos julgamentos de valor no discurso indireto.

Voltemos ao nosso general inábil. Para o historiador, o único problema é saber se o que ele considera tolices o era também aos olhos de seus contemporâneos: essas manobras absurdas o eram segundo os critérios do estado-maior da época ou então, ao contrário, não destoavam de nenhum modo em relação à ciência estratégica do tempo? Conforme a resposta, nossa reconstituição das deliberações e dos objetivos mudará completamente: não se pode recriminar Pompeu de não ter lido Clausewitz. O historiador limitar-se-á a constatar que as pessoas da época julgavam dessa ou daquela maneira; ele pode acrescentar que nós julgamos diferente.

O todo é não confundir os dois pontos de vista, como se faz ao afirmar-se que é preciso “julgar” os homens de outrora segundo os valores de seu tempo, o que é contraditório; podemos somente ou julgar a partir de nossos valores (mas não é essa a função do historiador), ou expor, como as pessoas da época julgavam ou teriam julgado, a partir de seus próprios valores.

3º) Mas as coisas não são assim tão simples. Nosso general deliberou, a partir dos princípios estratégicos, que sua época considerava bons, como acabamos de dizer; acontece que esses princípios, que não eram bons, foram objetivamente a causa de sua derrota: não se pode explicar o fato dessa derrota sem se apoiar sobre o que é, ou parece ser, um julgamento de valor, e o que é

mais a apreciação de uma diferença; para compreender essa derrota, é preciso saber, dirá o historiador, que a estratégia daquele tempo não era a nossa. Dizer que Pompeu foi vencido em Farsalha porque sua estratégia era o que era, é enunciar um simples fato, como dizer que ele foi vencido porque não tinha aviões. Assim, o historiador emite três espécies de aparentes julgamentos de valor: ele narra quais eram os valores da época, explica os comportamentos a partir deles e acrescenta que são diferentes dos nossos. Porém nunca diz que esses valores não eram bons e que nós os renegamos com razão. Dizer quais eram os valores do passado é fazer história dos valores. Explicar uma derrota ou a atrocidade de um sacrifício de crianças pela ignorância dos verdadeiros princípios estratégicos ou morais é também um julgamento de fato; é a mesma coisa dizer que a navegação, como era antes do século XIV, se explica pela falta de conhecimento da bússola: o que significa somente que ela se explica pelas particularidades da navegação, pelas estrelas. Registrar uma diferença entre valores dos outros e os nossos não é julgá-los. É verdade que certas atividades — a moral, a arte, o direito etc. — só têm sentido em relação a normas e que isso é um estado de fato: sempre os homens distinguiram um ato com valor jurídico de um ato de violência, por exemplo; mas o historiador contenta-se de narrar como fatos seus julgamentos normativos, sem pretender confirmá-los ou rompê-los. Essa diferença entre julgamentos de valor propriamente ditos e julgamentos de valor narrados parece-nos muito importante para nosso problema. No seu belo livro *Droit naturel et Histoire*, Leo Strauss lembra que a existência de uma filosofia do direito se tornaria absurda se ela implicasse uma referência a um ideal de verdade, fora de todos os estados históricos do direito; o anti-historismo desse autor lembra o de Husserl em *Origine de la géométrie* ou em *La Philosophie comme science rigoureuse*: a atividade do geômetra tornar-se-ia absurda se não existisse uma *geometria perennis* fora do psicologismo e do sociologismo. Como não acreditar? É preciso, entretanto, acrescentar que a atitude do historiador é diferente da do filósofo ou da do geômetra. O historiador, diz Leo Strauss, não pode deixar de formular julgamentos de valor, senão não poderia nem mesmo escrever a história; digamos

que ele narre os julgamentos de valor sem julgá-los. A presença de uma norma de verdade em certas atividades basta para justificar o filósofo que invoca esta presença e procura esta verdade; para o historiador esta presença *de facto* dos transcendentais no coração dos homens é apenas uma constatação; os transcendentais dão à filosofia ou à geometria — ou à história que contém seu ideal de verdade — um caráter particular, do qual o historiador não pode deixar de levar em conta o que aqueles que cultivam essas disciplinas quiseram fazer, quando ele resolve escrever a história.

Podemos sustentar com firmeza o princípio de Weber: o historiador nunca pronuncia, em seu próprio nome, julgamentos de valor. Querendo colocar Weber em contradição com ele mesmo, Strauss escreve mais ou menos assim:

Weber indignava-se contra os filisteus que não viam diferença entre Gretchen e uma moça fácil, aqueles que ficam insensíveis à nobreza de coração presente na primeira e ausente na outra; ele pronunciava, pois, julgamentos de valor, a despeito de tudo.

Eu protesto, ele pronunciava aí um julgamento de fato; o de valor seria decidir se o amor livre é um bem ou um mal. A diferença de fato entre a amante de Fausto e uma moça fácil manifestava-se em todas as nuances de sua conduta; essas nuances podem tornar-se sutis tanto quanto se queira e escapar dos filisteus (inversamente, lembremo-nos que Swann acariciava, sem vê-la, a idéia de que Odete era mais uma cocota do que uma mulher leviana), mas é preciso que elas sejam discerníveis, que elas se verifiquem de qualquer maneira, sob pena de não ser: nesse caso o julgamento de valor não teria mais fato sobre o qual se basear.

4º) Estamos no fim de nossas atribulações? O historiador pode sempre ser dispensado de emitir julgamentos de valor? Ele seria então reduzido, diz Leo Strauss, a

inclinar-se sem murmurar diante das interpretações oficiais das pessoas que estuda. Ser-lhe-ia proibido falar de moralidade, de religião, de arte, de civilização quando interpretasse o pensamento de povos ou de tribos aos quais essas noções fossem desconhecidas. Assim, também, lhe seria necessário aceitar,

sem discussão, por moralidade, arte, religião, conhecimento, Estado — tudo o que se pretendesse como tal. Com essa limitação, nos ariscamos a ser vítimas de qualquer impostura da parte dos homens que estudamos. Diante de um fenômeno dado, o sociólogo não pode contentar-se com a interpretação que se desenvolve dentro do grupo onde ele ocorre. Não se pode forçar o sociólogo a avalizar ficções legais que o grupo concernente jamais teve a coragem de considerar simples ficções; ele deverá, pelo contrário, fazer distinção entre a idéia que o grupo faz da autoridade que o governa e o verdadeiro caráter da autoridade em questão.⁵

Notamos a extensão dos problemas que levantam essas poucas linhas; parecem-nos ser, ao menos, de duas espécies; em primeiro lugar, ao lado da história propriamente dita, existe uma história axiológica, em que se começa por julgar que coisas merecem na verdade o nome de moralidade, arte ou conhecimento, antes de fazer a história dessas coisas; a outra espécie de problemas já foi tocada quando vimos que não se deve aceitar, como definitiva, a interpretação que os interessados dão de sua própria sociedade, que a história de uma civilização não pode ser escrita por meio da de seus valores, que os valores são acontecimentos entre outros e não a duplicação mental do corpo social; pois pode-se redizer do corpo social e da consciência histórica o que Descartes escreve da consciência individual: para saber a verdadeira opinião das pessoas, é preciso antes tomar cuidado com o que fazem e o que dizem, porque elas mesmas o ignoram, pois a ação do pensamento pela qual se crê numa coisa é diferente daquela pela qual se conhece que se crê. Em uma palavra, a consciência histórica não está na raiz da ação e nem sempre ela é uma marca que permita reconstituir, de modo seguro, o conjunto de um comportamento histórico; as páginas seguintes evocarão alguns aspectos desse problema de crítica histórica e de casuística.

A um dualismo ideologia-realidade...

Comecemos com uma anedota. No decorrer da última guerra, num país ocupado, espalha-se um rumor entre a população que

uma das divisões blindadas do ocupante foi desbaratada por um bombardeio aliado, e a notícia suscita uma onda de alegria e esperança; ora, era um boato falso, e a propaganda do ocupante não teve dificuldade de fornecer a prova. A população não faltou com a coragem, e seus sentimentos de resistência ao inimigo não enfraqueceram: a destruição da divisão blindada não era para ela uma razão de esperar, mas um símbolo de esperança, e se este símbolo fosse inutilizável, ela tomaria um outro; a propaganda inimiga (provavelmente dirigida por um psicólogo da ação de massa) foi feita utilizando só de cartazes. Essa lógica invertida do raciocínio passional parece feita para confirmar a sociologia de Pareto: os raciocínios das pessoas são quase sempre vulgares rationalizações de suas paixões subjacentes; e esses "resíduos" subjacentes estão prestes a disfaçar-se no contrário deles mesmos, contanto que permaneçam. É verdade, mas convém acrescentar que não são subjacentes, que são visíveis e fazem parte do vivido como o resto: admitir-se-á que, na população ocupada, quando um homem transmitisse a boa notícia a um outro, sua voz, sua atitude e seu desvelo traíam mais paixão do que se ele tivesse anunciado uma má notícia ou a descoberta de um novo planeta. Bastaria um pouco de perspicácia a um observador para adivinhar que havia aí lógica passional e o que aconteceria se a falsa notícia fosse desmentida.

A crítica marxista das ideologias⁶ é o aumento exagerado de verdades práticas que passaram desde sempre por meio de provérbios e que só pedem um pouco de entendimento; acreditamos de bom grado naquilo que é conforme nossos interesses e nossos preconceitos, achamos verdes demais as uvas que nos escapam; confundimos a defesa de nossos interesses e a de valores, etc. Admitiremos naturalmente que, se um comerciante de bebidas explica que a nocividade do álcool é uma lenda espalhada perfidamente pelo governo, sua afirmação disfarça um interesse corporativo; pretendemos somente que não é nada difícil de se perceber e que isto não merece que se faça uma filosofia da história, nem mesmo uma sociologia do conhecimento. Esse tipo de disfarce não é próprio das idéias político-sociais, pois, por que a esfera dos interesses de classe teria o inexplicável privilégio de falsear nosso pensamento mais do que qualquer outra? A sabedoria das nações sempre soube

que essas mentiras se encontram em toda parte, tanto no bêbado que se interessa pelo álcool para bebê-lo quanto no capitalista que se interessa para vendê-lo. A idéia de cobertura ideológica não é outra coisa senão a velha teoria dos sofismas de justificação, que se acha no livro VII da *Ethique à Nicomaque*: o beberrão que quer beber parte do princípio que é sadio se refrescar, e esta premissa maior de silogismo, universal como convém, é sua cobertura ideológica; do mesmo modo o burguês defende suas rendas em nome de princípios universalistas e invoca o Homem com letra maiúscula. Marx prestou aos historiadores o imenso serviço de estender às suas idéias políticas a crítica dos sofismas de justificação, que Aristóteles ilustrava com exemplos tirados de preferência da moral pessoal; ele incitou com isso os historiadores a apurar seu senso crítico, a armar-se de desconfiança diante dos propósitos de seus heróis, a enriquecer sua experiência de confessores do passado; enfim, a substituir o dualismo sectário da teoria das coberturas ideológicas, a diversidade infinita de uma experiência prática.

... se substitui uma pluralidade concreta

Desde então, todas as questões tornam-se concretas e são apenas um caso de sutilidade; o campo está aberto para os La Roche-foucauld da consciência histórica. As Cruzadas eram uma cruzada ou imperialismo mascarado? Um cruzado participa da cruzada porque é um pequeno nobre arruinado, porque tem humor aventureiro e porque sentiu o entusiasmo da fé ou ainda o desejo de aventura: encontram-se esses dois tipos humanos em todos os corpos de voluntários. Um pregador prega a cruzada como uma epopéia de Deus. Tudo isso se concilia mais facilmente à vida quotidiana do que aos conceitos; se o cruzado, ao ser interrogado, respondia que ele partia para a glória de Deus, ele seria sincero: sentia a necessidade de escapar de uma situação sem saída; sem a crise da renda fundiária, o pregador teria tido menos sucesso, mas, sem o caráter sagrado da cruzada, só um pequeno número de crianças perdidas partiria. Quando o cruzado parte, sente que tem vontade de fazê-lo e de lutar, sabe que a cruzada é uma epopéia de

Deus porque lhe disseram, e ele exprime o que sente através do que sabe, como todo mundo.

Não existe o instrumento universal de explicação que seria a teoria das superestruturas; a afirmação de uma mentira essencial das ideologias não deixará nunca de explicar por quais vias concretas, diferentes de um caso para outro, o nacionalismo ou um interesse econômico pôde chegar à religião, pois não se saberia que alquimia mental levou a isso; só existem explicações particulares, inteiramente exprimíveis em termos de psicologia quotidiana. Dois povos realmente lutaram entre si para saber se era preciso comungar sob as duas espécies? Os próprios contemporâneos não acreditavam nisso quando estavam de boa-fé; Bacon dizia muito bem que as "heresias puramente especulativas" (que ele opunha aos movimentos político-sociais de componente religioso, como o de um Thomas Münzer) só causavam perturbações quando se tornassem o pretexto de antagonismos políticos.⁷ Apenas os teólogos preocupados com os interesses da teologia, os polemistas e adeptos, mais preocupados ainda em silenciar o adversário ideológico do que descrever a verdade das coisas, parecem reduzir a guerra a uma guerra de religião. Quanto aos próprios combatentes, era-lhes inútil saber as verdadeiras razões que tinham para lutar: bastaria tê-las; entretanto, como a regra do jogo é de não combater sem uma bandeira, deixaram seus teólogos dar-lhes como bandeira aquela de suas razões que menos os dividia, ou então aquela que o século tão piedoso como o deles estava pronto a aceitar como uma bandeira digna. Acontece então que um grupo de "líderes" dá o sinal de guerra a uma multidão que tinha suas próprias razões de lutar e que conserva a eponímia da guerra: nossa tendência em julgar tudo segundo razões oficiais nos fará explicar as razões da maioria que luta de acordo com as da minoria que se expressa; cairemos assim em falsos dilemas: afirmar que os homens não podem lutar por vulgares pretextos teológicos, afirmar, ao contrário, que uma guerra de religião tem necessariamente uma razão religiosa.

Mil outros casos particulares são possíveis. Constatase ou se pensa constatar que nos Estados Unidos a campanha antiescravista que precedeu a Guerra de Secesão coincidiu com uma decadência

econômica da escravatura; misteriosa ligação da economia com o pensamento? idealismo pequeno-burguês que estava objetivamente a serviço do capitalismo dos estados do Norte? lei da História que gostaria que “a humanidade só criasse problemas que ela pudesse resolver” e que “a coruja de Minerva só acorda de noite”? Se os fatos fossem verdadeiros, provariam quanto muito que, para atacar uma instituição que está ainda em plena força, precisaria ser um utopista, mais ainda do que um simples idealista, e que os utopistas são mais raros do que os idealistas e chegam muito menos a fazer com que se fale deles. É, entretanto, inegável que um grupo defensor de seus interesses mais materiais demonstre freqüentemente, para fazer isto, a retórica mais idealista; o idealismo seria, pois, uma mentira e uma arma? Mas, em primeiro lugar, as justificativas levantadas não pertencem ao caso mais geral; a agressividade, o orgulho ou o desafio são pelo menos tão freqüentes. E, depois, esse idealismo não engana ninguém e só convence os convencidos; não é uma mistificação, mas uma conduta de circunstância: representa o papel de uma “informação de ameaça” destinada a dar conhecimento ao adversário e aos aliados possíveis que se está pronto para recorrer à escalada pela defesa de uma causa que se decreta santa.

A consciência não é a chave da ação

É incontestável que tudo o que dizemos de nós mesmos traímos dois sentidos do verbo nossa *práxis*; vivemos sem saber formular a lógica de nossos atos, nossa ação sabe disso mais do que nós, e a praxiologia é implícita no agente como as regras da gramática no locutor; também não se pode decentemente exigir da média dos cruzados, dos donatistas ou dos burgueses que eles saibam exprimir, sobre a cruzada, o cisma e o capitalismo, uma verdade que o historiador teria dificuldades de formular. O intervalo entre o pensamento e a ação é uma experiência universal; se houvesse mentira, seria em toda a parte: no artista que professa uma estética que não é exatamente a da *Crítica do julgamento*, no pesquisador que não tem a metodologia de seu método. É por isso que os interessados, artistas, pesquisadores ou pequenos-burgueses se revoltam quando questionados sobre a formulação que eles dão de

suas razões: eles que “se compreendem” sabem muito bem que não mentem, mesmo quando não conseguem exprimir exatamente a indiscernível obscuridade de suas ações para eles próprios.

A ação do homem ultrapassa consideravelmente a consciência que ele tem dela; a maior parte do que ele faz não tem sua contrapartida de pensamento ou de afetividade. Senão, reduzir-se-iam enormes conjuntos “instituídos”, tais como a religião ou a vida cultural, a ter apenas por contrapartida autêntica momentos descontínuos de emoção da parte mais delicada da alma, numa pequena elite.

Também a maior parte de nossa conduta é dirigida por nuances que são o lado não-oficial da realidade; dizemos que sentimos pelo instinto, pela desconfiança uma repugnância inexplicável ou, ao contrário, que a cabeça desse indivíduo nos agradou. Essas nuances tornam, quase sempre, enorme o intervalo que separa o intitulado oficial de um movimento político ou religioso e a atmosfera que reina ali; esta atmosfera é vivida pelos participantes sem ser percebida, não é observada pelos sociólogos, cujas preocupações são altamente científicas e quase não deixam traços escritos. Uma hora de conversa com um donatista saído do esquema seria muito mais útil do que a leitura de Optat de Milev e dos teólogos da seita para quem se gostaria de dosar a parte de religião, de nacionalismo e de revolta social que havia no cisma donatista; mas com a condição de levar em consideração entonações e escolha das palavras assim como conteúdo dos discursos. Seria melhor ainda ver outras nuances no trabalho: quando se massacra por fanatismo religioso, não é a mesma coisa do que quando se massacra por ódio social.

Se não sabemos muito bem conceitualizar essas nuances, nossa conduta reage. Por melhor que se faça, a cabeça de um sectário de Thomas Münzer ou a de um estudante de Nanterre não é a de um seguidor de Lutero ou a de um jovem metalúrgico. O momento não tarda em que os teólogos escrevem sua *Carta à nobreza alemã* e em que as centrais sindicais rompem com os grupos estudantis. Não sem dar mil explicações teológicas ou leninistas da ruptura. Simples pretexto, vulgares racionalizações, coberturas ideológicas? Não, mas, em primeiro lugar, incapacidade de formular as verdadeiras razões de outro modo que por meio dos símbolos con-

sagrados; em seguida, uma tradição quer que a polêmica política vista sempre uma forma folclórica, estereotipada, tão estranhamente ritual como as mímicas de batalha entre os animais, as cenas domésticas ou brigas entre vizinhos na Itália do Sul;⁸ sem dúvida, é uma parada de força, em que a violência estilística serve para fazer saltar os músculos por baixo das razões superficiais; e, ao mesmo tempo, um desejo de se ater a um cenário conveniente, por prudência diplomática e para evitar o pior.

Ora, como dos conflitos do passado subsistem principalmente textos, é de se temer que a maior parte da história universal seja para nós apenas um esqueleto em que a carne está perdida para sempre. Os próprios atores são os primeiros a esquecer a verdade não-conformista do que fizeram os seus atos passados por meio da retórica do que se considera que aconteceu; o livro de Norton Cru mostrou-o bem para as lembranças das testemunhas da Primeira Guerra Mundial.⁹ Nas crises históricas, os atores, se têm tempo e gosto de se observar, sentem-se ultrapassados pelo que vêm e pelo que se vêm fazendo; não se deixam enganar facilmente por explicações oficiais que se dá ou que eles se dão, só lhes resta, depois do acontecimento, a surpresa de se terem colocado em situações semelhantes; mais freqüentemente, acreditam em tudo o que dizem e no que proclamam seus teólogos; essa versão, amiga da memória, torna-se a verdade histórica de amanhã.¹⁰

Tanto quanto uma psicologia de convenção, os valores são uma sociologia de convenção.¹¹ A moral que uma sociedade professa não fornece motivos e considerandos de todas as suas ações; ela é um setor localizado, que mantém com o resto relações que variam de uma sociedade para a outra. Existem morais que não vão além dos bancos de escola ou da arena eleitoral, outras que querem tornar uma sociedade diferente do que ela é, outras que santificam o que ela é, outras que a consolam de não o ser mais, outras que são bovarismos, como é o caso de muitas morais aristocráticas. Por exemplo, na Rússia, no século passado: a legendária “louca prodigalidade” dos nobres russos era talvez um elemento da concepção que os nobres tinham de uma forma de vida decente,

mas os que a levavam eram bem pouco numerosos. Por mitemismo social, a idéia espalhara-se entre a nobreza, porém a mai-

or parte de seus membros devia contentar-se em imitar somente a maneira de pensar, sem compartilhar do modo de viver. Em compensação, nos cantos perdidos da província, ela podia sonhar com o lazer, em particular ou em público, com a forma de vida prestigiosa que tinham alguns membros de sua classe, para a maior glória de todos os que faziam parte dela.¹²

Outras morais não são bovaristas, mas falsamente terroristas, por exemplo, o puritanismo:

A tendência dos puritanos ao autoritarismo em matéria sexual se explica pela necessidade em que se encontravam de se prender a ameaças verbais e à persuasão: faltavam-lhes sanções que estão à disposição de um clérigo católico.¹³

Consideremos, por exemplo, a rotina, ela é somente uma rotina? Eis dois pequenos fatos verdadeiros que permitem duvidar disso. Num artigo publicado em 1941, Marc Bloch (que, de Paris a Clermont-Ferrand e Lyon, já tinha escolhido a estrada que devia levá-lo à tortura e ao paredão) escrevia:

Se a rotina camponesa, incontestavelmente, existe, ela nada tem de absoluto; em um grande número de casos, vemos que novas técnicas foram adotadas, de maneira muito fácil, pelas sociedades camponesas, enquanto em outras circunstâncias essas mesmas sociedades, pelo contrário, recusaram outras novidades que, à primeira vista, não pareceriam menos capazes de as seduzir;

constata-se, por um lado, que o centeio ignorado pelos romanos foi adotado, em todos os nossos campos, desde a Alta Idade Média; por outro lado, os camponeses do século XVIII recusaram a supressão do alqueive desocupado e, por aí, toda a revolução agrícola. A razão dessa diferença é simples: “A substituição do trigo candal e da cevada pelo centeio não tocava absolutamente no sistema social”; pelo contrário,

a revolução agrícola do século XVIII ameaçava arruinar todo o sistema social no qual estava inscrita a vida camponesa. O pe-

queno camponês não era sensível à idéia de fazer crescer as forças produtoras da nação. Ele só o era mediocremente com a perspectiva menos longínqua de aumentar sua própria produção ou, pelo menos, a parte dessa produção que era destinada à venda; sentia, no mercado, algo de misterioso e algum perigo. Sua principal preocupação era mais conservar quase intacto seu nível de vida tradicional. Quase, por toda parte, ele imaginava sua sorte ligada à conservação das antigas servidões coletivas; ora, esses usos supunham o alqueive.¹⁴

Outro exemplo, tirado da indústria. Constatou-se¹⁵ que a resistência à mudança entre os operários das usinas, quando a direção modifica os métodos de trabalho, é um comportamento de grupo: o rendimento de um operário novo baixa para igualar-se com o dos outros membros e para não ultrapassar o padrão fixado, de maneira implícita, pelo próprio grupo e imposto tacitamente a todos seus membros. Com efeito, um operário cujo rendimento é alto demais arrisca-se a ser para a direção um pretexto para elevar as normas para todos; o problema para o grupo é frear as cadências de maneira a produzir a quantidade certa, fora da qual se correria o risco de receber menos pela unidade: problema econômico que é muito complexo, em virtude do grande número de variáveis a serem integradas, mas que os operários de um mesmo setor conseguem resolver intuitivamente diminuindo a produção da tarde, se perceberem que trabalharam muito pela manhã, e vice-versa; em seus meios como em seus fins, essa rotina é muito racional.

Uma vez que uma rotina, e sem dúvida toda conduta, leva a razões escondidas mais do que a um hábito, é preciso resistir à tentação de reconduzir uma pluralidade de condutas a algum *habitus* geral que seria como uma natureza e daria lugar a uma espécie de caracterologia histórica: o nobre, o burguês, segundo Sombart. Essa unidade de caráter não existe; a antítese da mentalidade nobre e da mentalidade racional de lucro é psicologia da convenção; o fato de que a mentalidade aristocrática está habituada a ter o gesto largo em um certo domínio não significa que ela não saberá se mostrar ávida de ganância em um outro. Existem grandes senhores que são sempre muito polidos, exceto quando se trata de dinheiro, e tubarões das finanças que, na cidade, são mecenos. Nossos valo-

res se contradizem, de um domínio ao outro, porque são a “maior” que a lógica inversa das justificações tira de nossas condutas; ora, essas diferentes condutas nos são impostas por instintos, tradições, interesses, praxiologias que não têm nenhuma razão de formar um sistema coerente. Assim, podemos professar ao mesmo tempo que Apolo profetiza e que seu profeta é vendido aos persas, ou desejar “o Paraíso, porém o mais tarde possível”. Um usurário hindu tem talvez uma mentalidade ainda um pouco “primitiva”, ele não sabe ter um livro de contabilidade dupla e tem uma “concepção” talvez “qualitativa, irracional e tradicional do tempo” (pelo menos se se estendem à sua vida real as idéias que ele professa no plano religioso ou filosófico; fora isso, ele é como todos nós: na prática, é preciso que espere “que o açúcar derreta”); mas essa visão da temporalidade não o impede absolutamente de reclamar, no dia do vencimento, o pagamento dos lucros, concepção qualitativa do tempo ou não.¹⁶

Notas

1. Cf. R. Boudon, *L'analyse mathématique des faits sociaux*, Plon, 1967, p. 27.
2. Stegmüller, p. 368.
3. Stegmüller, p. 365; Boudon, p. 28.
4. Leo Strauss, *Droit naturel et Histoire*, trad. Nathan e Dampierre, Plon, 1954 e 1969, cap. 2.
5. Leo Strauss, p. 69. Como já foi visto a propósito da história axiológica, o historiador puro contenta-se, como diz Weber, de perceber no objeto a *inserção* de julgamentos de valor *possíveis*. Ele observa que numa determinada religião antiga há uma diferença entre a atitude de um fiel que tenta se conciliar com os deuses por meio de ricas oferendas e a de um outro fiel que lhes oferece a pureza de seu coração, e ele pode dizer: “uma outra religião, por exemplo o cristianismo, veria um abismo entre essas duas atitudes” (naturalmente ele pode também notar essa diferença de fato sob a forma de um julgamento de valor e escrever: “nessa religião pouco interessada, quase não se fazia diferença entre esta atitude impura e a outra elevada”; pouco importa, é só uma questão de estilo: como historiador, lê-se para aprender qual era a natureza dessa religião, e não para saber como convém julgá-la).
6. A crítica das capas ideológicas, que se restringe indevidamente à consciência coletiva (ou mesmo à consciência de classe, como se a palavra classe fosse algo a mais do que uma noção vaga, equívoca, sublunar), deve ser reconduzida, na realidade, a dois filosofemas: a teoria dos sofismas de justificação (*Éthique à Nicom.*, VII, 3, 8, 1.147 a 17 ss.) e a idéia kantiana de um horizonte das consciências, de uma comunidade dos espíritos: que necessidade teria o bêbado ou o burguês de se justificar ideologicamente e de tirar uma lei universal de sua conduta, se não sentisse essa necessidade idealista de convencer, pelo menos em direito, os outros seres racionais? Os homens precisam de bandeiras: o sofisma ideológico, a lógica invertida da paixão, é uma homenagem que a má-fé presta à cidade ética. Evitar-se-á então a suposição de que uma capa ideológica tenha uma função, sirva para alguma coisa, para enganar o mundo (enquanto na realidade ela responde, primeiramente, a uma necessidade de se justificar diante do tribunal ideal dos seres racionais); é claro que uma capa ideológica não serve em geral para nada, já que ela não engana ninguém, que só convence os convencidos e que o *Homo historicus*

não se deixa convencer pelos argumentos ideológicos de seu adversário, quando seus interesses estão em jogo.

A idéia de uma função defensiva da ideologia é uma ficção maquiavélica que levou a pesquisa a um impasse.

7. *Essais, "Sur la vicissitude des choses".*
8. Por exemplo, em Roma, as disputas políticas, no fim da República, tomam uma forma de uma invectiva de baixo calão, referindo-se à vida privada e aos costumes sexuais (filípicas de Cícero, de Salustre...); é mais uma conduta estereotipada do que um *logos*, e os inimigos da véspera, depois de serem atacados, podem reconciliar-se muito bem; as acusações infames, que não tinham abusado de ninguém, eram esquecidas muito mais facilmente do que as afrontas políticas cheias de dignidade. Na Índia atual, conhecem-se, entre partidos, combates de palavras do tipo que F. G. Bailey deu numa divertida descrição (*Stratagems and spoils, a social anthropology of politics*, Oxford, Blackwell, 1969, p. 88). Entre nós, não se pode duvidar um instante que o tipo, o estilo e os argumentos de nossas moções e petições respondem muito mais a uma convenção do que às exigências de sua finalidade.
9. J. Norton Cru, *Du témoignage*, Gallimard, 1930. Ver em particular sua crítica do *topos* do ataque à baioneta: esse *topos* figura em quase todas as testemunhas, ora, se se acredita em Norton Cru, o ataque à baioneta jamais foi praticado, ou melhor, foi quase logo abandonado; mas ele tinha sido, antes da guerra, um grande tema simbólico da valentia militar.
10. É espantoso, por exemplo, ver quão pouco importantes são esses conflitos de autoridade, nas lembranças de resistentes ou de militantes, que entretanto representam o flagelo das organizações clandestinas (ou seitas religiosas) e cuja violência absorve, muitas vezes, mais energia do que a luta contra o inimigo de classe, o colonizador ou o ocupante; esse esquecimento que, é claro, é de boa-fé se explica por um pudor inconsciente e, sobretudo, pelo fato de que os interessados, no momento em que são vítimas de seus furores, não compreendem o que lhes acontece, pois esses conflitos nascem mais de um defeito de organização do que de suas intenções; ora, a memória esquece facilmente o que ela não comprehende, o que não sabe citar como estatuto reconhecido. — Ver uma página de J. Humbert Droz, antigo secretário do Komintern: *L'oeil de Moscou à Paris*, Julliard, 1964, p.19, com um desdobramento digno de Tucídides entre o observador e o partidário.
11. Uma forma de erudição tradicional, o estudo das palavras e das noções, não pode fazer conhecer outra coisa a não ser palavras e noções, ou *slogans*, ou racionalizações: ela não faz compreender a conduta e os objetivos das pessoas; se estudo *concordia* ou *libertas* em Cícero, eu saberei o que ele dizia, o que ele professava a esse respeito, o que queria fazer acreditar ou mesmo o

que acreditava ser a realidade de sua conduta; mas eu não aprenderei os verdadeiros fins dessa conduta. Quando um especialista do francês moderno estuda o vocabulário das manifestações eleitorais sob a III República, sabe por experiência onde estão as dificuldades; mas um especialista da Antiguidade não tem essa experiência e é levado por uma tradição erudita a tomar ao pé da letra as interpretações que as sociedades antigas dão, mais ou menos, delas próprias, como também fazemos.

12. M. Confino, *Domaines et Seigneurs en Russie vers la fin du XVII^e siècle, études de structures agraires et de mentalités économiques*, Instituto de Estudos Eslavos, 1963, p. 180.
13. P. Laslett, *Le monde que nous avons perdu*, p. 155.
14. M. Bloch, *Les caractères originaux de l'histoire rurale française*, vol. 2, A. Colin, 1956, p. 21.
15. Refiro-me, de segunda mão, aos fatos, pois a revista *Human Relation*, I, 1948, onde estão expostos, me é inacessível.
16. Contra a mentalidade como *habitus* geral, ver o protesto de M. Confino, *Domaines et Seigneurs en Russie*, p. 257.

Parte III

O progresso da história

Capítulo 10

A ampliação do questionário

O primeiro dever do historiador é estabelecer a verdade, e o segundo, explicar a trama: a história tem uma crítica, mas não tem método, pois não há método para compreender. Qualquer um pode, pois, improvisar-se historiador, ou melhor, poderia, se, por falta de método, a história não supusesse que se tenha necessidade de possuir cultura. Essa cultura histórica (poder-se-ia chamá-la, igualmente, sociológica ou etnográfica) não deixou de se desenvolver e tornou-se considerável desde há um século ou dois: nosso conhecimento do *Homo historicus* é mais rico do que o de Tucídides ou o de Voltaire. Mas é uma cultura, não um saber; consiste em dispor de uma tópica, em poder fazer-se, cada vez mais, perguntas sobre o homem, mas não em poder respondê-las. Como escreve Croce, a formação do pensamento histórico consiste no seguinte: o entendimento da história tornou-se mais rico dos gregos até nós; não é que conheçamos os princípios ou os fins dos acontecimentos humanos, mas adquirimos uma casuística muito mais rica¹ desses acontecimentos. Esse é o único progresso de que a historiografia é suscetível.

A conceptualização progressiva

É difícil imaginar-se que um contemporâneo de Santo Tomás ou de Nicolas de Cusa tivesse podido escrever *La société féodale*

ou a *Histoire économique de l'Occidente médiéval*: não somente o exemplo de estudo dos fatos econômicos e das relações sociais não havia ainda sido dado, assim como também não se dispunha das categorias e conceitos necessários para fazê-lo; ninguém tinha ainda examinado suficientemente os fatos para ver esses conceitos surgirem diante de seus olhos. É, efetivamente, pela observação do vivenciado que se dá um progresso lento e cumulativo da observação, semelhante aos progressos no conhecimento de si que o diário íntimo possibilita ou à descoberta progressiva de uma paisagem no decurso de uma observação atenta. Quando Eginhard relia as biografias dos imperadores romanos feitas por Suetônio, antes de escrever a vida de seu protetor Carlos Magno, ele percebia, sobre-tudo, semelhanças entre o grande imperador e os Césares romanos, em vez das enormes diferenças que nós vemos; isso significa que sua visão era arquetípica, que sua concepção da história era a de que os acontecimentos são a repetição de tipos ideais? Ou melhor, não seria ela arquetípica porque sua visão do mundo era pobre? É preciso muito engenho, diz Pascal, para ver o quanto as pessoas são originais. A apercepção do individual, o enriquecimento da visão, tem como condição que se saiba fazer, a propósito de um acontecimento, mais perguntas do que as que se faz um homem comum; um crítico de arte vê, num quadro, muito mais do que vê um simples turista; é essa mesma riqueza de visão que tem Burckhardt ao contemplar a Renascença italiana.

Certamente, Eginhard não ignorava que Carlos Magno era diferente de Augusto e que nenhum acontecimento se assemelha a um outro, mas ele não percebia essas diferenças, ou não tinha palavras para essas nuances; ele não as concebia. A formação de novos conceitos é a operação mediante a qual se produz o enriquecimento da visão; Tucídides ou Santo Tomás não teriam podido ver, na sociedade de seu tempo, tudo o que nós aprendemos a procurar nela: classes sociais, modos de vida, mentalidades, atitudes econômicas, racionalismo, paternalismo *conspicuous consumption*, relação da riqueza com o prestígio e o poder, conflitos, mobilidade social, capitalistas, rendeiros, estratégia dos grupos, ascensão social por curto-circuito, nobreza urbana e rural, riqueza mobilizável, riqueza potencial, busca da segurança, dinastias burguesas. Eles

viviam esses aspectos da realidade à maneira do camponês que não pensa na forma de seu arado, de sua mó e de seu campo, que são três objetos de estudo e de comparação para um geógrafo. Assim, adquirimos uma visão cada vez mais detalhada do mundo humano e chega um momento em que, não terem os nossos predecessores “realizado” o que tinham, como nós, diante dos olhos, nos surpreende.²

A história começa pela visão ingênua das coisas, a do homem comum, dos redatores do *Livre des rois* ou das *Grandes Chroniques de France*. Pouco a pouco, por um movimento comparável àquele, não menos lento e irregular, da ciência e da *philosophia perennis*, se dá a conceptualização da experiência. Esse movimento é menos apreensível do que o da ciência ou o da filosofia; não se traduz por teoremas, teses ou teorias que se podem formular, combater e discutir; para percebê-lo, é preciso comparar uma página de Weber ou de Pirenne com uma de uma cronista do Ano Mil. Esse progresso, tão pouco discursivo quanto um aprendizado, nem por isso deixa de ser razão de ser das disciplinas histórico-filológicas e a justificação de sua autonomia; é uma parte da descoberta da complicações do mundo. Poder-se-ia falar da consciência, cada vez mais precisa, que a humanidade toma de si mesma. Se não se tratasse, mais simplesmente, do conhecimento, cada vez mais preciso, que os historiadores e seus leitores adquirem da história. Esse progresso é o único a propósito do qual se justifica falar de ingenuidade grega ou de infância do mundo; em ciência e em filosofia, não se merece a idade adulta pela extensão do *corpus* dos conhecimentos adquiridos, mas pelo ato de fundação. O mesmo não acontece com a descoberta da complicações do mundo: os gregos são crianças geniais às quais falta ter tido experiência; em compensação, eles descobriram os *Elementos* de Euclides... Por isso, uma história da historiografia que quisesse ir ao fundo de seu objeto deveria dedicar-se menos ao estudo fácil das idéias de cada historiador e mais a um inventário de sua palheta; não basta dizer que a narrativa de tal historiador é fraca ou que tal outro não se interessa pelos aspectos sociais de seu período. A relação dos premiados poderia, nesse caso, sofrer inversões: o velho abade Fleury, com seus *Moeurs des juifs et des premiers chrétiens*, seria considerado

rado, então, pelo menos tão rico quanto Voltaire; a riqueza de Marc Bloch e a pobreza de Michelet nos surpreenderiam. Aconteceria, com freqüência, que essa história da história se encontrasse desenvolvida não nas obras dos historiadores, mas nas dos românticos, viajantes ou sociólogos.

A desigualdade de dificuldade na apercepção

A razão de ser dessa educação secular da visão é uma particularidade que modelou, de maneira soberana, a fisionomia do gênero histórico: as diferentes espécies de eventos não são igualmente fáceis de serem percebidas, e há menos dificuldade em ver, na história das batalhas e dos tratados, acontecimentos, no sentido corrente da palavra, do que mentalidades ou ciclos econômicos: em política, distinguimos, facilmente, guerras, revoluções e mudanças ministeriais; em religião, teologias, deuses, concílios e conflitos entre Igreja e Estado; em economia, instituições econômicas e máximas sobre a falta de braços na agricultura; a sociedade é estatuto jurídico, vida quotidiana ou vida de sociedade; a literatura é uma galeria de grandes escritores, a história da ciência é a das descobertas científicas. Essa enumeração, que faria desfalecer de horror um representante da *École des Annales*, é a visão espontânea da história. O progresso da história consistiu em livrarse dela, e os livros marcantes eram os que conceptualizavam novas categorias, da história das localidades à das mentalidades. Desde então, é possível julgar um manual de história pela simples consulta ao índice: ele já mostra quais os conceitos de que dispõe o autor.

A desigual dificuldade na apercepção dos eventos tem, se bem as conto, pelo menos sete razões. O evento é diferença; ora, a história é escrita mediante fontes cujos autores consideram tão natural sua própria sociedade que não a tomam como tema. Ademais, os “valores” não se encontram no que as pessoas dizem, mas no que fazem, e os títulos oficiais são, na maioria das vezes, enganadores; as mentalidades não são mentais. Em terceiro lugar, os conceitos são uma fonte perpétua de contra-sensos porque banalizam e não podem ser transportados de um período a outro sem precauções.

Em quarto lugar, o historiador tem a tendência de cessar a explicação das causas quando da aparição da primeira liberdade, da primeira causa material e do primeiro acaso. *Quinto*, a realidade oferece uma certa resistência à inovação; quer seja empreendimento político ou composição de um poema, é mais cômodo seguir a velha rotina de uma tradição que parece tão natural que nem consciente é. *Sexto*, a explicação histórica é regressão ao infinito; quando chegamos à tradição, à rotina, à inércia, é difícil dizer se é uma realidade ou uma aparência cuja verdade se esconde, mais profundamente, nas sombras do não-factual. Enfim, os fatos históricos são, freqüentemente, sociais, coletivos, estatísticos: demografia, economia, costumes; só são percebidos na parte inferior de uma coluna de adição; de outro modo, não são vistos ou se cometem erros os mais estranhos em relação a eles.

Nota-se o caráter heteróclito dessa lista, que cada um pode completar como quiser. Essa mistura seria suficiente para nos prevenir de que a desigualdade na dificuldade em ver os acontecimentos é uma particularidade do conhecer e do não ser; não existe um subsolo da história que exija escavações para ser descoberto. Digamos, mais precisamente, que a nossa pequena lista é como o avesso da trama de um estudo sobre a crítica histórica, que seria, em nossa opinião, o verdadeiro assunto de um estudo sobre o conhecimento histórico (o resto, de que se trata neste livro, não é mais do que a parte emersa do *iceberg*). Pelo menos, nossa lista pode ter algum uso heurístico. A história necessita de uma heurística porque ignora suas ignorâncias: um historiador deve começar por aprender a ver o que tem diante dos olhos, nos documentos. A ignorância histórica não se evidencia por ela própria, e a visão ingênua dos acontecimentos apresenta-se a seus próprios olhos tão plena e completa quanto a visão mais rebuscada. Efetivamente, o pensamento histórico coloca, onde não discerne a originalidade das coisas, a banalidade anacrônica, o homem eterno. Se julgamos seu século pelo nosso, os gracejos sobre monges, que encontramos em Rabelais, nos levam a supor, com Abel Lefranc e Michelet, que ele era um livre pensador, e é preciso que Gilson nos ensine que

a regra do que era então permitido ou excessivo em matéria de gracejos, mesmo religiosos, nos escapa, e essa regra não pode

mais ser determinada a partir das impressões que experimenta um professor, no ano da Graça de 1924, quando lê um texto de Rabelais.³

A história tem a faculdade de nos confundir; ela nos confronta, incessantemente, com singularidades, diante das quais nossa reação mais natural é a de não enxergar; longe de constatar que não temos a chave adequada, nem sequer percebemos que há uma fechadura que deve ser aberta.

A tópica histórica

O enriquecimento secular do pensamento histórico se fez mediante uma luta contra nossa tendência natural a banalizar o passado. Traduz-se por um aumento do número de conceitos de que dispõe o historiador e, consequentemente, por uma ampliação da lista de perguntas que poderá fazer a seus documentos. Pode-se imaginar esse questionário ideal a exemplo das listas de “lugares comuns” ou *topoi* e de “verossimilhanças” que a retórica antiga estabelecia para uso dos oradores (e que seja dito, sem a menor ironia: a retórica foi algo importante, e sua significação praxiológica é, certamente, considerável); graças a essas listas, o orador sabia, em um dado caso, sobre que aspectos da questão ele devia “pensar em refletir”; essas listas não resolviam as dificuldades: elas enumeravam todas as dificuldades imagináveis nas quais era preciso pensar. Atualmente, os sociólogos elaboram, às vezes, listas desse tipo sob o nome de *check-lists*;⁴ um outro belo guia de orientação é o *Manuel d'ethnographie*, de Marcel Mauss, que ensina aos principiantes que vão pôr-se a campo o que deverão examinar. Um historiador encontra o equivalente na leitura de seus clássicos — sobretudo quando esses clássicos não têm por objeto “seu período”, pois, devido às diferenças de documentação, os tópicos das diferentes civilizações completam-se entre si, maior possibilidade ele terá de encontrar aí a chave adequada (ou, antes, de perceber que há uma fechadura).

Os *topoi* históricos não são úteis somente para a síntese: no plano da crítica, permitem remediar o que o estado lacunar de toda documentação tem de mais enganoso: a variação no lugar das la-

cunas. Determinado traço que é comum a várias civilizações só é atestado diretamente em uma delas, e, se nos ativermos unicamente aos documentos próprios a esta civilização, não se pensará jamais nele para uma retrovisão. Suponhamos que o historiador estude uma civilização anterior à era industrial; ele disporá de elementos que lhe dirão que, *a priori*, ele deverá interrogar-se sobre a presença ou a ausência de certas particularidades, dentre as quais enumera-remos algumas. Acontece, freqüentemente, que a situação demográfica dessas sociedades, a mortalidade infantil, a expectativa média de vida e a presença de doenças endêmicas são tais que não conseguiríamos mais imaginar. Os produtos do artesanato são relativamente tão dispendiosos que seriam classificados, hoje, entre os objetos de semiluxo (vestimentas, móveis e utensílios de casa figuraram nos inventários de herança, e a roupa do pobre era roupa usada, do mesmo modo que, entre nós, o carro popular é carro de segunda mão).⁵ O “pão” de cada dia não é uma metonímia. A profissão que se escolhe é, usualmente, a do pai. A perspectiva de um progresso está tão ausente que essas sociedades consideram que o mundo já é adulto, acabado, que elas se situam na velhice desse mundo. O governo central, ainda que autoritário, é impotente; assim que nos afastamos da capital, suas decisões submergem, rapidamente, na resistência passiva das populações (o *Código teodosiano* é menos a obra de imperadores fracos que lançam vãos ucasses do que de imperadores ideólogos que proclamam ideais mediante espécies de cartas postais). A produtividade marginal importa menos do que a produtividade média.⁶ A vida religiosa, cultural e científica organiza-se, com freqüência, em seitas fiéis a uma ortodoxia *in verba magistri* (como na China e na filosofia helenística). Uma proporção elevada dos recursos provém da agricultura, e o centro de gravidade do poder encontra-se, comumente, entre os que possuem terras. A vida econômica é menos uma questão de racionalismo do que de autoridade; o proprietário fundiário aparece, sobretudo, como um chefe que mantém seus homens submetidos ao trabalho. O fato de estar excluído da vida pública ou de viver à margem da sociedade favorece, particularmente, a imersão na vida econômica (imigrantes, heréticos, alógenos, judeus, escravos libertos, gregos e romanos). Contrariamente, outros *topoi* são menos freqüentes do que se poderia crer. Não se pode, por exem-

plo, pressupor o volume da população (ao lado de formigueiros humanos, encontra-se a Itália romana, que contava, aproximadamente, com sete milhões de habitantes). Também não se podem fazer pressuposições sobre a existência e a importância das cidades, nem sobre a intensidade dos comércios inter-regionais (muito elevada na China moderna e, sem dúvida, no Império Romano). O nível de vida pode, igualmente, ser elevado (pode ser que o da África e Ásia romanas fosse, aproximadamente, o do nosso século XVIII), ainda que não existissem instituições, que se acreditariam necessárias a uma economia avançada, como a moeda fiduciária ou, pelo menos, a letra de câmbio. Também não se exclui a possibilidade de que grande parte da população seja alfabetizada (o Japão antes de Meiji). Essas sociedades não são, fatalmente, imóveis, e a mobilidade social pode ter uma importância inesperada e tomar formas desconcertantes: pode passar pela escravidão (Roma, o Império turco); o fatalismo e a *laudatio temporis acti* podem aliar-se à convicção que cada indivíduo tem de poder melhorar sua condição graças a seu espírito empreendedor; a “pobreza estável” dessas sociedades faz com que ninguém se envergonhe de sua situação, mas não impede que cada um procure subir. Sua vida política pode ser tão agitada quanto em outras sociedades mais prósperas, mas os conflitos não são, sempre, lutas entre classes economicamente diferenciadas; mais freqüentemente, são puras rivalidades de autoridade entre grupos semelhantes (dois exércitos, dois clãs aristocráticos, duas províncias). A agitação toma, nessas sociedades, formas inesperadas com os apocalipses e os falsos profetas no lugar dos opúsculos e dos *slogans*. Acontece, muitas vezes, que fanáticos (Pugatchev), ou simples aventureiros, levantam as massas fazendo-se passar por um imperador ou por um filho de imperador que se acreditava morto: é o tipo do “falso Demétrio”, que se encontra em Roma, como o falso Nero, na Rússia e na China e que mereceria um estudo de história comparada...

A história não-factual

A elaboração de tópicos desse gênero não é um exercício escolar banal: os *topoi* não estão aí para serem recolhidos, mas para

serem descobertos, o que supõe um trabalho de análise, de reflexão; são o resultado de uma historiografia não-factual, já que, normalmente, os traços salientes de uma época, os que deveriam saltar aos olhos, os que são suficientemente importantes para merecerem ser registrados como *topoi* para fins heurísticos úteis, são os que menos se percebem. Dessa dificuldade em ver o que é mais importante resulta uma consequência capital: a maioria dos livros de história apresenta como que um nível factual, estanque e nem mesmo sonha em aprofundar a explicitação, deixando-a imersa no não-factual. A existência desse nível de visão caracteriza o que a École des Annales denomina, satiricamente, de história tratados-e-batalhas ou histórias "factualis", quer dizer, uma história que é mais uma crônica do que uma análise das estruturas. A evolução atual dos estudos históricos, em todos os países ocidentais, é um esforço para passar dessa história factual a uma história dita estrutural.

Essa evolução pode ser esquematizada da seguinte maneira: uma história factual se colocará a perguntar: "quais foram os favoritos de Luís XIII?"; uma história estrutural pensará, antes de mais nada, em perguntar-se "o que era um favorito? Como analisar esse tipo político das monarquias do Antigo Regime, e por que existiram favoritos?"; ela começará por fazer uma "sociologia" do favorito; estabelecerá, em princípio, que nada é evidente por si mesmo, pois nada é eterno, e se esforçará, consequentemente, para explicar os pressupostos de tudo o que escreve. Antes de deitar no papel a palavra favorito para dizer quais foram os de Luís XIII e antes de dizer que o único favorito declarado de Luís XIV foi o marechal de Villeroi, tomará consciência de que emprega um conceito que não examinou, quando há, sem dúvida, tanto a ser dito sobre ele. Para a história estrutural, o papel de favorito não é a explicação da história de Villeroi, mas, ao contrário, é o fato que deve ser explicado. A condição de rei, pela colusão entre o soberano e o homem comum, entre as necessidades de governo e os sentimentos pessoais, pela interiorização, no monarca, de seu papel público, pelos conflitos que toda organização produz na alma de cada um de seus membros, pela exibição da individualidade do soberano na cena da Corte, engendraria, nos reis, uma psicologia inteiramente particular que já não é mais fácil "reviver". O rei fazia de um cortesão seu

favorito porque se tinha afeiçoados a ele? Ou, então, necessidades de governo o obrigavam a tomar um homem de confiança ("os favoritos são o melhor remédio contra a ambição dos grandes senhores", escreve Bacon)? E essas mesmas necessidades sugeriam-lhe, nesse caso, aparentar sentimentos afetuosos para com o favorito, a fim de justificar a função oficial que exercia junto a ele um indivíduo que não tinha nenhuma qualificação pública para fazê-lo?

Que razões levam a historiografia, se ela se abandona à sua inclinação natural, a não ir, normalmente, além do nível "batalhas e tratados" ou "nomes dos favoritos de Luís XIII"? A visão que os contemporâneos tinham da história que viviam. Visão que passa aos historiadores pela intermediação das fontes; a história factual é atualidade política requerida. No século XVII, pregadores e moralistas falam muito dos favoritos, de suas excentricidades, de suas desgraças, mas não descrevem o sistema, pois estavam todos mergulhados nele. No correr dos dias memorialistas, iam registrando o nome dos sucessivos favoritos, Concini, Luynes, Villeroi, e os historiadores continuam a fazer o mesmo. Contrariamente, como a repartição da propriedade fundiária ou os movimentos demográficos não tinham, nunca, feito parte da atualidade política, os historiadores levaram tempo até começarem a pensar em se ocupar desses assuntos. Basta ver como escrevemos, nós próprios, a história contemporânea. Existe um livro, intitulado *Démocratie et Totalitarisme*, que descreve os regimes políticos das sociedades industriais do século XX: mas seu autor é sociólogo e diz-se que o seu livro é um estudo de sociologia. O que restará, então, para ser feito pelos historiadores do século XX? Pronunciar as palavras democracia industrial ou democracia pluralista, o que seria difícil evitar, abstendo-se de dizer o que significam essas coisas, que podem ser consideradas evidentes para nós; em compensação, descreverão os acidentes que sobrevenham a essas substâncias: uma queda de ministério aqui, ali, uma mudança no comitê central.

A história factual se atribui, pois, uma espécie de natureza essencial e faz a crônica de suas encarnações. Ela descreverá, consulado após consulado, os suicídios e as condenações de senadores, sem que cheguemos a fazer a mínima idéia das razões e regras desse

bizarro conflito no interior da classe dirigente; estabelecerá uma cronologia rigorosa dos golpes de Estado militares e senatoriais no século III, mas sem analisar essa instabilidade como se analisa a do regime republicano na França ou a de certos regimes sul-americanos. Retomará o que Eusébio diz sobre a história antiga da Igreja, mas não colocará a grande questão: quando é que uma população de cem milhões de habitantes, aproximadamente, se converte, em massa, a uma nova religião? Que razões a levaram a isso? É um problema de sociologia da conversão, sobre o qual, a partir do século XVI, os missionários devem ter algumas idéias. Poder-se-ia, pois, conceber que o historiador começasse por fazer uma tópica da conversão em massa (ou uma sociologia, ou uma história comparativa, se o preferimos), já que, a partir daí, ele tenta, usando a imaginação, uma retrovisão da história antiga do cristianismo.

Luta contra a ótica das fontes

Percebe-se que o que confere unidade aos diferentes aspectos da história não-factual é uma luta contra a ótica imposta pelas fontes. A École des Annales produziu, de um lado, estudos de história quantitativa (economia e demografia), de outro lado, estudos de história das mentalidades, dos valores e de sociologia histórica. Que parentesco pode haver entre trabalhos à primeira vista tão heterogêneos? Entre a curva de evolução dos preços na Baixa-Provença, no século XV, e um estudo sobre a percepção da temporalidade, na mesma época? A unidade dessas diferentes pesquisas lhes advém da configuração da documentação; a curva dos preços e a percepção do tempo entre as pessoas do século XV têm em comum o fato de que essas pessoas não tinham consciência nem de uma coisa nem de outra, e os historiadores que se contentassem em ver o século XV pelos olhos dos contemporâneos não teriam condições de perceber esses fatos, assim como eles não os percebiam.

Quando a história se tiver libertado, completamente, da ótica das fontes, quando a preocupação em explicitar tudo aquilo sobre o que fala ("o que era, então, um favorito?") se tiver tornado um reflexo, os manuais de histórias serão muito diferentes do que são hoje: descreverão longamente as "estruturas" desta ou daquela

monarquia do Antigo Regime, dirão o que era um favorito, por que e como se guerreava, e passarão muito rapidamente sobre o detalhe das guerras de Luís XIV e sobre a queda dos favoritos do jovem Luís XIII. Pois, se a história é luta pela verdade, é, igualmente, uma luta contra nossa tendência a considerar que tudo é evidente. O lugar dessa luta é a tópica; os repertórios de tópicos enriquecem-se e aperfeiçoam-se com a sucessão das gerações de historiadores, e é por isso que não é possível improvisar-se historiador, assim como era impossível improvisar-se orador: é preciso saber que perguntas fazer-se, saber, também, que problemáticas estão ultrapassadas; não se escreve a história política, social ou religiosa com as opiniões, ainda que respeitáveis, realistas ou avançadas, que se tem, pessoalmente, sobre esses assuntos. Há velharias que é preciso pôr de lado, como a psicologia dos povos e o apelo ao espírito nacional; há, sobretudo, uma enorme quantidade de idéias a adquirir; não se escreve a história de uma civilização antiga com a simples ajuda da cultura humanista. Se a história não tem método (e é por isso que é possível improvisar-se historiador), ela tem uma tópica (e é por isso que é preferível não se improvisar historiador). O perigo com a história é que ela parece fácil e não o é. Ninguém se aventura a improvisar-se físico porque todo mundo sabe que, para isso, é preciso uma formação matemática; apesar de menos espetacular, nem por isso é menor a necessidade, para um historiador, de uma experiência histórica. Apenas, no caso da história, as consequências dessa insuficiência se dissimularão melhor: não se produzirão segundo a lei do tudo ou do nada; o livro de história terá defeitos (conceitos inconscientemente anacrônicos, nós de abstrações não esclarecidos, resíduos de acontecimentos não analisados), mas, sobretudo, lacunas; pecará menos pelo que afirma do que pelo que deixa de investigar. A dificuldade da historiografia está menos em encontrar respostas do que em encontrar perguntas. O físico é como Édipo: é a esfinge que interroga, enquanto a ele cabe encontrar a resposta correta; o historiador é como Percival: o Graal está lá, diante dele, debaixo de seus olhos, mas só lhe pertencerá se ele se lembrar de fazer a pergunta.

Para que o historiador possa dar uma resposta à sua pergunta, é preciso que existam documentos, mas essa condição não é sufici-

ente; pode-se discorrer longamente sobre o 14 de julho, o 20 de junho e o 10 de agosto sem que um estalo se produza e sem que se perceba que o fato de a revolução ter tomado a forma de "jornadas" exija explicações, que devem existir razões para isso. Se nosso leitor fosse tentado a pensar, em virtude desse exemplo trivial, que fazer progredir a tópica é um trabalho de redação inútil, lembrar-lhe-íamos que Heródoto e Tucídides dispunham de todos os fatos necessários para lançar os fundamentos da história social ou religiosa (incluída, aí, a comparação heurística com os povos bárbaros) e que eles não a fundaram. Faltavam-lhes "os instrumentos intelectuais"? Mas é, exatamente, o que dizemos.

O esforço de conceptualização tem como ideal fornecer, discursivamente, ao leitor leigo, todos os dados que lhe permitirão reconstruir a totalidade do fato, compreendida aí sua "tonalidade", sua "atmosfera". Pois, inicialmente, um fato que se produz numa civilização que nos é estrangeira comprehende, para nós, duas partes: uma, lê-se, expressamente, nos documentos e nos nossos manuais, a outra é uma *aura* de que o especialista se impregna no contato com os documentos, mas que ele não sabe traduzir em palavras (por isso se diz que os documentos são inesgotáveis); e a familiaridade que o especialista tem com essa *aura* distingue-o do leigo e permite-lhe criar anacronicamente, mesmo no desconhecimento do espírito do tempo, enquanto um leigo que se aventura a reconstruir um fato a partir do que leu, literalmente, nos manuais, o reconstrói mal porque não encontrou, nos livros, uma peça essencial do quebra-cabeça.

Progresso do conhecimento histórico

O enriquecimento dos repertórios de tópicos é o único progresso que o conhecimento histórico pode fazer. A história não poderá, nunca, ensinar mais do que ensina atualmente, mas poderá, ainda, multiplicar as perguntas. Ela é, definitivamente, narrativa e limita-se a contar o que Alcebíades fez e o que lhe aconteceu. Longe de desembocar em uma ciência ou em uma tipologia, a história não cessa de confirmar que o homem é matéria variável sobre a qual não se pode fazer um julgamento fixo; continua, hoje, a não

saber mais do que jamais o soube, sobre como se articulam o econômico e o social, e é ainda mais incapaz do que no tempo de Montesquieu de afirmar que, dado o acontecimento A, B se produzirá. Assim, para caracterizar o valor de um historiador, contam mais sua riqueza de idéias e sua percepção das nuances do que sua concepção da história; o historiador professará ou não a intervenção da Providência na história, a Astúcia da razão, a história como teofania, etiologia ou hermenêutica: não importa. Um Tucídides judeu ou cristão teria podido coroar sua narrativa com uma teologia inofensiva sem que, com isso, sua compreensão da intriga mudasse; contrariamente, acontece que o interesse histórico da maioria das filosofias da história é dos mais reduzidos. Acontece com a trilha da narrativa histórica o mesmo que com a verdade das tragédias: essas coisas não podem mudar. No essencial, um acontecimento histórico não será relatado por um moderno e por Heródoto ou Froissart segundo métodos diversos, ou, mais exatamente, a única diferença que os séculos terão colocado entre esses autores deverá ser procurada menos no que dizem do que no que pensam ou não pensam em dizer. Basta comparar a história do rei Davi no *Livro de Samuel* e em Renan. A narrativa bíblica e a que se lê na *Histoire du peuple d'Israël* são muito diferentes, mas constatamos, logo, que a diferença mais evidente não se refere ao conteúdo e interessa menos ao historiador do que ao filólogo; ela se relaciona com a arte da narração, com a concepção da narrativa, com as convenções, com a escolha dos torneios de frases, com a riqueza do vocabulário; em uma palavra, ela é devida à evolução das formas, a essas razões de moda que são tão imperiosas que o símbolo mais palpável do tempo que passa é uma roupa fora de moda e que a extensão de um texto grego ou do tempo de Luís XIV, que se poderia acreditar ter sido escrito no século XX, ultrapasse, raramente, algumas linhas, mesmo que o seu conteúdo não esteja, de maneira alguma, caduco. Deixemos de lado essas diferenças, no fundo anódinas, mas que chamam tanto a atenção (elas condicionam a vida intelectual e literária, em que a roupagem de modernidade tem tanta importância) e que a filologia ou a história da arte estão longe de saber conceptualizar completamente. Deixemos, igualmente, de lado as filosofias da história próprias a *Samuel* e a Renan, a

admissão ou a recusa do maravilhoso e da explicação teológica da história; abandonemos, também, o “sentido” que se pode dar à história de Davi, que se pode orientar em direção do nacionalismo judeu, da Ressurreição, etc. O que resta? O essencial.

Em resumo, as diferenças de conteúdo são de dois tipos: a visão histórica é mais ou menos aprofundada; certas coisas, que são evidentes para o historiador judeu, não o são mais para um moderno. O velho historiador não é muito rico de idéias e, quando Davi abandona Hebron e escolhe Jebus, a Jerusalém futura, para capital, nem pensa em ver, nessa escolha, tudo que nela Renan percebe:

Não é fácil dizer o que leva Davi a abandonar Hebron, que tinha direitos tão antigos e tão evidentes, em favor de uma cidadezinha como Jebus. É provável que julgasse Hebron excessivamente judaica. Era preciso não chocar a susceptibilidade das diversas tribos, sobretudo a de Benjamin. Precisava-se de uma cidade nova que não tivesse passado.

E mais, porque o evento é diferença e porque a luz nasce da comparação, o historiador judeu não terá consciência de particularidades que, ao contrário, impressionarão um estrangeiro; ele não escreverá, como Renan:

Sem dúvida, uma grande capital ficaria apertada em Jebus; mas cidades muito grandes não estavam nem no gosto, nem na inclinação desses povos. O que queriam eram cidadelas cuja defesa fosse fácil.

Evidentemente, o velho historiador não podia dispor dessa tópica das capitais. Quando se diz que Renan, na narrativa bíblica, reencontrou a verdadeira figura de Davi, não se quer dizer, com isso, que os métodos de síntese fizeram progresso e que nossa maneira de explicar os reis e os povos se tornou científica, mas sim que, de um lado, Renan soube explicitar o que para os israelitas não pedia explicações, de outro lado, soube colocar-se questões nas quais não havia pensado o espírito menos político do velho historiador. Deixo de lado, como estranha ao assunto deste livro, a diferença, sem dúvida a mais colossal, que é a crítica (sob sua for-

ma primeira e sempre exemplar de crítica bíblica). Abstração feita da crítica, abstração feita das idéias filosóficas ou teológicas que não importam do ponto de vista profissional, abstração feita das modas filológicas e ideológicas, e para nos atermos ao plano da síntese histórica, o abismo entre *Samuel* e Renan é o que separaria as narrativas que, de um lado, um nativo e um viajante fariam de um mesmo acontecimento, de outro lado, o que fariam um homem comum e um jornalista político: o abismo está na quantidade de idéias.

Notas

1. B. Croce, *Théorie et Histoire de l'Historiographie*, trad. Dufour, 1968, p. 53.
2. Espanto muito bem traduzido por P. Laslett, *Un monde que nous avons perdu*, p. 13.
3. E. Gilson, *Les idées et les lettres*, Vrin, 1955, p. 230.
4. Por exemplo, no fim do estudo de J. G. March e H. A. Simon, *Les organisations, problèmes psycho-sociologiques*, trad. fr. Dunod, 1964. No livro de Jean Bodin sobre *La méthode de l'histoire*, trad. Mesnard (Publicações da Faculdade de Letras de Alger, 1941), velha obra-prima sempre digna de uma leitura atenta, o capítulo III intitula-se “Como fixar com exatidão os tópicos ou rubricas da história”. A “sistemática” de Droysen é também um quadro de *topoi*; as raças, os fins humanos, a família, o povo, a língua, o sagrado (*Historik*, pp. 194-272). Ou ainda, ver a lista de tópicos (sabientemente chamados “variáveis”) que estabelece S. N. Eisenstadt no fim de seu grosso volume, *The Political systems of Empires*, Glencoe, Free Press, 1967, pp. 376-383 (esse livro é um estudo de história administrativa comparada, chamada “análise sociológica”; visa promover uma “sociologia histórica”). Na verdade, poucas idéias são tão úteis e negligenciadas quanto a da tópica, essa espécie de repertório destinado a facilitar a descoberta; Vico lamentava-se de que, já em seu tempo, historiadores e filósofos da política negligenciavam a tópica em proveito único da crítica. Para uma renovação da tópica nas disciplinas humanas, ver W. Hennis, *Politik und praktische Philosophie, eine Studie zur Rekonstruktion der politischen Wissenschaft*, Berlim, Lüchterhand, 1963, cap. VI: “Política e Tópica”, com a réplica de H. Kuhn, “Aristoteles und die Methode der politischen Wissenschaft”, *Zeitschrift für Politik*, XII, 1965, pp. 109-120 (essa discussão é de um nível e interesse excepcionais). Há sempre lugar para uma tópica onde as coisas não se organizam *more geometrico*. A finalidade da tópica é permitir descobrir, quer dizer, (re) encontrar todas as considerações que são necessárias num caso particular; não permite descobrir algo novo, mas sim mobilizar um saber cumulativo, não deixar de lado a solução correta, ou a boa pergunta, não omitir nada. É uma questão de entendimento, de prudência. A sociologia nasceu da idéia de que havia algo a ser dito sobre os fatos sociais e que esse algo não se confundia com a história desses fatos. Infelizmente, como vemos, esses fatos não se prestam nem a uma classificação, nem a uma expliação que não seja diacrônica, histórica, e, portanto, não ensejam uma

ciência: tudo o que se pode dizer sobre eles é tópica; a sociologia é uma tópica que se desconhece como tal. É uma tópica a sociologia de Max Weber.

5. A seguir uma passagem de Adam Smith que pode interessar a todo arqueólogo que encontra vestígios de mobiliário numa casa: "As casas, os móveis, as roupas do rico, ao fim de algum tempo, passam às classes médias ou inferiores do povo; essas podem comprá-las quando a classe superior se cansa de usá-las. Se você entrar nas casas, encontrará, ainda, freqüentemente, excelentes móveis, ainda que antiquados, mas em muito bom estado e que não foram feitos para aqueles que deles se servem" (*Richesse des nations*, trad. Garnier-Blanqui, vol. I, p. 435; Smith, no contexto, fala de palácios de nobres que foram divididos em apartamentos e são, atualmente, habitados pelo povo).
6. A produtividade média é, como se sabe, o rendimento médio por unidade de produção, e a produtividade marginal é a produtividade da última unidade de produção que "ainda vale a pena" fazer produzir. Quando a técnica é grosseira e a produção insuficiente para responder às necessidades elementares, o mais mal colocado produtor é ainda necessário à subsistência da coletividade; não se o pode dispensar, ainda que o seu rendimento seja muito inferior à média; o equilíbrio não se fixa na margem inferior e é o rendimento médio que determina os preços e salários. Pode acontecer que um produtor que não possa viver de seu trabalho, mas cuja atividade é indispensável à vida da coletividade, seja sustentado por outros recursos; cf. K. Wicksell, *Lectures on political economy*, ed. Robbins, Routledge e Kegan Paul, 1967, vol. I, p. 143; N. Georgescu-Roegen, *La science économique, ses problèmes et ses difficultés*, trad. Rostand, Dunod, 1970, pp. 262 e 268; J. Ullmo, "Recherches sur l'équilibre économique", *Annales de l'Institut Henri-Poincaré*, tomo VIII, fasc. I, pp. 6-7 e 39-40.

Capítulo 11

O sublunar e as ciências humanas

Mas por que não seria possível elevar a história ao nível de uma ciência, quando os fatos que compõem a história e nossa vida estão sujeitos à ciência e a suas leis? Porque há leis em história (um corpo que cai, na narrativa de um historiador, conforma-se, evidentemente, à lei de Galileu), mas não leis *da* história; o desenrolar da Quarta Cruzada não é determinado por uma lei. E muito menos o é a história do que se passa no meu escritório: a luz solar torna-se cada vez mais oblíqua, o calor que se irradia do aquecedor tende a estabilizar-se de tal modo que a soma das derivadas parciais da segunda ordem seja igual a zero, e o filamento da lâmpada torna-se incandescente; o que já implica um número elevado de leis físicas e astronômicas, que são, contudo, ainda muito pouco numerosas para recompor este simples acontecimento: uma tarde de inverno cai, eu ligo o aquecimento central e acendo a lâmpada de mesa.

As leis e os acontecimentos históricos não coincidem; a maneira pela qual a experiência recorta os objetos não corresponde à maneira pela qual a ciência recorta os objetos abstratos. Disso resulta que, mesmo que a ciência estivesse inteiramente concluída, não seria manejável e que praticamente não se poderia, com ela, recompor a história. Resulta também que, ainda que a ciência esti-

vesse completa, seus objetos não seriam os nossos e continuaria-mos a ater-nos ao real, a escrever a história como a escrevemos hoje. E isso não se deveria a nenhum gosto pelo calor humano; vimos que a história não se dedica à singularidade e aos valores, que ela busca compreender, que ela desdenha a anedota: o vivido não seria mais do que uma anedota para a história se fosse conversível em ciência, mas praticamente não o é, ele conserva sua densidade.

Quanto a isso, a situação da história não lhe é particular: a ciência não explica mais a natureza do que explica a história; não explica melhor um acidente de carro ou uma chuva em Antibes, num domingo de fevereiro, do que a Quarta Cruzada. A ciência, física ou humana, explica *certos* aspectos, talhados sob medida para suas leis, que ela abstrai dos acontecimentos naturais ou históricos; um naturalista não teria menos razões do que um historiador para queixar-se dela. Os cortes iniciais da ciência e do vivido são tão diferentes que a junção se faz muito mal. Os limites de nossa faculdade de conhecer são tão estreitos, as condições de seu exercício tão constrangidas, que os dois recortes se excluem mutuamente e que não se pode ter ciência do sublunar a não ser renunciando ao sublunar, abrindo mão do arco-íris em favor dos *quanta* e da poesia de Baudelaire em favor de uma teoria da linguagem poética como hierarquia de constrangimentos com *optimum* de convexidade; os dois recortes só se encontrarão na infinitade dos tempos, quando a química substituirá o cozinheiro na predição do sabor de um prato. Para que a história pudesse ser elevada ao nível de uma ciência, seria preciso que a ciência fosse a mesma coisa que o mundo real e, ainda mais, científica e sob uma versão de uma certa maneira modernizada, que não fosse ruptura com o imediato e que bastasse arranhar um pouco o real para encontrar a lei subjacente. Vamos, então, mostrar em que a história não é uma ciência: mas, como uma ciência do homem existe de verdade, veremos que relações a história pode manter com ela; para isso precisaremos, inicialmente, tomar uma posição quanto ao estado atual das ciências humanas.

Fatos científicos e fatos vividos

Se o corte científico e o corte sublunar não coincidem, é porque a ciência não consiste em descrever o que existe, mas em descobrir molas ocultas que, diferentemente de objetos sublunares, funcionem com todo o rigor; para além do real, ela busca o formal. Ela não estiliza o nosso mundo, mas constrói modelos, dá sua fórmula, a do oxigênio carbônico ou a da utilidade marginal, e toma como objeto os próprios modelos cuja construção descreve.¹ É um discurso rigoroso ao qual os fatos obedecem formalmente, nos limites de sua abstração: coincide, particularmente bem, com a realidade nos casos dos corpos celestes, planetas ou foguetes, de tal modo que, a partir desse caso privilegiado, nos arriscamos a esquecer um pouco que uma teoria científica permanece, quase sempre, teórica, que ela explica a realidade mais do que permite manejá-la e que a técnica ultrapassa amplamente a ciência que, por sua vez, a deixa para trás, em outros aspectos. A oposição do sublunar e do formal, da descrição e da formalização continua sendo o critério para uma ciência autêntica; ela não é um programa de pesquisa: não se programa a descoberta; mas permite saber de que lado se pode esperar que sobre o espírito e de que lado estão os impasses, sobretudo os impasses de vanguarda.

Ora, os fatos que obedecem a um modelo não serão nunca os que interessam ao historiador, e aí está a dificuldade da questão. A história que se escreve e, antes de tudo, a que se vive é feita de nações de cruzadas, de classes sociais, de Islã e de Mediterrâneo: são todas noções da experiência, suficientes para a ação e o sofrimento, mas não são idéias da razão. Contrariamente, as que uma ciência do homem pode ordenar em modelos rigorosos são heterogêneas a essa experiência: estratégia do minimax, risco e incerteza, equilíbrio da concorrência, *optimum* de Pareto, transitividade das escolhas. Pois, se o mundo, tal qual nossos olhos o vêem, tivesse o rigor das equações, essa visão seria a própria ciência; e, como os homens não deixarão jamais de ver o mundo com os olhos com que o vêem, as disciplinas histórico-filológicas, que se atêm, deliberadamente, ao vivo, conservarão, sempre, sua razão de ser.

Desse modo, a impossibilidade de uma história científica não resulta do ser do *Homo historicus*, mas das condições escritas do

conhecer: se a física se pretendesse simples estilização da totalidade do sensível, como no tempo em que ela especulava sobre o Quente, o Seco e o Fogo, tudo o que se diz da falta de objetividade da história poder-se-ia dizer dos objetos físicos. O pessimismo ontológico reduz-se, então, a um simples pessimismo gnoseológico: do fato de que a história dos historiadores não pode ser uma ciência, não se segue que uma ciência da realidade histórica seja impossível,² mas vemos qual é o seu preço: o que temos o hábito de considerar como um fato explodiria em uma miríade de abstrações diferentes. Assim, a idéia de explicar cientificamente a Revolução de 1917 ou a obra de Balzac aparece como tão pouco científica e absurda quanto a idéia de explicar cientificamente o departamento do Loir-et-Cher. Não é porque os fatos humanos sejam totalidades (quanto a isso, os fatos físicos também o são), mas porque a ciência só conhece seus próprios fatos.

Situação atual das ciências humanas

O sublunar e o científico, o vivido e o formal só se opõem no conhecer. O contraste que Aristóteles via entre as duas regiões do ser, a que está acima do círculo da Lua e a que está abaixo dela, transportou-se para o conhecer quando nasceu a ciência moderna e quando Galileu mostrou que o sublunar tinha suas leis ocultas, enquanto a Lua e o Sol eram corpos semelhantes à Terra, que tinham suas imperfeições “materiais”, manchas e montanhas. Disso resulta, antes de mais nada, que uma ciência do homem é possível e que as objeções que, por vezes, lhe são ainda feitas (“o homem é espontaneidade imprevisível”) são as mesmas que eram feitas a Galileu quando se lhe objetava que a natureza era a grande Mãe, força inesgotável de criança espontânea que não se deixa, assim, reduzir a números. Resulta, igualmente, desse fato que uma ciência do homem só merece, verdadeiramente, o nome de ciência quando não é uma paráfrase das qualidades do vivido, quando faz suas próprias abstrações com um rigor que lhe permita exprimir-se numa linguagem algébrica precisa. Enfim, disso resulta, também, que o sublunar continua a subsistir como um segundo modo de conhecimento, o das disciplinas histórico-filológicas; é da essência

da ciência não ser o imediato, enquanto descrever o imediato é próprio das ciências histórico-filológicas. Entre o real e o formal não há nada; as ciências humanas ainda não formalizadas são uma retórica, uma tópica extraída da descrição da realidade. Quando a sociedade não se limita, comportadamente, a ser a história da civilização contemporânea, quando se pretende geral e teoriza sobre os papéis, as atitudes, o controle social, *Gemeinschaft* ou *Gesellschaft*, quando mede índices de liberalismo, de coesão social ou de integração cultural, ela se assemelha à antiga física que conceituava o Quente e o Úmido e queria fazer uma química com a Terra e o Fogo.

É preciso, pois, renunciar a fazer da história uma ciência, considerar como não-científica uma boa parte das ciências humanas atuais, mas afirmar a possibilidade de uma ciência do homem, baseando-se nas poucas páginas dessa futura ciência que foram escritas até hoje, e sustentar, enfim, que o saber histórico conservará sempre a sua legitimidade, pois o vivido e o formal são dois domínios coextensivos do conhecer (e não dois domínios justapostos do ser, o da natureza e o do homem); a ciência não é todo o conhecimento. Esses quatro usages, convenhamos, demonstram um certo sectarismo, ou melhor, são uma aposta, pois estamos comprometidos e não podemos deixar de apostar; tudo é preferível à política de avestruz ou à adesão imediata a todas as novidades. A situação atual das ciências humanas é a da física do começo da Idade Moderna. A época que viu a demonstração do teorema do minimax, do teorema de Arrow e a gramática gerativa pode, legitimamente, conceber as mesmas esperanças que a geração que precedeu Newton. Se folhearmos livros sobre a teoria da decisão, as relações na organização, a dinâmica de grupo, a pesquisa operacional, a economia do *welfare*, a teoria dos votos, teremos a impressão de que alguma coisa, que transforma os velhos problemas da consciência, da liberdade, do indivíduo e do social (mas que se depara, é verdade, com o problema do comportamento "racional"), está nascendo; que todos os dados estão presentes e, mais ainda, que o instrumento matemático está afiado e que só falta o faro que permitia a Newton reconhecer as três ou quatro variáveis "interessantes". Para dizer de outra maneira, esses livros estão no mesmo

estágio de evolução em que estava Adam Smith: são uma mistura de descrições, de esboços teóricos, de lugares-comuns que aí vieram dar, de exposições de bom-senso, de abstrações inúteis e de receitas práticas, em que todo o trabalho de sistematização fica por fazer, mas que, agora, se tornou possível de ser feita. Temos a lingüística, de que não falaremos aqui; temos a economia, ciência humana inteiramente estabelecida; ciência psíquica, que não tem o que fazer com a matéria (no sentido marxista do termo, desta vez): que não se assemelha ao marxismo, à história econômica ou à página econômica do *Le Monde*; que trata não de toneladas de carvão ou de trigo, mas da origem do valor e da utilização dos fins que escolhemos num mundo em que os bens são raros; ciência dedutiva, em que a matemática é mais uma linguagem simbólica do que a expressão da quantidade. É a ciência mais apropriada para fazer o historiador compreender em que a história não é uma ciência e para fazer com que as suas idéias se organizem, para fazer sobressaírem os contrastes, esclarecerem-se as idéias, que a palavra ciência adquira um sentido preciso e para fazer com que a afirmação de que a história não é uma ciência não mais apareça como blasfêmia.

Possibilidade de uma ciência do homem

As objeções que se fazem a uma ciência do homem (os humanos não são coisas, a ciência não é senão uma abstração) poder-se-iam fazer à ciência física. Nada seria mais fácil do que malhar Galileu, como se verá. Sua lei diz que o espaço percorrido por um corpo que cai, verticalmente, ou segundo uma parábola, é proporcional ao quadrado do tempo de duração da queda; seja $e = 1/2 gt^2$, em que t^2 simboliza o fato de que o espaço percorrido sofre o efeito de bola de neve. É uma teoria que tem o duplo defeito de não ser verificável e de desprezar a originalidade dos fatos naturais: não corresponde nem à experimentação nem à experiência vivida. Deixemos de lado a famosíssima experimentação da torre de Pisa: sabemos hoje que Galileu não a fez (o século XVIII está cheio de experiências que só foram feitas em pensamento, e as experiências de Pascal sobre o vácuo são desse tipo) ou que a fez mal; os resultados são completamente falsos. Quanto à experiência

do plano inclinado, Galileu recorreu a ela na impossibilidade de fazer vácuo numa câmara; mas com que direito, de uma bola que rola, concluir algo para uma bola que cai? E por que ignorar uma coisa e considerar outra, julgar a resistência do ar negligenciável e a aceleração essencial? E se a solução estivesse em pesquisar na direção da idéia, indicada pelo bom-senso, de que uma bola cai rápida ou lentamente por ser de chumbo ou de pluma? Aristóteles negligenciava o aspecto quantitativo do fenômeno, e não o podemos recriminar por isso, já que Galileu ignora a natureza do corpo que cai. Na realidade, será sua lei quantitativa? Ela não é verificável por falta de cronômetro (Galileu só dispunha de uma clepsidra), por falta de câmara estanque e pela não-determinação do valor de g . É tão vaga quanto arbitrária (a fórmula $e = 1/2 gt^2$ é verdadeira tanto para a aceleração de um automóvel quanto para um corpo que cai). Ora, ela contradiz nossa experiência. O que há de comum entre a queda vertical de uma bola de chumbo, o vôo planado de uma folha e a trajetória parabólica de um dardo lançado intencionalmente por um atirador, a não ser a palavra queda? Galileu foi vítima de uma cilada da linguagem. Se existe uma evidência, é a da diferença entre os movimentos livres (o fogo se eleva, a pedra cai) e os movimentos forçados (a chama que se sopra para baixo, a pedra que se lança para o céu); esses últimos movimentos acabam, sempre, por retomar sua direção natural: os fatos físicos não são coisas. Avancemos ainda, retornemos às próprias coisas: isso para lembrar-nos que nenhuma queda se assemelha a uma outra, que só existem quedas concretas, que a perfeição quase abstrata da queda de uma bola de chumbo é um limite mais do que um tipo, que é uma ficção excessivamente racional, como o *Homo aeconomicus*; efetivamente, ninguém pode calcular nem prever uma queda: só se pode descrevê-la idiograficamente, fazer sua história. A física não é matéria de razão, mas de entendimento, de prudência: ninguém pode dizer, exatamente, quanto tempo durará a queda de uma folha; mas pode-se dizer que certas coisas são impossíveis e que outras não o são: uma folha não pode permanecer indefinidamente no ar, do mesmo modo que um cavalo não pode nascer de uma ovelha. A natureza não tem leis científicas, pois é tão variável quanto o homem; mas tem seus *foedera*, seus limites

constitucionais, como a história (por exemplo, sabemos muito bem que a escatologia revolucionária é uma impossibilidade, que é contrária aos *foedera historiae* e que não é qualquer coisa que pode acontecer; mas quanto a dizer o que acontecerá precisamente... No máximo, pode-se pensar que tal acontecimento "favorece" a ocorrência de tal outro). Natureza ou história têm, assim, seus limites, mas, dentro desses limites, a determinação é impossível.

Nosso leitor comprehende bem que essas objeções a Galileu teriam sido perfeitamente razoáveis e que a lei de Galileu não era uma evidência; ela poderia, muito bem, ter-se revelado falsa. Mas comprehende, também, que certas objeções às ciências humanas não devem ser retomadas, hoje. Mais de um autor insistiu sobre o caráter irredutível dos fatos humanos, que seriam totais, livres, comprehensíveis e dos quais faria parte integrante a consciência que deles temos. Quem duvida disso? Mas será essa a questão real? Não queremos contar a história: buscamos uma ciência do homem; ora, a evolução das ciências mostra muito bem que as objeções de princípio que lhes foram feitas, em seu tempo, em nome da verdadeira natureza das coisas e em nome da exigência de que um objeto seja abordado de acordo com sua essência, eram o sintoma de uma metodologia ainda arcaica. O erro eterno é crer que a ciência é o duplo do real e que nos deve devolvê-lo, numa versão melhorada. Esse erro terá pesado nos inícios da física e nos das ciências humanas. O que importa a natureza específica dos fatos *nas ciências do homem*, já que esses fatos não são os das ciências do homem, que, como toda ciência, só conhece os fatos que se atribui? Elas não podem conjecturar sobre a natureza dos fatos que serão levados a atribuir-se.

Acontecerá, então, que uma escolha de variáveis seja chocante aos olhos do senso comum, que concluirá, a partir dela, que a ciência quer destruir o homem, o que, evidentemente, é de alarmar. Um estudo econômico não levará em consideração a ideologia dos agentes, um estudo sobre *Les fleurs du mal* ignorará a poesia e a alma do poeta: da mesma forma, esse estudo não se propunha explicar Baudelaire, mas descobrir uma formulação da linguagem poética em termos de programação sob prescrições; a ciência atribui-se objetos, ela não explica os objetos existentes. Sua única

regra é ter êxito; às vezes, um truísmo fornece a chave adequada, outras vezes, os objetos aparentemente mais simples mostram-se rebeldes a qualquer formulação (os matemáticos ainda não chegaram a formular uma álgebra dos nós, enquanto conseguiram, já há dois séculos, reduzir a equações os caprichos da onda). O sinal do sucesso é que a formalização adotada possibilite deduções que se ajustem à realidade e que nos ensinem algo de novo.

Em hidrodinâmica, parte-se de algumas idéias muito simples: em um filete de água, o líquido não pode ser comprimido, e nenhum vácuo se forma nele e, se se retira em pensamento um volume da corrente, entra, nesse volume, tanta água quanto a que dele sai; a partir desses truismos, escrevem-se equações com derivadas parciais; ora, essas equações são ocasião para deduções interessantes: permitem prever se a água se escoará regularmente ou não. Com o homem acontece o mesmo que com a onda. Começa a existir, graças a alguns matemáticos, uma sociologia formal em que se é tentado a investir tantas esperanças quanto na economia. Quando um desses matemáticos, H. Simon, constrói o modelo do funcionamento de um grupo de administradores e de seu nível de atividade,³ as variáveis e os axiomas que escolhe são os mais simples: o nível de atividade dos membros do grupo, sua simpatia mútua, suas relações com o exterior. Não é sobre essas banalidades que se deve julgar o valor do modelo, mas sobre o fato de que a formalização leva a deduções que seriam inacessíveis ao raciocínio verbal: quais são os pontos de equilíbrio possíveis para a atividade do grupo, para a harmonia que reina em seu seio, para seu equilíbrio com o meio, e se esses equilíbrios são estáveis ou não.

Diante desses exemplos, o historiador sente-se na presença de um tipo de entendimento muito diferente do seu; não se trata mais de espírito crítico e de compreensão, mas de um fato teórico que se aplica tanto ao comportamento humano quanto aos fenômenos naturais e que fareja, por detrás de um paradoxo muitas vezes trivial, alguma mola propulsora oculta. Por exemplo, pode-se constatar, retrospectivamente, que a microeconomia marginalista teria podido ser descoberta por um espírito curioso que tivesse aprofundado o seguinte paradoxo: como pode ser que uma pessoa faminta não pague mais caro o primeiro sanduíche que devora, e pelo qual

teria dado uma fortuna, do que pelo quarto que acaba de saciar sua fome?

Não se julga uma formalização pelo seu ponto de partida, mas por sua natureza e por seus resultados. Ela não consiste em escrever conceitos em linguagem simbólica, ou seja, em abreviações: consiste em operar com esses símbolos. Deve, em seguida, levar a resultados verificáveis, a "proposições testáveis", como dizem os americanos; senão, seria suficiente, para fundar uma erotologia formal, que um amante fizesse à sua amada a declaração seguinte: "Todo o encanto que deriva de você é a integral de meus desejos, e a constância de minha paixão tem como medida o valor absoluto da derivada secundária".

O faro do teórico é, pois, adivinhar que aspectos da realidade são susceptíveis de serem traduzidos na linguagem rigorosa e fértil em deduções da matemática, que chave conceitual levará à descoberta de algo, que poderá ser minúsculo, que poderá ser muito abstrato, mas que, nem por isso, é menos real e de cuja existência não se tinha nunca suspeitado.

As ciências humanas são praxiologias

As ciências humanas são verdadeiras ciências, pois são dedutivas, e elas são bem humanas, pois tomam o homem em bloco — corpo, alma e liberdade; são teorias sobre esse todo que é a ação, são praxiologias. As leis econômicas não se referem mais à representação do que à matéria; não são nem psicológicas, nem não-psicológicas, são econômicas. O domínio próprio da economia começa quando se passa da produtividade técnica à produtividade em valor, e a economia é, propriamente, uma teoria do valor; ela se aplicaria perfeitamente bem ao valor dos diplomas universitários, por mais imateriais que eles sejam. A lei dos rendimentos decrescentes não tem senão a aparência de uma lei física, pois supõe uma escolha tecnológica e uma valoração. A lei da utilidade decrescente não é uma lei psicológica;⁴ como diz Schumpeter, a teoria do valor marginal é mais uma lógica do que uma psicologia do valor.⁵ Digamos que o valor é psíquico, se não-psicológico, para indicar que, apesar de tudo, se parece mais com uma representação do que

com uma pedra;⁶ pois a economia é uma ciência da ação; o valor é uma abstração, um objeto científico, que não se confunde nem com os preços nem com um fato psicológico como o desejo que temos de alguma coisa. Consideremos a teoria do interesse do capital segundo Boehm-Bawerk: o fato de que a troca dos bens atuais pelos bens futuros se faça com a diminuição de um interesse não é uma necessidade objetiva, uma instituição ou um movimento psicológico; significa que a lógica da ação impõe essa diminuição; seu "requisito" é que, aos bens futuros, se atribua um valor subjetivo menor; que esse valor seja menor significa que seja representado como tal. Consideremos, enfim, o célebre paradoxo da água e do diamante: o inútil diamante custa muito caro, a água, que é indispensável, é de graça; seu valor de troca é nulo, enquanto seu valor de uso é considerável. Se admitisse, em economia, distinguir a representação e o funcionamento, então a desigualdade de valor entre a água e o diamante, atribuível, à primeira vista, à representação, teria podido ser rechaçada para as trevas exteriores, o que não impediu que os neoclássicos, há um século, descobrissem sua razão; do mesmo modo, ultimamente, a estratégia de mercado, explicável, certamente, pela maneira pela qual os indivíduos ou os grupos representam-se seus parceiros na troca, deveria ter sido repelida, também ela, para as ciências demasiadamente humanas: ora, a matemática dos jogos dedica-se a teorizá-la.⁷ A economia deve seu valor exemplar ao fato de que ultrapassa o dualismo da representação e das condições objetivas; a clivagem que instaura é a que toda ciência instaura; passa entre o que ela teoriza e o que deixa, por abstração, fora da teoria e que pode ser psicológico (como um pânico na Bolsa e, de uma maneira mais geral, tudo o que chamamos psicologia econômica) ou não o ser (como as instituições econômicas). Psicologia e instituições são, efetivamente, um requisito, mas não são o requisito do funcionamento; pelo contrário, uma teoria não funciona nunca tão bem como quando psicologia e instituições não estão presentes; elas são o requisito para uma inserção da teoria no concreto. Assim, também, a mecânica newtoniana tem, como requisito, a existência de uma lua, de um sol e de planetas.

Como toda teoria, a teoria econômica é teórica. Assim é inteiramente inútil denunciar, mais uma vez, a ficção de um *Homo aeconomicus* movido unicamente por seus instintos egoístas.⁸ A ficção, nesse caso, não é, aliás, a do egoísmo, mas a da racionalidade. Coloquemo-nos na perspectiva neoclássica, um tanto ultrapassada hoje, mas que conserva o seu valor de exemplo; a análise econômica não estuda o que fazem os homens para atingir, mais ou menos eficazmente, seus fins econômicos, mas o que fariam se fossem *Homines aeconomici* mais racionais do que o são, em geral, independentemente dos fins que escolheram e das motivações psicológicas que os levaram a fazer essa escolha: para um apóstolo, se é ele um homem organizado, um centavo é um centavo, do mesmo modo que para um tubarão das finanças. A economia retrata a lógica e como que o limite da ação; como no caso da moralidade kantiana (onde uma ação moral, enquanto procede de uma inclinação do agente, “não tem um verdadeiro valor moral, por mais conforme que seja ao dever, por mais louvável que possa ser”), pode-se pensar que “nenhuma ação até hoje” foi feita por pura racionalidade econômica. Da mesma maneira que os corpos puros da química não existem na natureza. O que não impede a moral kantiana, a economia e a química de explicarem uma parte, apesar de tudo considerável, do concreto e dele separar, claramente, a parte que lhes escapa: ao “você deve” do racionalismo econômico, se o homem responde “E se eu não o faço?”, a economia pode responder: “Os fatos me vingarão”. A teoria é, assim, um instrumento de análise e de intervenção: quer seja o homem racional ou não, ela explica o que acontecerá devido a esse fato e por quê. Por exemplo, ela demonstra que a teoria dos juros do capital continua sendo verdadeira num sistema comunista, em que as instituições econômicas, que são o capital e o empréstimo a juros, não existem: já em 1889, Boehm-Bawerk demonstrou-o brilhantemente;⁹ pois, para escolher, racionalmente, entre dois programas dos quais os prazos de vencimento estão mais ou menos longínquos, o planificador ver-se-á obrigado a criar, no papel, pouco importa sob que nome, um índice que equivalerá à taxa de juros, para calcular os custos comparativos de imobilização dos créditos públicos. Os economistas soviéticos, cuja preocupação principal é, atualmente,

esse problema, reconheceram que, se a teoria tem mãos limpas, nem por isso deixa de ter mãos.

Os economistas neoclássicos não são os ideólogos da burguesia liberal, do mesmo modo que Clausewitz não é um propagandista da guerra sem tréguas: ele simplesmente formula, dentro da “violência absoluta” abstrata dos “conflitos”¹⁰ da “guerra real”, a lógica e como que o limite de todo conflito armado. Cada domínio de ação tem sua lógica oculta, que orienta os agentes independentemente da consciência que dela têm, dos motivos que os levam a agir, ou das racionalizações apresentadas pela sociedade; assim, edifica-se, pouco a pouco, além da psicologia e da sociologia, em um *no man's land* ainda sem denominação, uma ciência da ação que é, atualmente, a mais radiosa esperança das ciências humanas.¹¹

Por que a história aspira a ser ciência

Mas é ela uma esperança para o historiador? O que pode ele esperar das ciências humanas? Ele gostaria de poder ter grandes esperanças, pois vive no mal-estar que lhe dá a falta de uma teoria, e vemos, atualmente, as tentativas desesperadas para escapar a esse incômodo multiplicarem-se nas vitrines das livrarias; a isso se chama a “moda” das ciências humanas. A mais curta linha de narrativa (os oprimidos revoltaram-se, os oprimidos resignaram-se à sua sorte) reclama uma dupla justificação: isso se dá porque a natureza humana comporta a possibilidade do que se chama “opressão”, que poderá levar ou não (e há, necessariamente, um porquê para essa diferença) a uma revolta: não podemos contentar-nos, indefinidamente, em constatar que, usando a expressão cara a Weber, a opressão “favorece” a revolta.

E há mais; a contemplação de uma paisagem histórica é semelhante à de uma paisagem terrestre; não somente as formas do relevo são como o enunciado de um problema, mas, ainda, parecem sugerir soluções ou indicar o terreno de uma ciência futura; pois, de alguma maneira, as maçãs poderiam não cair na terra e os homens não obedecer a alguns dentre eles. Autoridade, religião, economia, arte têm uma lógica oculta, são outras tantas essências

regionais. Seu relevo não é o resultado do acaso; suas inclinações não se orientam ao acaso, há nelas alguma rigorosa exigência. A mais admirável característica dessa paisagem ainda é sua monumentalidade: aí, tudo tende à instituição, à diferenciação ou à difusão, aí, tudo se desenvolve e se complica — impérios, religiões, sistemas de parentesco, economias ou aventuras intelectuais: a história tem uma curiosa propensão para edificar estruturas gigantescas, para fazer com que as obras humanas sejam quase tão complicadas quanto as da natureza.

Em resumo, não se chega nunca, em história (qual o historiador que não sentiu a exasperação dessa impotência?), a encontrar o que Wittgenstein chama “a firmeza do macio”, cuja apreensão é a condição e o começo de toda ciência: por todo lado, ao contrário, o real escapa por entre os dedos. Duplamente. Antes de mais nada, a causalidade não é constante (uma causa não produz, sempre, o mesmo efeito; além disso, como se verá no próximo capítulo, não são sempre as mesmas causas, por exemplo, as causas econômicas, que são as mais eficazes). Em seguida, não chegamos a passar da qualidade à essência: podemos reconhecer quando um comportamento pode ser chamado religioso, o que não significa que podemos dizer o que é a religião; essa incapacidade traduz-se, em particular, pela existência de zonas fronteiriças confusas, por exemplo, entre o religioso e o político, onde nos encontramos reduzidos a banalidades (“o marxismo é uma religião milenarista”) que não podemos resignar-nos a formular, mas que, também, não podemos ignorar, pois contêm, em algum lugar, algo de verdadeiro; contudo, esse algo foge por entre os dedos em querelas sobre palavras tão logo se tenta fixá-lo. Esse emaranhado, essas contradições, essas confusões incitam-nos a estabelecer por hipótese, para além do real, a ordem do formal, do científico; pois a ciência nasce da contradição e da confusão dos fenômenos, bem mais do que é deduzida a partir de suas semelhanças. Assim se repete, incessantemente, o velho conflito entre o real aristotélico e o formalismo platônico; toda ciência é, mais ou menos, platônica.

O historiador, esse, atém-se à realidade. Ele precisa, pois, continuamente, resistir à tentação de lixuar com o seu emaranhado, da maneira mais simples possível, fazendo reducionismo. En-

tretanto, seria tão simples tudo explicar reduzindo tudo a outra coisa; as guerras de religião se restringirão a paixões políticas; essas paixões não terão relação com uma doença do corpo social enquanto tal, que o indivíduo sente nele próprio e que, angústia ou vergonha, o impede de dormir mesmo se não sofre dela em sua vida particular: elas se limitarão à esfera de seu interesse pessoal, e esse próprio interesse será de ordem econômica. Esse é um reducionismo materialista, mas existem outros que são idealistas e que nem por isso valem mais. Reduzir-se-á, assim, a política à religião, em vez de considerar que o imperador romano ou o rei de França era rodeado por uma *aura* carismática (culto imperial, sagração, cura das escrófulas) porque era o soberano, que o amor do povo pelo soberano é um sentimento de todos os tempos e que toda autoridade parece mais do que humana, considerar-se-á, ao contrário, que o culto monárquico era o “fundamento” do poder real. Reduzir-se-á, do mesmo modo, a economia à psicologia; se os primitivos trocavam bens, isso se explicará por uma psicologia da retribuição e por uma busca de prestígio. Tudo será reduzido a algo de mais banal: se os imperadores tiveram o costume de deixar monumentos de seu reino, arcos de triunfo ou coluna de Trajano, não será por desejo de deixar uma marca de seu reino sobre a face da terra e de proclamar sua glória; ainda que ninguém escute: será para fazer “propaganda imperial”. Podemos estimar que, atualmente, a formação pessoal de um historiador, a aquisição dessa experiência clínica de que falávamos acima, consiste, em boa parte, em lixuar com esses reducionismos, que estão no ar, e a reencontrar a originalidade das diversas essências; para chegar a uma conclusão contraditória e decepcionante: cada essência só se explica por ela própria, a religião pelo sentimento religioso e os monumentos pelo desejo de deixar monumentos.

Ela tem pouco a esperar da ciência

Mas qual será o efeito dessa ciência futura sobre o ofício de historiador? Certamente, será fraco, porque, como não o ignoramos, não existem leis *da* história. Disso resulta que o historiador deverá “saber tudo”, como o orador ideal, ou como o detetive e o

escroque, mas poderá contentar-se, como eles, em saber de tudo como amador. O detetive e o escroque devem ter uma idéia sobre tudo, porque não podem prever onde os levará a execução ou a reconstituição de uma trama criminosa. Mas se essa trama pode utilizar-se de conhecimentos científicos, pelo menos não existe ciência da própria intriga, cujo desenrolar não tem leis. Como já nos parece longínqua a época, com apenas meio século, em que Simiand aconselhava buscar, na história, generalidades e regularidades para delas tirar uma ciência indutiva das guerras e das revoluções, com a qual se esperava chegar, um dia, a explicar o crescimento e a evolução de uma sociedade dada.

Não somente nenhum acontecimento, mas, ainda, as leis que vêm interferir no curso de um acontecimento não explicarão, nunca, senão uma pequena parte dele. O sonho espinosista de um determinismo completo da história não passa de um sonho; a ciência não será, jamais, capaz de explicar o romance da humanidade tomando-o por capítulos inteiros ou, mesmo, por parágrafos; tudo o que ela pode fazer é explicar algumas palavras isoladas, sempre as mesmas, que retornam em muitas páginas do texto, e suas explicações são, por vezes, úteis para a compreensão, outras vezes, não passam de glosas inúteis.

A razão desse divórcio entre a história e a ciência está em que a história tem por princípio que tudo que foi é digno dela: não tem o direito de escolher, de se limitar ao que é suscetível de uma explicação científica, do que resulta que, em comparação com a história, a ciência é muito pobre e repete-se terrivelmente. Para qualquer economia ou para qualquer sociedade que se descreva, a teoria geral do Estado como encruzilhada e da economia como equilíbrio de mercado será verdadeira; para que as equações de Warras se tornassem fato, seria necessário que a Terra se transformasse em um Éden em que os bens não mais seriam raros, ou um semi-Éden onde esses bens seriam, todos, substituíveis uns pelos outros. Para o que poderia servir, a um historiador do Império Romano, uma futura matemática da autoridade política? Não para explicar que o imperador era obedecido exatamente pelas mesmas razões pelas quais qualquer outro governo também o é. Essa teoria prestar-lhe-ia, antes, um serviço negativo: ajudá-lo-ia a não ceder

ao reducionismo e às falsas teorias, a não falar demais em carisma, prestar-lhe-ia, em resumo, os serviços de uma cultura; concluimos, com L. von Mises, que,

quando a história põe em jogo certos conhecimentos científicos, o historiador não tem que adquirir mais do que um grau médio de conhecimento (a *moderate degree of knowledge*) da ciência em questão, grau que não excederá o que dela normalmente tem toda pessoa culta.¹²

Tanto mais que a ciência pode ser de tal modo abstrata que não se sabe mais, muito bem, o que fazer dela. A teoria dos jogos de estratégia é, atualmente, tão esplêndida quanto inútil, como o cálculo das probabilidades no tempo de Pascal, e todo o problema é conseguir aplicá-la a algo. Basta ver o cuidado dos autores que são tentados a empregá-la, sua maneira de só tocar nela com as pontas dos dedos.

Exemplo: teoria econômica e história

As ciências humanas pouco explicarão da história e continuarão a ser demasiadamente abstratas para o historiador; é isto o que vai ser confirmado por uma delas, que já existe — a teoria econômica. Conhecemos o dilema que ela coloca; ou bem ela é dedutiva e pode, então, vangloriar-se, com razão, de permanecer verdadeira “eternamente” para além da diversidade das instituições; mas, nesse caso, suas aplicações práticas ou históricas são muito pobres. Ou então tem aplicações mais ou menos trabalhosas e aproximativas; mas é ao preço de um conteúdo institucional, datado, que a torna inútil para um historiador, que não pode mais transplantá-la, sem anacronismo, para “seu período”. A economia neoclássica encarna, bastante bem, o primeiro membro do dilema, e a macroeconomia a partir de Keynes está mais próxima do segundo. O essencial é fazer uma distinção clara, e é a isso que vamos dedicar-nos. É notório que muitos historiadores da economia não têm bastantes conhecimentos de teoria econômica, mas nem por isso se saem mal; a história econômica aplica-se muito mais a descrever

os fatos econômicos do que a explicá-los; reconstitui curva de preços e salários, calcula a distribuição da propriedade fundiária, descreve as instituições econômicas, as políticas comerciais ou fiscais e, também, a psicologia econômica; retrata a geografia econômica do passado. Quando especula sobre problemas monetários (isso é feito magistralmente por Ch. Wilson), assemelha-se mais a um conhecimento técnico do que a um saber teórico: um puro economista não veria nesse conhecimento técnico nada além de “materiais” para uma teoria quantitativa da moeda.

Para falar a linguagem do empirismo lógico, a massa dos “dados” de tipo institucional e histórico é muito maior, em história econômica, do que a das “leis”. A teoria não pode servir para reconstituir os fatos; glosa-os muito mais do que os explica; apesar de tudo, não vamos tornar a falar das auréolas de von Thünen cada vez que tratarmos da distância que separa duas metrópoles econômicas. Em compensação, a teoria terá um papel negativo muito importante: ela impedirá que se caia nos preconceitos do senso comum; afinal, ela não surgiu de uma reação contra esses preconceitos em questão de moeda e de protecionismo aduaneiro? Atualmente, ela pode ensinar a um historiador de Roma que a famosíssima afirmação de Plínio, “os *latifundia* arruinaram a Itália”, não tem absolutamente nenhum valor para a história econômica (a não ser o que tem para as idéias populares sobre a moral econômica); que é preciso pesar as palavras antes de dizer que a Itália romana foi arruinada pela concorrência do restante do Império; que o problema da inflação não é tão simples e que não é absurdo pensar que a moeda má do século III pôde favorecer os pobres.¹³ Em resumo, a teoria representa o papel de uma cultura; ensina que “as coisas são, sempre, mais complicadas do que parecem”. Mas, quanto a dizer o que são... Não nos deixemos enganar pelos sucessos da macroeconomia de nossos governos atuais; saber fazer não é saber. Porque um ministro das finanças conhece receitas para sanear a moeda, não se segue que a teoria quantitativa da moeda esteja completa; mas, então, o historiador não poderá transportar, para o passado, as lições da prática econômica atual, porque só se transpõe, com conhecimento de causa, o que se sabe deduzir; se se ignora por que uma receita tem êxito, como saber se as con-

dições de seu sucesso teriam ocorrido no passado? O historiador que tomasse, ao pé da letra, em Keynes, as palavras “lei relativa à propensão a consumir” (nos termos da qual o consumo cresceria menos rapidamente do que a renda) estaria se arriscando a decepções: a pretensa “lei” não passa de uma constatação empírica que foi desmentida pelos fatos, em nossa própria época.

Se só se transpõe, com segurança, o que se pode deduzir, o tanto de ciência econômica de que os historiadores podem servir-se seguramente se reduz muito; esse empobrecimento considerável é o preço dos anacronismos que se evitam. Em nossa opinião, a economia neoclássica constitui a cultura mais apropriada às necessidades de um historiador,¹⁴ ainda que isso fosse, unicamente, devido ao fato de que neoclássicos tinham uma consciência metodológica aguda e mantinham, rigorosamente, a distinção entre a teoria pura e os dados institucionais e empíricos, entre “o que pertence à natureza do sistema econômico, no sentido de que decorre necessária e unicamente da ação dos fatores econômicos abandonados à sua própria sorte”, e o que, ainda que de ordem econômica (uma instituição ou um pânico na Bolsa), é “estrano à esfera da economia pura”.¹⁵ Distinção tanto mais necessária porque a teoria econômica, ainda que pura, não deixa de ter, como ponto de partida, a vida econômica *contemporânea* (e, mais precisamente ainda, a economia nacional, a “riqueza das nações”).

Assim é que, reduzida à sua parte especificamente econômica, a economia neoclássica não pode ensinar nada ao historiador sobre dois pontos que o interessam particularmente: o consumo e a distribuição social das riquezas; ou melhor, deixa-lhe todo o trabalho por fazer, pois, a seus olhos, essas questões são de ordem exclusivamente psicológica ou institucional, quer dizer, empírica, descritiva, histórica. Seja o consumo de bens ou o uso que uma sociedade faz de suas riquezas, que ela os empregue em barragens, em estradas, em guerras, em templos ou em *potlatchs*. A economia não pode nos dizer qual dessas práticas uma sociedade escolherá e nem quais são os motivos que a levam a essa escolha; a única coisa que um economista pode fazer é perguntar às pessoas como pretendem empregar suas riquezas; se ele conhece a escala de suas preferências e suas rendas, traçará, então, curvas de indiferença e suporá que o

consumidor pretende tirar o máximo de suas rendas; indicar-lhe-á a combinação ótima que sua renda lhe permite: tanta manteiga e tantos canhões, segundo o que se sabe do gosto maior ou menor do consumidor por um ou por outro desses produtos. Não se deve, pois, confundir, sob o nome de teorias do comportamento do consumidor, o que é realmente teórico e o que não é senão descrição psicossocial. A análise propriamente econômica não pode ir além da transitividade das escolhas,¹⁶ das curvas de indiferença e do efeito de substituição;¹⁷ a explicação das escolhas, propriamente ditas, não é com ela: a economia não estuda os fins econômicos, mas as consequências desses fins num mundo em que os bens são raros e imperfeitamente substituíveis uns pelos outros. Uma parte dos estudos sobre a função-consumo não é mais econômica do que o seria um estudo dos dados tecnológicos da função-produção; esses estudos, na verdade, são sociológicos, e um historiador não pode esperar grande coisa deles, pois preferirá, sem dúvida, fabricar ele próprio a sociologia de que precisa. Um sociólogo da economia afirma-lhe que certos consumidores compram um produto caro porque é caro, para provar a todos que são suficientemente ricos para comprá-lo, e que esse comportamento se chama *conscious consumption*;¹⁸ para o historiador, isso não basta: o consumo ostentatório pode revestir-se de formas as mais diferentes, e ele quererá saber quem consome ostentatoriamente, como, por quê, e nos olhos de quem deseja lançar areia. Um outro economista lhe revela que uma classe ou uma nação experimenta um sentimento de frustração diante do espetáculo de uma classe ou de uma nação mais rica do que ela, que, consequentemente, sua propensão a consumir aumenta e que essa reação é batizada como *demonstration effect*. Esse batismo já faz muito, se se limita a dar um nome à mais banal das reações, mas não é o bastante, se se quer compreender essa reação, quer dizer, vê-la em ação num contexto histórico: a pequena burguesia que macaqueia a alta burguesia ou o mal-estar do Terceiro Mundo diante da civilização americana. Como o sociólogo da economia se contentou em dar nome a truismos, ficou, para o historiador, todo o trabalho que ainda deve ser feito.

Outro exemplo: a distribuição das riquezas

O caso da distribuição dos bens é diferente do caso do consumo; trata-se, realmente, desta vez, de um problema que está na esfera da economia pura e de suas deduções; mais precisamente, essa economia é pura: não pretende explicar a distribuição efetiva, histórica, dos bens entre os membros de uma sociedade; ela quer deduzir um modelo abstrato que o historiador ou o sociólogo poderão, sempre, confrontar com a realidade, vê-se aqui a distância que existe entre o objeto concreto e o objeto de conhecimento. Infelizmente, nada se oblitera mais facilmente do que a consciência dessa distância: chega-se mesmo, então, a se espantar pelo fato de uma teoria ser teórica. Certamente, aos olhos de um Schumpeter, é imediatamente evidente que a teoria só pode deduzir a distribuição teórica;¹⁹ em compensação, aos olhos de outros autores, essa será uma constatação, ou mesmo uma descoberta, escandalosa. Visivelmente, estamos aqui em presença de duas concepções diferentes, ou diferentemente lúcidas da natureza da economia.

Em matéria de distribuição, como em qualquer outra matéria, a economia pura não é a descrição do que acontece, mas a dedução do que aconteceria se os mecanismos econômicos fossem deixados à própria sorte e isolados do resto (hipótese que, no caso do capitalismo liberal, está um pouco menos distanciada da realidade do que em outros sistemas econômicos). O historiador é que deve medir a distância entre essa ficção e a realidade e, se essa distância é grande demais, deve dizer como a lógica da ação econômica se vingou do desdém que por ela se teve. Isso parece claro; infelizmente, existe um risco permanente de confusão entre o ponto de vista do teórico e o do historiador. Com efeito, desde a revolução macroeconômica e desde que a intervenção do Estado na economia se vem tornando cada vez maior, desenvolveu-se uma espécie de neocameralismo que transformou os economistas em conselheiros do governo ou em construtores de modelos de desenvolvimento; ora, quando o economista fala de distribuição, dependendo de ser ele cameralista ou teórico, não fala, com essa palavra, da mesma coisa. Os teóricos só consideram os agentes econômicos, suas rendas, salários, quase-rendas e lucros eventuais; o cameralista, esse,

parte de uma realidade, o quadro da renda nacional de seu país, documento de base para toda política econômica. Será, pois, levado a considerar os ordenados dos funcionários e os salários dos empregados domésticos, que figuram no seu quadro, mas que o teórico ignorava (salvo se tentava reduzi-los, por sua vez, em teoria).²⁰

A distância entre a distribuição teórica e a distribuição histórica é, finalmente, tão grande que a teoria da distribuição tem dificuldades para construir-se num capítulo à parte: os “salários” e as “rendas”, mais do que verdadeiros salários e rendas, são tipos de índices que medem a produtividade marginal do trabalho e da terra, e a distribuição não passa de um apêndice ao capítulo sobre a produção. Nesse grau de generalidade, não se pode, nem mesmo, continuar a distinguir entre a escravidão e o regime assalariado. Admite-se que, teoricamente, o salário do trabalhador é igual à produtividade marginal de seu trabalho:²¹ mas esse assalariado não passa de um ser abstrato que possui, unicamente, o mínimo de individualidade necessária à facilidade da exposição; na realidade, seu salário é, seguramente, muito diferente dessa produtividade, que é, aliás, difícil de ser medida com precisão, e é fixado pelos patrões, pelos sindicatos e pelos governos. Mas o “verdadeiro” salário continua sendo o da teoria, no sentido de que ela se vingará se dele nos afastarmos muito. O que acontecerá, então, em um Estado escravagista, onde o trabalhador não recebe salário? Considerar-se-á que esse salário é embolsado pelo proprietário do escravo contra a obrigação de alimentá-lo:²² o que é um meio de calcular a renda do proprietário, de verificar se a escravidão era rentável; ou seria um meio se, na prática, esse cálculo fosse possível. Mas o próprio regime escravagista escapa à teoria ou, antes, lhe é imposto como um dado; a distribuição pede, pois, não uma explicação científica, mas uma descrição sócio-histórica, de que a *Répartition du revenu national* de Marchal e Lecaillon²³ continua sendo o exemplo clássico para o mundo contemporâneo. Tal é a clivagem do vivido e do formal, do sublunar e do científico, da *dóxa* e do *épistémé*.

Verdade histórica e verdade científica

A história pode ser transformada pelas ciências humanas na mesma medida em que nossa vida pode ser transformada pela técnica; temos a eletricidade e a energia atômica, mas nossas histórias continuam sendo compostas de causas, de fins e de acasos. Nenhuma maneira de escrever a história pode ser revolucionária, do mesmo modo que a vida não pode deixar de ser quotidiana. A lingüística não concorre para uma melhor compreensão dos textos, assim como a teoria da luz não se presta à educação do olho para as cores; a filologia não é, pois, uma aplicação da lingüística, a qual, como toda teoria, não tem outro fim que não seja ela própria. Talvez a semiologia nos ensine, amanhã, o que é o belo, o que satisfará a nossa curiosidade, mas não mudará nossa maneira de perceber a beleza. Como a filologia, ou ainda, como a geografia, a história é uma “ciência para nós”, que só conhece a verdadeira ciência na medida em que essa *intervém* no real. Ela não coloca nenhuma complacência estética ou antropocêntrica em ater-se a esse ponto de vista; se, na prática, ela pudesse trocar a *dóxa* pelo *épistémé*, ela não hesitaria em fazê-lo. Infelizmente, é característico de nossa faculdade de conhecimento que os dois planos do saber não se encontram, apesar de algumas intervenções de detalhe. O ser é, ao mesmo tempo, complicado e rigoroso; podemos empreender a descrição dessa complicação, sem jamais esgotá-la, buscar um começo de conhecimento rigoroso, sem jamais deparar com a complexidade. Aquele que se dedica ao plano do real não sairá nunca dele; aquele que constrói um objeto formal embarca para um outro mundo onde descobrirá coisas novas, mas não encontrará a chave do visível. Não temos conhecimento completo de nada; do acontecimento no qual estejamos mais profundamente envolvidos, ainda assim, não conhecemos senão traços. Podemos resignar-nos a não ter conhecimento completo: chegamos, por vezes, a reproduzir modelos limitados do real; o conhecimento científico, que é possível em todos os domínios, mesmo sobre o homem, dispensa-nos do conhecimento do concreto, que não é nunca completo. Acontece que as coisas não se integram completamente em nós, elas só figuram aí parcial ou obliquamente; nossa

mente chega a um conhecimento estrito ou amplo do real, mas não contempla nunca seu texto original.

A história é um palácio do qual não descobriremos toda a extensão (não sabemos quanto nos resta de não-factual a historicizar) e do qual não podemos ver todas as alas ao mesmo tempo; assim não nos aborrecemos nunca nesse palácio em que estamos encerrados. Um espírito absoluto, que conhecesse seu geometral e que não tivesse nada mais para descobrir ou para descrever, se aborreceria nesse lugar. Esse palácio é, para nós, um verdadeiro labirinto; a ciência dá-nos fórmulas bem construídas que nos permitem encontrar saídas, mas que não nos fornecem a planta do prédio.

Notas

1. Ver, por exemplo, J. Ullmo, *La pensée scientifique moderne*, Flammarion, 1958, caps. 1 e 2; Id., "Les concepts de la physique", col. Encyclopédia da Pléiade, *Logique et connaissance scientifique*, p. 701.
2. G. Barraclough, "Scientific method and the work of the historian", *Logic, methodology and philosophy of science, Proceedings of the 1960 International Congress*, Stanford University Press, 1962, p. 590: "A escolha que o historiador faz entre a atitude idiográfica e a atitude nomográfica e, em particular, sua recusa em passar da narração descritiva à construção teórica, não lhe são impostas pela natureza dos fatos, como Dilthey e outros tentaram provar. É uma escolha puramente voluntária. Não é difícil mostrar que não há diferença essencial, desse ponto de vista, entre os fatos que o historiador utiliza e os que utiliza o físico. A diferença está unicamente na ênfase que o observador coloca sobre a individualidade".
3. H. A. Simon, trad. al. "Eine formale Theorie der Interaktion in sozialen Gruppen" em Renate Mayntz (editor), *Formalisierte Modelle in der Soziologie*, Berlim, Luchterhand, 1967, pp. 55-72; R. Boudon, *L'analyse mathématique des faits sociaux*, Plon, 1967, p. 334.
4. J. Schumpeter, *History of economic analysis*, p. 27; Id., *The Theory of economic development*, Oxford University Press, 1961, p. 213. Sobre a lei dos rendimentos decrescentes como traduzindo o fato de que os fatores não são inteiramente intercambiáveis, cf. Joan Robinson, *The Economics of imperfect competition* (Macmillan, Papermacs, 1969) p. 330. Como afirma F. Bourricaud (prefácio à sua tradução dos *Éléments pour une sociologie de l'action* de Parsons, p. 95), pode-se dizer que a economia, como sistema das regras que determinam as alternativas de emprego dos bens raros, é, ao mesmo tempo, subjetivista (já que há escolha) e behaviorista (já que há "preferência revelada" pelo comportamento do consumidor). Aliás, os economistas não se importam com isso, pois não pretendem fazer a teoria da totalidade de uma conduta; sua teoria é abstrata, quer dizer, deliberadamente parcial.
5. *History of economics analysis*, p. 1.058. Sobre a natureza psíquica da economia, ver também L. von Mises, *Epistemological problems of economics*, Van Nostrand, 1960, pp. 152-155; F. von Hayek, *Scientisme et Sciences sociales*, p. 26.

6. L. Robbins, *Essai sur la nature et la signification de la science économique*, trad. fr. Librairie de Médicis, 1947, pp. 87-93.
7. Ver os trabalhos, aliás muito diferentes entre eles, de R. D. Luce e H. Raiffa, *Games and decisions*, Wiley, 1957, p. 208; de G. Granger, "Epistémologie économique", na Enciclopédia da Pléiade, *Logique et Connaissance scientifique*, p. 1.031; e de W. J. Baumol, *Théorie économique et Analyse opérationnelle*, trad. Patrel, Dunod, 1963, p. 308.
8. Exemplos de ataques contra o *Homo aeconomicus*: B. Malinowski, *Une théorie scientifique de la culture*, trad. fr., Maspero, 1968, p. 43, ou E. Sapir, *Anthropologie*, trad. fr., Editions de Minuit, 1967, vol. I, p. 113. *Contra L. Robbins, Essai sur la nature et la signification de la science économique*, p. 96; e, já, Ph. Wicksteed, *The Common sense of political economy* (1910; reimp. 1957, Routledge e Kegan Paul), pp. 163 e 175.
9. E. von Boehm-Bawerk, *Positive Theorie des Kapitals*, edição de 1889, pp. 390-398; Pareto só retomou a demonstração.
10. A metáfora dos conflitos, que encontramos em Clausewitz, *De la guerre*, trad. Naville, Éditions de Minuit, 1955, pp. 109 e 671, é reencontrada em Walras, *Éléments d'économie politique pure*, 4^a edição, 1900 (Dalloz, 1952) p. 45.
11. G. Th. Guilbaud, *Éléments de la théorie mathématique des jeux*, Dunod, 1968, p. 22.
12. *Epistemological Problems of economics*, p. 100.
13. A moeda má favorecia os pobres que estavam endividados: ver as páginas realistas de Marc Bloch, *Esquisse d'une histoire monétaire de l'Europe*, pp. 63-66. Antes de criticar a teoria de S. Mazzarino em nome de preconceitos proverbiais sobre a moeda má e a inflação, é preciso ler F. A. Hayek, *Prices and Production*, Routledge e Kegan Paul, 1935 e 1960, que mostra que a influência de uma injeção de moeda sobre os preços depende do ponto onde essa injeção é feita no sistema.
14. A. Marshall, *Principles of Economics*, 8^a edição, 1920 (Macmillan, Paper-macs, 1966); J. Schumpeter, *History of economic analysis*, Allen and Unwin, 1954 e 1967; Id., *The Theory of economic development*, trad. Opie, Oxford, Galaxy Book, 1967 (provavelmente, a obra-prima do mestre e de toda a escola; existe, também, uma tradução francesa); K. Wicksell, *Lectures on political economy*, trad. Classen, Routledge e Kegan Paul, 1934 e 1967.

15. Schumpeter, *Economic Development*, p. 218, cf. 10 e 220-223. Os austríacos distinguem as mudanças endógenas, que nascem no interior do sistema, e as mudanças exteriores às hipóteses colocadas.
16. Um consumidor que prefere os canhões à manteiga e as bombas atômicas aos canhões deverá preferir essas bombas à manteiga, sob pena de ser incoerente e de tornar os cálculos bem difíceis.
17. Sobre o efeito de substituição e de renda, J. R. Hicks, *Valeur et Capital*, trad. fr., Dunod, 1956, pp. 23 ss.
18. Th. Veblen, *The Theory of the Leisure class, an economic study of institutions*, 1899 (Nova York, The modern Library, 1934). Mas ver as engenhosas observações de R. Ruyer, *Cahiers de l'Institut de science économique appliquée*, nº 55, maio-dezembro, 1957.
19. *Economic Development*, pp. 145-147 e 151. Não pude consultar o estudo de Schumpeter, "Das Grundprinzip der Verteilungstheorie", *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, XLII, 1916-1917.
20. Assim faz J. Ullmo, "Recherches sur l'équilibre économique", *Annales de l'Institut Henri-Poincaré*, vol. VIII, fasc. I, pp. 49-54; cf. Schumpeter, *History*, pp. 929 n. e 630 n.
21. Mais precisamente que, estando os fatos econômicos abandonados à sua própria sorte, a concorrência perfeita, e o equilíbrio tendo sido atingido, a taxa de salário, mediante a oferta e demanda de trabalho, se estabelece ao nível da utilidade marginal, para o consumidor, da parte do produto que é imputável ao trabalhador marginal de cada empresa. Uma outra formulação, muito mais institucional, é a seguinte: essa taxa é "institucional", fixada pelo costume ou pela luta política, e se inscreverá em abscissa como variável independente, o volume do emprego sendo uma das variáveis dependentes. A taxa dos salários escapa, então, ao mecanismo da imputação (para os austríacos, o valor "torna a descer" as etapas da fabricação, do produto acabado às matérias-primas: não se explora uma matéria-prima da qual não se possa tirar algo de comerciável); em compensação, as máquinas, outra variável dependente, não escapam ao mecanismo da imputação.
22. Schumpeter, *Economic Development*, p. 151; sobre a duvidosa rentabilidade da escravatura "de lavoura", ver Marshall, *Principles*, Papermacs ed., p. 466.
23. J. Marchal e J. Lecaillon, *La Répartition du revenu national*, 3 vols. Librairie de Médicis, 1958, um outro tipo de análise econômico-sociológica, muito interessante, é a de J. Fericelli, *Le revenu des agriculteurs, matériaux pour une théorie de la répartition*, Librairie de Médicis, 1960, por ex. pp. 102-

122. O historicismo alemão, sucedido nesse ponto pelo empirismo lógico, continua seu combate contra a teoria pura e prolonga o *Methodenstreit* no recente livro de Hans Albert, *Marktsoziologie und Entscheidungslogik, ökonomische Probleme in soziologischer Perspektive*, Berlim, Luchterhand, 1967, partic. pp. 429-461.

Capítulo 12

História, sociologia, história total

Mas não teremos visado alto demais? A história não se parecerá mais com a geologia do que com a física? As ciências formalizadas não são toda a ciência, e não se pode pretender que entre os *mathemata* e o histórico-filológico não exista nada; efetivamente, existem ciências que, sem serem hipotético-dedutivas, são científicas, já que explicam o concreto a partir de uma ordem de fatos concretos que estavam ocultos e que essas ciências descobriram: a geologia explica o relevo atual pela estrutura e pela erosão, a biologia explica os mecanismos da hereditariedade pelos cromossomas, a patologia explica as doenças infecciosas pelos micróbios. Então, a questão da possibilidade de uma história ou de uma sociologia científicas tornar-se-ia a seguinte: existe uma ordem de fatos que, pelo menos de uma maneira geral, *comanda* os outros fatos? Poderá a história tornar-se uma geologia da evolução humana? Como veremos, encontrar tal ordem de fatos é um velho sonho; tentou-se encontrá-la, sucessivamente, nos climas, nos regimes políticos (*politeiai*), nas leis, nos costumes, na economia; o marxismo continua sendo a mais conhecida dentre essas tentativas de constituir uma geologia. Se chegasse a constituí-la, a história e a sociologia tornar-se-iam ciências, permitiriam intervenção ou, pelo menos, previsão; assemelhar-se-iam, respectivamente, à história da Terra e à geologia geral, à história do sistema solar e

à astrofísica, à fonética de uma língua dada e à fonologia. Deixaram de ser descrições para tornarem-se explicações, sendo a história a aplicação das teorias da sociologia. Infelizmente, sabemos que esse sonho não passa de um sonho: não existe uma ordem de fatos que, sempre a mesma, comande os outros fatos; a história e a sociologia estão condenadas a permanecer descrições compreensivas. Ou, antes, só a história existe realmente: a sociologia não é mais do que o trabalho vão de codificar o *ktéma es aei*, esta experiência profissional que não conhece casos concretos e não comporta princípios constantes que, sozinhos, fariam dela uma ciência.

Então, por que a sociologia existe e por que sua utilidade é superior à de uma fraseologia para uso dos historiadores? Porque a história não faz tudo o que deveria, e deixa à sociologia o cuidado de fazê-lo em seu lugar, arriscando-se a ir além do objetivo. Limitada pela ótica dos acontecimentos do dia-a-dia, a história contemporânea deixa à sociologia a descrição não-factual da civilização contemporânea; limitada pela velha tradição da história narrativa e nacional, a história do passado dedica-se, excessivamente, a uma narrativa que segue um *continuum* espaço-temporal ("a França no século XVII"); raramente, se atreve a repudiar as unidades de tempo e de lugar e a ser, também, história comparada, ou o que assim é chamado ("a cidade através dos tempos"). Ora, pode-se constatar que se a história se decide a ser "completa", a fazer-se inteiramente o que é, torna a sociologia inútil.

Certamente, não importaria que uma parte do legítimo domínio da história fosse colocado sob o nome da sociologia; não haveria, nisso, senão um interesse corporativo. O problema é que esse erro de atribuição acarreta consequências: a história não faz o bastante (as unidades de tempo e lugar limitam sua visão, mesmo no interior do domínio cuja propriedade sempre se lhe reconheceu) e a sociologia faz em demasia; por não ter reconhecido que é história, sem ter esse nome, a sociologia se crê na obrigação de fazer ciência; pode-se dizer o mesmo da etnologia. A sociologia é uma pseudociência, originada das convenções acadêmicas que limitam a liberdade da história; sua crítica não é sequer uma tarefa epistemológica: é trabalho para a história, para a história dos gêneros e convenções. Entre uma história que seria, enfim, completa e uma

ciência formal do homem (que tem, atualmente, a aparência de uma praxiologia), não há lugar para nenhuma ciência. Tornar-se uma história completa é a verdadeira vocação da história, que tem, diante dela, um futuro inesgotável, pois descrever o concreto é um trabalho infinito.

Condições para uma história científica

“História científica”, essas palavras podem designar dois empreendimentos bem diferentes: explicar cientificamente os acontecimentos pelas diferentes leis de que resultam ou, então, explicar a história como um todo, descobrir sua chave, encontrar o motor que a faz avançar em bloco. Acabamos de ver que a primeira empresa é impossível; a explicação seria extremamente incompleta, ou não seria utilizável. A segunda é, principalmente, a dos marxistas: é possível explicar uma grande parte da história em bloco ou, se preferirmos, encontrar, por detrás de cada acontecimento, quer seja a Guerra de 1914, a Revolução Russa ou a pintura cubista, um mesmo tipo de causas, a saber, as relações de produção capitalistas? Em vez de explicações de circunstância em que a natureza das causas não seria a mesma de um caso para outro, não se pode descobrir uma certa categoria de fatos, sempre a mesma, que explicaria, pelo menos *grosso modo*, os outros fatos da história? Considerar-se-á, então, que a história funciona de acordo com uma estrutura categorial, que está articulada em economia, relações sociais, direito, ideologia, etc.; é assim que o século XVIII se perguntava qual das duas categorias, que são as leis e os costumes, explicava a outra.

Em geologia, quando se quer explicar o relevo de uma região, não se estuda a aventura singular de cada pedra — esta foi deslocada pelo gelo, aquela outra, por um carneiro que por ali pastava; contenta-se em estudar a estrutura e o tipo de erosão, porque acontece que seu estudo é suficiente para explicar o essencial: o clima, a flora e a ação humana têm efeitos muito mais limitados, então raramente têm efeitos duráveis. Do mesmo modo, em história, se considerará que uma categoria de causas, a economia, tem efeitos muito mais poderosos que as outras, que podem, certa-

mente, reagir contra ela, mas essas reações serão muito limitadas. E assim como um geólogo pressente a natureza do subsolo, quando vê o tipo de vegetação que recobre o solo ou quando o *habitat* está agrupado em volta de raros pontos d'água, assim o geólogo da história, ao ver essas estranhas flores que se chamam *Dom Quixote* ou *Balzac*, pressentiria de que infra-estrutura elas brotam.

Esse marxismo não era senão uma hipótese, mas razoável; tudo se reduziria a uma questão de fato: uma determinada categoria de causas tem, sempre, efeitos mais consistentes do que os outros? Em geologia, a resposta é sim, como acabamos de ver; em medicina, seria, antes, não: quando se procura a explicação de uma doença não-infecciosa, passa-se da anatomia à fisiologia, da fisiologia à histologia e dessa à bioquímica, sem que nenhuma dessas instâncias seja mais decisiva do que as outras.¹ Se devesse existir, em história, uma instância decisiva, seria razoável pensar que fosse a economia: por detrás da confusão dos grandes acontecimentos e dos grandes homens, é claro que a humanidade passa a maior parte da vida a trabalhar para viver.

Resta saber se a atividade econômica, que é tão importante relativamente às outras atividades, chega a determiná-las, isto é, a explicá-las. Ora, o que quer dizer explicar? Só há explicação se há constância; sabe-se explicar quando se sabe dizer, *grosso modo*, que causas produzem, geralmente, um dado efeito, ou, então, quando se pode dizer que efeito, *grosso modo*, será geralmente produzido por causas dadas; tudo depende desse *grosso modo*: a margem da aproximação não pode ultrapassar certos limites.² As leis da física são tais que, se ponho uma chaleira d'água para ferver, não preciso regular, com exatidão, a quantidade de água e de calor para obter, precisamente, o efeito desejado. Do mesmo modo, se sou artilheiro, a mira mais exata não impedirá que meus obuses se dispersem, mas somente dentro dos limites bem conhecidos dos cálculos das probabilidades: assim, acabarei por atingir o alvo.

Por que ela é impossível

Se fosse verdade serem as relações econômicas de produção, ao menos *grosso modo*, uma causa com a qual se pudesse contar,

ou produzissem, pelo menos grosseiramente, efeitos que respondessem à nossa expectativa, o marxismo teria razão e a história seria uma ciência. Seria preciso, por exemplo, que a revolução estivesse assegurada, cedo ou tarde, desde que as causas que a ela levam (atitude do proletariado, particularidades nacionais, linha geral do partido) variassem somente dentro de limites razoáveis; seria necessário que a uma infra-estrutura precisa (o capitalismo) correspondessem superestruturas diferentes, sem dúvida (romance realista ou romance de evasão), mas não qualquer uma (a epopéia, não). Sabe-se, entretanto, que não é assim, que o marxismo nunca previu, nem explicou nada, e não nos alongaremos mais. Mas é preciso ver bem o que esse seu fracasso significa para a epistemologia da história; ele não significa, de modo algum, por exemplo, que a poesia não seja explicável pela economia: mas, apenas, que ela não o é invariavelmente, e que, em história literária, como aliás em qualquer outro campo da história, só existem explicações de circunstância. Que a poesia tenha seu próprio valor e sua vida própria, é óbvio; mas, com que direito profetizar que não acontecerá, jamais, que um poema seja explicado, principalmente, pela economia? A poesia não bebe dessa água? Isso não passaria de estilo edificante, ou de um preconceito metafísico que contradiria o princípio de interação. A cultura, como toda a história, é feita de acontecimentos particulares, e não se pode prever a estrutura explicativa que cada um deles requer. É por isso que não se pode fazer teoria da cultura ou da história, nem erigir em categoria o que o senso comum ou, antes, as línguas modernas denominam “a cultura”. É mesmo um traço característico da vida social, e uma fonte de discussões sem fim, esse estado semifluido onde nada é sempre verdadeiro, onde nada é decisivo, onde tudo depende de tudo, como tantos provérbios o exprimem: “O dinheiro não faz a felicidade, mas ajuda”, “um assunto de romance não é, em si, bom nem mau”, “meio culpado e meio vítima, como todo mundo”, “a superestrutura reage sobre a infra-estrutura”. O que faz com que a política, ainda quando segura de seus fins, seja um problema de governo imediato e com que a história não seja uma ciência: um historiador sabe, por experiência, que, se ele tenta generalizar um esquema explicativo e dele tirar uma teoria, esse esquema cede

sob sua mão. Em resumo, a explicação histórica não segue caminhos já traçados de uma vez por todas; a história não tem anatomia. Não se pode encontrar, em sua fluidez, núcleo consistente.

Não é possível classificar as causas por hierarquia de importância, nem mesmo de uma maneira geral, e considerar que a economia, apesar de tudo, tem efeitos mais poderosos do que os têm os vaguíssimos borborigmos da história das idéias; a importância relativa das categorias de causas varia de um acontecimento para outro. Pudemos ver uma humilhação nacional fazer voltar a um estado de barbárie, até hoje não ultrapassado, o povo que tinha sido, por um século e meio, a Atenas da Europa, e um pequeno-burguês, que caíra na boemia, desencadear uma guerra mundial com duas finalidades: aniquilar os judeus, o que é uma forma de história das idéias, e conquistar, para seu povo, terras de cultivo ao leste:³ velha aspiração advinha do passado das sociedades agrárias e da antiga “fome de terra”, que nos espanta reencontrar num século industrial e keynesiano. A ausência de uma hierarquia das causas manifesta-se, claramente, quando tentamos intervir no curso dos acontecimentos: um nível de educação operária muito baixo, e aí estão os planos quinquenais e a superioridade do socialismo reduzidos a nada. Como as causas mais diferentes assumem, alternadamente, o *leadership*, o resultado é que a história não tem sentido nem ciclos: é um sistema aberto; sobre esse ponto, nossa idade cibernética começa a chegar a precisões.⁴

Desse fato resulta, igualmente, que não pode haver uma ciência da história, pois não é suficiente que haja determinismo para que uma ciência seja possível: só se pode fazer ciência nos setores em que determinismo universal (impossível de ser seguido em seus detalhes inesgotáveis) apresente efeitos de conjunto mais globais e possa, então, ser decifrado e manejado por um método resumido que se aplique a esses efeitos macroscópicos — o dos modelos ou o dos efeitos predominantes. Se o determinismo não comporta esses efeitos no setor considerado, então o deciframento é impossível e o é, também, a ciência correspondente. Imaginemos um caleidoscópio; não há nada de mais determinado do que a variedade das figuras que os pequenos pedaços de papel colorido desenham. Pode-se contar a história da sucessão dessas figuras, mas

poder-se-ia ter uma ciência? Sim, mas com uma ou outra das seguintes condições: seria necessário ou que o caleidoscópio fosse construído de uma maneira tão especial que se pudesse reecontrar, por detrás da variedade das figuras, certas estruturas recorrentes cuja repetição se pudesse calcular, ou que acontecesse que, como com dados viciados, esse ou aquele gesto da mão do espectador fizesse voltar, sempre, pelo menos em seus traços gerais, esta ou aquela figura. Se essas condições não são satisfeitas, não se poderá fazer mais do que contar a história. Poder-se-á, também, é verdade, dedicar-se à tarefa de estabelecer uma tópica dessas figuras, de enumerar as cores dos pedacinhos de papel e os grandes tipos de configurações que desenham; em resumo, poder-se-á fazer uma sociologia geral. Trabalho inútil, já que essas cores e configurações só existem em palavras e são recortadas tão "subjetivamente" quanto as constelações que a tradição recorta na abóbada celeste.

Já que a história não tem anatomia e causas predominantes, assim como não tem leis que lhe sejam próprias, é preciso renunciar à idéia comtiana de que ela está, no momento, em um estádio pré-científico e que espera ser elevada ao nível de ciência, e essa ciência seria a sociologia. Sob esse nome, Comte não entendia, evidentemente, esta ciência formal de certos setores da atividade humana, para a qual há, atualmente, uma tendência a se dar, de preferência, o nome de praxiologia. Sua sociologia era bem uma ciência da história "em bloco", uma ciência *da* história; ela devia estabelecer as leis da história, assim a "lei dos três estados" — que é a descrição do movimento da história tomada em bloco. Ora, essa ciência da história revelou-se impossível (não por razões metafísicas: liberdade humana, mas por razões de fato, de ordem "cibernética"). O que se faz, atualmente, sob o nome de sociologia não é uma ciência; é, por vezes, uma descrição, uma história, sem que tenha este nome; por vezes, uma tópica da história ou uma fraseologia (é a sociologia geral). Diante dessa confusão, seria indicado convidar historiadores e sociólogos para uma colaboração interdisciplinar, cada dia mais necessária? Convidar os historiadores ou os economistas a utilizarem os resultados da sociologia atual (já que nos perguntamos quais seriam esses resultados)? A classificação parece mais urgente do que a colaboração e a história; quanto a isso, tem tanto a se clarificar quanto a sociologia.

As três sociologias

Se é verdade que a sociologia não descobriu nenhum tipo social, nenhuma ordem de fatos preponderante, se é preciso ir até a uma praxiologia matemática para descobrir constantes, então é preciso concluir que o “nominalismo dos historiadores” era verdadeiro e que a sociologia não tem objeto; contudo, já que ela existe, ou que, pelo menos, existem sociólogos, é porque esses fazem, sob esse nome, algo que não é sociologia.

Afinal de contas, os livros que se publicam sob o título de sociologia poderiam ser colocados sob três rubricas: uma filosofia política que não se confessa como tal, uma história das civilizações contemporâneas e, enfim, um gênero literário atrativo, em que os *Cadres sociaux de la mémoire* de Halbwachs são, talvez, a obra-prima, e que tomou, inconscientemente, a sucessão dos moralistas e tratadistas dos séculos XVI a XVIII; a sociologia geral entra, quase que inteiramente, nessa terceira rubrica. Sob a primeira rubrica, a sociologia permite expor, como se fosse a própria ciência, opiniões avançadas ou conservadoras sobre a política, o ensino ou o papel da população nas revoluções; é, então, uma filosofia política. Em compensação, e trata-se da segunda rubrica, se um sociólogo faz o estudo estatístico da população estudantil de Nanterre e tira desse estudo uma explicação para a compreensão da revolta universitária de maio de 1968, ele faz história contemporânea, e os futuros historiadores terão que levar em consideração seu trabalho e examinar sua interpretação; assim, pedimos, humildemente, perdão a esse sociólogo pelo mal que parecemos dizer de sua sociologia e suplicamo-lhes considerar que contestamos a etiqueta e não a mercadoria.

Ainda resta a sociologia geral. Assim como uma parte da produção filosófica atual é continuação da literatura de edificação e das coletâneas de sermões, que representavam, nos séculos XVI, XVII, XVIII, uma proporção considerável da edição (perto da metade dos livros publicados em certos períodos), assim a sociologia geral continua a arte dos moralistas. Descreve como é formada a sociedade, quais são as espécies de governo, as atitudes dos homens, seus ritos, suas tendências, assim como as máximas e os tratados sobre o homem ou sobre o espírito descreviam a variedade

dos comportamentos, das sociedades e dos preconceitos do homem; a sociologia pinta a sociedade eterna como os moralistas pintavam o homem eterno; é uma sociologia “literária”, no sentido em que se fala da psicologia “literária” dos moralistas e românticas. Pode, como esta última, produzir obras-primas; afinal, *Homme de Cour*, de Balthasar Gracian, é uma sociologia (escrita, como em Maquiavel, em linguagem normativa). Contudo, a maior parte dessa literatura de tratadistas não está destinada a sobreviver e, menos ainda, a estimular um processo cumulativo; ela só se pode salvar por suas qualidades artísticas ou filosóficas. Efetivamente, moralistas ou sociologia geral, trata-se, sempre, de descrições do conhecido; ora, a lei de economia do pensamento recusa-se a armazenar em seu tesouro uma descrição, por mais verdeira que seja, se essa descrição não é senão uma entre uma infinidade de outras possíveis e se cada homem tem os meios de fabricar uma nova descrição para seu próprio uso, em caso de necessidade; ela só conserva em seu tesouro as “materias de memória”, história e filologia, e as descobertas científicas.

Ora, a sociologia geral não pode ser outra coisa senão uma sociologia “literária”, uma descrição, uma fraseologia. Nenhuma dessas descrições pode ser mais verdadeira do que as outras, mais científica. Descrição, não explicação. Recapitulemos, muito didaticamente, os três graus do saber. A fórmula de Newton explica as leis de Kepler, que explicam os movimentos dos planetas; a patologia microbiana explica a raiva; o peso dos impostos explica a impopularidade de Luís XIV. Nos dois primeiros casos, temos explicações científicas e, no terceiro, uma descrição e compreensão. Os dois primeiros exigiram descobertas, e o terceiro é filho da Memória. Os dois primeiros permitem deduções ou previsões, e intervenções, o terceiro é uma questão de prudência (a única política que existe é a do entendimento). À primeira categoria correspondem conceitos muito abstratos, “trabalho” ou “atração”; à segunda, conceitos científicos oriundos de uma depuração dos conceitos do senso comum (a “costa” dos geólogos é muito mais precisa do que o que a língua corrente chama costa, e, convencionalmente, *cuesta* ser-lhe-á contraposta). À terceira explicação correspondem conceitos sublunares. Essa terceira explicação é a história; quanto à sociologia, que não é nem a primeira nem a se-

gunda, só pode ser história ou uma paráfrase da história. Ora, as descrições históricas são feitas de palavras, de conceitos, de universais; sempre se poderá extrair uma dessas séries de universais para fazer dela uma sociologia geral; também se poderá tomar o compromisso de somente se usarem esses universais, o que abrirá caminho para uma sociologia dedutiva. Essa, por ser dedutiva, não será mais ciência do que a *Ética* de Spinoza ou do que o direito ou a teologia. O resultado é sempre o mesmo; a sociologia geral é uma fraseologia e as sociologias possíveis são em números indefinidos; o que os fatos provaram.

O mal-estar da sociologia

Não é, também, segredo para ninguém que a sociologia vive, hoje, num mal-estar e que a *melior et major pars* dos sociólogos só leva a sério o “trabalho empírico”, isto é, a história da sociedade contemporânea. Pois, o que pensar da outra sociologia, daquela que não é uma história sem esse nome? O que pensar de uma disciplina que, por um lado, é cultivada por espíritos superiores, que produz milhares e milhares de páginas, que dá ocasião a discussões sérias, e que, por outro, é um falso gênero de cujos produtos podemos dizer que são natimortos, como os da psicologia de 1800. Com efeito, nada se parece mais com o que escreveu Gurvitch ou Parsons do que o *Traité des facultés de l'âme* de Laromiguière, como bem verificará o leitor que consultar a nota 5 deste livro.⁵ Encontrará na nota o conteúdo e o espírito desses volumes de sociologia que demandam esforços de leitura e luta contra o tédio causado pelo já muito sabido, por essa mistura de truismos, de imprevisões, de logomaquia e de quase falsidades que se percorre, porque, de longe em longe, se pode aí pescar um pequeno trecho instrutivo, uma idéia engenhosa ou um achado literário; esses volumes que, na maioria dos casos, são compilações de truismos (veja-se *Homme* de Linton) e que, nos melhores casos, teriam o interesse que tem toda descrição histórica ou etnográfica, se, para nossa infelicidade, o autor não tivesse acreditado dever ser mais do que historiador, se não tivesse querido mostrar-se sociólogo, se não se tivesse interessado mais pelas palavras com que narra algo

do que por aquilo que narra. Isso o leva a escrever num estilo frioso, a esmaecer e a banalizar os contornos pelo prazer de retomar, sempre, os mesmos conceitos.

A sociologia, quero dizer, a sociologia geral, não existe. Existe uma física, uma economia (e uma só), mas não existe *uma* sociologia; cada um constrói a sua, do mesmo modo que cada crítico literário fabrica, a seu gosto, uma fraseologia. A sociologia é uma ciência que gostaria de existir, mas sua primeira linha ainda não foi escrita e seu balanço científico é nulo; ela não revelou nada que já não se soubesse: nenhuma anatomia da sociedade, nenhuma relação causal que o bom-senso já não conhece. Em compensação, a contribuição da sociologia para a experiência histórica, para a ampliação do questionário, é considerável, e o seria ainda mais se a perspicácia fosse mais bem distribuída no mundo e se as preocupações científicas não a sufocassem por vezes; todo o interesse da sociologia está nessa perspicácia. A teoria da personalidade de base em Kardiner é tão vaga quanto verbal, as relações que quer estabelecer entre as "instituições primárias" e essa personalidade são, por vezes, evidentes, por vezes arbitrárias ou mesmo ingênuas, mas sua descrição da alma dos nativos das ilhas Marquesas é uma bela e exótica página de história contemporânea. Disso resulta que, num livro de sociologia, os desenvolvimentos que os profissionais reprovariam como literários ou jornalísticos são a melhor parte da obra, enquanto os profissionalmente qualificados são a parte morta; os mais espertos não o ignoram e, quando escrevem sobre a multidão solitária ou sobre a sociologia da fotografia, mantêm um sábio equilíbrio entre o que agrada às duas categorias de leitores.

Em resumo, a sociologia não passa de uma palavra, uma palavra ambígua, sob a qual são colocadas diferentes atividades heterogêneas: fraseologia e tópica da história, filosofia política do pobre ou história do mundo contemporâneo. Fornece, pois, um belo exemplo do que se chamou, anteriormente, de falsas continuidades; escrever a história da sociologia, de Comte e Durkheim a Weber, Parsons e Lazarsfeld, não seria escrever a história de uma disciplina, mas a de uma palavra. De cada um desses autores para o outro, não há nenhuma continuidade de fundamentação, de objeto, de propósito ou de método. "A" sociologia não é uma disci-

plina una que teria evoluído; sua continuidade só existe no nome, que estabelece um laime puramente verbal entre atividades intelectuais que têm, como único ponto comum, o terem-se estabelecido à margem de disciplinas tradicionais. Havia um vazio entre essas disciplinas (a história era uma história incompleta); havia, também, a tentação de fazer filosofia política "científica" e a tentação de fundar uma ciência da história. Nesse terreno vago entre as velhas disciplinas, vieram acampar, sucessivamente, em lugares diferentes, empreendimentos heteróclitos, que deveram unicamente à sua marginalidade terem recebido o mesmo nome de sociologia. A questão, então, não é saber o que o sociólogo Durkheim tem com o sociólogo Weber, pois eles não têm nada em comum, mas porque o segundo retomou o nome de sociólogo (era porque sua concepção de história estava estreitamente limitada por sua teoria de relação dos valores).

Como não se deve nenhuma descoberta à sociologia, comprehende-se que de três quartos de século de sociologia não sobre nada, a não ser maneiras de falar. Quanto mais o leitor for tentado a re-creminal-nos por condenarmos, sumariamente e em bloco, uma imensa atividade intelectual que foi extremamente variada, de acordo com os autores e as escolas nacionais, mais deve lembrar-se de que essa variedade tem, ainda assim, uma característica comum: ter-nos deixado com as mãos vazias. Um sinal não engana: estudar a sociologia não é estudar um corpo de doutrina, como se estuda a química ou a economia; é estudar as doutrinas sociológicas sucessivas, os *placita* dos sociólogos presentes e passados, pois há doutrinas reinantes, escolas nacionais, estilos de uma época, grandes teorias caídas em desuso, outras que são a própria sociologia, enquanto o "grande patrão", que é seu autor, controla o acesso às carreiras sociológicas; mas não há processo cumulativo do saber.

A sociologia é devida a uma concepção demasiadamente estreita da história

Convém, pois, que os historiadores tomem consciência de que a sociologia é a história que eles negligenciam escrever e cuja

ausência mutila a que escrevem, e que os sociólogos e etnógrafos compreendam que não podem pretender ser mais científicos do que os historiadores. Vimos, anteriormente, como a história factual do passado é prisioneira da ótica dos documentos, que registraram, em seu tempo, a atualidade, os acontecimentos de cada dia; continuando essa história, a história contemporânea o faz dentro da mesma ótica e abandona à sociologia tudo o que não é crônica política. Contudo, vê-se mal porque um livro sobre o *Phénomène bureaucratique* seria sociologia, enquanto o fenômeno energético seria história, porque *Auxerre em 1950* seria menos histórico do que *Auxerre em 1850*, o que poderia distinguir os *Blousons bleus* de um livro sobre a efebia helênica, e um estudo sobre o parentesco entre os kariera atuais de um estudo sobre o parentesco bizantino.⁶ Não se vai, de maneira alguma, tomar a distribuição das cátedras na Sorbonne por um sistema das ciências; ou imaginar que a diversidade dos documentos que apresentam a realidade vivida (aqui, inscrições helênicas, ali, uma sondagem de opinião, mais além, toda uma tribo kariera) faria com que essa realidade se prestasse mais facilmente aqui do que lá a ser transformada em ciência.

Ora, a história, há alguns milênios, teve um início infeliz. Ela nunca se liberou completamente de sua função social, a de perpetuar a lembrança da vida dos povos ou dos reis; se bem que, muito cedo, ela se tenha tornado obra de pura curiosidade pela especificidade e que Heródoto tenha, sem demora, juntado à história a história contemporânea e a história não-factual, nem por isso ela se liberou da influência de dois tipos de convenção. A primeira pretendia que só houvesse história do passado, do que se perde se não se conserva sua lembrança; o conhecimento do presente parecia, ao contrário, ser evidente. A segunda pretendia que a história contasse a vida passada de uma nação, fosse centrada sobre a individualidade singular desta nação e se instalasse num *continuum* espaço-temporal: história grega, história da França, história do século XVI; não se pensou que fosse igualmente legítimo recortar a matéria histórica em *itens*: a cidade através dos séculos, o milenarismo através dos tempos, paz e guerra entre as nações.

A primeira convenção habituou-nos a opor o presente, que seria a própria coisa, e o passado, afetado por indícios históricos que o torna meio irreal. Essa falsa oposição está na origem de duas pseudociências, a sociologia e a etnografia, que dividem entre elas a história das civilizações contemporâneas, uma ocupa-se com a história dos civilizados e a outra com a dos primitivos (Heródoto, mais perspicaz, descrevia simultaneamente a civilização dos gregos e a dos bárbaros). Não sendo afetadas pelos indícios históricos, essas duas disciplinas evoluem num eterno presente: estudar os "papéis" numa sociedade contemporânea é estudar os próprios "papéis". Isso não é, evidentemente, ingenuidade, mas convenção do gênero. Aliás, vê-se, de tempos a tempos, um sociólogo dar um mergulho no passado, donde retorna com um livro em cujo prefácio não deixa de declarar que, com esse mergulho, quis mostrar que a história comparada podia fornecer "materiais" novos para a sociologia. Estamos, como se vê, num inferno de confusão, numa dessas situações que cheiram mal, em que as coisas são pensadas pela metade, o que basta para que não se possa ser taxado de ingênuo, mas não o bastante para que se ouse tirar a limpo as convenções arbitrárias e as falsas consequências que delas se deduzem. Se a etnologia e a sociologia têm razão em raciocinar sobre o homem, por que a história não o faria? Se a história faz bem em não o fazer, por que sociólogos e etnólogos teriam maiores direitos de fazê-lo? É verdade que a oposição existencial do presente e do passado modela, também, a fisionomia tradicional da geografia e da economia. Os geógrafos descrevem, principalmente, o estado atual da superfície terrestre; assim que a quilometragem de estradas de ferro aumenta em algum país, eles se apressam em atualizar os números que apresentarão em suas aulas. Existe, com efeito, uma geografia histórica, mas é uma prima pobre (é pena, pois uma "geografia humana da França em 1815" seria tão interessante quanto possível de ser feita). Quanto à economia, não é à toa que se chama "economia nacional" entre os alemães e "riqueza das nações" em Adam Smith: ainda que formule, como o sabemos, leis eternas, ela é, espontaneamente, contemporânea e nacional.⁷

A segunda convenção, a das unidades de tempo e de lugar, liga a história ao *continuum* e faz dela, antes de mais, a biografia de uma individualidade nacional. Em diferentes graus, a maior parte da história que ainda hoje se escreve é talhada na história de uma nação; a que escapa à convenção do *continuum* é chamada

história comparada. A história está na situação em que estaria a geografia se essa se limitasse, quase exclusivamente, à geografia regional e se a geografia geral fosse considerada como prima pobre ou, então, como uma tecnologia de ponta. Como vimos anteriormente, o tempo não é essencial à história, mas somente a especificidade; o respeito às unidades, o apego à singularidade espaço-temporal são a última sobrevivência das origens da história como repositório das lembranças nacionais ou dinásticas. Se, desde o século XVII, a geografia se tornou uma disciplina completa e admitiu a plena legitimidade da geografia geral, é, provavelmente, porque, diferentemente da história, que é, primordialmente, nacional, a geografia, por razões evidentes, é, primeiramente, geografia das nações estrangeiras, "história das viagens". O gênio de Varenius fez o resto.

O exemplo da geografia "geral"

Ora, os geógrafos têm um grande princípio no qual os historiadores têm o mais absoluto dever de se inspirar: nunca considerar um fenômeno sem aproximá-lo dos fenômenos semelhantes espalhados pelos outros pontos do globo; se se estuda a geleira de Talèfre, no maciço do monte Branco, não se deixará de compará-la às outras geleiras alpinas, e, até mesmo, a todas as geleiras do planeta. Da comparação nasce a luz: o "princípio da geografia comparada" fundamenta a geografia geral e vivifica a geografia regional.⁸ Os geógrafos chamam "dimensão horizontal" e "dimensão vertical" a essas duas orientações possíveis a qualquer descrição,⁹ das quais uma segue um *continuum* que é a região, enquanto a outra procede por *itens*: geleira, erosão ou *habitat*. Os epigrafistas conhecem essas duas orientações, a que chamam classificação regional e classificação por séries. Esse dualismo é, da mesma forma, o da história diante da história comparada, e o da história literária diante da literatura comparada; todas essas disciplinas descriptivas têm, como objeto, fatos que se sucedem no tempo e no espaço e que, se os consideramos sob um ângulo adequado, mostram, frequentemente, similitudes entre eles. Pode-se, pois, seja descrever uma porção de espaço ou de tempo com os fatos que nela estão contidos, seja descrever uma série de fatos que oferecem alguma semelhança. Os fatos literários podem ser contados como uma

história corrida (o romance na França, a literatura e a sociedade do século XVIII francês, a literatura européia) ou por categorias: o romance na primeira pessoa, a literatura e a sociedade. É indiferente escolher uma ou outra dessas duas orientações; nenhuma das duas é mais geral ou sociológica do que a outra. O “campo” dos fatos históricos ou geográficos não tem profundidade, é absolutamente raso; podemos, unicamente, recortar aí porções que são maiores ou menores e que são ou não contínuas; estudar “o romance francês” ou “os romances na primeira pessoa”, “a cidade grega” (isto é, as cidades gregas) ou “as cidades através da história”. Mas, praticamente, qualquer que seja a orientação escolhida, ela subentende o conhecimento da outra orientação. Quem imaginasse estudar a geleira de Talèfre sem conhecer, pela observação de outras geleiras, o que é um sistema glaciário não compreenderia nada de sua geleira ou só perceberia os traços mais anedóticos; aquele que estudasse o romance antigo acreditando que a literatura comparada é uma disciplina marginal, que não lhe concerne, acabaria, unicamente, por esterilizar o seu estudo. Quem estudasse os favoritos de Luís XIII sem estudar a “série” dos favoritos do Antigo Regime desconheceria o que significou o sistema de favoritos e o que, consequentemente, significaram os favoritos de Luís XIII: fará história estritamente factual. Para compreender um único favorito e contar sua história, é preciso estudar vários; é preciso, em consequência, sair de seu período, não mais levar em consideração as unidades de tempo e lugar. Só a história comparada permite escapar à ótica das fontes e explicitar o não-factual.

O preconceito das unidades de tempo e de lugar teve, pois, dois efeitos desagradáveis: a história comparada ou geral foi, até uma data recente, sacrificada à história “contínua” ou nacional e chegou-se a uma história incompleta; por falta de comparação, essa história nacional mutilou-se a si própria e deixou-se ficar prisioneira de uma ótica excessivamente factual. Então, o que é que se deve desejar? Que a história comparada tenha plenos direitos? Que se multipliquem livros intitulados *Les primitifs de la révolte, Messianismes révolutionnaires du Tiers Monde*,¹⁰ *The Cultures of Cities, The Political Systems of Empires*? Certamente, pois são bons livros. Contudo, continua sendo possível fazer história comparada dentro da história mais tradicional, mas “contínua”: basta narrar cada acontecimento somente depois de o ter estudado no interior de sua série. Estudar comparativamente diversos messia-

nismos revolucionários significa, simplesmente, fazer a história de cada um deles.

O que se deseja é, pois, ver desenvolver-se uma história que seja o correspondente da geografia geral e que vivificará a história "contínua", como a geografia geral vivifica a regional e ensina-lhe a enxergar. O abandono das unidades dá, à história, uma liberdade de corte, de criação de *itens* novos, que é uma fonte de renovação infinita. Devemos, mesmo, desejar que a história contínua se torne a parte menor da história, ou não seja senão o quadro de trabalhos de erudição. Com efeito, se as unidades de tempo e lugar são abolidas, a unidade do enredo torna-se o essencial; ora, é raro que os cortes tradicionais forneçam enredos coerentes e interessantes. Os geógrafos renunciaram, há muito, a recortar as regiões de acordo com as fronteiras políticas; dividem-nas em função de critérios legitimamente geográficos. A história tem a obrigação de imitá-los e de se atribuir uma completa liberdade de itinerário através do campo factual, se é verdade que é obra de arte, se é verdade que se interessa unicamente pelo específico, se é verdade, enfim, que os "fatos" só existem num enredo e que o corte dos enredos é livre. O primeiro dever de um historiador não é tratar de seu assunto, mas de criá-lo. Essa história em liberdade, desembaraçada de seus limites convencionais, é uma história completa.

A obra histórica de Weber

Em suma, a história, para tornar-se completa, deve livrar-se de três limitações: a oposição do contemporâneo e do histórico, a convenção do *continuum*, a ótica factual; a salvação está, pois, do lado da "sociologia" e da "etnografia" das sociedades contemporâneas, da história "comparada", enfim, da história não-factual com sua decomposição das "temporalidades em profundidade". Uma história que se tornou, desse modo, completa é a verdade da sociologia. A mais exemplar obra histórica do nosso século é a de Max Weber, que suprime as fronteiras entre a história tradicional, de que tem o realismo, a sociologia, de que tem as ambições, e a história comparada, de que tem a envergadura. Weber — para quem a história era relação dos valores — foi, paradoxalmente, quem levou a evolução do gênero a seu termo lógico: uma história que se

subtraiu completamente à singularidade espaço-temporal e que, já que tudo é histórico, se atribui, livremente, seus objetos. A obra de Weber — que, sociologia “de compreensão”, não procura estabelecer leis — é, verdadeiramente, história. Deve seu aspecto falsamente sistemático ao fato de que é uma história comparada, sustentada por uma tópica; reúne e classifica os casos particulares de um mesmo tipo de acontecimento através dos séculos. *La Cité* é um vasto estudo comparativo do *habitat* urbano através de todas as épocas e civilizações. Da comparação, Weber não tira regras; no máximo, constata que, por razões comprehensíveis (e, por conseguinte, inseparáveis de uma situação histórica concreta com a qual a regra formal mantém intercâmbios sub-reptícios), determinado tipo de acontecimento “favorece” um outro: as classes oprimidas têm, naturalmente, uma certa afinidade por esse ou aquele tipo de fé religiosa, uma classe de guerreiros dificilmente tem uma ética religiosa racional; é humanamente comprehensível que assim seja e não menos comprehensível que a regra tenha exceções. Tudo se apresenta em nuances, *mais ou menos*, como sempre em história; as proposições de aspecto geral só enunciam, de fato, “possibilidades objetivas que são, segundo os casos, mais ou menos típicas, ou, ainda, mais ou menos próximas a uma causalidade ou a uma ação fracamente favorável”.¹¹ Em resumo, Weber traça uma rede de variantes: dirá, por exemplo, que um poder carismático pode manter-se e tornar-se hereditário ou, pelo contrário, desaparecer com a morte do chefe bem-amado; acidentes históricos é que decidirão isso. Também não é de se admirar que esses *topoi* sejam a parte menos importante de sua obra; dar-se-ia uma idéia desproporcional do aspecto das obras de Weber se não se dissesse que eles não constituem, no total, senão algumas frases que aparecem aqui e ali no decorrer das longas páginas de descrição histórica e que o objetivo da obra está mais nessas descrições comprehensivas do que no enunciado de conclusões desse gênero. Na verdade, enunciados do mesmo tipo são encontrados nos historiadores, se eles têm um estilo sentencioso, e não foram eles que puderam levar-nos a pensar que a obra de Weber fosse outra coisa que não uma história sem esse nome. O que faz com que essa obra não se pareça à da história como a concebemos tradicionalmente resulta

de três coisas: da ruptura com o *continuum*, do fato de que Weber busca o que lhe interessa em todos os campos, do tom descompromissado desse *outsider* que ignora os costumes corporativos e o estilo convencional que serve de sinal de reconhecimento dos especialistas de cada período; enfim, do fato de que a comparação leva à colocação de questões que esses especialistas nem sempre se lembram de colocar.

Assim, como o escreveu L. von Mises, a sociologia de Weber é, realmente, uma história sob uma forma mais geral e mais sucinta. Para ele, a sociologia não podia ser mais do que uma história desse tipo, pois, a seus olhos, as coisas humanas não podiam ter leis universais e só dariam ocasião a proposições históricas, às quais Weber só recusa o epíteto de históricas porque são comparativas e não-factuais. Para ele, elas eram sociologia, ciência, porque não podia haver outra ciência que não a ciência do homem. Sabemos, com efeito, qual foi a posição epistemológica de Weber, herdeiro de Dilthey e do historismo, na “querela dos métodos”, em que se afrontaram os partidários da economia como teoria pura e os partidários da economia como disciplina histórica e descritiva. Weber, para quem a teoria econômica não era um conhecimento dedutivo, mas um tipo ideal da economia do capitalismo liberal, e para quem as ciências humanas não estavam no mesmo plano que as ciências da natureza, podia considerar a sua maneira ampla de escrever a história como uma ciência do homem e reservar o nome de história para a história factual. Há três quartos de século, as coisas tornaram-se mais claras; hoje, estamos inclinados a considerar que o que existe na *Économie et Société* ou na *Cité* é história, para deixar o nome de ciência para a teoria econômica e, de uma maneira mais geral, para a praxiologia matemática.

Notas

1. F. Dagognet, *Philosophie biologique*, PUF, 1955; cf. W. Riese, *La pensée causale en médecine*, PUF, 1950.
2. D. Bohm, *Causality and Chance in modern physics*, Routledge e Kegan Paul, 1957 e 1967.
3. Pois esses eram os dois principais objetivos de guerra de Hitler: a desforra de Versailles não era senão uma etapa preliminar; era preciso abater a França e a Inglaterra para ter as mãos livres a leste. V. H. R. Trevor-Roper, "Hitlers Kriegsziele", *Vierteljahrsshefte für Zeitgeschichte*, 1960, e E. Jäckel, *Hitlers Weltanschauung, Entwurf einer Herrschaft*, Tübingen, Rainer Wunderlich Verlag, 1969.
4. E. Topitsch, "Gesetzbegriff in den Sozialwissenschaften", em R. Klubansky (editor), *Contemporary Philosophy* (International Institute of Philosophy), vol. 2, *Philosophie des sciences*, Florença, La Nuova Italia, 1968, pp. 141-149.
5. "O sistema das faculdades da alma compõe-se de dois sistemas: o sistema do entendimento e o sistema das faculdades da vontade. O primeiro comprehende três faculdades particulares: a atenção, a comparação, o raciocínio. O segundo também comprehende três faculdades: o desejo, a preferênciā, a liberdade. Como a atenção é a concentração da atividade da alma sobre um objeto a fim de adquirir a idéia desse objeto, o desejo é a concentração dessa mesma atividade sobre um objeto para adquirir sua posse. A comparação é a aproximação entre os dois objetos; a preferência é a escolha entre dois objetos comparados: o raciocínio e a liberdade não parecem oferecer, à primeira vista, a mesma analogia; contudo", etc. Citado por Taine nos seus admiráveis *Philosophes classiques du XIX^e siècle en France*, p.14.
6. *Le Phénomène bureaucratique*, por M. Crozier; *Auxerre en 1950*, por Ch. Bettelheim e S. Frère; *Les blousons bleus*, por N. de Maupeou-Aboud. Um desses livros foi criticado por ser muito pouco especulativo, sociológico, e por se contentar em reunir os fatos e explicá-los de uma maneira "literária" (entendamos "histórica"). Não seria, antes, um cumprimento?
7. J. Robinson, *Philosophie économique*, trad. Stora, NRF, 1967, p. 199.

8. A. Bonifácio na col. Encyclopédia da Pléiade, *Histoire des sciences*, p. 1.146.
9. Sobre a distinção entre a orientação “horizontal” e a “vertical”, ver Schmittthennner e Bobek em W. Storkebaum, *Zum Gegenstand und Methode der Geographie*, pp. 192 e 295.
10. *Les Primitifs de la révolte*, por E. Hobsbawm; *Messianismes*, por W. E. Mühlmann; *Culture of cities*, por L. Mumford; *Systems of Empires*, por S. N. Eisenstadt. — Nada mostra melhor a inutilidade da distinção entre história e etnografia do que o livro de Mühlmann; o título francês é mais etnográfico, mas o título original (*Chiliasmus und Nativismus*) é mais histórico; o autor declara, p. 347, que quis incentivar o estudo dos messianismos revolucionários historicamente conhecidos, dos quais os documentos medievais e modernos só nos dão uma idéia pálida e falseada, mediante o que a observação permite constatar, hoje em dia, entre os povos subdesenvolvidos.
11. R. Aron, *La Sociologie allemande contemporaine*, 2^a edição, PUF, 1950, p. 150.

Parte IV

Foucault
revoluciona a história

Como todo mundo conhece o nome de Foucault, não há necessidade de uma longa introdução. É preferível passar, imediatamente, a exemplos concretos para mostrar a utilidade prática do método de Foucault e para tentar dissipar as prevenções que poderíamos, legitimamente, ter para com esse filósofo: que Foucault reifica uma instância que escapa à ação humana e à explicação histórica, que privilegia os cortes e as estruturas sobre as continuidades ou evoluções, que não se interessa pelo social... Além disso, um termo, o de “discurso”, criou muitas confusões,¹ digamos logo que Foucault não é Lacan e também não é semântica; a palavra “discurso” é tomada por Foucault num sentido técnico muito particular e, justamente, não designa o que é dito; o próprio título de um de seus livros, *Les Mots et les Choses*, é irônico.²

Se dissiparmos esse erros, provavelmente inevitáveis,³ descobriremos, nesse pensamento difícil, algo muito simples e muito novo, que só pode encher de satisfação o historiador, e com o que ele se sente, imediatamente, à vontade: é o que esperava e que já fazia confusamente; Foucault é o historiador acabado, o remate da história. Esse filósofo é um dos grandes historiadores de nossa época, e ninguém duvida disso, mas poderia, também, ser o autor da revolução científica atrás da qual andavam todos os historiadores. Positivistas, nominalistas, pluralistas e inimigos das palavras em *ismo*, nós o somos, todos: ele é o primeiro a sê-lo completamente. É o primeiro historiador a ser completamente positivista.

Meu primeiro dever será, pois, falar mais como historiador do que como filósofo — tenho razões para isso. Meu segundo e último dever será falar mediante exemplos; tomarei um, que não é meu, do qual tirarei todos os meus raciocínios: será a explicação da suspensão dos combates de gladiadores, como a viu Georges Ville e como a veremos, brevemente, em seu importante livro póstumo sobre a gladiatura romana.

A intuição inicial de Foucault não é a estrutura, nem o corte, nem o discurso: é a *raridade*, no sentido latino dessa palavra; os fatos humanos são raros, não estão instalados na plenitude da razão, há um vazio em torno deles para outros fatos que o nosso saber nem imagina; pois o que é poderia ser diferente; os fatos

humanos são arbitrários, no sentido de Mauss, não são óbvios, no entanto parecem tão evidentes aos olhos dos contemporâneos e mesmo de seus historiadores que nem uns nem outros sequer os percebem. Não falemos mais sobre isso por enquanto e passemos aos fatos. É uma longa história que, graças a meu amigo Georges Ville, vamos ouvir: a da suspensão dos combates de gladiadores.

Esses combates foram terminando pouco a pouco, ou melhor, intermitentemente, durante todo o século IV de nossa era, quando reinavam os imperadores cristãos. Por que essa suspensão e por que nesse momento? A resposta parece evidente: essas atrocidades cessaram devido ao cristianismo. Pois, muito bem, não é nada disso: do mesmo modo que a escravidão, a gladiatura não deve seu desaparecimento aos cristãos; esses só reprovaram a gladiatura dentro da condenação geral a todos os espetáculos, que desviam a alma do pensamento da salvação que deve ser o único; dentre os espetáculos, o teatro, com todas suas indecências, sempre lhes pareceu mais condenável do que a gladiatura: enquanto o prazer de ver correr o sangue encerra em si seu fim, o prazer das indecências apresentadas em cena leva os espectadores a viverem, em seguida, lascivamente, fora do teatro. A explicação deve, então, ser procurada num humanitarismo que seria, mais do que cristão, amplamente humano, ou numa sabedoria pagã? Também não é isso; o humanitarismo só existe em uma pequena minoria de pessoas com nervos fracos (em todos os tempos, a multidão sempre se precipitou para assistir aos suplícios, e Nietzsche escreveu frases de pensador de gabinete sobre a sã selvageria dos povos fortes); esse humanitarismo é muito facilmente confundido com um sentimento um pouco diferente, a prudência: antes de adotar, com entusiasmo, a gladiatura romana, os gregos, inicialmente, temeram sua crueldade, que apresentava o risco de habituar as populações à violência; do mesmo modo, tememos que as cenas de violência da televisão aumentem a taxa de criminalidade. Não era exatamente o mesmo que lamentar a sorte dos próprios gladiadores. Quanto aos sábios, pagãos e também cristãos, esses julgam que o espetáculo sangrento dos combates mancha a alma dos espectadores (tal é o sentido das famosas condenações que a eles fazem Sêneca e Santo Agostinho); mas uma coisa é condenar os filmes pornográficos porque são

imorais e mancham a alma do público, e outra, condená-los porque transformam em objetos as pessoas humanas que são os seus atores.

Os gladiadores tinham, na Antiguidade, precisamente, a reputação ambivalente das vedetes do cinema pornô: quando não fascinavam como vedetes de arena, causavam horror, porque esses voluntários da morte lúdica eram, ao mesmo tempo, assassinos, vítimas, candidatos ao suicídio e futuros cadáveres ambulantes. Eram considerados impuros pelos mesmos motivos que as prostitutas: estas e aqueles são focos de infecção no interior das cidades, é imoral freqüentá-los porque são sujos, só devem ser tocados com pinças. Isso se explica: na grande maioria da população, a gladiatura provocava, assim como o carrasco, sentimentos ambivalentes, atração e prudente repulsa; de um lado, havia o gosto em ver sofrer, o fascínio da morte, o prazer de ver cadáveres e, de outro, a angústia de ver que, no próprio seio da paz pública, assassinios legais são cometidos e que não são assassinios de inimigos nem de criminosos: o estado de sociedade não mais defende contra a lei da selva. Em muitas civilizações, esse medo político prevaleceu sobre a atração: é a ele que se deve a suspensão dos sacrifícios humanos. Ao contrário, em Roma, a atração levou a melhor e foi assim que se instalou essa instituição dos gladiadores que é a única na história universal; a mistura de horror e de atração acabou por levar à solução de injuriar esses mesmos gladiadores que eram aclamados como vedetes e de considerá-los impuros como o sangue, o esperma e os cadáveres. Essa solução permitia que se assistisse aos combates e suplícios da arena na mais completa paz de consciência: as cenas mais horrorosas da arena eram um dos motivos favoritos dos “objetos de arte” que decoravam o interior das casas particulares.

Mas o mais espantoso não é essa inesperada falta de humanitarismo, mas sim que essa inocência na atrocidade era legítima, e até legal, e até mesmo organizada pelos poderes públicos; o soberano, garantia do estado de sociedade contra o estado de natureza, era, ele próprio, o organizador desses assassinatos lúdicos em plena paz pública e, nos anfiteatros, os arbitrava e os presidia. Tanto assim que os poetas da corte, para lisonjear o senhor, o felicitavam pela divertida ingeniosidade dos suplícios que organizara para o

prazer de todos (*voluptas, laetitia*). O problema, portanto, não é o horror, ainda que legal, pois, em outros séculos, a multidão se precipitava aos autos-da-fé que, freqüentemente, eram presididos pelos reis cristãos: o horror está em que esse horror público não é encoberto por nenhum pretexto. Os autos-da-fé não eram diversão; se um bajulador tivesse felicitado um rei de Espanha ou de França por ter proporcionado essa *voluptas* a seus súditos, teria atentado contra a majestade do rei, contra a dignidade da justiça e de seus castigos.

Nessas condições, a suspensão dos combates de gladiadores no século dos imperadores cristãos parece ser um mistério impenetrável; o que é que inverteu a ambivalência e fez com que o horror sobrepujasse a atração? Não pode ter sido nem a sabedoria pagã, nem a doutrina cristã, nem o humanitarismo. Seria porque o poder político se teria humanizado ou cristianizado? Mas os imperadores cristãos não eram humanitaristas profissionais, e seus predecessores pagãos não eram, de maneira alguma, inumanos: eles proibiram os sacrifícios humanos entre seus súditos celtas e cartagineses, assim como os ingleses proibiram a cremação das viúvas na Índia. O próprio Nero não era o sádico que se crê, Vespasiano e Marco Aurélio não eram Hitler. Se foi por cristianismo que os imperadores cristãos acabaram, pouco a pouco, com a gladiatura, fizeram demais ou muito pouco: os cristãos não pediam tanto e teriam desejado, sobretudo, a interdição do teatro; ora, precisamente, o teatro permaneceu mais vivo do que nunca, com todas as suas indecências, e se tornará muito popular em Bizâncio. Será que a Roma pagã era uma “sociedade de espetáculo” onde o Poder oferecia Circo e gladiadores ao povo por razões de alta política? Essa tautologia bombástica não é uma explicação, tanto mais que a Roma cristã e Bizâncio eram, também, sociedades de espetáculos públicos. E, contudo, uma grande verdade se impõe: não conseguimos imaginar um imperador bizantino ou um rei cristão oferecendo gladiadores a seu povo. Posteriormente à Antiguidade, o poder não mais mata para divertir.

E isso se explica: é no poder político que se oculta a explicação para a sua supressão, e não no humanitarismo ou na religião. Entretanto, é preciso buscá-la na parte imersa do *iceberg* “políti-

co", pois foi lá que algo mudou, que tornou inimaginável a gladiatura em Bizâncio ou na Idade Média. É preciso desviar-se "da" política, para distinguir uma forma *rara*, um bibelô político de época cujos arabescos inesperados constituem a chave do enigma. Dito de outra maneira, é preciso desviar os olhos dos objetos naturais para perceber uma certa prática, muito bem datada, que os objetivou sob um aspecto datado como ela; pois é por isso que existe o que chamei anteriormente, usando uma expressão popular, de "parte oculta do *iceberg*": porque esquecemos a prática para não mais ver senão os objetos que a reificam a nossos olhos. Façamos, então, o inverso; mediante essa reviravolta copernicana, não teremos mais que multiplicar, como objetos naturais, os epiciclos ideológicos, sem que, com isso, se chegue a um acoplamento com os movimentos reais. Foi esse o método seguido espontaneamente por Georges Ville; ele ilustra muito bem o pensamento de Foucault e mostra sua fecundidade.

Em vez de acreditar que existe uma coisa chamada "os governados" relativamente à qual os governados se comportam, consideremos que os "governantes" podem ser tratados seguindo práticas tão diferentes, de acordo com as épocas, que os ditos governados não têm senão o nome em comum. Pode-se discipliná-los, isto é, prescrever-lhes o que devem fazer (se não há nada prescrito, eles não devem se mexer); pode-se tratá-los como sujeitos jurídicos: certas coisas são proibidas, mas, no interior desses limites, eles se movimentam livremente; pode-se explorá-los, e foi o que fizeram muitas monarquias: tendo se apossado de um território povoado, como teria feito com uma pastagem ou com um lago piscoso, o príncipe requisita, para viver e para exercer o seu papel de príncipe entre os outros príncipes, uma parte do produto da fauna humana que povoava esse domínio (toda arte está em tosquiar sem arrancar a pele). Em termos satíricos, dir-se-á que, essa fauna, o príncipe a mergulha na incúria política; em estilo bajulador, que ele "torna" seu povo feliz; em termos neutros, que deixa seu povo ser feliz e viver bem se as circunstâncias lhes forem favoráveis. Em todo caso, não atormenta os seus súditos, não pretende forçá-los à salvação eterna, nem conduzi-los a grandes empreendimentos: deixa que ajam as condições naturais, que seus súditos trabalhem, se

reproduzam, prosperem mais ou menos de acordo com as boas ou más estações: desse modo age um *gentleman-farmer* que não força a natureza. Bem entendido, subsiste o fato de que o princípio é o proprietário e que os súditos não passam de uma espécie natural que vive na propriedade.

Outras práticas são possíveis — por exemplo, o “grande empreendimento” já mencionado —, que o próprio leitor poderá desenvolver por conta própria. De outras vezes, o objeto natural “governados” não é uma fauna humana nem uma horda que, com maior ou menor boa vontade, se deixa conduzir em direção a uma terra prometida, mas uma “população” que se tenta administrar, à maneira de um fiscal das águas e florestas que regula e canaliza os fluxos naturais das águas e da flora, de tal modo que tudo caminhe bem na natureza, que a flora não pereça. Ele não abandona a natureza à sua sorte; ocupa-se dela, mas sempre em proveito da própria natureza, ou, se preferimos, se assemelha a um guarda de trânsito que “canaliza” o tráfego espontâneo dos automóveis para que ele flua facilmente: é esse o trabalho que ele se atribuiu. Assim, os automóveis rodam em segurança; a isso se chama o *welfare State*, e nele vivemos. É bem diferente do que se passaria com o princípio do Antigo Regime, que, vendo o trânsito nas estradas, se limitaria a impor um direito de passagem. Não que tudo seja perfeito para todos na gestão dos fluxos, pois a espontaneidade natural não se deixa organizar como se deseja: é preciso interromper um fluxo de circulação para deixar passar o fluxo transversal, de modo tal que condutores mais apressados que outros são igualmente retidos no sinal vermelho.

Eis aí “atitudes” bem diferentes para com o objeto natural “governados”, maneiras bem diferentes de tratar “objetivamente” os governados, ou ainda, se preferimos, temos, aí, muitas “ideologias” diferentes de relacionamento com os governados. Digamos: são práticas diferentes, que objetivam, uma, uma população, a outra, uma fauna, a terceira, uma horda, etc. Aparentemente, isso não é senão um modo de falar, uma modificação das convenções de vocabulário; na realidade, opera-se uma revolução científica nessa mudança de palavras: as aparências são invertidas como quando se vira pelo avesso uma roupa, e, imediatamente, os falsos problemas morrem por asfixia e o problema verdadeiro aparece.

Aplicemos o método aos gladiadores. Perguntemos em que prática política as pessoas são objetivadas de tal modo que, se querem gladiadores, eles lhes serão dados de boa vontade, e em que prática seria inimaginável que lhes fossem dados. A resposta é fácil.

Suponhamos que temos a responsabilidade por um rebanho em movimento, que nos “atribuímos” essa responsabilidade de pastores. Não somos o proprietário desse rebanho: ele se limitaria a tosquiá-lo em proveito próprio e, quanto ao resto, abandonaria os animais à sua natural incúria; quanto a nós, devemos assegurar a caminhada do rebanho, pois ele não está no pasto, mas na estrada; devemos impedir que ele se disperse, no seu próprio interesse, bem entendido.

Não que sejamos os guias que conhecem seu objetivo, decidem levar até ele os animais e impelem-os em sua direção: o rebanho desloca-se por conta própria, ou melhor, é o seu caminho que se desloca, pois ele se encontra na grande estrada da História; cabe a nós assegurar sua sobrevivência como rebanho, apesar dos perigos do caminho, dos maus instintos dos animais, de sua fraqueza, de sua covardia. A pauladas, se for preciso, que aplicaremos pessoalmente: espancam-se os animais; não se lhes administra justiça em toda sua majestade. Esse rebanho é o povo romano e nós somos seus senadores; não somos seus proprietários porque Roma nunca foi uma propriedade territorial com uma fauna humana a ela submetida: ela nasceu como coletividade de homens, como cidade; tomamos a direção desse rebanho humano, pois sabemos melhor do que ele aquilo que ele precisa e, para exercer nossa missão, nos fazemos proceder por “lictores” que carregam “fasces” de cnutes, para chicotear os animais que provocam desordem no rebanho ou que dele se afastam, pois a soberania e as mesquinhos funções policiais não se diferenciam por algum tipo de grau de dignidade.

Nossa política limita-se a conservar o rebanho na sua marcha histórica; quanto ao resto, sabemos muito bem que os animais são animais. Tentamos não abandonar pelo caminho muitos animais famintos, pois isso desfalcaria o rebanho: se preciso, damos-lhes de comer. Damo-lhes, também, o circo e os gladiadores, de que tanto gostam, pois os animais não são nem

morais, nem imorais: são o que são, não nos preocupamos em recusar o sangue dos gladiadores ao povo romano, assim como um pastor de rebanho ovino ou bovino não se lembraria de vigiar os coitos de seus animais para impedir as uniões incestuosas. Num único ponto, que não é a moralidade dos animais, somos impiedados: em sua energia. Não queremos que o rebanho enfraqueça, pois seria a sua perda e a nossa; por exemplo, recusamo-lhe um espetáculo público debilitante, a "pantomima", que os modernos chamariam ópera. Julgamos, em compensação, com Cícero e o senador Plínio, que os combates de gladiadores são a melhor escola para enrijecer os espectadores. Certamente, alguns não suportam esse espetáculo e consideram-no cruel; mas, instintivamente, nossa simpatia de pastores vai para os animais duros, fortes, insensíveis: é graças a eles que o rebanho resiste. Portanto, entre os dois pólos do sentimento ambivalente que suscita a gladiatura, não hesitamos em dar a vitória à atração sádica de preferência à repulsa amedrontada e fazemos da gladiatura um espetáculo aprovado e organizado pelo Estado.

Isso é o que poderia ter dito um senador romano ou um imperador romano dos séculos pagãos. Sem dúvida, se eu tivesse ouvido há mais tempo essa linguagem, teria escrito diferentemente meu livro sobre o pão e o circo; às avessas. Mas voltemos a nosso assunto. Se, em vez de carneiros, nos tivessem confiado crianças, se nossa prática tivesse objetivado um povo-criança e nos tivesse objetivado, nós próprios, como reis paternais, nosso comportamento teria sido inteiramente outro: teríamos levado em consideração esse pobre povo e dado razão à medrosa recusa de gladiatura; teríamos sido indulgentes com o seu terror de ver o assassinato imerecido instalar-se no seio da paz pública. "A seita cristã", teríamos podido acrescentar,

haveria de querer que fizéssemos ainda mais: que fôssemos reis-sacerdotes e não reis-pais e que, longe de mimar crianças, considerássemos nossos súditos como almas que deveriam ser energicamente guiadas pelos estreitos caminhos da virtude, e salvas, ainda que contra sua vontade; os cristãos gostariam, também, que proibíssemos o teatro e todos os outros espetáculos.

Mas sabemos muito bem que é preciso que as crianças se divirtam. Para sectários como os cristãos, a nudez é mais ofensiva do que o sangue dos gladiadores. Mas nós, nós vemos as coisas de um modo mais imperial e consideramos, com a multidão das pessoas comuns e de acordo com a opinião de todos os povos, que o assassinato gratuito é o que existe de mais grave.

Que derrocada da filosofia política racionalizadora! Quanto vazio ao redor desses bibelôs *raros* e de época, quanto espaço entre eles para outras objetivações ainda não imaginadas! Pois a lista das objetivações permanece aberta, diferentemente dos objetos naturais. Mas tranqüilizemos logo o leitor, que deve perguntar-se *por que* a prática “guia do rebanho” foi substituída pela prática “mimiar crianças”. Pelas razões as mais positivas, as mais históricas e quase as mais materialistas do mundo: exatamente pelo mesmo tipo de razões que explica qualquer acontecimento. Uma dessas razões, no caso, foi que no século IV, em que se tornaram cristãos, os imperadores deixaram, também, de governar por meio da classe senatorial; digamos, em poucas palavras, que o Senado romano não se parecia com nossos senados, câmaras ou assembléias; era um tipo de coisa que não conhecemos: uma academia, mas de política, um conservatório das artes políticas. Para compreender que transformação foi governar sem o Senado, imagine-se uma literatura que tivesse estado sempre submetida a uma academia e que, bruscamente, não mais o estivesse, ou, então, se suponha que a moderna vida intelectual ou científica deixasse de repousar sobre, ou sob, a universidade. O Senado fazia questão de conservar os gladiadores como a Academia francesa conserva a ortografia: porque seu interesse, como instituição, era ser conservadora. Livre do Senado, administrando por meio de um corpo de simples funcionários, o imperador deixa de exercer o papel de chefe dos guias do rebanho: assume um dos papéis que se oferecem aos verdadeiros monarcas, pais, sacerdotes, etc. E é também por isso que se faz cristão. Não foi o cristianismo que fez com que os imperadores adotassem uma prática paternal, que resultou na proibição dos gladiadores, mas o conjunto da história (desaparecimento do Senado, nova ética do corpo que não é um brinquedo, assunto que não posso tratar aqui, etc.) que levou a uma mudança de prática políti-

ca, com duas consequências gêmeas: os imperadores tornaram-se, muito naturalmente, cristãos, já que paternais, e acabaram com a gladiatura, já que paternais.

Vê-se o método seguido: consiste em descrever, muito positivamente, o que um imperador paternal faz, o que faz um chefe-guia, e *em não pressupor nada mais*; em não pressupor que existe um alvo, um objeto, uma causa material (os governados eternos, a relação de produção, o Estado eterno), um tipo de conduta (a política, a despolitização). Julgar as pessoas por seus atos e eliminar os eternos fantasmas que a linguagem suscita em nós. A prática não é uma instância misteriosa, um subsolo da história, um motor oculto: é o que fazem as pessoas (a palavra significa exatamente o que diz). Se a prática está, em certo sentido, “escondida”, e se podemos, provisoriamente, chamá-la “parte oculta do *iceberg*”, é simplesmente porque ela partilha da sorte da quase-totalidade de nossos comportamentos e da história universal: temos, freqüentemente, consciência deles, mas não temos o conceito para eles. Do mesmo modo, quando eu falo, eu sei geralmente que estou falando e não estou em estado de hipnose; entretanto, não tenho a concepção da gramática que aplico intuitivamente; acredito exprimir-me naturalmente para dizer o que é preciso; não estou consciente de que aplico regras estritas. Assim, também, o governo que distribui pão gratuitamente a seu rebanho ou que lhe recusa gladiadores acredita fazer o que se impõe a todo governante, com relação aos governados, pela própria natureza da política; ele não sabe que sua prática, se a observamos tal qual é, se conforma a uma certa gramática; que é uma certa política, do mesmo modo que, acreditando falar sem pressuposto, para dizer o que se impõe e que nos causa pesar, só rompemos o silêncio para falar em uma certa língua, o francês ou a língua latina.

Julgar as pessoas por seus atos não é julgá-las por suas ideologias; é, também, não as julgar a partir de grandes noções eternas — os governados, o Estado, a liberdade, a essência da política — que banalizam e tornam anacrônica a originalidade das práticas sucessivas. Com efeito, se tenho a infelicidade de dizer: “diante do imperador, havia os governados”, quando constatar que o imperador dava a esses governados pão e gladiadores e me perguntar por

quê, concluirrei que era por uma razão não menos eterna: fazer-se obedecer, ou despolitzar, ou fazer-se amar.

Efetivamente, temos o costume de raciocinar em função de um alvo ou a partir de uma matéria. Por exemplo, eu acreditei e escrevi, erradamente, que o pão e o circo tinham a finalidade de estabelecer uma relação entre governados e governantes ou respondiam ao desafio objetivo que eram os governados. Mas, se os governados são sempre os mesmos, se têm os reflexos naturais de todo governado, se têm, naturalmente, necessidade de pão e de circo, ou de se fazerem despolitzar, ou de se sentirem amados pelo Mestre, por que, só em Roma, eles receberam pão, circo e amor? Portanto, é preciso inverter os termos do enunciado: para que os governados sejam percebidos pelo Mestre unicamente como objetos que devem ser despolitzados, amados ou conduzidos ao circo, é preciso que tenham sido objetivados como povo-rebanho; para que o Mestre só seja percebido como devendo fazer-se popular junto ao seu rebanho, é preciso que tenha sido objetivado como guia e não como rei-pai ou rei-sacerdote. São essas objetivações, correlatos de uma certa prática política, que explicam o pão e o circo, que não se chegará nunca a explicar partindo dos governados eternos, dos governantes eternos e da relação eterna de obediência ou de despolitzação que os liga, pois essas chaves entram em todas as fechaduras. Elas não abrirão jamais a compreensão para um fenômeno tão particular, tão precisamente datado, quanto o são o pão e o circo, a não ser que se multipliquem as especificações, os acidentes históricos e as influências ideológicas, ao custo de um enorme palavrório.

Os objetos parecem determinar nossa conduta, mas, primeiramente, nossa prática determina esses objetos. Portanto, partamos, antes, dessa própria prática, de tal modo que o objeto ao qual ela se aplique só seja o que é relativamente a ela (no sentido em que um “beneficiário” é beneficiário porque o faço beneficiar-se de alguma coisa, e em que, se guio alguém, esse alguém é o guiado). A relação determina o objeto, e só existe o que é determinado. O governado, isso é muito vago e não existe; o que existe é um povo-rebanho, depois um povo-criança que se mima: o que não é senão um outro modo de dizer que, em uma época, as práticas observá-

veis eram as de guiar, em uma outra, as de amimar (assim como ser guiado não é senão uma maneira de dizer que, no momento, alguém guia você: não se é um guiado, a não ser que se tenha um guia). O objeto não é senão o correlato da prática; não existe, antes dela, um governado eterno que se visaria mais ou menos bem e com relação ao qual se modificaria a pontaria para melhorar o tiro. O princípio que trata seu povo como crianças nem sequer imagina que se poderia fazer diferentemente: faz o que lhe parece evidente, sendo as coisas o que são. O governado eterno não vai além do que o que se faz dele, não existe fora da prática que se lhe aplica, sua existência, se há existência, não se traduz por nada de efetivo (o povo-rebanho não tinha a Previdência Social, e ninguém imaginava dar-lhe tal coisa e nem sentia remorsos por não o fazer). Uma noção que não se traduz em nada de efetivo não passa de uma palavra.

Essa palavra só tem existência ideológica, ou, antes, idealista. Consideremos, por exemplo, o guia do rebanho: ele distribui pão gratuito aos animais pelos quais é responsável, porque sua missão é conduzir o rebanho inteiro a porto seguro e não deixar semeado de cadáveres de animais famintos o caminho atrás dele: o rebanho desfalcado não mais poderia defender-se contra os lobos. Essa é a prática real, tal como se deduz dos fatos (e, em particular, do seguinte fato: o pão gratuito era dado não aos escravos miseráveis, mas somente aos cidadãos). Acontece que a ideologia interpretava de maneira vaga e nobre essa prática cruelmente precisa: exaltava-se o Senado proclamando que ele era o pai do povo e que queria o bem dos governados. Mas essa mesma banalidade ideológica é repetida a propósito de práticas muito diferentes: o soberano que se apossou de um lago piscoso, que explora em proveito próprio aumentando o imposto é considerado também, ele, como um pai que faz a felicidade de seus súditos, enquanto, na realidade, ele os deixa arranjarem-se com a natureza e as estações, boas ou más. E é ainda um outro benfeitor de seus súditos o fiscal das águas e florestas que administra os fluxos naturais, não pelos benefícios fiscais que pode extrair daí, mas pela boa gestão da própria natureza cujo comando ele assumiu. Começamos a compreender o que é uma ideologia: um estilo nobre e vago, próprio a idealizar as práti-

cas sob pretexto de descrevê-las; é um amplo drapeado, que dissimula os contornos desconchavados e diferentes das práticas reais que sucedem.

Mas cada prática, ela própria, com seus contornos inimitáveis, de onde vem? Das mudanças históricas, muito simplesmente, das mil transformações da realidade histórica, isto é, do resto da história, como todas as coisas. Foucault não descobriu uma nova instância, chamada "prática", que era, até então, desconhecida: ele se esforça para ver a prática *tal qual é realmente*; não fala de coisa diferente da qual fala todo historiador, a saber, do que fazem as pessoas: simplesmente Foucault tenta falar sobre isso de uma maneira *exata*, descrever seus contornos pontiagudos, em vez de usar termos vagos e nobres. Ele não diz:

Descobri uma espécie de inconsciente da história, uma instância preconceptual, a que chamo prática ou discurso, e que dá a verdadeira explicação da história. Ah, sim! mas, então, como vou me arranjar para explicar essa própria prática e suas transformações?

Não; ele fala sobre o mesmo que nós, ou seja, por exemplo, da conduta prática de um governo; somente a mostra como é verdadeiramente, arrancando-lhe a veste drapeada. Nada é mais injustificável do que acusá-lo de reduzir nossa história a um processo intelectual tão implacável quanto irresponsável. Contudo, comprehende-se facilmente por que essa filosofia é difícil para nós: ela não se assemelha nem a Marx nem a Freud. A prática não é uma instância (como o id freudiano) nem um primeiro motor (como a relação de produção), e, aliás, não há em Foucault nem instância nem primeiro motor (há, em contrapartida, uma matéria, como veremos). É por isso que não há inconveniente grave em denominar provisoriamente essa prática de "parte oculta do *iceberg*", para dizer que ela só se apresenta à nossa visão espontânea sob amplos drapeados e que é grandemente preconceptual; pois a parte escondida de um *iceberg* não é uma instância diferente da parte emersa: é de gelo, como esta, também não é o motor que faz movimentar-se o *iceberg*; está abaixo da linha de visibilidade, e isso é tudo. Ela

se explica do mesmo modo que o resto do *iceberg*. Tudo o que Foucault diz aos historiadores é o seguinte:

Vocês podem continuar a explicar a história como sempre o fizem: somente, atenção: se observarem com exatidão, despojando os esboços, verificarão que existem mais coisas que devem ser explicadas do que vocês pensavam; existem contornos bizarros que não eram percebidos.

Se o historiador se ocupa não do que fazem as pessoas, mas do que dizem, o método a ser seguido será o mesmo; a palavra *discurso* ocorre tão naturalmente para designar o que é dito quanto o termo prática para designar o que é praticado. Foucault não revela um discurso misterioso, diferente daquele que todos nós temos ouvido: unicamente, ele nos convida a observar, com exatidão, o que assim é dito. Ora, essa observação prova que a zona do que é dito apresenta preconceitos, reticências, saliências e reentrâncias inesperadas de que os locutores não estão, de maneira nenhuma, conscientes. Se se prefere, há, sob o discurso consciente, uma gramática, determinada pelas práticas e gramáticas vizinhas, que a observação atenta do discurso revela, se consentimos em retirar os amplos drapeados que se chamam ciência, filosofia, etc. Do mesmo modo, o princípio acredita reinar; na realidade, ele administra fluxos, ou anima crianças, ou guia o rebanho. Então, vemos que o discurso não é nem semântica, nem ideologia, nem implícito. Longe de nos convidar a julgar as coisas a partir das palavras, Foucault mostra, pelo contrário, que elas nos enganam, que nos fazem acreditar na existência de coisas, de objetos naturais, governados ou Estado, enquanto essas coisas não passam de correlato das práticas correspondentes, pois a semântica é a encarnação da ilusão idealista. E o discurso também não é a ideologia: seria quase o contrário; ele é o que é realmente dito, sem que os locutores o saibam: esses crêem falar de maneira livre, enquanto ignoram que dizem coisas acanhadas, limitadas por uma gramática imprópria; a ideologia, essa, é bem mais livre e ampla; e com razão: é racionalização, idealização; é um amplo planejamento. O princípio quer e acredita fazer tudo o que é preciso, as coisas sendo o que são; na realidade, ele procede, sem que o saiba, como dono do lago cheio

de peixes; e a ideologia exalta-o como o Bom Pastor. Enfim, o discurso ou sua gramática oculta não são o implícito; não estão logicamente contidos no que é dito ou feito, não constituem sua axiomática ou pressuposto, pelo fato de que o que é dito ou feito tem uma gramática casual e não uma gramática lógica, coerente, perfeita. São os acasos da história, as saliências e reentrâncias das práticas vizinhas e de suas transformações que fazem com que a gramática política de uma época consista em amimar crianças ou, então, a administrar os fluxos: não é uma razão que edifica um sistema coerente. A história não é a utopia: as políticas não desenvolvem, sistematicamente, grandes princípios (“a cada um de acordo com suas necessidades”, “tudo para o povo e nada por ele”); são as criações da história e não as da consciência ou da razão.

O que é, então, essa gramática imersa que Foucault deseja que percebemos? Por que a nossa consciência e a dos próprios agentes a ignoram? Por que a rechaçam? Não, mas porque ela é preconceptual. A consciência não tem como função fazer-nos apreender o mundo, mas sim permitir-nos que nos dirijamos neste mundo; um rei não tem que conceber o que ele próprio e sua prática são: basta que o sejam. Ele tem que estar ciente dos acontecimentos que se produzem no seu reino; isso lhe será suficiente para que se conduza em função daquilo que ele é sem o saber. Não tem que saber, conceptualmente, que administra fluxos: o fará de qualquer modo; basta-lhe a consciência de ser o rei, sem qualquer outra precisão. O leão também não tem que se saber leão para comportar-se como leão: tem, simplesmente, que saber onde está sua presa.

Para o leão, é tão tranqüilo o fato de que é leão, que ele ignora que é leão; do mesmo modo, o rei que anima seu povo ou o que administra fluxos não sabem o que são; eles têm, certamente, consciência do que fazem, não assinam decretos em estado de sonambulismo; têm a “mentalidade” que corresponde a seus atos “materiais”, ou melhor, a distinção é absurda: quando se tem uma conduta, tem-se, necessariamente, a mentalidade correspondente; essas duas coisas estão ligadas e compõem a prática, do mesmo modo que ter medo e tremer, estar feliz e rir às gargalhadas; as representações e os enunciados fazem parte da prática, e é por isso

que a ideologia não existe, salvo para M. Homais, materialista famoso: para produzir, são necessários homens e máquinas, é preciso que esses homens tenham consciência do que fazem, em vez de dormitar, é preciso que se representem certas regras técnicas ou sociais e é preciso que tenham a mentalidade ou ideologia adequada, e o todo constitui uma prática. Porém, eles não sabem o que é essa prática: ela “se impõe” a eles, como para o rei e o leão, que não se imaginam o que são.

Mais precisamente, eles nem sequer sabem que não sabem (tal é o sentido de “impor-se”), assim como um chofer que *não vê que não vê*, se a chuva vem juntar-se à noite; pois, nesse caso, não somente não vê nada além do alcance de seus faróis, mas, além disso, não mais distingue nitidamente a linha terminal da zona iluminada, de tal modo que não vê mais até onde vê, e que corre demais para um limite que ignora. É, certamente, uma coisa bem curiosa, bem digna da atenção dos filósofos, essa capacidade que os homens têm de ignorar seus limites, sua *falta de densidade*, de não ver que há um vazio em torno deles, de se acreditarem, a cada vez, instalados na plenitude da razão. Talvez seja esse o sentido da idéia de Nietzsche (mas não me gabo de compreender esse difícil pensador), que a consciência é unicamente reativa. O rei exerce, por “vontade de poder”, o ofício de rei: atualiza as virtualidades de sua época histórica, que lhe traçam, em pontilhado, a prática de guiar um rebanho ou, se o Senado desaparece, de animar seu povo; isso se impõe a ele, que nem sequer imagina que possa intervir de alguma maneira; ele acredita que são as coisas que lhe ditam, dia-a-dia, sua conduta; nem sonha que as coisas poderiam ser diferentes. Ignorando sua própria vontade de poder, que percebe reificada em objetos naturais, ele só tem consciência de suas reações, quer dizer, sabe o que faz quando reage aos acontecimentos tomando decisões, mas não sabe que essas decisões de detalhe são função de uma certa prática real, do mesmo modo que o leão decide como leão.

O método consiste, então, para Foucault, em compreender que as coisas não passam das objetivações de práticas determinadas, cujas determinações devem ser expostas à luz, já que a consciência não as concebe. Esse esclarecimento, ao termo de um esforço de

visão, é uma experiência original e até atraente, que podemos, em tom de brincadeira, chamar de “densificação”. O produto dessa operação intelectual é abstrato, e não sem motivo não é uma imagem em que se vêem reis, camponeses, monumentos, e também não é uma idéia aceita com a qual nossa consciência está de tal modo habituada que nem percebe mais sua abstração.

Mas o mais característico é o momento em que a densificação se produz; não há uma tomada de forma, pelo contrário: é, antes, como que um desprender. Num momento, não havia nada, a não ser uma grande coisa chata que se distinguia vagamente, de tal modo evidente, e que se chamava “o” Poder ou “o” Estado; quanto a nós, estávamos tentando manter de pé um fragmento de história em que esse grande núcleo translúcido representava um pequeno papel juntamente com nomes comuns e conjunções; mas isso não funcionava, alguma coisa não ia bem e os falsos problemas verbais, do gênero “ideologia” ou “relação de produção”, esses, não se resolviam. Bruscamente, “realizamos” que todo mal vinha desse grande núcleo, com seu falso natural; que era preciso deixar de acreditar que ele era óbvio, mas reduzi-lo à comum condição, historicizá-lo. E, então, no lugar ocupado pelo grande aquilo-que-é-óbvio, aparece um pequeno objeto de “época”, estranho, raro, exótico, jamais visto. Ao vê-lo, dedicamos, apesar de tudo, alguns minutos a lamentar melancolicamente a condição humana, as pequeninas coisas inconscientes e absurdas que somos, as racionalizações que fabricamos para nós próprios e de que o objeto parece zombar.

Durante esse breve instante, o fragmento de história colocou-se no lugar, sozinho, os falsos problemas desapareceram, as articulações encaixaram-se, todas elas; e, sobretudo, o fragmento parece ter-se virado pelo avesso, como uma roupa. Há pouco, estávamos na situação de Blaise Pascal, segurávamos firmemente as duas extremidades da cadeia histórica (a economia e a sociedade, os governantes e os governados, os interesses e as ideologias), e era no meio que começava a confusão: como fazer para que tudo isso se harmonize? Agora, o difícil seria que não se harmonizasse: a “boa forma” está no meio e ganha rapidamente as extremidades do quadro. Pois, desde que historicizamos nosso falso objeto natural,

ele, agora, só é objeto para uma prática que o objetiva; é a prática com o objeto que ela se atribui que vem em primeiro lugar, é ela que é una: a infra-estrutura e a superestrutura, o interesse e a ideologia, etc., não passam de inúteis e desastrados cortes, operados numa prática que funcionava muito bem tal qual era e que volta a funcionar, novamente, muito bem; é, na verdade, a partir dela que as bordas do quadro se tornam inteligíveis. Então, por que a obstinação em cortá-la em dois pedaços? É que não víamos outro meio de nos safarmos da falsa situação em que nos tínhamos metido, por termos tomado o problema por suas duas extremidades e não pelo meio, como diz Deleuze. Esse engano tinha sido tomar o objeto da prática por um objeto natural, bem conhecido, sempre o mesmo, material, quase: a coletividade, o Estado, a veia de loucura.

Esse objeto era dado de início (como convém à matéria), e a prática reagia: ela “aceitava o desafio”, construía sobre essa infra-estrutura. Desconhecíamos que cada prática, tal como o conjunto da história a faz ser, engendra o objeto que lhe corresponde, do mesmo modo que a pereira produz peras e a macieira maçãs; não há objetos naturais, não há coisas. As coisas, os objetos não são senão os correlatos das práticas. A ilusão do objeto natural (“os governados através da história”) dissimula o caráter heterogêneo das práticas (animar crianças não é administrar fluxos); daí todas as confusões dualistas, daí, também, a ilusão de “escolha racional”. Essa última ilusão existe, como veremos, sob duas formas que não se assemelham à primeira vista: “A história da sexualidade é a de uma luta eterna entre o desejo e a repressão”, é a primeira; a segunda: “Foucault é contra tudo, coloca no mesmo saco o terrível suplício de Damiens e o cativeiro, como se uma preferência não pudesse racionalmente afirmar-se”. Para alimentar essa dupla ilusão, nosso autor é excessivamente positivista.

Pois, “os governados”, isso não é nem um, nem múltiplo, assim como não o é “a repressão” (ou “suas diversas formas”) ou “o Estado” (ou “suas formas na história”), pela simples razão de que não existe; existem, unicamente, múltiplas objetivações (“população”, “fauna”, “sujeitos de direito”), correlacionados e práticas heterogêneas. Existe um grande número de objetivações, e isso é tudo: a relação dessa multiplicidade de práticas com uma unidade

só se coloca se se tenta atribuir-lhe uma unidade que não existe; um relógio de ouro, um pedaço de casca de limão e um texugo são, igualmente, uma multiplicidade e não parecem sofrer por não terem em comum nem origem, nem objeto, nem princípio. Só a ilusão de objeto natural cria a vaga impressão de uma unidade; quando a visão se torna embaciada, tudo parece assemelhar-se; fauna, população e sujeitos de direito parecem a mesma coisa, isto é, os governados; as múltiplas práticas perdem-se de vista: são a parte imersa do *iceberg*. Não há, bem entendido, inconsciente, recalque, artifício ideológico nem política de aveSTRUZ no caso; há, somente, a eterna ilusão teleológica, a idéia do bem: tudo o que fazemos seria tentativa de atingir um alvo ideal.

Tudo gira em volta desse paradoxo, que é a tese central de Foucault, e a mais original: *o que é feito*, o objeto, se explica pelo que foi o *fazer* em cada momento da história; enganamo-nos quando pensamos que o *fazer*, a prática, se explica a partir do que é feito. Mostremos, primeiramente, de uma maneira um tanto abstrata demais, como tudo resulta dessa tese central, e, em seguida, faremos o possível para trazer mais luzes.

Toda dificuldade vem da ilusão mediante a qual “reificamos” as objetivações em um objeto natural: tomamos um ponto de chegada por um fim, tomamos o lugar em que um projétil vai, por acaso, se esborrachar por um alvo intencionalmente visado. Em vez de enfrentar o problema em seu verdadeiro cerne, que é a prática, partimos da extremidade, que é o objeto, de tal modo que as práticas sucessivas parecem reações a um mesmo objeto, “material” ou “racional”, que seria dado inicialmente. Então começam os falsos problemas dualistas, assim como os racionalismos. A prática, vista como uma resposta a um dado, nos deixa com dois pedaços de corrente que não mais conseguimos tornar a soldar: a prática é resposta a um desafio, sim, mas o mesmo desafio não acarreta, sempre, a mesma resposta; a infra-estrutura determina a superestrutura, sim, mas a superestrutura, por sua vez, reage, etc. Por falta de coisa melhor, acabamos por amarrar as duas pontas da corrente com um pedaço de barbante chamado ideologia. E há, ainda, algo mais grave. Tomamos os pontos de impacto das práticas sucessivas por um objeto preexistente que elas visavam, por

um alvo; a loucura ou o bem público, através dos tempos, foram diferentemente visados pelas sociedades que se sucederam, cujas “atitudes” não eram as mesmas, de sorte que atingiram o alvo em pontos diferentes. Não seja essa a dúvida, podemos conservar nosso otimismo e nosso racionalismo, pois essas práticas, por diferentes que pareçam ser (ou melhor, por desiguais que tenham sido num esforço), não deixaram de ter uma razão, a saber, o alvo, que não muda (só muda a “atitude” daquele que atira). Se somos muitíssimo otimistas, como já não o somos há bem um século, concluiremos, desse fato, que a humanidade faz progressos e que ela se aproxima cada vez mais do alvo. Se nosso otimismo se limita a ser mais indulgência retrospectiva do que esperança, diremos que os homens exaurem, pouco a pouco, na sua história, a totalidade da verdade, que cada sociedade atinge uma parte do objetivo e ilustra uma virtualidade da condição humana.

Mas, quase sempre, somos otimistas à força: sabemos, muito bem, que a indulgência é raramente admissível e que as sociedades só são o que são historicamente; por exemplo, sabemos que cada sociedade tem sua própria lista do que chamamos as obrigações do Estado: umas querem gladiadores e, as outras, uma Previdência Social; sabemos muito bem que as diferentes civilizações têm “atitudes” diversas com relação à “loucura”. Em suma, acreditamos, ao mesmo tempo, que nenhum Estado se parece com um outro, mas que o Estado é o Estado. Ou melhor, só acreditamos nesse Estado da boca para fora, pois, tornados prudentes, não nos atrevíramos mais a fazer uma lista completa ou uma lista ideal das obrigações do Estado: sabemos muitíssimo bem que a história é mais inventiva do que nós e não excluímos a possibilidade de um dia considerarmos o Estado responsável pelos males do amor. Evitamos, pois, fazer uma lista teórica, nos contentamos com uma lista empírica e aberta: “registramos” as tarefas que o Estado se viu solicitado a executar em tal época. Em resumo, o Estado com suas obrigações não passa, para nós, de uma palavra, e a fé otimista que temos nesse objeto natural não deve ser muito sincera, já que não age. O que não impede que a palavra continue a nos fazer acreditar em uma coisa chamada Estado. Por mais que saibamos que esse Estado não é um objeto sobre o qual pudéssemos fazer, de ante-

mão, investigação teórica e cujo devir nos permitiria fazer sua descoberta progressiva, nem por isso deixamos de nele fixar nossos olhos, em vez de tentar descobrir, debaixo d'água, a prática, de que ele não é senão a projeção.

Isso não quer dizer que o nosso erro seja acreditar no Estado, quando só existiriam Estados: nosso erro é crer no Estado ou nos Estados, em vez de estudar as práticas que projetam objetivações que tomamos pelo Estado ou por variedades do Estado. Através do devir, irrompem práticas políticas diferentes que se projetam, uma, em direção à Previdência Social, a outra, para os combates de gladiadores; mas nós tomamos esse campo de explosões, onde estouram, em todos os sentidos, engenhos de guerra, todos diferentes, por uma espécie de concurso de tiro. Então, nos amofinamos com a grande dispersão dos impactos sobre o pretenso alvo; é a isso que chamamos problema do Único e do Múltiplo:

Esse impactos são tão dispersos! Um atinge os gladiadores e, o outro, a Previdência Social. Partindo de uma tal dispersão, chegaremos jamais a determinar qual é a posição exata do objetivo visado? Estamos, pelo menos, seguros de que todos os tiros tinham como mira exatamente esse mesmo alvo? Ah! o problema do Múltiplo é difícil, talvez seja insolúvel!

Sem dúvida, já que não existe, esse problema desaparece quando deixamos de considerar determinações extrínsecas como modalidades do Estado; desaparece quando deixamos de acreditar na existência desse alvo que é o objeto natural.

Substituamos, pois, essa filosofia do objeto tomado como fim ou como causa por uma filosofia da relação e encaremos o problema pelo meio, pela prática ou pelo discurso. Essa prática lança as objetivações que lhe correspondem e se fundamenta nas realidades do momento, quer dizer, nas objetivações das práticas vizinhas. Ou, melhor dizendo, preenche ativamente o vazio que essas práticas deixam, *atualiza* as virtualidades que estão prefiguradas no molde; se as práticas vizinhas se transformam, se os limites do vazio se deslocam, se o Senado desaparece, e se acontece que a ética do corpo passa a apresentar uma nova saliência, a prática atualizará essas novas virtualidades e não será mais a mesma. Não

é, então, em virtude de uma convicção sua ou por algum capricho que o imperador, de guia de rebanho que era, se faz pai de um povo-criança; em uma palavra, não é por ideologia.

Essa atualização (o vocabulário escolástico é bem cômodo) é o que Santo Agostinho chamava amor e de que fazia uma teleologia; como Spinoza, Deleuze não faz nada parecido e a chama desejo, palavra que ocasionou o menosprezo zombeteiro da parte dos “novos filósofos”. (Deleuze incitando à droga.) Esse desejo é a coisa mais óbvia do mundo, tanto que não se o percebe: é o correlato da reificação; passear é um desejo, amimar um povo-criança também, dormir ou morrer igualmente. O desejo é o fato de que os mecanismos giram, de que os encadeamentos funcionam, de que as virtualidades, aí compreendida a de dormir, se realizam, preferentemente a não se realizarem; “todo encadeamento exprime e realiza um desejo construindo o plano que o torna possível” (Deleuze-Parnet, *Dialogues*, p.115). *L'amor che muove il sole e l'altre stelle*. Que, por um acaso de nascimento, um certo bebê nasça no quarto do rei, como herdeiro do trono, e que, automaticamente, passe a interessar-se pelo ofício de rei, que ele não abandonaria por um império, ou melhor, que ele sequer se coloque a questão de saber se quer ser rei; ele o é, eis tudo; é isso o desejo. O homem tem, então, tamanha necessidade de ser rei? Pergunta vã: o homem tem uma “vontade de poder”, de atualização, que é indeterminada: não é a felicidade que busca; ele não tem uma lista de necessidades determinadas para serem satisfeitas, depois do que se abandonaria ao repouso numa poltrona, em seu quarto; ele é um animal atualizador e realiza as virtualidades de todo tipo que se lhe apresentam: *non deficit ab actuazione potentiae suae*, diz Santo Tomás.⁴ Sem o que, certamente, nunca aconteceria nada. Pois, que existência fantasmática seria a de uma potencialidade não-realizada, de uma virtualidade “em estado selvagem”? O que seria “materialmente” a loucura fora de uma prática que a faz ser loucura? Ninguém diz a si mesmo:

Com que, então, sou filho de imperador e não mais existe Sennado; mas deixemos isso e nos perguntemos, antes, como devemos tratar os governados; pois bem! uma crença, a ideologia cristã, me parece convincente para isso;

mas se encontra feito rei-pai, sem ter tido, nem mesmo, tempo para pensar nisso, é rei-pai, e, já que o é, comporta-se de acordo, "as coisas sendo o que são".

Atualização e causalidade são duas coisas bem diferentes, e é por isso que não há ideologia nem crença. A crença na natureza paternal do poder real ou a ideologia do *welfare State* não podem agir sobre as consciências e, por ela, influenciar a prática, já que é a prática que objetiva, antes de tudo, o rei-pai e não o rei-sacerdote ou o guia, o povo-criança e não o povo que deve ser conduzido à salvação eterna, ou o rebanho. Ora, um soberano que "é" rei-pai e que se encontra "objetivamente" diante de um povo-criança não pode deixar de saber o que ele próprio é e o que é o seu povo, tem as idéias ou a mentalidade de sua situação "objetiva", pois as pessoas pensam sobre sua prática, têm maior ou menor consciência do que fazem. Sua prática, reforçada, eventualmente, pela consciência que dela têm, enche o vazio deixado pelas práticas vizinhas e se explica, consequentemente, a partir destas; não é sua consciência que explica sua prática e que se explicaria ela própria a partir das condições vizinhas ou como ideologia ou como caso de crença, superstição.

Não é preciso passar pela instância de uma consciência individual ou coletiva para apreender o ponto de articulação de uma prática e de uma teoria; não é preciso procurar em que medida essa consciência pode, por um lado, exprimir condições mudas e, por outro, mostrar-se sensível a verdades teóricas; não é necessário colocar-se o problema psicológico de uma tomada de consciência. (*L'archéologie du savoir*, p. 254.)

A noção de ideologia não é senão uma confusão gerada por duas operações bem inúteis: um corte e uma banalização. Em nome do materialismo, separa-se a prática da consciência; em nome do objeto natural, não mais se vê um rei-pai precisamente, uma gestão de fluxo precisamente, mas, mais banalmente, o sempiterno governante ou o sempiterno governado. A partir daí, se está reduzido a fazer provir da ideologia toda a precisão, toda a peculiaridade *rara* e datada da prática; um rei-pai não será nada mais do que o eterno soberano, mas influenciado por uma certa ideologia religiosa, a do

caráter paterno do poder real. O objeto natural é diversificado pelas ideologias sucessivas. A gênese da noção de crença é sensivelmente a mesma: atribui-se a alguma superstição o comportamento das pessoas, e, quando se afasta do caminho banal, essa superstição torna-se, ela própria, incompreensível. E eis por que a mentalidade dos homens é primitiva. Mas, se a mentalidade e a crença explicam a prática, fica por explicar o inexplicável, isto é, a própria crença. Ficaremos reduzidos a constatar, lamentavelmente, que, por vezes, as pessoas crêem e, por vezes, não crêem, que não as fazemos acreditar em qualquer ideologia simplesmente pedindo-lhes isso e que, por outro lado, são bem capazes de acreditar em coisas que, no plano da crença, são contraditórias entre elas, ainda que na prática se acomodem muito bem. O imperador romano pôde, ao mesmo tempo, oferecer espetáculos de gladiadores e proibir, por humanismo, os sacrifícios humanos, o que o povo não pedia; essa contradição não existe para um guia de rebanho, que tem como prática dar, a seus animais, o que seus instintos pedem; um rei-pai, esse, parecerá contraditório de uma outra maneira: ele recusará às crianças que não se comportarem bem os gladiadores que desejam e fará perecerem, em meio a suplícios os mais terríveis, os vis sedutores.

Em uma palavra ou em cem, ideologia é coisa que não existe, a despeito dos textos sagrados, e seria necessário que nos decidíssemos a nunca mais empregar esse termo. Ele designa, algumas vezes, uma abstração, isto é, a significação de uma prática (é nesse sentido que acabamos de empregá-lo), outras vezes, realidades mais ou menos livrescas, doutrinas políticas, filosofias, até religiões, quer dizer, práticas discursivas. No exemplo considerado, a ideologia será a significação que se pode atribuir à doutrina do rei-pai, tal como os historiadores a podem explicitar a partir das ações do rei: "As coisas sendo o que são", escreverão eles,

e o povo não passando de uma criança, é preciso defendê-lo contra ele próprio, desviá-lo dos apetites sanguinários e dos maus costumes mediante castigos exemplares, porém, depois de tê-lo repreendido publicamente e ameaçado com o que o espera.

(Naturalmente, não se exclui a possibilidade de que o rei, se ele tem senso de humor e o dom da expressão, esteja consciente de tudo isso, assim como os seus futuros historiadores, mas o ponto não é esse.) Aliás, existia, por essa mesma época, uma ideologia, mas no segundo sentido da palavra, a saber, a religião cristã; também ela condenava os maus pensamentos, mas tinha deles uma idéia um pouco diferente: as tentações da carne pareciam-lhe mais perigosas do que o sangue dos gladiadores.

Por muito tempo, atribuiu-se à influência que a doutrina cristã exercia sobre as consciências a desaparição dos combates de gladiadores; essa desaparição deveu-se, na realidade, a uma transformação da prática política, que mudou de significação, as coisas não sendo mais “objetivamente” o que eram.⁵ Transformação essa que não passa pelas consciências; não se tem que persuadir o rei de que o povo é uma criança: ele o vê muito bem sozinho; em sua alma e consciência, ele deliberará, somente, sobre os meios e horas de amimar e de castigar essa criança. Percebe-se bem a diferença entre ideologia no sentido de doutrina e ideologia no sentido de significação de uma prática. (A dita doutrina, aliás, tem, também ela, sua parte oculta do *iceberg* e corresponde a uma prática discursiva, mas isso é outro caso.) Do mesmo modo, os historiadores discutiram sobre o agravamento do direito penal no tempo dos imperadores cristãos, particularmente em matéria de delitos sexuais: influência cristã? Direito que se torna mais vulgar porque o imperador é mais paternal com o seu povo, de modo que aplica, violentamente, o ideal popular do talião e até mesmo o ultrapassa? A resposta correta deve ser a segunda.

Em todo caso, aí estão duas práticas heterogêneas: o povo-rebanho tinha uma certa margem de liberdade sexual, e gladiadores eram sacrificados, o povo-criança tinha uma liberdade sexual mais estreita, e os gladiadores não mais eram sacrificados. Se medirmos essas transformações pela escala dos valores, diremos que o humanitarismo progrediu, que o direito regrediu e que a repressão se acentuou, e será verdade. Mas é uma constatação de medidas: não é a explicação das transformações. O conjunto da história substituiu um bibelô bizarro, o povo-criança, por um outro bibelô, também bizarro, mas de um modo diferente; esse caleidoscópio não se

assemelha às figuras sucessivas de um desenvolvimento dialético, não se explica por um progresso da consciência, nem, aliás, por um declínio, nem pela luta de dois princípios, o desejo e a repressão: cada bibelô deve sua forma bizarra ao lugar que lhe deixaram as práticas contemporâneas entre as quais se moldou. Os recortes dos diferentes bibelôs não têm nada de comparável: não são jogos de armar em que um teria mais elementos do que o outro, mais liberdades, menos repressão. A sexualidade antiga, para falar dela, não era mais ou menos repressiva, em seus princípios, que a dos cristãos, estava fundamentada num outro princípio: não a normalidade da reprodução, mas da atividade contra a passividade; apresentava, pois, diferentemente, a homofilia para aceitar a homossexualidade masculina ativa, condenar a passiva, assim como a homofilia feminina, e englobar na condenação a busca heterossexual do prazer feminino.

Quando Foucault parece colocar no mesmo pé de igualdade o espantoso suplício de Damiens e as prisões menos desumanas dos filantropos do século XIX, não pretende que, se nos fosse dado escolher um século no qual reviver, não teríamos nossas preferências, cada época oferecendo atrativos e riscos tanto diferentes quanto desiguais de acordo com o gosto pessoal de cada um; lembra, somente, quatro verdades: que essa sucessão de heterogeneidades não traça um vetor de progresso; que o motor do caleidoscópio não é a razão, o desejo ou a consciência; que, para fazer uma escolha racional, seria preciso não preferir, mas poder comparar e, portanto, agregar (segundo que taxa de conversão?) atrativos e desvantagens heterogêneas e medidas por nossa escala subjetiva de valores; e, sobretudo, que não se devem fabricar racionalismos rationalizadores e dissimular a heterogeneidade sob as reificações. No exercício da virtude da prudência, não se devem comparar dois *icebergs*, esquecendo a parte oculta de um deles no cálculo das preferências, e também não se deve falsear a apreciação do possível, sustentando que “as coisas são o que são”, pois, justamente, não há coisas: só existem práticas. É essa a palavra-chave dessa nova metodologia da história, de preferência o “discurso” ou os cortes epistemológicos, que retiveram mais a atenção do público; a loucura não existe como objeto a não ser dentro de e mediante uma prática, mas essa prática não é, ela própria, a loucura.

Isso provocou altos brados de protestos; contudo, a idéia de que a loucura não existe é tranqüilamente positivista: a idéia de uma loucura, em si, é que é puramente metafísica, se bem que familiar ao senso comum. E, contudo... Se dissesse que aquele que come carne humana a come muito concretamente, teria, evidentemente, razão; mas teria igualmente razão ao afirmar que esse antropófago só seria um canibal devido a um contexto social, mediante uma prática que “valoriza”, objetiva um tal modo de nutrição por considerá-lo bárbaro ou, ao contrário, sagrado e, em todo caso, para fazer dele alguma coisa; aliás, em práticas vizinhas, o mesmo antropófago terá uma outra objetivação: ele tem dois braços e uma força de trabalho, ele tem um rei e é objetivado como membro do povo-criança ou, então, como animal do rebanho. Retornaremos logo à discussão desse tipo de problema, que, já uma vez, grassou tumultuosamente no meio parisiense, na margem esquerda do Sena; é verdade que, então, se estava no século XIV. Ter dado esse passo decisivo, a negação ao objeto natural, confere à obra de Foucault sua estatura filosófica, na medida em que eu possa ser juiz em tais assuntos.

Uma frase como “as atitudes para com os loucos variaram consideravelmente através da história” é metafísica; é verbal representar-se uma loucura que “existiria materialmente” fora de uma forma que a informa como loucura; no máximo, existem moléculas nervosas dispostas de uma determinada maneira, frases ou gestos que um observador vindo de Sirius constataria serem diferentes dos dos outros humanos, eles próprios diferentes entre eles. Mas o que aí existe não é outra coisa que formas naturais, trajetórias no espaço, estruturas moleculares ou *behaviour*; são matéria para uma loucura que ainda não existe nesse estádio. Para resumir, o que oferece resistência nessa polêmica é que, quase sempre, acreditando discutir o problema da existência material ou formal da loucura, se pensa em um outro problema, de maior interesse: tem-se razão em informar como loucura a matéria de loucura, ou se deveria renunciar a um racionalismo da saúde mental?

Dizer que a loucura não existe não é afirmar que os loucos são vítimas de um preconceito nem, aliás, o negar: o sentido da proposição é outro; ela não afirma, assim como não nega, que se deveria

segregar os loucos, ou que a loucura existe porque fabricada pela sociedade, ou que é modificada em sua positividade pela atitude que as diferentes sociedades têm para com ela, ou que as diferentes sociedades conceptualizaram muito diferentemente a loucura; a proposição também não nega que a loucura tenha uma matéria behaviorista e, talvez, corporal. Mas, ainda que a loucura tivesse essa matéria, não seria ainda loucura. Uma pedra de cantaria só se torna fecho de abóbada ou cachorro quando é colocada em seu lugar em uma estrutura. A negação da loucura não se situa ao nível das atitudes diante do objeto, mas ao de sua objetivação; ela não quer dizer que só é louco aquele que é julgado como tal, mas que, a um nível que não é o da consciência, uma certa prática é necessária para que haja somente um objeto, “o louco”, a ser considerado como tal em toda consciência, ou para que a sociedade possa “tornar louco”. Negar a objetividade da loucura é uma questão de recuo histórico e não “de abertura para o outro”; modificar o modo de tratar e pensar os loucos é uma coisa, o desaparecimento da objetivação “o louco” é outra e não depende de nossa vontade, ainda que revolucionária, mas supõe, evidentemente, uma metamorfose das práticas em cuja escala a palavra revolução não faz mais sentido. Os animais não têm mais existência do que os loucos e se pode tratar bem ou mal os animais; mas, para que o animal comece a perder sua objetivação, são necessárias, pelo menos, as práticas de um iglu de esquimós, durante o longo sono hibernal, simbiose dos homens e dos cães que misturam seu calor. Acontece que, em vinte e cinco séculos de história, as sociedades objetivaram de maneiras muito diversas a coisa chamada demência, loucura ou insanidade, para que tenhamos o direito de presumir que nenhum objeto natural se esconde atrás disso e de duvidar do racionalismo da saúde mental. Aliás, é certo que, por exemplo, a sociedade pode tornar alguém louco, e, certamente, todos nós sabemos de casos assim: mas não é a esse tipo de coisas que se refere a frase “a loucura não existe”. Ainda que se o repita ou se o insinue, essa frase de filósofo, cujo sentido seria instantaneamente compreendido pelos mestres parisienses do século XIV,⁶ não traduz as opções ou as obsessões de seu autor. Se um leitor conclui, triunfalmente, de tudo isso, que, realmente, a loucura existe, talvez especulativa-

mente, e que ele sempre havia pensado assim, isso é com ele. Para Foucault, como para Duns Scot, a matéria de loucura (*behaviour*, microbiologia nervosa) existe realmente, mas não como loucura; só ser louco materialmente é, precisamente, não o ser ainda. É preciso que um homem seja objetivado como louco para que o referente pré-discursivo apareça, retrospectivamente, como matéria de *loucura*; pois, por que o *behaviour* e as células nervosas de preferência às impressões digitais?

Não se teria, portanto, razão em acusar esse pensador, que acredita que a matéria é um ato, de ser um idealista (no sentido popular do termo). Quando mostrei a Foucault estas páginas, ele me disse mais ou menos o seguinte:

Nunca escrevi pessoalmente a *loucura não existe*, mas isso pode ser escrito, pois, para a fenomenologia, a loucura existe, mas não é uma coisa, enquanto é preciso dizer, pelo contrário, que a loucura não existe, mas que, por isso, ela não deixa de ser algo.

Pode-se mesmo dizer que nada existe em história, já que, aí, tudo depende de tudo, como veremos, o que quer dizer que as coisas só existem materialmente: existência sem rosto, ainda não objetivada. Que a sexualidade, por exemplo, seja prática e “discurso” não significa que os órgãos sexuais não existam, nem o que se chamava, antes de Freud, instinto sexual; tais “referentes pré-discursivos” (*L'archéologie du savoir*, pp. 64-65) são os ancoradouros de uma prática, assim como a importância ou o desaparecimento do Senado romano. Mas não são pretextos para racionalismo, e aí está o cerne da questão. O referente pré-discursivo não é um objeto natural, alvo para a teleologia: não há retorno do recalque. Não existe nenhum “problema eterno” da loucura, considerada como um objeto natural que, como desafio, tivesse provocado, através dos séculos, respostas variadas. Não mais do que as diferenças das impressões digitais, as diferenças moleculares não são a loucura; diferenças de comportamento e de raciocínio não o são mais do que nossas diferenças de escrita ou de opiniões. O que em nós é matéria de loucura será matéria de qualquer outra coisa numa outra prática. Já que a loucura não é um objeto natural, não se pode dis-

cutir “racionalmente” sobre a “verdadeira” atitude que se deve “adotar” com relação a ela, pois o que chamamos razão (e de que se ocupavam os filósofos) não se destaca em fundo neutro e não se pronuncia sobre realidades: ela fala, a partir do “discurso” que ignora, sobre objetivações que desconhece (e de que se poderiam ocupar aqueles que eram chamados historiadores), o que desloca as fronteiras da filosofia e da história, porque transforma o conteúdo de uma e de outra. Esse conteúdo é modificado porque o que se compreendia por verdade é modificado. Opomos, há já algum tempo, a natureza à convenção, depois, a natureza à cultura; falou-se muito de relativismo histórico, de arbitrário cultural. História e verdade. Era preciso que, mais dia menos dia, isso arrebentasse. A história torna-se história daquilo que os homens chamaram as verdades e de suas lutas em torno dessas verdades.

Aí está, pois, um universo inteiramente *material*, feito de referentes pré-discursivos que são virtualidades ainda sem rosto; práticas sempre diversas engendram nele, em pontos diferentes, objetivações sempre diversas, rostos; cada prática depende de todas as outras e de suas transformações, tudo é histórico e tudo depende de tudo; nada é inerte, nada é indeterminado e, como veremos, nada é inexplicável; longe de depender de nossa consciência, esse mundo a determina. Primeira consequência: tal referente não tem tendência a tomar esse ou aquele rosto, sempre o mesmo, a vir a ter tal objetivação, Estado, loucura ou religião; é a famosa teoria das descontinuidades: não existe “loucura através dos tempos”, religião ou medicina através dos tempos. A medicina anterior à clínica só tem o nome em comum com a medicina do século XIX; inversamente, se se procura, no século XVII, alguma coisa que se pareça um pouco com o que se entende por ciência histórica no século XIX, nós o encontraremos não no gênero histórico, mas na controvérsia (ou, dito de outra forma, o que se assemelha ao que chamamos História é a *Histoire des variations*, livro, aliás, sempre admirável e leitura que se devora, e não o ilegível *Discours sur l'histoire universelle*). Em resumo, em uma certa época, o conjunto das práticas engendra, sobre tal ponto material, um rosto histórico singular em que acreditamos reconhecer o que chamamos, com uma palavra vaga, ciência histórica ou, ainda, religião; mas, em

uma outra época, será um rosto particular muito diferente que se formará no mesmo ponto, e, inversamente, sobre um novo ponto, se formará um rosto vagamente semelhante ao precedente. Tal é o sentido da negação dos objetos naturais: não há, através do tempo, evolução ou modificação de um mesmo objeto que brotasse sempre no mesmo lugar. Caleidoscópio e não viveiro de plantas. Foucault não diz: "De minha parte, prefiro o descontínuo, os cortes", mas: "Desconfiem das falsas continuidades". Um falso objeto natural, como a religião ou como uma determinada religião, agrega elementos muito diferentes (ritualismo, livros sagrados, secularização, emoções diversas, etc.) que, em outras épocas, serão ventilados em práticas muito diferentes e objetivados por elas sob fisionomias muito diferentes. Como diria Deleuze, as árvores não existem: só existem rizomas.

Conseqüências acessórias: nem funcionalismo nem institucionalismo. A história é um terreno vago e não um campo de tiro; através dos séculos, a instituição da prisão não responde a uma função que deve ser preenchida, e as transformações dessa instituição não têm que ser explicadas pelos sucessos ou fracassos dessa função. É preciso partir do ponto de vista global, quer dizer, das práticas sucessivas, pois, segundo as épocas, a mesma instituição servirá a funções diferentes e inversamente; além disso, a função só existe em virtude de uma prática, e não é a prática que responde ao "desafio" da função (a função "pão e circo" só existe na e pela prática "guiar o rebanho", não existe função eterna de redistribuição ou de despolitização através dos séculos).

Conseqüentemente, a oposição diacronia-sincronia, gênese-estrutura, é um falso problema. A gênese não é nada mais do que a atualização de uma estrutura (Deleuze, *Différence et Répétition*, pp. 237-238); para que se pudesse opor a estrutura "medicina" à sua lenta gênese, seria preciso que houvesse continuidade, que "a" medicina tivesse crescido como uma árvore milenar. A gênese não vai de termo a termo; as origens, isso não existe, ou ainda, como dizia alguém, raramente elas são belas. A medicina do século XIX não se explica a partir de Hipócrates e seguindo o decorrer dos tempos, o que não existe: houve remanejamento do caleidoscópio, e não continuação de um crescimento; "a" medicina através dos

tempos não existe; houve, somente, estruturas sucessivas (a medicina no tempo de Molière, a clínica...) das quais *cada uma* tem a sua gênese, que se explica, em parte, pelas transformações da estrutura médica precedente e, em parte, pelas transformações do resto do mundo, segundo toda probabilidade; pois, por que uma estrutura se explicaria, inteiramente, pela estrutura precedente? Por que, ao contrário, lhe seria completamente estranha? Mais uma vez, nosso autor faz com que surjam as ficções metafísicas e os falsos problemas, como positivista que é. É curioso que se tenha, por vezes, tomado por fixista esse inimigo das árvores. Foucault é o historiador em estado puro: tudo é histórico, a história é ~~inteiramente~~ explicável e é preciso evacuar *todas as palavras em ismo*.

Em história, só existem constelações individuais ou mesmo singulares, e cada uma delas é inteiramente explicável com o uso exclusivo dos meios de que dispomos. Sem recorrer às ciências humanas? Já que toda prática, todo discurso têm suas objetivações, seus ancoradouros, parece difícil falar destes e daquelas sem tocar, ~~por exemplo~~, em lingüística ou economia, se trata de ancoragens econômicas ou lingüísticas; essa é uma questão da qual não fala Foucault, porque isso é um tanto evidente ou porque não acredita nisso, ou porque não é isso que lhe interessa. A não ser que o amor-próprio me cegue, pois sustentei, na minha aula inaugural, que a história deveria ser escrita com a ajuda das ciências humanas e implicava constantes. Confessado isso, parece-me que o problema que conta para Foucault é o seguinte: ainda que a história fosse suscetível de explicação científica, essa ciência se situaria ao nível de nossos racionalismos? As constantes da explicação histórica serão a mesma coisa que os objetos "naturais"?

Esse é, creio, o verdadeiro ponto da questão para Foucault. Pouco lhe importa que as inevitáveis constantes se organizem, pelo menos aqui e ali, num sistema de verdades científicas; ou que não se possa ir além de uma simples tipologia das conjunturas históricas; ou que as constantes se reduzam a proposições formais, a uma antropologia filosófica como a do livro III de Spinoza ou a da *Généalogie de la morale*: o ponto importante é que as ciências humanas, se é que devem existir ciências humanas, não poderiam ser uma racionalização dos objetos naturais, um saber para énarques;

elas supõem, primeiramente, uma análise história desse objeto, quer dizer, uma genealogia, um dar à luz à prática ou ao discurso.

Após a passagem do historiador, serão as constantes organizáveis em um sistema hipotético-dedutivo? Essa é uma questão de fato, cujo interesse é secundário: a ciência não remete a uma atividade constituinte do espírito, a uma concordância entre o ser e o pensamento, a uma Razão, mas, mais humildemente, ao fato de que, em certos setores, pelos movimentos do caleidoscópio, pela distribuição das cartas, pela combinação das conjunturas, acontece formarem-se sistemas relativamente isolados, espécies de servomecanismos, que, como tais, são repetitivos; assim acontece, freqüentemente, nos fenômenos físicos; quanto a saber se, na história humana, o mesmo se dá, pelo menos em alguns pontos, é uma questão interessante, mas limitada, duplamente. Consiste em se perguntar como são os fenômenos, e não quais são as exigências da Razão; não pode, de maneira alguma, levar a desvalorizar a explicação histórica como não sendo científica. A ciência não é a forma superior do conhecimento: ela é o conhecimento que se aplica a "modelos de série", enquanto a explicação histórica trata, caso por caso, dos "protótipos"; devido à natureza dos fenômenos, a primeira tem como constantes modelos formais; a segunda, verdades ainda mais formais. Por ser inteiramente conjuntural, a segunda não fica abaixo da primeira em rigor. Positivismo obriga.

Sem dúvida, o positivismo não é senão um programa relativo e... negativo: somos sempre o positivista de alguém, de quem negamos as racionalizações; depois de nos termos livrado das ficções metafísicas, ainda fica um saber positivo para ser construído. A análise histórica começa por estabelecer que não existe Estado, nem mesmo Estado romano, mas, somente, correlatos (rebanho para ser guiado, fluxo para ser administrado) de práticas datadas, das quais, cada uma, em seu tempo, parece ser óbvia e ser a própria política. Ora, como só existe o determinado, o historiador não explica a própria política, mas o rebanho, o fluxo e outras determinações, pois a política, o Estado e o Poder, essas coisas não existem.

Mas, então, como explicar sem contar com causas, com constantes? De outro modo a explicação seria substituída pela intuição (não explicamos a cor azul, nós a constatamos) ou pela ilusão de

compreensão. Certamente, entretanto, a exigência formal de constantes não prevê o nível no qual essas constantes se situarão; se a explicação descobre em história subsistemas relativamente isoláveis (tal processo econômico, tal estrutura de organização), a explicação se contentará em lhes aplicar um modelo ou, pelo menos, em relacioná-los a um princípio ("uma porta tem que estar aberta ou fechada; é preciso que a soma algébrica do que se arrisca num jogo de segurança internacional seja nula, quer o saibam ou não os interessados; se não o souberam ou se preferiram um outro fim, isso explica o que lhes aconteceu"). Se, pelo contrário, o acontecimento histórico é inteiramente conjuntural, a busca da constante não cessará antes de ter chegado a proposições antropológicas.

Entretanto, essas proposições antropológicas são, elas próprias, formais, e só a história lhes dá um conteúdo: não existe verdade transistórica concreta, natureza humana material, retorno de um recalque, pois a idéia de uma inclinação natural recalcada só tem sentido no caso de um indivíduo que teve sua própria história; no caso das sociedades, o recalque de uma época é, na realidade, a prática diferente de uma outra época, e o eventual retorno desse pretenso recalque é, na realidade, a gênese de uma nova prática. Foucault não é o Marcuse francês. Falamos, anteriormente, do horror que inspirava aos romanos aquele gladiador que, ao mesmo tempo, consideravam uma vedete; esse horror que não pôde levar à proibição da gladiatura antes do Baixo Império seria um medo recalcado do assassínio em época de paz civil? Um tal medo do assassinato seria uma exigência transistórica da natureza humana que os governantes, em todas as épocas, fariam bem em levar em consideração, porque, se lhe fecham a porta, ele entra pela janela? Não, pois, antes de mais nada, ele não era recalcado, mas modificado pela reatividade (essa reatividade de que fala a *Généalogie de la morale*: eis aí um motor constante com sabor filosófico); era o desgosto farisaico diante desse prostituto da morte que era o gladiador. Além disso, esse pretenso medo do assassínio não é, de modo algum, transistórico: é material, concreto, relaciona-se a uma prática governamental determinada; é o medo de ver morrer um cidadão inocente, em plena paz cívica, o que implica um certo discurso político-cultural, uma certa prática da cidade. Esse suposto medo

natural não é enunciável em termos puramente formais, nem mesmo por um truismo, não existe formalmente; não é o medo da morte nem do assassinato (pois admite o assassinio do criminoso).

Para Foucault, o interesse da história não está na elaboração de constantes, quer sejam filosóficas, quer se organizem em ciências humanas; está em utilizar as constantes, quaisquer que sejam, para fazer desaparecerem as rationalizações, que renascem, incessantemente. A história é uma genealogia nietzschiana. É por isso que a história, segundo Foucault, passa por ser filosofia (o que não é verdade, nem mentira); em todo caso, ela está muito longe da vocação empirista tradicionalmente atribuída à história. "Que não entre ninguém aqui que não seja, ou que não se torne, filósofo." História escrita mais em palavras abstratas do que em semântica de época, ainda carregada de cor local; história que parece encontrar, por toda parte, analogias parciais, esboçar tipologias, pois uma história escrita em uma rede de palavras abstratas apresenta menos diversidade pitoresca do que uma narrativa anedótica.

Essa história humorística ou irônica dissolve as aparências, o que fez com que se considerasse Foucault um relativista ("verdade há mil anos, erro hoje"); história que nega os objetos naturais e afirma o caleidoscópio, o que fez com que nosso autor fosse considerado um cético. Ele não é nem uma coisa, nem outra, pois relativista julga que os homens, através dos séculos, pensaram coisas diferentes *do mesmo* objeto: "Sobre o Homem, sobre a beleza, uns pensaram isso e outros, em uma outra época, pensaram aquilo sobre o mesmo ponto; impossível, então, saber o que é verdadeiro!". Isso, para o nosso autor, é inquietar-se por nada, pois, precisamente, o ponto em questão não é o mesmo de uma época para outra; e, sobre o ponto que se revela próprio a cada época, a verdade é perfeitamente explicável e não tem nada de uma flutuação indeterminada. Apostaria que Foucault subscreveria a frase sobre a humanidade que só se propõe tarefas que pode cumprir;⁷ a cada momento, as práticas da humanidade são o que o todo da história as faz ser, de tal modo que, a qualquer instante, a humanidade é adequada a ela própria, o que não lhe é nada lisonjeiro. A negação do objeto natural também não leva ao ceticismo; ninguém duvida de que os foguetes apontados para Marte, segundo os cálculos de

Newton, certamente não o alcançarão; Foucault também não duvida, espero, que Foucault tenha razão. Ele lembra, simplesmente, que os objetos de uma ciência e a própria noção de ciência não são verdades eternas. E, certamente, o Homem é um falso objeto: nem por isso as ciências humanas se tornam impossíveis, mas são obrigadas a mudar de objeto, aventura que as ciências físicas, também elas, conhecaram.

Na realidade, não é aí que está o problema; se bem compreendendo, a noção de verdade é subvertida porque, diante das verdades, das aquisições científicas, a verdade filosófica foi substituída pela história; toda ciência é provisória, e a filosofia bem o sabia, toda ciência é provisória, e a análise histórica o demonstra incessantemente. Tal análise, a da clínica, a da sexualidade moderna e a do Poder em Roma, é muito verdadeira, ou, pelo menos, pode sê-lo. Contrariamente, o que não poderia ser uma verdade é saber o que são "a" sexualidade e "o" poder: não porque não se poderia atingir a verdade sobre esses objetos, mas porque, já que eles não existem, não há lugar para a verdade nem para o erro: as grandes árvores não nascem dentro dos caleidoscópios. Que os homens acreditem que elas aí cresçam, que sejam levados a acreditar nisso e que por isso lutem é uma outra história. O que acontece é que, no que concerne à sexualidade, ao Poder, ao Estado, à loucura, e a muitas outras coisas, não poderia haver verdade nem erro, já que essas coisas não existem; não há verdade nem erro sobre a digestão e a reprodução do centauro.

A cada momento, este mundo é o que é: que suas práticas e seus objetos sejam raros, que haja vazio em volta deles, isso não quer dizer que haja, em derredor, verdades que os homens ainda não apreenderam: as figuras futuras do caleidoscópio não são nem mais verdadeiras nem mais falsas do que as precedentes. Não há, em Foucault, nem recalque nem retorno do recalque, não há nenhum não-dito que bata à porta;

as positividades que tentei estabelecer não devem ser compreendidas como um conjunto de determinações que se impõem, do exterior, ao pensamento dos indivíduos ou como o preexistente habitante do interior; elas constituem, antes, o conjunto das condições segundo as quais se exerce uma prática: trata-se

menos dos limite colocados à iniciativa dos indivíduos do que do campo em que ela se articula (*L'archéologie du savoir*, p. 272).

A consciência não pode opor-se às condições da história, já que ela não é constituinte, mas constituída; sem dúvida, ela se revolta constantemente, recusa os gladiadores e descobre ou inventa o pobre: essas revoltas são o estabelecimento de uma nova prática, e não uma irrupção do absoluto.

Que haja rarefação não significa que, abaixo ou para além dos discursos, reine um grande discurso ilimitado, contínuo e silencioso, que se acharia reprimido ou recalcado por eles e que teríamos a obrigação de fazer levantar-se e de lhe restituir, enfim, a palavra. Não se deve imaginar, percorrendo o mundo, um não-dito ou um impensado que se trataria de articular e de pensar enfim (*L'ordre du discours*, p. 54).

Foucault não é um Malebranche que se ignora, assim como não é o Lacan da história. Vou dizer tudo: não é um humanista, pois o que é um humanista? Um homem que acredita na semântica ... Ora, o “discurso” seria, antes, sua negação. Pois bem, não! a linguagem não revela o real, e certos marxistas deveriam ser os primeiros a sabê-lo e a manter a história das palavras em seu devido lugar. Não, a linguagem não nasce sobre um fundo de silêncio: ela nasce sobre um fundo de discurso. Um humanista é alguém que interroga os textos e as pessoas ao nível do que dizem, ou melhor, que nem sequer suspeita de que possa haver um outro nível.

A filosofia de Foucault não é uma filosofia do “discurso”, mas uma filosofia da relação, pois “relação” é o nome do que se designou por “estrutura”. Em vez de um mundo feito de sujeitos ou então de objetos e de sua dialética, de um mundo em que a consciência conhece seus objetos de antemão, visa-os ou é, ela própria, o que os objetos fazem dela, temos um mundo em que a relação é o primitivo: são as estruturas que dão seus rostos objetivos à matéria. Nesse mundo, não se joga xadrez com figuras eternas, o rei, o louco: as figuras são o que as configurações sucessivas no tabuleiro fazem delas. É desse modo que

se deveria tentar estudar o poder não a partir dos termos primitivos da relação, sujeito de direito, Estado, lei, soberano, etc., mas a partir da própria relação, enquanto é ela que determina os elementos aos quais se refere; em vez de perguntar a sujeitos ideais o que cederam deles próprios ou de seus poderes para se deixarem sujeitar, é preciso pesquisar como as relações de sujeição podem fabricar súditos (*Annuaire du Collège de France*, 1976, p. 361).

Se há alguém que ontologiza o Poder ou o que quer que seja, não é esse filósofo da relação, mas, sim, os que só falam do Estado para o louvar, o maldizer, o definir, “cientificamente”, enquanto o Estado é o simples correlato de uma certa prática muito bem datada.

A loucura não existe: só existe sua relação com o resto do mundo. Se quer saber por que se traduz uma filosofia da relação, é preciso ver como funciona a propósito de um problema célebre, o do enriquecimento do passado e de suas obras em função das interpretações que o futuro dará deles através dos séculos; numa página célebre de *La Pensée et le Mouvant*, Bergson estuda essa aparente ação do futuro sobre o passado.⁸ Sobre a noção do pré-romantismo, ele escreve:

Se não tivesse havido um Rousseau, um Chateaubriand, um Vigny, um Hugo, não somente não teríamos jamais percebido, e, mais ainda, não teria havido realmente romantismo nos clássicos de outrora, pois esse romantismo dos clássicos só se realiza pela seleção em suas obras de um certo aspecto, e este corte, com sua forma particular, não existia na literatura clássica antes da aparição do romantismo, assim como não existe, na nuvem que passa, o desenho engracado que o artista aí distingue quando organiza a massa amorfa ao sabor de sua fantasia.

Esse paradoxo do corte chama-se, hoje, paradoxo das “leituras” múltiplas de uma mesma obra. É esse o problema da relação e, sobretudo, o do individual.

Leibniz escreveu, em algum lugar,⁹ que um homem que viaja pela Índia e a quem, sem que ele o saiba, morre a mulher, que ficará na Europa, nem por isso deixa de sofrer uma verdadeira transformação: torna-se viúvo. Certamente, “ser viúvo” não é senão

uma relação (o mesmo indivíduo pode ser viúvo com relação à falecida, pai com relação a seu filho e filho com relação a seu pai); de qualquer modo, a relação reside no indivíduo que a carrega (*omne praedicatum inest subiecto*): ter uma relação de viuvez é ser viúvo. De duas coisas uma, dir-se-á: ou bem essa determinação advém ao marido do exterior, assim como o corte pré-romântico não é, aos olhos de alguns, mais do que uma interpretação inflingida do exterior a obras clássicas que nada podem fazer quanto a isso; nesse caso, a verdade de um texto será o que se diz dele, e o indivíduo, pai, filho, esposo e viúvo, é o que o resto do mundo o faz ser. Ou então a relação é interna e provém do próprio interessado: desde todo o sempre estava inscrito, na mônada do viajante, que ele seria viúvo, e Deus podia ler nesta mônada a futura viuvez (o que supõe, evidentemente, que, devido a uma harmonia preestabelecida, a mônada que o viajante desposou morra, de sua parte, no momento conveniente, assim como dois relógios bem-regulados marcarão, ao mesmo momento, a hora fatal); nesse caso, tudo o que se diga de um texto será verdadeiro. No primeiro caso, nada é verdadeiro sobre uma individualidade, viajante ou obra; no segundo, tudo é verdadeiro, e o texto, inflado a ponto de estourar, contém, de antemão, as interpretações as mais contraditórias. É o que Russell chama de problema das relações externas e das relações internas.¹⁰ Na realidade, é o problema da individualidade.

Uma obra só tem a significação que lhe damos? Terá todas as significações que nela se possam descobrir? E o que acontece com a significação que lhe dava o principal interessado, o autor? Para que se possa colocar o problema, é preciso que a obra exista, erigida como um monumento, é preciso que seja uma individualidade, à parte, completa, com seu sentido e sua significação: somente então poderemos nos espantar com o fato de que essa obra, a que não falta nada, nem seu texto (impresso ou manuscrito) nem seu sentido, seja susceptível, além disso, de receber novos sentidos do porvir, ou já contenha, talvez, todos os outros sentidos imagináveis. Mas se a obra não existisse? Se só recebesse seu sentido por relação? Se sua significação, que podemos decretar autêntica, fosse, muito simplesmente, a significação que ela tinha relativamente a seu autor ou à época em que foi escrita? Se, igualmente, as signifi-

cações futuras fossem não enriquecimento da obra, mas outras significações, diferentes e não rivais? Se todas essas significações, passadas e futuras, fossem individualizações diferentes de uma matéria que as recebe indiferentemente? Nesse caso, o problema da relação desaparece, desaparecendo a individualidade da obra. A obra, como individualidade que, supostamente, deve conservar sua fisionomia através dos tempos, *não existe* (só existe sua relação com cada um dos intérpretes), mas *ela é algo*: ela é determinada em cada relação; a significação que teve em seu tempo, por exemplo, pode ser objeto de discussões positivas. O que existe, em compensação, é a *matéria* da obra, mas essa matéria não é nada enquanto a relação não faz dela isso ou aquilo. Como dizia um mestre scotista, a matéria é em ato, sem ser o ato de nada. Essa matéria é o texto manuscrito ou impresso, enquanto esse texto é *susceptível* de tomar um sentido, é feito para ter um sentido e não é uma algaravia datilografada ao acaso por um macaco. Primado da relação. É por isso que o método de Foucault tem, provavelmente, como ponto de partida, uma reação contra a vaga fenomenológica que, na França, seguiu imediatamente a Liberação. O problema de Foucault foi, talvez, o seguinte: como fazer mais do que uma filosofia da consciência sem por isso cair nas aporias do marxismo? Ou, inversamente, como escapar de uma filosofia do sujeito sem cair numa filosofia do objeto?

A fenomenologia não peca por ser um “idealismo”, mas por ser uma filosofia do *cogito*. Husserl não põe a existência de Deus e do diabo entre parênteses para em seguida retirar, sorrateiramente, o parêntese, como o afirmou Lukács; quando descreve a essência do centauro, ele deixa às ciências a preocupação de pronunciarem-se sobre a existência, a inexistência e as funções fisiológicas desse animal. O erro da fenomenologia não é o de não explicar as coisas, já que jamais teve a pretensão de explicá-las; seu erro é descrevê-las a partir da consciência, considerada como constituinte e não como constituída. Toda explicação da loucura supõe, antes de mais nada, que se a descreva corretamente; para essa descrição, podemos nos fier no que a nossa consciência nos mostra? Sim, se ela é constituinte, se, como diz o provérbio, conhece a realidade “tão bem quanto se ela própria a tivesse fabricado”; não, se é constituí-

da à sua revelia, se é enganada por uma prática histórica constituinte. E ela é enganada pela prática histórica: a consciência crê que a loucura existe, aceitando o risco de acrescentar que não é uma coisa, já que a nossa consciência progride tão bem em seu conhecimento, com a única condição de se fazer suficientemente sutil em suas descrições para penetrar nessa morada. E é preciso confessar que a sutileza das descrições fenomenológicas arranca gritos de admiração.

Ora, coisa curiosa, os marxistas têm a mesma crença no objeto (e a mesma crença na consciência: a ideologia age sobre o real passando pela consciência dos agentes). A explicação parte de um objeto dado, a relação de produção, para os outros objetos. Não vamos relembrar, pela centésima vez, as incoerências a que isso leva: que, em nenhum caso, um objeto histórico, um fato, tal como a relação de produção, pode explicar “em última instância”, já que ele próprio é um fato condicionado; se o emprego do moinho à água causa a servidão, é preciso se perguntar por que razões históricas foi ele empregado em vez de se manter a rotina, de tal modo que nossa causa primeira não é uma. Não pode haver *acontecimento em última instância*, é uma contradição nos termos; o que os escolásticos explicavam a seu modo, dizendo que uma causa primeira não pode comportar virtualidade: se ele é da ordem do virtual antes de existir, se é acontecimento, precisa de causas para se realizar e não é mais causa última. Passemos sobre as confusões subsequentes, que não arrancam gritos de admiração: acabar-se-á por chamar relação de produção tudo o que for útil para explicar o mundo do modo como ele caminha, compreendendo aí os bens simbólicos, o que é pular da frigideira para cair no fogo: o que se supõe que a relação de produção explica faz, agora, parte da relação de produção. A própria consciência faz parte do objeto que se supõe explicá-la. O importante não é isso, mas sim que os objetos continuam a existir; continua-se a falar em Estado, poder, economia, etc. Não somente as teleologias espontâneas conservam-se, assim, em seu lugar, mas ainda o objeto a ser explicado é tomado como explicação, e essa explicação passa de um objeto a outro. Vimos as dificuldades que isso trazia, vimos, também, que isso perpetuava a ilusão teleológica, o idealismo no sentido de Ni-

etzsche, a aporia “história e verdade”. Diante disso, Foucault propõe um positivismo: eliminar os últimos objetos não-historicizados, os últimos traços de metafísica; e propõe um materialismo: a explicação não passa de um objeto a outro, mas de tudo a tudo, e isso objetiva objetos datados sobre uma matéria sem rosto. Para que o moinho seja percebido como meio de produção e para que seu emprego transforme o mundo, é necessário, primeiramente, que seja objetivado graças a uma mudança sucessiva das práticas vizinhas, mudança que ela própria... e, assim, *ad infinitum*. Na verdade, é o que, como M. Jourdain, nós, os historiadores, no fundo, sempre tínhamos pensado.

A história-genealogia à Foucault preenche, pois, completamente o programa da história tradicional; não deixa de lado a sociedade, a economia, etc., mas estrutura essa matéria de outra maneira: não os séculos, os povos nem as civilizações, mas as práticas; as tramas que ela narra são a história das práticas em que os homens enxergaram verdades e das suas lutas em torno dessas verdades.¹¹ Esse novo modelo de história, essa “arqueologia”, como a chama seu inventor, “desdobra-se na dimensão de uma história geral” (*L'archéologie du savoir*, p. 215); ela não se especializa na prática, no discurso, na parte imersa do *iceberg*, ou antes a parte oculta do discurso e da prática é inseparável da parte emersa. Quanto a isso, não houve evolução em Foucault — e a *Histoire de la sexualité* não inovou —, que une a análise de uma prática discursiva à história social da burguesia: a *Naissance de la clinique* já ancorava uma transformação do discurso médico nas instituições, na prática política, no hospital, etc. Toda história é arqueológica por natureza e não por escolha: explicar e explicitar a história consiste, primeiramente, em vê-la em seu conjunto, em correlacionar os pretensos objetos naturais às práticas datadas e raras que os objetivizam, e em explicar essas práticas não a partir de uma causa única, mas a partir de todas as práticas vizinhas nas quais se ancoram. Esse método pictórico produz quadros estranhos, onde as relações substituem os objetos. Esses quadros são, sem dúvida, os do mundo que conhecemos: Foucault, assim como Cézanne, não faz pinturas abstratas; a paisagem de Aix pode ser reconhecida, somente está investida de uma afetividade violenta: parece sair de um terremoto.

Todos os objetos, inclusive homens, estão aí transcritos numa gama abstrata de relações coloridas, em que a maneira de pintar apaga sua identidade prática¹² e em que se baralham sua individualidade e seus limites. Depois dessas quarenta páginas de positivismo, pensemos um instante nesse mundo em que uma matéria sem rosto e perpetuamente agitada faz nascer em sua superfície, em pontos sempre diferentes, semblantes sempre distintos que não existem e onde tudo é individual, de tal modo que nada o é.

Foucault não procura mostrar que existe um “discurso” ou mesmo uma prática: ele diz que não existe racionalidade. Enquanto se acreditar que o “discurso” é uma instância ou uma infra-estrutura, enquanto se perguntar que relação de causalidade pode ter essa instância com a evolução social ou econômica e se Foucault não faz história “idealista”, é que ainda não se compreendeu bem. A importância de Foucault é que ele não faz marxismo nem freudismo: não é dualista, não pretende opor a realidade à aparência, como faz, em desespero de causa, o racionalismo que tem como chave mestra a volta do recalque. Foucault, ao contrário, afasta as banalidades tranquilizadoras, os objetos naturais em seu horizonte de prometedora racionalidade, a fim de devolver à realidade, a única, a nossa, sua originalidade irracional, “rara”, inquietante, histórica. Desnudar, assim, a realidade para dissecá-la e explicá-la é uma coisa, acreditar descobrir, por detrás dela, uma segunda realidade que a telecomanda e a explica é uma outra coisa, bem mais ingênua. Foucault ainda é historiador? Não há resposta, verdadeira nem falsa, para essa pergunta, pois a própria história é um desses falsos objetos naturais: ela é o que se faz dela, não deixou de se modificar, ela não prospecta um horizonte eterno; o que Foucault faz chamar-se-á história e, ao mesmo tempo, será história, se os historiadores se apossarem do presente que ele lhes faz e não o considerarem como uvas verdes; em todo caso, a herança não ficará sem dono, pois a elasticidade natural (também chamada “desejo de poder”, mas essa expressão é tão equívoca..) tem horror ao vazio.

NOTAS

1. A culpa não cabe aos leitores. *L'Archéologie du savoir*, esse livro desajeitado e genial, em que o autor tomou consciência plena do que fazia e levou sua teoria até sua conclusão lógica (p. 65: “Em uma palavra, se quer, muito simplesmente, dispensar as coisas”; cf. p. 27 e as autocríticas da *Histoire de la folie* e de *Naissance de la clinique*, p. 64, n.1 e p. 74, n.1), foi escrito em plena febre estruturalista e lingüística; além disso, o historiador Foucault começou por estudar discursos mais do que práticas, ou práticas mediante discursos. Acontece que a ligação do método de Foucault com a lingüística não é senão parcial, ou acidental, ou circunstancial.
2. *L'Archéologie du savoir*, p. 66, cf. 63-67.
3. Além disso, “em *Les Mots et les Choses*, a ausência de balizagem metodológica pôde fazer com que se acreditasse em análises em termos de totalidade cultural” (*L'Archéologie du savoir*, p. 27). Até mesmo filósofos próximos a Foucault pensaram que o objetivo dele fosse estabelecer a existência de uma *épistémé* comum a toda uma época.
4. Dito de outra maneira, a noção de desejo significa que não há natureza humana, ou antes, que essa natureza é uma forma sem conteúdo outro que não o histórico. Ela significa, também, que a oposição indivíduo e sociedade é um falso problema; se se concebe o indivíduo e a sociedade como duas realidades exteriores uma à outra, então se poderá imaginar que uma causa a outra; a causalidade supõe a exterioridade. Mas, se percebemos que o que chamamos sociedade já comporta a participação dos indivíduos, o problema desaparece: a “realidade objetiva” social comporta o fato de que indivíduos se interessam por ela e a fazem funcionar, ou, se preferimos, as únicas virtualidades que um indivíduo pode realizar são as que estão desenhadas em pontilhado no mundo ambiente e que o indivíduo atualiza pelo fato de se interessar por isso; o indivíduo preenche os espaços ocos que a “sociedade” (quer dizer, os outros, ou as coletividades) desenha em relevo. O capitalismo não seria uma “realidade objetiva” se não comportasse uma mentalidade capitalista que o faz funcionar: sem o que ele nem sequer existiria. A noção de

desejo quer dizer, igualmente, que a oposição material-ideal, infra-estrutura-superestrutura não tem sentido. A idéia de causa eficiente, por oposição à de atualização, é uma idéia dualista, isto é, combaia. Em seu belo trabalho sobre a noção de personalidade de base, segundo Kardiner, Claude Lefort mostra bem as aporias às quais leva a idéia de que o indivíduo e a sociedade são duas realidades exteriores uma à outra que uma relação causal uniria (*Les Formes de l'histoire*, Gallimard, 1978, p. 69 s.). Por que, então, chamar “desejo” ao fato de que as pessoas se interessam pelos encadeamentos virtuais e os fazem funcionar? Porque, me parece, a afetividade é a marca de nosso interesse pelas coisas: o desejo é “o conjunto de afetos que se transformam e circulam num encadeamento de simbiose, definido pelo co-funcionamento de suas partes heterogêneas” (Deleuze-Parnet, *Dialogues*, p. 85); esse desejo, como a *cupiditas* em Spinoza, é princípio de todos os outros afetos. A afetividade, o corpo sabe mais do que a consciência. O rei acredita ver pastar seu rebanho porque isso se impõe a ele, as coisas sendo o que são, sua consciência crê perceber um mundo reificado; somente sua afetividade prova que esse mundo só é atualizado porque o rei o atualiza, dito de outra maneira, se interessa por ele. Sem dúvida, as pessoas também podem não se interessar por uma “coisa”, mas, então, a dita coisa não existe objetivamente: é assim que o capitalismo não chega a existir nos países do Terceiro Mundo com mentalidade feudal. A expressão “Máquina que deseja”, no início do *Anti-Oedipe*, é muito espinozista (*automaton appetens*).

5. As revoluções científicas têm seus pródromos. A noção de “aquilo-que-é-óbvio” aparecia timidamente, aqui e ali, na fenomenologia, e também em outras partes: os *Principes fondamentaux de l'histoire de l'art* de Wölfflin parecem realizar, por antecipação, a página 253 de *L'archéologie du savoir* (tradução Raymond, Plon, 1952, pp. 17, 261, 276). Sobre a noção “aquilo-que-é-óbvio”, seria preciso seguir passo a passo as expressões *fraglos* ou *taken for granted* nos sociólogos discípulos de Husserl, como Felix Kaufmann (*Grundprobleme der Lehre von der Strafrechtsschuld*), Alfred Schutz (*Phenomenology of the social world*) e mesmo em Max Scheler (*Die Wissensformen und die Gesellschaft*, p. 61). Mas a fenomenologia não podia ir mais além, menos, sem dúvida, por causa do *ego cogito* (pois era suficientemente util para acreditar discernir a noção de “aquilo-que-é-óbvio” nas acolhedoras franjas subconscientes do *cogito*) do que por causa de seu racionalismo otimista: quando se lê, em Schutz, os estudos sobre a distribuição social do saber, reeditados nos seus *Collected Papers* (I, 14 e II, 120), vê-se como é possível, por excesso de racionalismo, deixar de lado um assunto admirável.
6. Por exemplo, o mestre scotista, autor do tratado *De rerum principio*, VII, 1, 4: “Quanto a isso, é preciso saber que a matéria é em ato, mas que não é o ato de nada (*materia est in actu, sed nullius est actus*); ela é alguma coisa em ato, já que ela é alguma coisa e não nada (*est quoddam in actu, ut est res*).

quaedam extra nihil), uma efetuação de Deus, uma criação levada a termo. Unicamente, ela não é o ato de nada, ainda que não fosse porque ela serve de fundamento a todas as atualizações" (nas *Opera* de Duns Scot, edição Wadding, vol. III, p. 88 B). Diverti-me traduzindo em termos scotistas aquele que é, talvez, o problema fundamental da história-filosofia segundo Foucault; assim que se ultrapassa a problemática marxista, com a qual se contentam muitos historiadores (mas um filósofo de formação não poderia, a menos que tivesse "convicções", levá-la a sério por muito tempo), é preciso, ao mesmo tempo, negar a realidade transistórica dos objetos naturais e, contudo, deixar suficiente realidade objetiva a esses objetos para que continuem sendo algo a ser explicado e não fantasmas subjetivos a serem, simplesmente, descritos; é preciso que os objetos naturais não existam e que continuem sendo realidade a ser explicada. É assim que, para Duns Scot, a matéria não é nem um ser de razão nem uma realidade fisicamente separável. Para Foucault (que leu Nietzsche em 1954-1955, se não me falha a memória), a fenomenologia foi uma primeira maneira de resolver o problema: para Husserl, as "coisas" não são *res* extramentais, mas também não são, por isso, simples conteúdos psicológicos; a fenomenologia não é um idealismo. Apenas as essências assim compreendidas eram dados imediatos a serem descritos e não pseudo-objetos a serem explicados científica ou historicamente: a fenomenologia descreve uma categoria de seres anterior à ciência; assim que se passa à explicação desses seres, a fenomenologia cede deliberadamente o passo à ciência, enquanto as essências se tornam, novamente, coisas. Finalmente, Foucault resolveu a dificuldade mediante uma filosofia nietzschiana do primado da relação: *as coisas só existem por relação*, como veremos mais adiante, e a determinação dessa relação é sua própria explicação. Enfim, tudo é histórico, tudo depende de tudo (e não unicamente das relações de produção), nada existe transistóricamente, e explicar um pretenso objeto consiste em mostrar de que contexto histórico ele depende. A única diferença entre essa concepção e o marxismo é, em suma, que o marxismo tem uma idéia ingênua da causalidade (uma coisa depende de *uma* outra, a fumaça depende do fogo); ora, a noção de causa determinante, única, é pré-científica.

7. Nietzsche, *Le Gai Savoir*, nº 196: "Só ouvimos as perguntas para as quais somos capazes de encontrar uma resposta". Marx diz que a humanidade resolve todos os problemas que se coloca; Nietzsche, que ela só se coloca os problemas que resolve; cf. Foucault *L'archéologie du savoir*, p. 61; Deleuze, *Différence et Répétition*, p. 205.
8. A idéia bergsoniana de enriquecimento do passado pelo futuro encontra-se também em Nietzsche, *Le Gai Savoir*, nº 94 ("Croissance posthume"); cf. também *Opinions et Sentences mêlées (Humain trop humains II)*, nº 126; *Wille zur Macht*, nº 974.

9. Leibniz, *Philosophische Schriften*, vol. VIII, p. 129, Gerhardt, citado por Y. Belaval, *Leibniz critique de Descartes*, p. 112.
10. Russell, *Principles of Mathematics*, par. 214-216; J. Pariente, *Le Langage et l'Individuel*, Armand Colin, 1973, p. 139.
11. O método de Foucault é, provavelmente, oriundo de uma meditação sobre *La généalogie de la morale*, segunda dissertação, 12. De uma maneira mais geral, o primado da relação implica uma ontologia da vontade de poder; a obra de Foucault poderia trazer como epígrafe dois textos de Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, nº 70 (Kröner): “Contra a teoria da influência do meio e das causas externas: a força interna é infinitamente superior; muito daquilo que parece ser influenciado pelo exterior não é senão uma adaptação, de origem endógena, dessa força. Meios rigorosamente iguais poderiam ser interpretados e explorados de maneiras opostas: os fatos não existem (*es gibt keine Tatsachen*)”. Como se vê, os fatos não existem, não somente no plano do conhecimento que interpreta, mas no plano da realidade onde se os explora. O que leva a uma crítica da idéia de verdade, nº 604 (Kröner): “O que pode ser o conhecimento? Uma interpretação, uma atribuição de significação, e não uma explicação... O estado das coisas não existe (*es gibt keinen Tatbestand*)”. Aqui o termo interpretação não designa unicamente o sentido que *se encontra* em uma coisa, sua interpretação, mas também o fato de interpretá-la, isto é, o sentido que se lhe dá.
12. Kurt Badt, *Die Kunst Cézannes*, pp. 38, 121, 126, 129, 173.



Outros lançamentos da Editora UnB

Os mitos platônicos

Geneviève Droz

A moralidade do aborto

Maurizio Mori

Religião e ciência no

Renascimento

Klaas Woortmann

O futuro ancestral

Laís Mourão

D. Quixote: um apólogo

da alma ocidental

San Tiago Dantas

Nomina Gentium

Sérgio Bath

Fronteiras da palavra,

fronteiras da história

Ana Maria Roland

O olho visionário

J. Bronowski

A conquista da cidade

Aldo Paviani

O que é a história? Assim começa este livro onde estão reunidos dois dos melhores ensaios escritos pelo conceituado historiador Paul Veyne. Em *Como se escreve a história*, Veyne trata, em primeiro lugar, do objeto da história, e depois passa a considerar as diversas formas de sua compreensão, finalizando com a noção de progresso histórico do ponto de vista sociológico.

No segundo ensaio, este inédito, intitulado “Foucault revoluciona a história”, o autor estuda o método revolucionário de análise histórica do famoso filósofo francês, começando pelo badalado termo de “discurso”, e concluindo com a descrição do método de trabalho de Foucault.



ISBN 85-230-0327-4

Código EDU 03131