

UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
FACULDADE DE HISTÓRIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA
MESTRADO

A PRUDÊNCIA DA HISTÓRIA
A Tradição da Retórica e as Aporias da Modernidade

Cláudio Fernandes Ribeiro

GOIÂNIA
2012

CLÁUDIO FERNANDES RIBEIRO

A PRUDÊNCIA DA HISTÓRIA

A Tradição da Retórica e as Aporias da Modernidade

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História, da Faculdade de história, da Universidade Federal de Goiás, como requisito para a obtenção do Título de Mestre em História.

Área de Concentração: Cultura, Fronteiras e Identidades.

Linha de Pesquisa: Idéias, Saberes e Escritas da (e na) História

Orientador:

Prof. Dr. Carlos Oiti Berbert Júnior

GOIÂNIA
2012

R484p

Ribeiro, Cláudio Fernandes.

A Prudência da História: a Tradição da Retórica e as Aporias da Modernidade / Cláudio Fernandes Ribeiro: Faculdade de História - Universidade Federal de Goiás - UFG, 2012.
126f.

Inclui referências

Dissertação (Mestrado) - Faculdade de História - Universidade Federal de Goiás
Orientador: Prof. Dr. Carlos Oiti Berbert Júnior

1.Teoria da História. 2.Retórica. 3.Modernidade. I. Ribeiro, Cláudio Fernandes.

CDU 930.24

CLÁUDIO FERNANDES RIBEIRO

A PRUDÊNCIA DA HISTÓRIA
A Tradição da Retórica e as Aporias da Modernidade

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História, da Faculdade de história, da Universidade Federal de Goiás, como requisito para a obtenção do Título de Mestre em História, aprovada em ____/____/____, pela Banca Examinadora constituída pelos professores:

Prof. Dr. Carlos Oiti Berbert Júnior (UFG)
(Presidente)

Prof. Dr. Arthur Alfaix Assis (UnB)
(Arguidor)

Prof. Dr. Cristiano Alencar Arrais (UFG)
(Arguidor)

Prof. Dr. Adriano Correia (UFG)
(Suplente)

*Dedico este trabalho à memória de duas sábias
personagens com as quais aprendi muito sobre a
história e sobre a vida:*

*Antônio Ribeiro da Silva (1930 - †2008) e
Regina Fernandes dos Santos (1936 - †2009)
– Meus avós maternos.*

Agradecimentos

- Ao professor Carlos Oiti que, além de orientador, é um mestre por excelência, verdadeiramente preocupado com a formação de seus alunos e com a construção do pensamento crítico. A ele devo um grande respeito e admiração e agradeço por todos os ensinamentos valiosos e decisivos e, sobretudo, pela paciência e compreensão nos momentos críticos deste trabalho.
- Agradeço aos meus pais, Domingos Fernandes e Luzia Ribeiro, pelo apoio permanente em tudo e em todos os momentos, ao longo de minha existência; são eles que me fornecem, gradativamente, o discernimento necessário para algum dia poder dizer, como disse o mais célebre personagem de Cervantes: “Eu sei quem sou”.
- À minha irmã, Fernanda Fernandes Ribeiro, pela compreensão e pela autêntica experiência fraterna.
- À professora Fabiana Fredrigo, por quem, desde a graduação, nutro uma grande admiração e um profundo respeito, tendo sido ela personagem fundamental na minha formação.
- Ao professor Adriano Correia, com quem tive um diálogo muito profícuo a respeito do meu trabalho, agradeço pela atenção e receptividade.
- Aos colegas de mestrado que compartilharam, de uma forma ou de outra, as várias alegrias e angústias que este período suscita.
- Agradeço aos meus amigos, antigos e novos, pela companhia e pela contribuição singular que cada um, ao seu modo, me forneceu durante esta jornada. Em especial: Henrique Domingues Nunes, Flávia Freire, Karla Vieira, Tiago Zancopé, Mariana Noletto, Raquel Araújo, Rayane Araújo, Vitor Hugo, Laura de Oliveira, Victor Creti, Danielli Borges, Ademir Luiz, Carlos Augusto Silva, Daniele Maia, Philippe Sartin e Priscilla Lima.

Resumo

Este trabalho, intitulado *A Prudência da História: A Tradição da Retórica e as Aporias da Modernidade*, apresenta uma investigação sobre os elementos que a tradição da retórica – e da sabedoria prática (*phronesis*) associada a ela – oferece à forma de conhecimento específico das humanidades (ou, como se convencionou denominá-las: “ciências humanas”). Num primeiro momento (capítulo 1), apresentaremos uma análise sobre o processo de “marginalização” sofrido por esta tradição, na modernidade, no momento em que se erigiu o método das ciências naturais e em que houve uma expropriação da experiência tradicional (experiência esta caracterizada pelo “senso comum” e pela atenção aos limites da ação humana). Num segundo momento (capítulo 2), analisaremos os desdobramentos desta marginalização tomando como ponto de referência a crise entre as categorias da experiência do tempo. Por fim (capítulo 3), abordaremos o fenômeno da retomada da tradição da retórica no século XX, objetivando expor como tal retomada constitui um esforço à evasão do fenômeno que denominamos (a partir das teses de Koselleck e Ivan Domingues) como “Aporias da Modernidade”, isto é: a neutralização da ação (presente) na vida prática, que decorre do (1) “engessamento” do passado e da tradição e da (2) crença em um futuro perfectibilista e sempre adiável.

Palavras-chave: História, Retórica, Modernidade.

Abstract

This work, entitled *Prudence of History: Rhetoric Tradition and Aporiae of Modernity*, presents an investigation about the elements that rhetoric tradition – and practical wisdom (*phronesis*) associated to it – provide to the form of specific knowledge of humanities (or, as it has been called: “human science”). At first (chapter 1), we will present an analysis about the process of “marginalization” suffered by this tradition, in the modernity, at the moment that the method of natural sciences was erected and also when there was an expropriation of traditional experience (this experience means “common sense” and the limits of human action). Secondly (chapter 2), we will analyze the consequences of this marginalization taking the crises between the categories of time experience as a reference point. Finally (Chapter 3), we will approach the phenomenon of the resumption of rhetoric tradition in the 20th century, aiming to show how this resumption constitutes an effort to the evasion of the phenomenon that we called (based on Koselleck and Ivan Domingues’ theses) as “Aporiae of Modernity”, that is: the neutralization of the (present) action in the practical life, which is caused by the (1) rigidities of the past and tradition, and by the (2) belief in a perfectibilist and always deferrable future.

Key-words: History, Rhetoric, Modernity

Sumário

Agradecimentos	5
Resumo	6
Introdução	11
Capítulo 1 – A marginalização da tradição da retórica na modernidade e suas consequências para as <i>Humaniora</i>	17
1.1. Introdução	17
1.2. O desenvolvimento da ciência moderna e expropriação da experiência tradicional.	21
1.3. A problemática do saber moral e do conhecimento científico na modernidade (nota sobre uma transformação semântica)	39
Capítulo 2 – A temporalização da história e crise do <i>tempo presente</i>	52
2.1. Introdução	52
2.2. Secularização, temporalização da história e o “cisma” entre as categorias meta-históricas	56
Capítulo 3 – Por um possível “acréscimo de sentido”	77
3.1. Introdução	77
3.2. A problemática do <i>kairós</i> (o tempo oportuno)	80
3.3. O enigma ontológico do rastro e o paradigma indiciário (nota sobre um problema histórico-filosófico – I)	92
3.4. A representância e a retórica (nota sobre um problema histórico-filosófico – II)..	102
Considerações Finais	118
Referências Bibliográficas	121

*Thus conscience does make cowards of us all;
And thus the native hue of resolution
Is sicklied o'er with the pale cast of thought;
And enterprises of great pith and moment,
With this regard, their currents turn awry,
And lose the name of action.¹*

William Shakespeare

*El destino del hombre es, pues, primariamente,
acción. No vivimos para pensar, sino al revés:
pensamos para lograr pervivir.²*

José Ortega y Gasset

¹ SHAKESPEARE, William. "Hamlet, Prince of Denmark". In: *The Complete Works of William Shakespeare*. London and Glasgow: Collins, 1978, p. 1047.

² ORTEGA Y GASSET, José. "Ensimismamiento y Alteración". In: *Obras Completas – Tomo V (1933-1941)*. Madrid: Revista de Occidente, 1964, p. 308.

Introdução

*É somente a partir da mais elevada força do presente que tendes o direito de interpretar o passado; é somente na extrema tensão das vossas faculdades mais nobres que adivinhareis o que é grande do passado, o que é digno de ser conhecido e conservado.*³

Friedrich W. Nietzsche

A epígrafe acima consiste em um trecho da *Segunda Consideração Intempestiva*, do filósofo alemão Friedrich Nietzsche, publicada em 1874 e discorrida a respeito da *utilidade e dos inconvenientes da História para a vida*. Apesar de não nos envolvermos aqui, de forma aprofundada, com a complexa implicação filosófica que tal referência pode suscitar – se observada estritamente no interior da obra nietzscheana –, acreditamos ser indispensável abrir o caminho para a apresentação de nossa problemática ressaltando a atualidade de tal *consideração*. A preocupação presente na segunda consideração intempestiva de Nietzsche é, como o próprio subtítulo indica, a problemática da vantagem (o valor) ou a desvantagem (inconveniente) da história para a vida, ou seja, Nietzsche se preocupou em pensar o que o sentido histórico pode significar como positividade para a vida prática. Nas palavras de Nietzsche, que escrevia em 1873:

E agora lancemos rapidamente um olhar sobre a nossa época. Ficamos assustados e recuamos: no que se transformou esta ligação pura, clara e natural que deveria unir a vida e a história? Que problema confuso, disforme, inquietante temos diante dos olhos! [...] um astro magnífico e luminoso se interpôs efetivamente entre a história e a vida; de fato, esta constelação foi modificada: através da ciência, pela vontade de fazer da história uma ciência. Não é mais a vida somente que governa e refreia o conhecimento do passado: todas as barreiras foram derrubadas e o homem submergiu no fluxo de tudo aquilo que um dia existiu. Todas as perspectivas foram estendidas ao infinito, para tão longe até onde podia haver um futuro. Nenhuma espécie jamais viu se desenrolar infinitamente um espetáculo comparável a este que nos apresenta a história (*Historie*), esta ciência

³ NIETZSCHE, F. W. “II Consideração Intempestiva sobre a utilidade e os inconvenientes da História para a vida.” In: *Escritos sobre a história*. Rio de Janeiro: Ed.PUC – Rio; São Paulo: Loyola, 2005.

do devir universal (*die Wissenschaft des universalen Werdens*); é verdade que ela demonstra com isso a perigosa ousadia da sua divisa: *fiat veritas, pereat vita* [faça-se a verdade, ainda que a vida pereça].⁴

Permeia essa consideração de Nietzsche uma profunda crítica ao “excesso de história” do século XIX. O ataque de Nietzsche pode ser encarado como tendo um alvo principal: o historicismo alemão. Entretanto, a despeito das particularidades inerentes ao historicismo, a dimensão desse ataque abrange o fato do “engessamento” do passado, da memória e da tradição provocado por uma situação histórica na qual a própria história trata o passado como objeto “frio”, estático, sem relação com o presente. Nesse sentido, como bem especifica a estudiosa da obra de Nietzsche e tradutora da referida *consideração*, Noéli C. de Melo Sobrinho, o sentido histórico nos três modos como ele se verifica (história tradicional, história monumental e história crítica): “é efetivamente uma necessidade para os homens, mas somente na medida em que este olhar para o passado seja impulsionado por forças e fins que não criem amarras para a ação no presente, nem levantem obstáculos à construção de um futuro que não seja mera repetição”.⁵ Nas palavras do próprio filósofo:

Quanto a saber até que ponto a vida tem necessidade dos préstimos da história, esta é uma das questões e das inquietações mais graves que concernem à saúde de um indivíduo, de um povo ou de uma cultura. Pois o excesso de história abala e faz degenerar a vida, e esta degenerescência acaba por colocar em perigo a própria história.⁶

Essa digressão em torno da posição nietzscheana referente à história nos impele às reflexões de uma pesquisadora contemporânea que assume, em suas reflexões, uma postura com relação à atividade do historiador considerando essencial a relação entre história e ação (na vida prática). No ensaio “Verdade e memória do passado”, publicado no livro *Lembrar Escrever Esquecer* (2006), Jeanne Marie Gagnebin apresenta-nos indagações que, grosso modo, exprimem o cerne da problemática de nosso trabalho. Escreve ela que:

o que se manifesta, tanto num plano teórico como prático, na nossa preocupação ativa com *a verdade do passado*? Por que fazemos questão de estabelecer a *história verdadeira* de uma nação, de um grupo, de uma personalidade? Para

⁴ Ibid., p. 99.

⁵ MELO SOBRINHO, Noéli. “Apresentação e comentário”. In: NIETZSCHE, F. *Escritos sobre a história*. Rio de Janeiro: Ed.PUC – Rio; São Paulo: Loyola, 2005, p. 32.

⁶ NIETZSCHE, Op. Cit., p. 81-82.

esboçar uma definição daquilo que chamamos de *verdadeiro*, não devemos analisar primeiramente essa preocupação, esse cuidado, essa “vontade de verdade” (Nietzsche) que nos move? Entendo com isso que a verdade do passado remete mais a uma ética da ação presente que a uma problemática da adequação (pretensamente científica) entre “palavras” e “fatos”.⁷

Como é sabido, Gagnebin possui várias reflexões sobre os acontecimentos traumáticos do século XX, em especial sobre o genocídio promovido pelo regime nazista. Considerando o envolvimento da autora com tais problemáticas, torna-se perfeitamente coerente o fato de a reflexão exposta no trecho acima reclamar uma unidade indissociável entre reflexões epistemológicas (teóricas), isto é, sobre os limites e possibilidades do conhecimento histórico, e o caráter ético, pragmático, que o próprio saber histórico implica. Entretanto, Gagnebin entende que a responsabilidade ética da história (enquanto saber) e do historiador, não é privilégio de intelectuais engajados – isto é, diretamente envolvidos com alguma causa de implicações éticas e políticas patentes –, mas, nas palavras da autora, esse caráter de responsabilidade “significa levar a sério e tentar pensar até o limite essa *preciosa ambigüidade* do próprio conceito de *história*, em que se ligam, indissociavelmente, o agir e o falar humanos: em particular a criatividade narrativa e a inventividade prática”.⁸ Esta relação inextricável entre o “saber histórico” e as implicações éticas dele decorrentes, ressaltada por Gagnebin, nos conduz à seguinte problemática:

Uma tradição específica, que fornecia elementos importantes à compreensão e às ações adequadas no âmbito da vida prática – e que, por possuir tal característica, munia-se de uma coerência ética interna – foi paulatinamente “marginalizada” da esfera do saber, a partir da eclosão da filosofia e da ciência modernas, no século XVII. Referimo-nos à tradição da antiga “arte retórica”, erigida na Grécia antiga, a qual manteve configurações profícuas até o período do Renascimento. O desenvolvimento da ciência moderna – e a consequente transformação no sentido tradicional de experiência (*páthei máthos*) – deu-se de tal forma que a tradição da retórica e das virtudes que lhe eram inerentes, sobretudo a virtude da sabedoria prática (*phronesis*), perderam, paulatinamente, sua efetividade cognitiva e pragmática. A forma de raciocínio inerente à tradição da retórica, o raciocínio por índices, que lida com rastros, pistas, *grosso modo*: com particularidades, também foi

⁷ GAGNEBIN, J. M. *Lembrar Escrever Esquecer*. São Paulo: Editora 34, 2006, p. 39.

relegado à margem, em virtude de seu caráter provável e indireto. Somado a estes fatos, as modernas filosofias utópicas da história, fomentadas pela “crítica” iluminista, promoveram a possibilidade de “planejar o futuro” e “aperfeiçoar o homem”. As consequências morais e políticas desta possibilidade provocaram, segundo nos informa Koselleck – como veremos –, a “crise” na qual estamos mergulhados até o momento presente. A “crise”, da qual trata Koselleck, pensamos nós, não pode ser compreendida se não se levar em conta o desenvolvimento da ciência moderna, as concepções de razão e racionalidade atreladas a ela e as transformações da concepção tradicional de experiência que contribui diretamente para o obscurecimento da tradição da virtude da *phronesis* e da arte retórica.

Contatamos, entretanto, que esta tradição foi retomada, no século XX, em reflexões de filósofos e historiadores. Esta retomada, pensamos nós, pode ser compreendida pelo fato de que tal tradição fornece subsídios que possibilitam uma crítica alternativa à crise advinda da experiência do tempo na modernidade, bem como possibilita à história (enquanto saber) “desvencilhar-se” das aporias relativas à oposição entre racionalismo/irracionalismo, e, também, possibilita endossar as reflexões sobre o caráter de *sentido*, de orientação, que a história pode fornecer à vida prática.

Todavia, faz-se necessário, nesta introdução, especificarmos o que entendemos aqui por “Modernidade”. Ao longo de nosso trabalho, utilizaremos a expressão “modernidade” de forma aparentemente genérica. No entanto, o uso do termo se justifica a partir dos pontos que compõem nossa problemática. Esclareçamo-nos, então. Nossa problemática será pensada a partir da díade “intuição do efêmero/desejo de eternidade”, elaborada pelo filósofo Ivan Domingues, em sua obra *O Fio e a Trama – Reflexões sobre o Tempo e História*⁹. Estes dois termos citados são tidos pelo autor como “operadores hermenêuticos” (ou, poderíamos classificar, também, como operadores antropológicos) que permitem analisar a relação entre experiência do tempo e da história que os homens elaboram ao longo de sua existência. Segundo Domingues, a intuição do efêmero, isto é, a percepção de

⁸ Ibid., p. 43.

⁹ DOMINGUES, Ivan. *O fio e a trama: reflexões sobre o tempo e a história*. São Paulo: Iluminuras; Belo Horizonte: Editora UFMG, 1996.

que o tempo é destrutivo, corrosivo, de que existem as doenças, a velhice e a morte, nunca se dissocia do desejo de eternidade, ou seja, da vontade de transpor esta realidade trágica que o tempo nos apresenta. É desta tensão entre o efêmero e a procura do perene, de algo que dure e garanta o mínimo de estabilidade, que se pode extrair um quadro interpretativo de como os homens concebem a experiência do tempo e da história. No entanto, Ivan Domingues ressalta que, especificamente, no período da modernidade (isto é, a partir da segunda metade do século XVI até, propriamente, os nossos dias, a despeito da complexidade que as discussões sobre a pós-modernidade possam suscitar, às quais, dados os limites deste trabalho, não poderemos nos debruçar com o devido cuidado), o “desejo de eternidade”, da inscrição do homem e das coisas no registro do eterno, do perene, é experienciado como:

[...] a duração indefinida ou o infinito prolongamento do tempo, levando a um estado de dilaceramento em que a afirmação do eterno no temporal – no presente – vai junto com a sua negação pelo próprio tempo, visto que a instância que o abriga – o presente – se revolve, dele se desloca e abre-se ao tempo que flui, sem descanso, em direção ao infinito imperscrutável.¹⁰

Compreendemos, pois, que, na modernidade, notadamente a partir do século XVII, tentou-se agenciar o problema da intuição do efêmero, do temporal, da contingência, por meio da razão de inspiração matemática e da ciência (e da técnica desenvolvida a partir desta). Dessa forma, esta opção moderna erigiu-se, de forma progressiva, em duas aporias: a primeira consiste na “hipostasia do tempo presente” (um presente que não se experimenta mais como *presente*). Tal hipostasia relaciona-se, como explicitam as teses do historiador alemão R. Koselleck, ao cisma entre as categorias meta-históricas de espaço de experiência e horizonte de expectativa. Pois, à medida que o espaço de experiência é “achatado”, devido à aceleração proporcionada pelos ideais de progresso, desenvolvimento, revolução, etc., o passado é desvalorizado e encarado como “depósito morto” e todo arcabouço de “tradicionalidade”, de subsídios para a orientação no presente, torna-se fechado, rígido, frio, sem capacidade de constituir sentido (isto é, uma potencialidade criativa) no presente. Paralelamente, o futuro é encarado como novidade interminável, sempre adiável, no qual o

¹⁰ Ibid., p. 39.

homem é sempre o sujeito que se aperfeiçoa constantemente. A segunda aporia refere-se ao fato de que, na medida em que a razão alçou grandes patamares na modernidade, ocorreu, paradoxalmente, a perda de uma racionalidade adequada a lidar com os problemas característicos da falibilidade humana. Nossa hipótese é a de que estas duas aporias estão entrelaçadas e que o resgate da tradição da retórica e da sabedoria prática, no século XX, se dá por conta de uma demanda à transposição destes problemas.

Nesse sentido, em nosso primeiro capítulo, serão expostas as reflexões sobre o processo de marginalização da retórica na modernidade, destacando-se o problema concernente à experiência tradicional e à ciência. Em nosso segundo capítulo, analisaremos a relação entre o desenvolvimento das modernas filosofias da história e a questão da crise das categorias meta-históricas, bem como, destacaremos o fato da neutralização (hipostasia) que se impõe à ação no tempo presente. Em nosso terceiro capítulo, estruturaremos uma discussão histórico-filosófica, a partir da relação que autores como Heidegger, Ricoeur, Ginzburg e Perelman, tiveram com a retomada de elementos da tradição da retórica para pensar a história e a experiência do tempo. Procuraremos pensar, a partir desta discussão, o problema da relação entre *sentido* (ontológico) da história e a própria operação historiográfica.

Capítulo 1

A marginalização da tradição da retórica na modernidade e suas consequências para as *Humaniora*

Πολλῶ τὸ φρονεῖν εὐδαιμονίας
πρῶτον ὑπάχει· χρή δὲ τὰ γ' εἰς θεούς
μηδὲν ἄσεπτεῖ· μεγάλοι
μεγάλας πληγὰς τῶν ὑπεπαύχων
ἀποτείσαντες
γῆρα τὸ φρονεῖν ἐδίδαξαν.¹¹

Sófocles, *Antígona*

1.1. Introdução

O filósofo alemão Hans-Georg Gadamer publicou um breve artigo na quarta seção de *Verdade e Método II*, intitulado “Problemas da razão prática”.¹² Em tal escrito, Gadamer tece algumas reflexões sobre o problema fundamental que norteou toda a sua carreira, isto é, a auto-compreensão das “Ciências do Espírito” (ou, *humaniora*, como o próprio filósofo se refere), almejando uma base reflexiva alternativa àquela na qual se erigiram as Ciências da Natureza. O eixo central das reflexões de Gadamer gira em torno da seguinte questão: “Qual é o caráter epistemológico das ciências do espírito?” Evidentemente, a resposta a essa questão consiste em toda a elaboração da hermenêutica filosófica gadameriana, exposta, em especial, no primeiro volume da obra mencionada. Ressaltaremos, por hora, a essencial preocupação implícita à indagação de Gadamer.

A concepção moderna de ciência está diretamente associada ao conjunto de conhecimentos acerca da natureza, cujo fundamento consiste no conceito de método, o

¹¹ SÓFOCLES, “Antígona”. In: ALMEIDA, Guilherme de; VIEIRA, Trajano. *Três tragédias gregas: Antígona, Prometeu, Ajax*. São Paulo: Perspectiva, 2007, p. 130. Segue a tradução do respectivo trecho, feita por Guilherme de Almeida, contida, também, no referido volume: “Há muito que a sabedoria é a causa primeira de ser feliz. Nunca aos deuses/ ninguém deve ofender. Aos orgulhosos/ os duros golpes, com que pagam suas orgulhosas palavras,/ na velhice ensinam a ser sábios”, p. 87.

qual, por sua vez, congrega noções como: precisão, experimento, demonstração, objetividade, verdade, regularidade, leis gerais, etc. Galileu e Descartes são dois dos principais atores históricos que promoveram a instituição dessa concepção revolucionária de ciência. A preocupação de Gadamer está em saber como, a partir deste modelo de ciência aplicável ao conhecimento dos fenômenos naturais, uma ciência relativa ao humano tentou se constituir, nos séculos que se seguiram, sendo que seu objeto de investigação é de ordem completamente diversa. As repercussões dessa tentativa das humanidades de se adequarem ao paradigma da ciência moderna são de vários matizes. Mas, como ressalta Gadamer, é evidente que “essas ciências se ajustaram em boa medida ao conceito moderno de ciência”.¹³ Por exemplo:

John Stuart Mill, o famoso autor da *Lógica Indutiva* – essa obra fundamental para explicar o surto científico dos séculos XIX e XX –, designou as ciências do espírito com o termo *moral sciences*, com o nome antigo, portanto. Mas ele comparou seu caráter científico – e isso não é nenhuma piada – com a meteorologia: o grau de confiabilidade dos enunciados das ciências do espírito e assemelha ao prognóstico do tempo, a longo prazo. Isso segue-se evidentemente da extrapolação do conceito de ciência empírica que se impôs com o triunfo das ciências naturais na época moderna.¹⁴

A comparação de Mill é sintomática, pois aponta para o amplo raio do método das ciências naturais, o qual permeou, com seu molde, as formas de conhecimento na modernidade. Entretanto, as *humaniora* mantiveram uma antiga tradição, ainda que de forma obscurecida, que tinha por característica instruir um saber que lidasse com o que é típico das coisas humanas, isto é: a contingência, a particularidade, os valores, as controvérsias, a imprevisibilidade, etc., sem necessariamente enquadrá-lo em leis gerais ou padrões precisos de verificação e experimentação. Gadamer nos mostra que a:

corrente tradicional que transmitia o saber humano de uma geração à outra sem submetê-la à crítica era a retórica. Isso torna-se estranho ao homem moderno, uma vez que a palavra *retórica* parece-lhe uma palavra depreciativa, usada para uma argumentação não objetiva. Mas é preciso devolver ao conceito de retórica seu verdadeiro alcance. Abarca qualquer forma de comunicação baseada na

¹² GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e Método II: complemento e índice*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002, p. 369.

¹³ *Ibid.*, p. 370.

¹⁴ *Ibid.*, p. 370.

capacidade de falar e é o que dá coesão à sociedade humana. Sem falar uns com os outros, sem entender-nos uns aos outros, e até sem entender-nos quando faltam argumentações lógicas concludentes, não existiria nenhuma sociedade humana. Daí, a necessidade de recobrar nova consciência da significação da retórica e do lugar que ocupa na cientificidade moderna.¹⁵

A antiga tradição da retórica possuía elementos adequados à forma de saber específica sobre as ações dos homens. A paulatina marginalização dessa tradição (que, até o Renascimento, ainda mantinha uma configuração profícua) coincide com o desenvolvimento da ciência moderna no século XVII. Perguntar por um “caráter epistemológico” específico das ciências do espírito implica em avaliar os impactos que tal marginalização nos legou. Nesse sentido, uma segunda indagação decisiva é colocada por Gadamer em seu texto: “Como se apresenta para a nossa civilização, marcada pela ciência, isto é, pela ciência empírica moderna, o legado da antiga retórica e, portanto, a possibilidade de uma fundamentação e justificação do saber sobre o homem transmitido por ela?”¹⁶ Em suma, podemos reiterar: que pertinência epistemológica teria essa tradição atualmente se, quando falamos em retórica hoje, o que nos vêm à mente é sempre pejorativo: enganação, sedução, mentira, falta de certeza e de veracidade?

Todavia, há algo mais fundamental implícito nessa tradição que torna pertinente o fato de recobrá-la: ela está entrelaçada ao tipo de sabedoria que, no mundo antigo, lidava com a experiência da finitude do ser humano, com a experiência do mundo “sublunar”, corruptível e contingente, exigindo a ação prudente na vida prática. Os antigos gregos denominaram tal sabedoria com a alcunha de φρόνησις (*phronesis*), que seria compreendida e traduzida pelos latinos como *prudentia*, prudência. Foi Aristóteles o responsável por desenvolver as reflexões sistemáticas sobre essa forma de sabedoria, que podem ser observadas, sobretudo, em sua *Ética Nicomaquéia*. A interdependência entre a retórica e a sabedoria prática deve estar em primeiro plano, pois a busca pelo *locus* adequado para a “auto-reflexão” das ciências do espírito nessa tradição indica uma necessidade elementar que está além de um suporte epistemológico alternativo (entendido no sentido estrito de validação, possibilidade e delimitação de seu alcance cognitivo). Indica, sobretudo, uma necessidade de trazer à luz a relação inextricável entre

¹⁵ Ibid., p. 370-371.

conhecimento e ética, entre razão e ações na vida prática, carregadas de valorações e consequências políticas, tomadas de decisão e juízos em situações de conflito.

Entendemos que, a despeito do tom pejorativo a que foi relegada, a tradição da retórica, quando encarada como *tradição viva*, fornece subsídios para se ampliar as concepções de razão e racionalidade – tendo ela, portanto, uma importância similar às teses de Max Weber sobre a racionalidade do sentido ou a de outros autores que se puseram a pensar a racionalidade das ciências humanas (ou do “espírito”). Desde o início do século XX, as tradições da retórica e da sabedoria prática, sistematizadas por Aristóteles, passaram a ser retomadas a partir do que se convencionou denominar “neoaristotelismo”.¹⁷ Notadamente, na Alemanha dos anos 1920, Martin Heidegger promoveria uma interpretação apropriadora radical do pensamento aristotélico. Nos cursos ministrados antes da publicação de *Ser e Tempo*, Heidegger concentrou-se no estudo da *Ética Nicomaquéia* e da *Retórica* de Aristóteles, extraindo delas a seiva para a sua analítica existencial (como veremos no capítulo 3). Este empreendimento de Heidegger reverberou no pensamento de seus alunos: Hannah Arendt, Hans Jonas, Leo Strauss e, também, o já citado Gadamer. Aliado a isso, após a Segunda Guerra Mundial, um filósofo polonês, estabelecido na Bélgica, empreendeu um projeto com o intuito de “resgatar” e “reabilitar” os elementos da tradição da retórica, se concentrando, também, em Aristóteles. Seu nome, Chaïm Perelman. Suas teses ficaram conhecidas como “teoria geral da argumentação”, ou, simplesmente: “a nova retórica”.¹⁸ Todavia, observando os argumentos destes autores, percebemos que eles ansiaram por uma possibilidade, oferecida pelo resgate da tradição retórica no século XX, de desenvolvimento de dispositivos para lidar com a práxis – a vida prática cotidiana. Sendo assim, entendemos que tal *possibilidade* (ou potencial contributivo) da tradição da retórica só pode ser compreendida se nos detivermos em alguns aspectos do modo como tal tradição passou a ser desvalorizada. O próprio Gadamer, com quem introduzimos o problema, poderá nos conduzir, inicialmente, à reflexão acerca deste processo.

¹⁶ Ibid., p. 371.

¹⁷ Cf. BERTTI, Enrico. *Aristóteles no século XX*. Edições Loyola: São Paulo, 1997.

¹⁸ Perelman será abordado em nosso terceiro capítulo.

1.2. O desenvolvimento da ciência moderna e a expropriação da experiência tradicional

Em um tópico de sua obra *Verdade e Método I*, intitulado: “O conceito de experiência e a essência da experiência hermenêutica”, Gadamer assinala que:

O objetivo da ciência é tornar a experiência tão objetiva a ponto de anular nela qualquer elemento histórico. No experimento das ciências naturais isso é alcançado através do seu aparato metodológico. Algo parecido se dá também por meio do método da crítica histórica no âmbito das ciências do espírito. Em ambos os casos a objetividade é garantida pelo fato de as experiências feitas ali poderem ser repetidas por qualquer pessoa. Assim como na ciência da natureza os experimentos devem ser passíveis de verificação, também nas ciências do espírito o procedimento completo deve ser passível de controle. Nesse sentido, na ciência não pode restar espaço para a historicidade da experiência.¹⁹

Gadamer escreve este tópico no momento em que está desenvolvendo sua tese sobre a consciência da história efetual. Gadamer recorre à expressão da tragédia grega, *páthei máthos* (aprender pelo sofrimento) para definir essa experiência da historicidade, que não é outra coisa senão a experiência da própria finitude, que leva a reconhecer que “toda expectativa e toda planificação dos seres finitos é, por sua vez, finita e limitada”.²⁰ Todavia, se, como assinala Gadamer, na ciência não pode haver espaço para a historicidade da experiência, a pergunta que se faz é: qual é então a base de sustentação que possibilita às ciências humanas (a história, em especial) tomar um ponto de partida para refletirem sobre sua própria especificidade? No início da obra referida, Gadamer abre suas reflexões sobre a resistência que as humanidades, no momento de sua “cientificização”, no século XIX, teriam desenvolvido contra o método das ciências naturais e expõe a opinião de que o humanismo dos intelectuais renascentistas fornecia o solo para uma fundamentação mais adequada:

O que faz das ciências do espírito ciência pode ser compreendido bem melhor a partir da tradição do conceito de formação do que da idéia de método da ciência moderna. Vemo-nos remetidos à *tradição humanista*, que ganha um novo significado a partir da resistência que oferece às pretensões da ciência moderna.²¹

¹⁹ GADAMER, *Verdade e Método I: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008, p. 454.

²⁰ *Ibid.*, p. 467.

²¹ *Ibid.*, p. 54.

O ato de se remeter à tradição humanista como contraponto à ciência moderna, provocado pelo conceito de formação (*Bildung*) – localizado por Gadamer em autores alemães²² do século XIX – tem seu sentido no fato de que este conceito expressa a importância que o humanismo destacava à formação intelectual e moral do homem. Esta concepção de formação, segundo Gadamer, pode ser elucidada se considerarmos que ela está associada à retomada da tradição clássica greco-romana no período do Renascimento e à conseqüente valorização da retórica antiga que aí ocorre. Entretanto, para endossar seus argumentos, Gadamer recorre a um pensador da virada do século XVII para o século XVIII que empreendeu uma defesa da tradição humanista contra o racionalismo da ciência moderna: Giambattista Vico. Gadamer cita a última das preleções (a de 1708) de cunho pedagógico que Vico escrevera quando fora professor de retórica na Universidade de Nápoles: *De nostri temporis studiorum ratione* (A ordem dos estudos de nosso tempo). O que Gadamer destaca nessa preleção é o apelo que Vico (sendo ele próprio professor de retórica) faz ao antigo ideal romano de *sensus communis*. Este ideal estava associado à tradição das virtudes da Grécia antiga, sobretudo à virtude da *phronesis*, a prudência, ou saber prático, que contrapõe o ideal da *sophia*, ou sabedoria, mais precisamente: o saber teórico. Diz-nos Gadamer, referindo-se a Vico:

Além do momento retórico, seu apelo ao *sensus communis* recolhe da tradição antiga também o momento do antagonismo que encontrou sua primeira figura na imagem cínica de Sócrates e possui seu fundamento objetivo no antagonismo conceitual entre *sophia* e *phronesis*, elaborado pela primeira vez por Aristóteles e desenvolvido nos Peripatéticos como uma crítica do ideal teórico de vida. Na época helenística, esse ideal determinou a imagem do sábio, principalmente depois que o ideal de formação grega se tinha fundido com o extrato político dominante de Roma. Como se sabe, também a ciência jurídica romana, no seu período tardio, foi erigida com base na arte e na prática jurídicas, mais próximas do ideal prático da *phronesis* do que do ideal teórico da *sophia*.²³

²² O conceito de *Bildung* possui uma complexidade muito vasta, cuja análise excederia os limites deste trabalho. Entretanto, ressaltamos que tal conceito, encarado por Gadamer como um dos “conceitos-guia” do humanismo, foi explorado por muitos autores alemães do século XIX. Dentre eles, destacamos Johann Gustav Droysen, autor do *Grundriss der Historik* (conferir: DROYSEN, Johann Gustav. *Manual de Teoria da História* [2009]), que, a partir da relação entre o conceito de *Bildung* e o método histórico, procurou sustentar que a ética “seria a verdadeira filosofia da história” (Conferir: CALDAS, Pedro S. P. “A Ética é a verdadeira filosofia da história”: *Bildung* e Hermenêutica em Droysen” [2011]).

²³ Ibid., p. 56-57.

Esta crítica do “ideal teórico de vida” é retomada por Vico, no início do século XVIII, para pensar a forma dominante dos estudos de seu tempo, ou seja, a “ciência crítica” dos racionalistas, herdeiros de Descartes. Entretanto, Vico não contesta as vantagens da moderna ciência, mas:

lhe indica seus limites. Ninguém poderá dispensar a sabedoria dos antigos, o cultivo da *prudentia* e da *eloquentia*, nem mesmo agora, diante da nova ciência matemática. O tema da educação também seria outro: a formação do *sensus communis*, que não se alimenta do verdadeiro, mas do verossímil.²⁴

As pesquisas de Vladimir Chaves dos Santos acerca da obra de G. Vico podem nos auxiliar a compreender melhor a importância da formação humanística do *sensus communis* em Vico e o porquê de seu interesse pela necessidade de preservá-la numa relação complementar com a ciência. No artigo *Vico e a ordem dos estudos de seu tempo: a ligação entre conhecimento e ética*, de 2003, Santos aponta que, ao avaliar a *ratio studiorum* de seu tempo:

que seria baseada na crítica, ou arte de julgar, e contrastando-a com a ordem de estudos dos antigos, que seria baseada na tópica, ou arte de inventar argumento, Vico fez um diagnóstico das conseqüências nocivas que a epistemologia cartesiana poderia causar à pedagogia, partindo do princípio que o conhecimento não deve ser apenas verdadeiro, mas tem que ter um valor ético-social, isto é, uma relação com o bem comum da sociedade.²⁵

Sabemos que, dentro da teoria do conhecimento de Descartes, havia a rejeição de todo conhecimento que fosse somente provável, e que não tivesse a garantia da plena certeza, indubitável. Nesse âmbito, não havia espaço para o verossímil, que lida exatamente com o que é controverso e particular, tendo assim uma característica não redutível à razão matemática. Seguindo a argumentação de Vladimir Santos, vemos que:

a Vico desagradava o fato de os modernos afastarem-se da tópica. Aos modernos interessaria unicamente a verdade; as coisas verossímeis que circundavam a verdade deveriam ser vistas como falsas, sem tópica alguma. Vico então se

²⁴ Ibid., p. 57.

²⁵ SANTOS, Vladimir Chaves. *Vico e a ordem de estudos de seu tempo: a ligação entre conhecimento e ética*. In: Educ. Soc. Campinas. Vol. 24, nº 85, dezembro 2003, p. 1278.

lançou a uma defesa do verossímil, alegando que na maioria das vezes este é verdadeiro e raramente falso.²⁶

Entretanto, Vico, ao defender o humanismo, almejava também suprimir a deficiência ética presente na crítica racionalista da ciência moderna. Segundo Santos, Vico esperava:

que os adolescentes fossem educados, sobretudo no senso comum, a fim de que na vida prática da maturidade não prorrompessem em atitudes estranhas e arrogantes; contudo ele temia que isso fosse sufocado pelo método crítico dos modernos, que afastava da mente tudo o que era verossímil. Segundo Vico, assim como a ciência nasce da verdade e o erro da falsidade, o senso comum nasce da verossimilhança. Tomadas de posição estranhas e arrogantes seriam derivadas de uma falta de prudência e eloquência, e isso ocorreria porque, ao se rechaçar o senso comum, não restaria uma regra para a prudência, tampouco se tornaria necessário adequar o discurso à opinião dos ouvintes.²⁷

Vê-se que a tradição humanista, como Gadamer já nos dizia, levava em consideração a *formação* para o convívio em comunidade, tendo assim uma perspectiva ética. A virtude da sabedoria prática, ou a prudência, é decisiva para essa formação, pois é, ao mesmo tempo, um procedimento intelectual, isto é, capaz de conhecer as coisas particulares, calcadas no senso comum e no verossímil, bem como, uma virtude moral, pois leva em conta as ações e decisões na vida prática em sociedade. Nesse sentido, há uma diferença essencial entre a ciência e a prudência. Nas palavras do próprio Vico: “na ciência excelem aqueles que aduzem uma única causa da qual são produzidos múltiplos efeitos naturais; na prudência, ao contrário, prevalecem aqueles que investigam as quantas causas múltiplas de um único fato, para conjecturar qual seja a verdadeira”.²⁸

Assim, vemos que Vico tinha uma grande preocupação com a rechaça do humanismo operada pela ciência moderna e cuidou em tentar preservar, dentro do possível, seus elementos, através, sobretudo, de seus escritos pedagógicos. Dessa forma, em oposição direta ao que viria a ser chamado de racionalismo, “Vico referiu-se continuamente às limitadas possibilidades cognoscitivas de que o homem dispõe e que não transcendem jamais os limites da experiência”.²⁹ É certo que o filósofo napolitano ainda estava imbuído

²⁶ Ibid., p. 1279-1280.

²⁷ Ibid., p. 1281.

²⁸ VICO, G. apud SANTOS, Op. Cit., p. 1282.

²⁹ SANTOS, Vico e a ordem de estudos de seu tempo, p. 1282.

de elementos da antiga retórica, resgatados e renovados por seus contemporâneos durante o período do renascimento, e que ainda considerava a experiência em seu sentido tradicional, o qual exigia a ação fundada na prudência, no domínio do *senso comum*. Entretanto, as propostas de Vico praticamente não tiveram repercussão alguma no curso do pensamento moderno, sobretudo sobre os iluministas do século XVIII. René Descartes, ao contrário, viria a ser talvez a principal figura a dominar a cena intelectual deste período, fornecendo subsídios para a fundamentação do racionalismo.

Num dos parágrafos iniciais do *Discurso do Método* (1637), no momento em que escreve sobre sua trajetória e escolhas intelectuais, Descartes afirma:

Eu apreciava muito a eloquência e estava enamorado da poesia; mas pensava que uma e outra eram dons do espírito, mais do que frutos do estudo. Aqueles cujo raciocínio é mais vigoroso e que melhor digerem seus pensamentos, a fim de torná-los claros e inteligíveis, podem sempre persuadir melhor os outros daquilo que propõem, ainda que falem apenas baixo bretão e jamais tenham aprendido retórica.³⁰

Podemos perceber, a partir destas linhas de Descartes, como a retórica estava sendo concebida na primeira metade do século XVII – o que, como vimos, justifica a posição defensiva de Vico na virada do século. Os portadores de raciocínios mais “vigorosos” não necessitariam mais, segundo Descartes, das técnicas fornecidas pela retórica para persuadir outros indivíduos acerca daquilo que se discute. Evidentemente, tal assertiva tem total coerência com o pensamento cartesiano e, de maneira geral, com a filosofia e a ciência da época moderna. O “Eu penso”, o *ego cogito*, encarado como modo de pensamento claro e distinto, funda a possibilidade da ciência a partir da idéia de uma “essência objetiva”, isto é, de uma idéia que o garanta a existência e a natureza de seu objeto³¹. O sujeito da metafísica cartesiana busca nas matemáticas esta essência do conhecimento verdadeiro. Nesse sentido, a verdade sobre as coisas se mostra evidente a qualquer sujeito que pense orientado pelo *método*. Na eventualidade de alguma controvérsia, podemos dizer, na esteira do pensamento de Descartes, que algum dos interlocutores não estará racionalmente assentado

³⁰ DESCARTES, René. “Discurso do Método”. In: *Obra Escolhida*. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1973, p. 45.

³¹ Cf. GRANGER, Gilles-Gaston. “Introdução”. In: DESCARTES, R. Op. Cit., 1973.

naquilo que é evidente e que, dessa maneira, estará incorrendo em erro. Se assim o é, de fato a retórica se apresenta como algo que, se não é banal, está relegada à margem do conhecimento.

Compreendemos melhor esta posição de Descartes acerca da retórica se levamos em conta o fato capital de que ele, ao lado de Galileu, foi um dos principais personagens da grande revolução científica do século XVII. Percebemos que há um contraste fundamental entre este século em que se deu o desenvolvimento da moderna ciência, e os séculos anteriores, isto é: o período que compreende o que se convencionou denominar Renascimento. O processo de marginalização da tradição da retórica figura no interior deste contraste, no momento em que o século XVII se volta contra o Renascimento e a tradição humanista. Este processo de ruptura contrapõe as interpretações tradicionais que estabelecem uma conexão ininterrupta entre as conquistas que os homens renascentistas teriam obtido ao superar “os elementos negativos” da Idade Média e o desenvolvimento da ciência moderna e do ideal de progresso da modernidade. Esta interpretação tradicional se enquadra naquilo que Stephen Toulmin denomina como “narrativa padronizada” (*standard account*) da modernidade.

Toulmin, em suas investigações expostas na obra *Cosmopolis – The hidden Agenda Of Modernity* (1992), se contrapõe à interpretação convencional sobre as “origens” da modernidade e identifica uma ruptura essencial entre 1) humanismo, cujas características permanecem aproximadamente até o início do século XVI, tendo por principal expoente Michel de Montaigne e 2) racionalismo, que se desenvolve aproximadamente a partir de 1630, tendo por principal representante René Descartes. Para Toulmin, a passagem do humanismo para o racionalismo (que ele denomina “*Contra-Renascimento*”) implicou em perdas, tanto no âmbito epistemológico quanto no âmbito ético, significativas, haja vista que há uma predominante rejeição dos valores da tradição humanística. Toulmin se pergunta:

After 1600, the focus of intellectual attention turned away from the human preoccupations of the late 16th century, and moved in directions more rigorous, or even dogmatic, than those the Renaissance writers pursued. Something needs explaining here. To begin with, how far did the later scientists and philosophers positively *reject* the values of the earlier humanistic scholars, and how far did they merely take them for granted? Further, to the extent that they truly turned

their backs on those values, how far did the birth of modern philosophy and exact sciences involve something of an actual *counter* – Renaissance?³²

A preocupação de Toulmin está em saber que tipo de consequência a rejeição dos elementos do humanismo acarretaria para a modernidade, erigida sobre o racionalismo. Comparando os períodos, anterior e posterior a 1600, Toulmin nos dá uma avaliação dessa consequência:

If we compare the research agenda of philosophy after 1640s with what it was a century before, however, we find notable changes. Before 1600, theoretical inquiries were balanced against discussions of concrete, practical issues, such as the specific conditions on which it is morally acceptable for a sovereign to launch a war, or for a subject to kill a tyrant. From 1600 on, by contrast, most philosophers are committed to questions of abstract, universal theory, to the exclusion of such concrete issues. There is a shift from a style of philosophy that keeps equally in view issues of local, timebound practice, and universal, timeless theory, to one that accepts matters of universal, timeless theory as being entitled to an exclusive place on the agenda of “philosophy”.³³

Portanto, segundo Toulmin, antes do século XVII, as investigações dos intelectuais se desdobravam em questões relativas ao oral, ao concreto, ao particular, ao temporal. Depois, as investigações se invertem; passa-se à abstração, à generalidade, ao atemporal, etc. Isto se dá pelo fato de que o “programa” da filosofia se amalgama com os desdobramentos da moderna ciência, a qual se insurge contra o domínio do senso comum (isto é: o domínio que lidava com o temporal, o impreciso e o contingente). No Renascimento, o senso comum e a tradição da retórica tinham seu domínio específico em disciplinas como direito, a moral e a medicina e conviviam de forma complementar com o domínio da lógica³⁴, ao contrário do que ocorreria no século XVII, em que o padrão da ciência e da lógica atrelada a ela constituiria o único modelo de conhecimento.

Segundo Toulmin, um acontecimento histórico emblemático, ocorrido em 1610, teria marcado essa passagem do humanismo para o racionalismo: o assassinato do rei Henrique IV da França pelas mãos de François Ravallac. Haja vista que, com a morte do rei Henrique, o projeto que este pretendia levar a cabo, isto é, a construção de uma política que considerasse a tolerância entre as religiões, não se realizou. Este projeto estava

³² TOULMIN, Stephen. *Cosmopolis*. Chicago: The University Of Chicago Press, 1992, pp. 23-24.

³³ Ibid, p. 24.

³⁴ Ibid. p. 27.

embasado nos ideais pragmáticos do ceticismo do século XVI (presentes, sobretudo, no pensamento de Michel de Montaigne³⁵) e considerava a possibilidade de negociação e apaziguamento dos conflitos e divergências entre as religiões, com o objetivo de se eliminar as guerras civis-religiosas. Após a morte do rei, desencadeia-se na Europa a guerra dos trinta anos, 1618 a 1648, entre protestantes e católicos, deflagrando-se uma instabilidade política e religiosa que não favoreceria o florescimento do pensamento cético (no sentido específico do século XVI), pluralista e tolerante. Todavia, como acentua Toulmin, o racionalismo cartesiano ganhou corpo durante este período turbulento. Descartes, nascido em 1596, passou toda a vida adulta à sombra da guerra dos trinta anos, tendo esta começado quando ele tinha 22 anos e terminado dois anos antes de sua morte, ocorrida em 1650. A busca cartesiana por uma fundamentação do conhecimento em “idéias claras e distintas”, instituindo assim uma segurança na certeza e na evidência racional deriva, em grande parte (podemos assim afirmar), das conseqüências desse acontecimento. O fato é que tal busca de Descartes passou a determinar o cenário intelectual da modernidade. Diz-nos Toulmin que o programa cartesiano

for philosophy swept aside the “reasonable” uncertainties and hesitations of 16th-century skeptics, in favor of new, mathematical kinds of “rational” certainty and proof. In this, it may (as Dewey and Rorty argue) lead philosophy into a dead end. But, for the time being, that change of attitude – the devaluation of the oral, the particular, the local, the timely, and the concrete – appeared a small price to pay for a formally “rational” theory grounded on abstract, universal, timeless concepts. In a world governed by these intellectual goals, rhetoric was of course subordinate to logic: the validity and truth of “rational” arguments is independent of *who* presents them, *to whom*, or *in what context* – such rhetorical questions can contribute nothing to the impartial establishment of human knowledge. For the first time since Aristotle, logical analysis was separated from, and elevated for above, the study of rhetoric, discourse and argumentation.³⁶

³⁵ Toulmin mostra que a postura do rei Henrique, no que se refere ao caráter pragmático e pluralista de sua prática política, corroborava com o pensamento de Montaigne pelo fato dos dois terem convivido como colegas: “[...] Henri IV’s attitude to practical politics reminds one of Michel de Montaigne’s attitude in the intellectual realm. This is no coincidence: the two men were trusted colleagues. Montaigne supposedly ran confidential missions on Henry’s behalf in negotiations with the Protestant and Catholic leaders: they may even have been members of the same secret society. Henry no more let doctrinal dogmatism outrun political pragmatism than Montaigne let philosophical dogmatism override the testimony of familiar experience. Both men placed modest experiential claims above the fanatical demands of doctrinal loyalty, and were (in the true sense) ‘skeptics’”. Op. Cit., p. 50.

³⁶ TOULMIN, *Cosmopolis*, p. 75.

Essa desvalorização do caráter razoável da retórica pela instituição da certeza pautada numa racionalidade matemática que, como vimos, desconsidera fatores como a experiência da temporalidade e a particularidade das situações que envolvem controvérsia, encontra sua formulação máxima em um dos principais escritos cartesianos: “Importa lidar unicamente com aqueles objetos para cujo conhecimento certo e indubitável os nossos espíritos parecem ser suficientes”.³⁷ Este é o enunciado da Regra II do conjunto de *Regras para a direção do espírito* (publicadas por volta de 1628). Nesta regra, Descartes admite a possibilidade de controvérsia em ciência, entretanto, não reconhece que haja uma forma de saber legítimo apto a tratá-la. Para ele:

Difícilmente se encontrará nas ciências qualquer questão sobre a qual os homens versados não tenham muitas vezes discordado entre si. Mas, sempre que duas pessoas têm sobre a mesma coisa juízos contrários, de certeza que pelo menos uma ou outra se engana, e nenhuma delas parece mesmo ter ciência; porque, se as razões de uma fossem certas e evidentes, poderia expô-las à outra de modo a finalmente convencer o seu entendimento. Parece, pois, que sobre todos os assuntos deste gênero podemos obter opiniões prováveis, mas não a ciência perfeita, visto que não nos é permitido sem temeridade esperar mais de nós mesmos do que os outros fizeram. Assim, das ciências já encontradas, restam só a Aritmética e a Geometria, às quais nos reduz a observação desta regra.³⁸

Esta certeza calcada na linguagem matemática constitui a marca da racionalidade cartesiana. A controvérsia, ao contrário, é sinalizada aí como falta de racionalidade. A retórica, nesse sentido, já não possui o seu espaço próprio de atuação para o exercício de sua racionalidade específica, do qual gozava durante o Renascimento. O conflito de opiniões (a controvérsia em si mesma) era justamente o objeto da retórica. Faz-se necessário determo-nos, agora, em um ponto específico do desenvolvimento da ciência moderna que nos auxiliará a compreender esta instituição da “certeza” matemática. Este ponto se concentra no problema da eliminação do caráter cognitivo do senso comum. Isto porque – como compreenderemos logo adiante –, o terreno no qual a retórica (e todo o arcabouço cognitivo associado a ela) germina é o terreno contra o qual a ciência moderna se insurgirá. Este terreno é a experiência do senso comum. Ou seja, a experiência qualitativa dos fenômenos do cotidiano. A passagem desta experiência do senso comum

³⁷ DESCARTES, René. *Regras para a direção do espírito*. Lisboa: Edições 70, 1989, p. 14.

³⁸ *Ibid.*, p. 15.

para uma experimentação científica, cuja finalidade é a ação, no sentido interventivo de dominação e subjugação da natureza, é a síntese do processo revolucionário, científico e filosófico, do século XVII. O historiador da ciência Alexandre Koyré nos legou análises detidas sobre este processo. Em seu ensaio *Galileu e Platão*, de 1943, ele afirma que:

não devemos esquecer que a observação e a experiência, no sentido da experiência espontânea do senso comum, não desempenhou um papel capital – ou, se desempenhou, foi um papel negativo, de obstáculo – na fundação da ciência moderna. A física de Aristóteles, e mais ainda a dos nominalistas parisienses, de Buridan e Nicolau Oresme, encontrava-se muito mais próxima, segundo Tannery e Duhem, da experiência do senso comum do que a de Galileu ou de Descartes. Não foi a “experiência”, mas a “experimentação”, que desempenhou – apenas mais tarde – um papel positivo considerável. A experimentação consiste em interrogar metodicamente a natureza; esta interrogação pressupõe e implica uma *linguagem* com a qual formulemos as questões, bem como um dicionário que nos permita ler e interpretar as respostas. Para Galileu, sabemo-lo bem, era em curvas, círculos e triângulos, em *linguagem geométrica* – não a do senso comum ou de puros símbolos –, que deveríamos falar à natureza e receber as suas respostas.³⁹

A experiência do senso comum, como se percebe, é tida pelos protagonistas do processo do desenvolvimento científico moderno como um entrave que deve ser superado para que haja um livre desenvolvimento deste mesmo conhecimento. Não há como estabelecer regularidades, não há como “matematizar” algo encarado como qualitativo. O “livro da natureza” de Galileu não pode ser lido em caracteres que não sejam matemáticos. É necessário encarar o mundo como algo quantitativo. Em uma conferência proferida em 1955 (*Galileu e a Revolução Científica do século XVII*), Koyré enfatiza que:

O livro da Natureza é escrito em caracteres geométricos. A nova física, a de Galileu, é uma geometria do movimento, do mesmo modo como a física de seu verdadeiro mestre, o *divus Archimedes*, era uma física do repouso. A geometria do movimento *a priori*, a ciência matemática da natureza, como é possível? As velhas objeções aristotélicas à matematização da natureza por Platão foram finalmente refutadas? Não totalmente. É certo que não há qualidade no reino dos números e é por isso que Galileu – como Descartes – é obrigado a renunciar a ela, renunciar ao mundo qualitativo da percepção sensível e da experiência quotidiana, e a substituí-lo pelo mundo abstrato e incolor de Arquimedes.⁴⁰

³⁹ KOYRÉ, Alexandre. *Galileu e Platão*. Lisboa: Gradiva Publicações, 1986, p. 15-16.

⁴⁰ KOYRÉ, Alexandre. “Galileu e a Revolução Científica do século XVII”. In: *Estudos de História do Pensamento Científico*. Rio de Janeiro, Forense Universitária; Brasília: Ed. UnB, 1982, p. 194.

Esta renúncia ao mundo qualitativo da experiência foi necessária, também, pelo fato do senso comum ter, por definição, um caráter de imprecisão. O mundo qualitativo é o mundo do “mais ou menos”, do “aproximadamente”, da incerteza. A forma de “interrogação da natureza” por meio da experimentação (*experimentum*), estabelecida por Galileu, só é possível quando o mundo do “aproximadamente” se transforma no universo da “precisão”. Isso ocorre por meio do instrumento de precisão, desenvolvido pela ciência, mas que, paulatinamente se vulgariza e passa a fazer parte do cotidiano das pessoas comuns, alterando significativamente sua relação com a experiência do tempo. Mais uma vez, Koyré esclarece:

Pelo menos na primeira metade do século XVI, porque, na segunda, a situação se modifica de modo sensível, a imprecisão e o aproximadamente reinam, sem dúvida, ainda. Mas, paralelamente ao crescimento das cidades e da riqueza urbana, ou, se o preferirmos, paralelamente à vitória da cidade e da vida urbana sobre o campo e a vida campestre, o uso dos relógios espalha-se cada vez mais. São peças sempre muito belas, muito trabalhadas, muito cinzeladas, muito caras. Mas já não são muito raras, ou, mais exatamente, tornam-se cada vez menos raras. E no século XVII deixarão completamente de o ser.⁴¹

Este exemplo do uso de relógios é emblemático, pois, o relógio de precisão não foi desenvolvido propriamente por relojoeiros. Não é, definitivamente, uma criação de engenharia. É um excelente exemplo de um *instrumento* fruto da “criação do pensamento científico, ou, melhor ainda, da realização consciente de uma teoria”.⁴² O instrumento auxilia a experimentação – interrogação metódica da natureza – e esta serve à teoria. O caráter da revolução científica e filosófica do século XVII é, então, antes de tudo, teórico. A teoria se sobrepõe à práxis. A abstração se sobrepõe ao concreto e ao singular, características da experiência do senso comum.

Outro exemplo, talvez o mais importante deste processo, é a invenção do telescópio por Galileu a partir da luneta de aproximação holandesa. Foi a formulação de uma teoria que aumentou o alcance de observação dos vidros da luneta “para responder a necessidades puramente teóricas, para atingir *o que não cai na alçada dos nossos sentidos*”⁴³, que proporcionou a Galileu a criação dos *perspicilles*, após aperfeiçoamento dos ângulos de

⁴¹ KOYRÉ, A. *Galileu e Platão*, p. 82.

⁴² *Ibid.*, pp. 82-83.

⁴³ *Ibid.*, p. 76.

refração desta luneta por meio de medidas e cálculos. Assim, o telescópio nascia como *instrumentum* capaz de estender o alcance dos olhos à infinitude dos céus.

A transição deste mundo do “mais ou menos” ao universo da precisão trouxe implicações de ordem cosmológica e ontológica para o homem moderno, pois esta é também a transição que vai do “cosmos fechado” ao “universo infinito”, ou seja:

o desaparecimento dos conceitos válidos, filosófica e cientificamente, da concepção do mundo como um todo finito, fechado e ordenado hierarquicamente (um todo no qual a hierarquia de valor determinava a hierarquia e a estrutura do ser, erguendo-se da terra escura e pesada e imperfeita para a perfeição cada vez mais exaltada das estrelas e das esferas celestes) e a sua substituição por um universo indefinido e até mesmo infinito que é mantido coeso pela identidade de seus componentes e leis fundamentais, e no qual todos esses componentes são colocados no mesmo nível de ser. Isso, por seu turno, implica o abandono, pelo pensamento científico, de todas as considerações baseadas em conceitos de valor, como perfeição, harmonia, significado e objetivo, e, finalmente, a completa desvalorização do ser, o divórcio do mundo do valor e do mundo dos fatos.⁴⁴

O homem está agora lançado em um mundo de indefinição entre a natureza do que é celeste e do que é terrestre. Não há mais a divisão tradicional entre a perfeição das esferas celestes e a imperfeição do mundo terreno. Ambos, agora, são passíveis de ser “interrogados” pela experimentação, “lidos em linguagem geométrica” e reduzidos a leis gerais. A vida cotidiana torna-se precisa, calculável, planejável, em meio à infinitude. A ciência traz certeza e “retifica” a contingência; ultrapassa o “obstáculo” da experiência do senso comum. Nesse sentido, podemos dizer, seguindo as teses do filósofo italiano Giorgio Agamben, na primeira parte de seu ensaio *Infância e história - Ensaio sobre a destruição da experiência*, que “a expropriação da experiência estava implícita no projeto fundamental da ciência moderna”.⁴⁵

Este ensaio de Agamben é de 1977 e, junto com o seminário *Il linguaggio e la morte – um seminario sul luogo della negatività* (A linguagem e a morte – ensaio sobre o lugar da negatividade⁴⁶) desenvolvido no período do inverno de 1979 ao verão de 1980,

⁴⁴ KOYRÉ, A. *Do Mundo Fechado ao Universo Infinito*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010, p. 6.

⁴⁵ AGAMBEN, Giorgio. *Infância e história – Ensaio sobre a destruição da experiência*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006, p.25.

⁴⁶ Cf. AGAMBEN, G. *A linguagem e a morte: um seminário sobre o lugar da negatividade*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006.

tendo sido publicado em 1982, constitui o que seu autor denomina como “uma obra que permaneceu obstinadamente não escrita”.⁴⁷ Estas pesquisas antecipam o projeto de Agamben propriamente centrado na filosofia política. A referida “obra não escrita” tinha como pretensos títulos: *La voce umana* (A voz humana) ou *Etica, ovvero della voce* (Ética, ou da voz). E sua hipótese partia do hiato entre voz e linguagem, *phoné* e *lógos*. Um hiato que possibilitava o “nascimento” da ética. Agamben segue o trecho da *Política* de Aristóteles para explicitar o ponto de partida dessa reflexão:

Somente o homem entre os viventes possui a linguagem. A voz, realmente, é índice da dor e do prazer e, por isto, pertence aos outros viventes (de fato, a sua natureza chegou a ter a sensação da dor e do prazer, e a significá-los reciprocamente); a linguagem, por sua vez, serve para manifestar o conveniente e o inconveniente, assim como o justo e o injusto; isto é próprio e exclusivo aos homens perante os outros viventes, o ter a sensação do bem e do mal, do justo e do injusto, e das outras coisas do mesmo gênero, e a comunidade (*koinonía*) destas coisas produz a habitação (*oikía*) e a cidade (*polis*).⁴⁸

Agamben considera que o espaço entre a voz e a linguagem é um espaço vazio e que, “somente porque o homem se encontra lançado na linguagem sem ser até aí conduzido por uma voz, somente porque, no *experimentum linguae*, ele se arrisca [...] neste vazio e nesta afonia, algo como um *ethos* e uma comunidade se tornam para ele possíveis”.⁴⁹ É nesta linha reflexiva que o ensaio *Infância e história*, cujo tema, como o subtítulo indica, é a destruição da experiência, se enquadra. Nele, Agamben tenta construir uma tese sobre a “in-fância” do homem, um estágio que não seria biológico, mas um momento no qual o homem adquire consciência da sua condição de ser falante e mortal, isto é, de um ser cuja linguagem constitui uma experiência negativa, uma experiência que possibilita saber-se de sua própria finitude, bem ao contrário dos outros viventes que, por definição, permanecem, em sua “voz natural”, completamente alienados desta condição. Entretanto, a despeito das implicações filosóficas que esta tese comporta, o que nos interessa são os desdobramentos que Agamben efetua até chegar a ela, pois tais desdobramentos corroboram com a problemática por nós enfrentada. O ensaio abre com as seguintes afirmações:

⁴⁷ AGAMBEN, G. *Infância e história*, p. 10.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 15.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 16.

Todo discurso sobre a experiência deve partir particularmente da constatação de que ela não é mais algo que ainda nos é dado a fazer. Pois, assim como foi privado de sua biografia, o homem contemporâneo foi expropriado de sua experiência: aliás, a incapacidade de fazer e transmitir experiências talvez seja um dos poucos dados certos de que dispunha sobre si mesmo.⁵⁰

Aqui, Agamben faz referência ao pensamento do filósofo alemão Walter Benjamin. Notadamente ao ensaio *Experiência e Pobreza*, de 1933, no qual seu autor analisava a perda da experiência tradicional nas gerações após a Primeira Guerra Mundial. Esta experiência caracterizava-se por seu caráter de transmissibilidade. Agamben prossegue:

Porém, nós hoje sabemos que, para a destruição da experiência, uma catástrofe não é de modo algum necessária, e que a pacífica existência cotidiana em uma grande cidade é, para esse fim, perfeitamente suficiente. Pois o dia-a-dia do homem contemporâneo não contém quase nada que seja ainda traduzível em experiências: não a leitura do jornal, tão rica em notícias do que lhe diz respeito a uma distância insuperável; não os minutos que passa, preso ao volante, em um engarrafamento; não a viagem às regiões íferas nos vagões do metrô nem a manifestação que de repente bloqueia a rua; não a névoa dos lacrimogêneos que se dissipa lenta entre edifícios do centro e nem mesmo os súbitos estampidos de pistola detonados não se sabe onde; não a fila diante dos guichês de uma repartição ou a visita ao país de Cocanha do supermercado nem os eternos momentos de muda promiscuidade com desconhecidos no elevador ou no ônibus. O homem moderno volta para casa à noite extenuado por uma mixórdia de eventos – divertidos ou maçantes, banais ou insólitos, agradáveis ou atrozes – entretanto nenhum deles se tornou experiência.⁵¹

A perda da experiência e o caráter inexperienciável das ações são as características do tempo presente, para Agamben. Este diagnóstico possui uma contigüidade com nosso problema, posto que, como será visto nas argumentações que se seguirão, levantamos a hipótese de que esta perda da experiência tradicional constitui um fenômeno intrínseco à marginalização da tradição retórica. Nas próprias argumentações de Agamben, vários sinais apontam para esta direção. Como dizíamos acima, ao defrontarmo-nos com as investigações de Koyré, a expropriação da experiência, segundo Agamben, fez parte do projeto fundamental da ciência moderna.

Para Agamben:

A comprovação científica da experiência que se efetua no experimento – permitindo traduzir as impressões sensíveis na exatidão de determinações quantitativas e, assim, prever impressões futuras – responde a esta perda de

⁵⁰ Ibid., p. 21.

⁵¹ Ibid., pp. 21-22.

certeza transferindo a experiência o mais completamente possível para fora do homem: aos instrumentos e aos números. Mas, deste modo, a experiência tradicional perdia na realidade todo o seu valor. Porque – como o demonstra a última obra da cultura européia a ser ainda inteiramente fundada sobre a experiência: os *Essais* de Montaigne – a experiência é incompatível com a certeza, e uma experiência que se torna calculável e certa perde imediatamente a sua autoridade.⁵²

A perspectiva do filósofo italiano corrobora o que procuramos argumentar aqui, isto é: a ciência moderna, ao definir o conhecimento à luz da precisão do método matemático e da instituição da experimentação, acaba por expropriar da experiência tradicional o seu valor cognitivo. A referência a Montaigne é de suma relevância. Como vimos com S. Toulmin, Montaigne foi o último representante do pensamento tolerante e pluralista. Seu ceticismo humanista fugia às determinações da certeza e da segurança na evidência matemática que viriam ser a marca do racionalismo. Além disso, continuando com os argumentos de Agamben, percebemos mais uma aproximação com as teses de Toulmin a respeito de que, antes da ciência moderna, a experiência possuía um lugar próprio, co-habitável com a ciência, sem interferências desta. Diz-nos ele:

A idéia de uma experiência separada do conhecimento tornou-se para nós tão estranha a ponto de esquecermos que, até o nascimento da ciência moderna, experiência e ciência possuíam cada uma o seu lugar próprio. E não só: distintos eram também os sujeitos de que lançavam mão. Sujeito da experiência era o *senso comum*, presente em cada indivíduo (é o “princípio que julga” de Aristóteles e a *vis estimativa* da psicologia medieval, que não são ainda o que chamamos de bom senso), enquanto que o sujeito da ciência é o *nous* ou intelecto agente, que é separado da experiência, “impassível” e “divino”.⁵³

Prossegue Agamben:

o problema central do conhecimento não é, para a antiguidade, o da relação entre um sujeito e um objeto, mas o da relação entre o uno e o múltiplo. Por isso o pensamento clássico não conhece um problema de experiência como tal; aquilo que se coloca, para nós, como problema da experiência, apresenta-se naturalmente, para ele, como problema da relação [...] entre o intelecto separado e os indivíduos em sua singularidade, entre o uno e o múltiplo, entre o inteligível e o sensível, entre o humano e o divino. E é esta diferença que o coro da *Oréstia* de Ésquilo sublinha, caracterizando – contra a *hýbris* de Agamenon – o saber humano como um *pathéi máthos*, um aprender somente através de e após um

⁵² Ibid., p. 26.

⁵³ Ibid., p. 26.

sofrimento, que exclui toda a possibilidade de prever, ou seja, de conhecer com certeza alguma coisa.⁵⁴

A tragédia grega é trazida à tona por Agamben em um momento muito oportuno. A *hýbris*, a desmesura, é associada aqui à possibilidade da previsão, do prognóstico; fato que configuraria um dos desdobramentos da modernidade. A atividade científico-filosófica dos modernos, que “destruíram o cosmo finito”, promovendo a indefinição entre o terreno e o celeste, poderíamos dizer, revelou-se como a *hýbris* por excelência. O limite que assinalava a separação entre experiência e ciência, ou o saber humano e divino, era, grosso modo, a consciência da morte, ou a consciência do caráter finito do mundo sublunar. Michel de Montaigne permaneceu na esteira dessa tradição e, por isso, pôde formular o “fim último da experiência como uma aproximação à morte, ou seja, como um conduzir do homem à maturidade por meio de uma antecipação da morte enquanto limite extremo da experiência”.⁵⁵

À parte disso, para o filósofo italiano, o problema maior se instala quando:

Em sua busca pela certeza, a ciência moderna abole esta separação e faz da experiência o lugar – o “método”, isto é, o caminho – do conhecimento. Mas, para fazer isso, deve proceder a uma refundição da experiência e a uma reforma da inteligência, desapropriando-as primeiramente de seus sujeitos e colocando em seu lugar um único novo sujeito. Pois a grande revolução da ciência moderna não consistiu tanto em uma alegação da experiência contra a autoridade [...] quanto em referir conhecimento e experiência a um sujeito único, que nada mais é que a sua coincidência em um ponto arquimediano abstrato: o *ego cogito* cartesiano, a consciência.⁵⁶

A integração destes dois sujeitos do conhecimento em um só foi efetuada pela metafísica cartesiana. Agamben, entretanto, identifica a “fonte” que possibilitaria esta integração na experiência mística, que teria sido assimilada por Descartes:

Com essa interferência de experiência e ciência em um único sujeito (que, sendo universal e impassível e, ao mesmo tempo, um *ego*, reúne em si as propriedades do intelecto separado e do sujeito da experiência), a ciência moderna reproduz aquela liberação do *páthei máthos* e aquela conjunção do saber humano com o saber divino que constituíam o caráter próprio da experiência mística, e que

⁵⁴ Ibid., p. 27.

⁵⁵ Ibid., p. 27.

⁵⁶ Ibid., p. 28.

havam encontrado na astrologia, na alquimia e na especulação neoplatônica a sua expressão pré-científica. Pois não foi na filosofia clássica, mas na esfera da religiosidade dos mistérios da antiguidade tardia, que o limite entre humano e divino, entre o *páthei máthos* e a pura ciência [...] foi superado pela primeira vez na idéia de um *pathema* indizível, em que o iniciado consumava a experiência da própria morte (“conhece o fim da vida”, diz Píndaro) e obtinha assim “previsões mais doces a respeito da morte e do tempo concluído”.⁵⁷

Sendo assim, por meio da ciência, a cultura moderna recebeu a entrada da mística neoplatônica e da astrologia contra o cosmo incorruptível de Aristóteles e a separação dos sujeitos do conhecimento e da experiência. Fato é que, dentre alguns personagens encarados como precursores da moderna ciência, encontravam-se, também, astrólogos. É o caso, por exemplo, de Tycho Brahe, Kepler, Roger Bacon e Copérnico. Esta assimilação dos elementos da mística pela ciência ocorreu, segundo Agamben, pelo fato de “o seu princípio essencial – a união entre experiência e conhecimento – havia sido tão assimilado como princípio da nova ciência, com a constituição de um sujeito novo, que o aparato mítico-divinatório tornava-se supérfluo”.⁵⁸ Entretanto, Agamben compreende nessa co-participação originária entre mística, astrologia e ciência a raiz da oposição, refletida em nossa cultura, entre racionalismo e irracionalismo.

Devemos assinalar que Agamben se apóia aqui na tese de Aby Warburg, que entende que a “reestruturação humanística da antiguidade foi uma restauração não da antiguidade clássica, mas da cultura da antiguidade tardia e, particularmente, do neoplatonismo e do hermetismo”.⁵⁹ Esta tese, em dada medida, se confronta com as opiniões dos autores que já elencamos aqui, H.- G. Gadamer e S. Toulmin, os quais defendem que a cultura humanista resgata a tradição clássica (greco-romana) e, por consequência, os valores associados à tradição da retórica e da sabedoria prática. Todavia, cremos que tal divergência não estabelece nenhum comprometimento com relação às interpretações que aqui estamos a desenrolar, seja a interpretação do fenômeno da expropriação da experiência, seja a do fenômeno da banalização dos elementos da tradição acima referida. Ao contrário, julgamos que ambas as teses sobre a cultura humanista convergem, proficuamente, para esclarecer elementos de um só fenômeno, o qual exigiu

⁵⁷ Ibid., p. 28.

⁵⁸ Ibid., p. 30.

⁵⁹ Ibid., p. 30.

chaves analíticas distintas, de acordo com os interesses e tradições intelectuais inerentes aos autores aqui mencionados. Sendo assim, seguindo os argumentos de Agamben:

Por isso, uma crítica da mística, da astrologia e da alquimia deve necessariamente implicar uma crítica da ciência, e somente o restabelecimento de uma dimensão na qual ciência e experiência encontrassem individualmente o seu próprio lugar original poderia levar a uma definitiva superação da oposição racionalismo/irracionalismo.⁶⁰

Porém, continua Agamben,

enquanto a coincidência de experiência e conhecimento constituía, nos mistérios, um evento inefável, que se cumpria com a morte e o renascimento do adepto emudecido, e enquanto, na alquimia, ela se efetuava no processo da Obra, do qual constituía a realização, no novo sujeito da ciência, ela torna-se algo de indizível, mas aquilo que é já sempre dito em cada pensamento e em cada frase, ou seja, não um *páthema*, mas um *máthema* no sentido originário da palavra: isto é, algo que é sempre já imediatamente conhecido em cada ato do conhecimento, o fundamento e o sujeito de todo pensamento.⁶¹

A exortação da tragédia grega, “aprender pelo sofrimento”, que tem sua raiz no *páthema*, não possui aí mais nenhuma serventia, pois o desenvolvimento da ciência, a expropriação da experiência tradicional e a transformação do sujeito a eliminam, por meio da crença na certeza e na capacidade de *fazer* a experiência – inserindo-a num processo infinito –, direcionando-a a um processo emancipatório, que, como veremos adiante, se estende a um futuro utópico inalcançável, atrelado às filosofias da história; sendo estas últimas, segundo algumas teses, a secularização da escatologia cristã.⁶²

A conclusão desta primeira parte do ensaio de Agamben é sintomática:

Enquanto o seu fim [o da experiência tradicional] era o de conduzir o homem à maturidade, ou seja, a uma antecipação da morte como idéia de uma totalidade consumada da experiência, ela era de fato algo de essencialmente finito, e logo, era algo que se poder *ter* e não somente *fazer*. Mas, uma vez referida ao sujeito da ciência, que não pode atingir a maturidade, mas apenas acrescer os próprios conhecimentos, a experiência tornar-se-á, ao contrário, algo de essencialmente infinito, um conceito “assintótico”, como dirá Kant, ou seja, algo que se pode

⁶⁰ Ibid., p. 31.

⁶¹ Ibid., p. 31.

⁶² Estas teses serão abordadas no capítulo seguinte.

somente *fazer* e jamais *ter*: nada mais, precisamente, do que o processo infinito do conhecimento.⁶³

A experiência se torna infinita em um processo infinito de conhecimento. Ambos, experiência e conhecimento (científico), se entrelaçam e se confundem, pois estão, a esta altura, amalgamados no mesmo sujeito. Não há mais um saber próprio que instrua o homem para a contingência, a incerteza e a finitude. Há apenas um saber possível: o saber da ciência. E é a partir deste modelo de ciência que, nos séculos que se seguirão à revolução científica de Galileu e Descartes, as *humaniora*, humanidades, ou, como se convencionou denominá-las, as ciências humanas tentarão engendrar seu edifício epistemológico.

Antes que abordemos as conseqüências estritas que todo o processo aqui exposto acarretou às ciências humanas, sobretudo à história, no que se refere, principalmente, à transformação da relação entre as categorias meta-históricas de experiência e expectativa, tal como acentua R. Koselleck, faz-se necessário determo-nos em um ponto essencial, isto é: um acontecimento que pode ser rastreado na esteira da história dos conceitos. Este acontecimento se refere à transformação semântica do conceito de “saber” (*sapere*) durante a transição da cultura humanista do século XVI para a atmosfera do desenvolvimento científico no século XVII. Para tal empreendimento, utilizaremos o arcabouço metodológico do historiador alemão Reinhart Koselleck acerca da história dos conceitos, sem, contudo, adentrarmos no âmbito de suas pesquisas específicas acerca da modernidade, tema que nos será útil num segundo momento.

1.3. A problemática do saber moral e do conhecimento científico na modernidade: nota sobre uma transformação semântica.

Vemo-nos impelidos a retornar a um ponto específico da investigação de Stephen Toulmin para esclarecermos que, com o programa cartesiano, a forma de saber específico relacionado à tradição da retórica e, junto a esse processo, o caráter propriamente ético que

⁶³ AGAMBEN, G. *Infância e História*, p. 33.

este saber implicava (equilibrando-se com a lógica), foram, grosso modo, relegados à margem. Toulmin assinala que:

This change had far-reaching consequences. Aristotle saw intimate connections between ethics and rhetoric: for him, every ethical position was that of a given kind of person in given circumstances, and in special relations with other specific people: the concrete particularity of a case was “of the essence”. Ethics was a field not for theoretical analysis, but for practical wisdom, and it was a mistake to treat it as a universal or abstract science. That is just what 17th century philosophers had to do, if ethics were to join physics and logic on the *rational* side of fence, and escape from the chaos of diverse and uncertain opinions.⁶⁴

Nesta relação entre retórica e ética, a noção de sabedoria prática (“practical wisdom”) a que Toulmin se refere é identificada àquela do *sensus communis*, retomada pelos humanistas do Renascimento e defendida por Vico, no início do século XVIII. Mas sua acepção estrita e sistemática remete à virtude da prudência, a φρόνησις (*phronesis*), que, no pensamento aristotélico, possui um caráter ambivalente: é uma virtude intelectual, mas é, também, uma forma de saber moral, um saber que está sempre diante de um limite. Este limite é a desmesura, a ὕβρις (*hýbris*) – que vimos Agamben trazer à baila e relacioná-la com a consciência da morte/finitude em Montaigne.

Neste momento de nossa argumentação, é significativo trazer à discussão as pesquisas de Pierre Aubenque sobre a virtude da prudência na obra aristotélica, contidas no livro *A Prudência em Aristóteles* (La prudence chez Aristote, 1963). Neste trabalho, Aubenque efetua uma crítica às interpretações tradicionais da prudência no pensamento aristotélico (em especial as teses do erudito Werner Jaeger contidas na obra de 1923, *Aristóteles*), revisando os textos em que ela é tratada, como as *Éticas Nicomaquéia* e *Eudemia*, *Magna Moralia* e os *Protréticos*. Segundo Aubenque, para Aristóteles, a *hýbris* nada mais é que “o desafio lançado aos deuses, a ambição quase risível na disputa pelo saber absoluto, a pretensão usurpada à imortalidade e, a partir daí, o desprezo pelos outros, o desdém soberano pela escolha dos meios e pelo cálculo das conseqüências da ação julgada boa [...]”.⁶⁵ Nesse sentido, evitar a *hýbris*, isto é, a insolência contra aquilo que está

⁶⁴ TOULMIN, S. *Cosmopolis*, pp. 75-76.

⁶⁵ AUBENQUE, Pierre. *A prudência em Aristóteles*. São Paulo: Discurso Editorial, Paulus, 2008, pp. 7-8.

além dos limites do fazer humano é a tarefa e função da sabedoria prática. Evitar a desmesura é a função do saber prático.

A pergunta norteadora que Aubenque nos convida a fazer, para entender Aristóteles, é “por que o homem tem que ser prudente neste mudo?”⁶⁶ O problema da prudência em Aristóteles necessita ser elucidado à luz de sua metafísica, que deflagra questionamentos essenciais, tais como os que são aqui encadeados: “Seria porque o mundo em que vivemos é contingente que a sabedoria dos deuses é impotente e muda? Seria porque o homem não é um deus que ele deve se contentar com uma sabedoria apropriada à sua condição?”⁶⁷ O mundo do homem é, no pensamento aristotélico, o reino do contingente e do acaso; e é exatamente a contingência o objeto da prudência. Aubenque sustenta ainda de que a fonte na qual Aristóteles busca fundamentar, de maneira particular, sua concepção de sabedoria prática (*phronesis*) e, de maneira geral, sua ética é a tradição da tragédia e não a tradição filosófica anterior, que subordinava a *phronesis* à *sophia*, como fez Platão. Sendo assim:

Esses problemas não eram novos e, no entanto, *não eram platônicos*. A tragédia grega estava repleta de interrogações desse gênero: o que é permitido ao homem conhecer? O que fazer em um mundo onde reina o Acaso? O que pode esperar de um futuro que lhe é oculto? Como permanecer nos limites do homem, nós que somos homens? A resposta, incansavelmente repetida pelos coros da tragédia: φρονεῖν. Para dizer a verdade, é espantoso que não se tenha divisado anteriormente uma filiação tão manifesta.⁶⁸

É de suma relevância a identificação da fonte trágica como fundamento para a sabedoria prática, promovida por Aubenque. A φρονεῖν (*phronein*), na tragédia grega, é a sabedoria com implicações morais; uma forma de exortação, ou advertência moral, às conseqüências que o homem pode ter ao cometer a *hýbris*, ao querer ultrapassar os limites do conhecimento do mundo terreno, sublunar e contingente. Entretanto, tal advertência se configura, a posteriori, como uma virtude, a *phronesis*, que procura equilibrar a busca do conhecimento e a ação. É este o esquema da virtude da sabedoria prática que foi rejeitado pelo racionalismo moderno, em especial pelo projeto moral do Iluminismo, como veremos no próximo capítulo com Alasdair MacIntyre.

⁶⁶ Ibid., p. 54.

⁶⁷ Ibid., p. 55.

⁶⁸ Ibid., p. 55.

Aubenque esmiúça o caráter moral e intelectual da *phronesis*, em Aristóteles, o qual refuta sua redução ao âmbito puramente intelectual, que seus antecessores promoveram. O verdadeiro, nesta forma de saber, está sempre relacionado à equidade, à justa medida que fornece orientação para a justa decisão:

a coincidência entre o verdadeiro e a equidade só é possível como uma condição: que o verdadeiro não seja mais assimilado ao demonstrável, ao geométrico, visto que é por oposição a eles que a equidade foi, aliás, definida. Assim, o saber apenas coincide com a moralidade sob a condição de limitar as suas pretensões ou, o que é o mesmo, reconhecer os seus limites.⁶⁹

Entretanto, esta “velha sabedoria grega dos limites”⁷⁰, instalada, pela força do pensamento de Aristóteles, no interior da prudência, foi descuidada de sua dupla característica, moral e intelectual. Talvez, no cerne deste descuido, se localize grande parte do problema da fundamentação epistemológica das ciências humanas e a decorrente dificuldade de compreensão em que estas se encontraram envolvidas, diante das conseqüências de acontecimentos catastróficos, como as Guerras Mundiais e os regimes totalitários do século XX.

Constatamos, todavia, que houve, ao longo dos séculos XVI e XVII, uma transformação semântica referente ao conceito de “saber”, “*sapere*”, cujo centro originário é uma “má interpretação” do termo grego *phronein*, isto é, a matriz trágica da estrutura da *phronesis*. Quem nos fornece o “rastros” dessa transformação é Carlo Ginzburg. Rastro que será relacionado aos critérios da história dos conceitos.

O historiador Carlo Ginzburg possui um repertório importante de pesquisas referentes à modernidade e algumas destas investigações têm certas preocupações teóricas patentes que se vinculam diretamente ao problema abordado neste trabalho. É o caso do ensaio *Sinais: raízes de um paradigma indiciário*, em que podemos apreciar uma incursiva “detetivesca” acerca de um modelo de conhecimento ou, como o próprio título destaca, um paradigma, que permaneceu obscurecido na modernidade, mas cujo alcance é tão amplo e tão importante quanto o paradigma galileano das ciências naturais (Todavia, trataremos

⁶⁹ Ibid., 244.

⁷⁰ Voltaremos às pesquisas de Pierre Aubenque no nosso terceiro capítulo, quando tratarmos diretamente da retomada da tradição da retórica no século XX.

deste aspecto das pesquisas de Ginzburg em outro momento). O que extrairemos de Ginzburg, neste momento, são as contribuições de suas análises acerca dos livros de emblemas que circulavam entre os intelectuais europeus dos séculos XVI e XVII, e das frases que aí funcionavam como lema exortativo. Tais análises se encontram no ensaio *O Alto e o Baixo – o tema do conhecimento proibido nos séculos XVI e XVII*. Neste ensaio, Ginzburg parte da interpretação de algumas passagens da *Epistola aos Romanos*, de São Paulo. A primeira passagem analisada é a 11.20, em que se lê: *μὴ ὑψηλοφρονεῖ, ἀλλὰ φοβοῦ* (“Não te ensoberbeças, mas teme...”). De acordo com Ginzburg, São Jerônimo, em sua *Vulgata* (publicada por volta de 400 d. C.), traduziu este trecho da epístola paulina como: “noli altum sapere, sed time”. Ginzburg destaca que a *Vulgata*:

frequentemente é uma tradução muito literal, e também nesse caso “*altum sapere*” é antes um decalque do que uma verdadeira tradução do grego *ὑψηλοφρονεῖ*. Mas, no Ocidente latino, a partir do século IV, o trecho foi muitas vezes mal-entendido: “*sapere*” foi entendido não como um verbo de significado moral (“*sê sábio*”), mas como um verbo de significado intelectual (“*conhecer*”); a expressão adverbial “*altum*”, por outro lado, foi entendida como um substantivo que designa “aquilo que está no alto”. “Non enim prodest scire”, escreveu santo Ambrósio, “sed metuere, quod futurum est; scriptum est enim Noli alta sapere...” (É melhor temer as coisas futuras do que conhecê-las: está escrito, de fato: *Noli alta sapere...*).⁷¹

A despeito de alguns intelectuais renascentistas, como Erasmo, terem fornecido uma interpretação detida do trecho, evidenciando que se tratava de uma condenação de São Paulo direcionada a um vício moral, e não intelectual, o mal-entendido persistiu. O que se destaca, entretanto, é que outras passagens da mesma epístola paulina resultaram em interpretações no mesmo sentido, intelectual. É o caso de *Rom. 12.3*, em que se lê “‘Digo... a cada um de vós que não tenhais de vós próprios um conceito mais alto do que o que é certo...’; e ‘Não tenhais o ânimo nas coisas altas, e deixai-vos atrair pelas humildes’ (*Rom. 12. 16*).⁷² A palavra chave de todas essas passagens é, diz-nos Ginzburg, no texto grego:

φρονεῖν, que São Jerônimo traduziu por “*sapere*” [...]. Já no século III, Lactâncio escrevera que “*sapere*” significa “procurar a verdade”. Um século depois,

⁷¹ GINZBURG, Carlo. “O Alto e o Baixo – o tema do conhecimento proibido nos séculos XVI e XVII”. In. *Mitos, Emblemas, Sinais – Morfologia e História*. São Paulo: Cia. Das Letras, 2003, p. 95.

⁷² Ibid., p. 96.

Ambrósio, como vimos, considerara “sapere” sinônimo de “scire”, saber. É significativo que, nas línguas neolatinas, os verbos que se referem ao conhecimento sejam *sapere*, *savoir*, *saber* [...] Não surpreende, portanto, que as palavras “non plus sapere quam oportet” (*Rom. 12.3*) tenham sido interpretadas como uma admoestação contra a curiosidade intelectual dos heréticos em matéria de religião. Também comentadores como Smaragdus ou Rabano Mauro, que justamente interpretaram “noli altum sapere” como equivalente a “não sejas orgulhoso”, acabaram, algumas páginas depois, por estabelecer uma conexão entre essas palavras e a passagem “non plus sapere”, entendida em sentido cognoscitivo. Por séculos e séculos as palavras paulinas “non altum sapere”, extraídas do contexto, foram citadas por autores laicos ou eclesiásticos como texto óbvio contra qualquer tentativa de ultrapassar os limites do intelecto humano.⁷³

É significativo este mal-entendido, a partir do termo grego φρονεῖν (*phronein*), denotar um limite do conhecimento humano frente ao saber divino – ou, aquele que “está no alto”. Neste limite, para a tragédia grega, como nos fez refletir Pierre Aubenque, associado à noção de *phronein*, está a *hýbris*, a desmesura, a tentativa do homem de se tornar deus, e, por este motivo, a fonte de sua infelicidade. A própria menção ao simbolismo que opõe o “alto” (divino) ao “baixo” (humano/mundano) traz implícita a referência à complexidade da concepção de sabedoria prática – e sua raiz trágica –, ainda que Ginzburg não tenha se dado conta de tal complexidade. As duas interpretações: “é proibido conhecer o que está no ‘alto’” (intelectual) e “não te ensoberbeças, mas teme” (moral), são a dupla-face de um mesmo teor semântico agregado ao termo grego *phronein*, utilizado por São Paulo. Na sequência, Ginzburg nos mostra que a sentença de proibição do conhecimento das “coisas altas” se desdobra em três esferas que, no início da modernidade, estão em plena confluência: a religião, o poder político e o cosmo (a natureza). Segundo ele:

É fato, porém, que cada civilização situou a fonte do poder cósmico – Deus – nos céus. Além disso, o simbolismo da “alteza” está profundamente ligado, como se vê ainda hoje pelas línguas indo-europeias, ao poder político. Agora, se voltarmos à passagem da *Vulgata* de onde partimos, veremos que a advertência contra a pretensão de conhece as coisas entre si. A realidade cósmica: é proibido olhar os céus e, em geral, os segredos da natureza (*arcana naturae*). A realidade religiosa: é proibido conhecer os segredos de Deus (*arcana Dei*), como a predestinação, o dogma da Trindade e assim por diante. A realidade política: é proibido conhecer os segredos do poder (*arcana imperii*), isto é, os mistérios da política. Trata-se de

⁷³ Ibid., p. 96-97.

aspectos diferentes da realidade, mas ligados entre si – ou, mais precisamente, reforçados reciprocamente por meio de analogias.⁷⁴

Para Ginzburg, “o ressurgimento das palavras paulinas ‘noli altum sapere’ em contextos diferentes reflete um pressuposto unitário implícito: a existência de um âmbito separado, cósmico, religioso e político, definível como “alto” e vedado ao conhecimento humano”.⁷⁵ Esta abrangência da análise de Ginzburg pode ser endossada por um dos pressupostos da história dos conceitos, que aponta para o fato de que: “os conceitos não nos instruem apenas sobre o caráter singular de significados passados; a par disso, eles contêm possibilidades estruturais, tratam simultaneidades como não-simultaneidades, as quais podem ser apreendidas por meio da seqüência dos acontecimentos na história”.⁷⁶ O conceito de “saber alto” é concebido como algo que excede os limites do humano, é a ordem que não deve ser obstruída; comporta os “segredos” (*arcana*) que não devem ser decifrados. Ginzburg assinala ainda que:

O valor ideológico dessa tríplice exortação [política, religiosa e cósmica] é evidente. Ela tendia a conservar a hierarquia social e política existente, condenando os pensadores políticos subversivos que tentavam penetrar nos mistérios do Estado. Tendia a reforçar o poder da Igreja (ou das Igrejas), subtraindo os dogmas tradicionais à curiosidade dos heréticos. Tendia, além disso – um efeito marginal de certa importância –, a desencorajar os pensadores independentes que ousassem questionar a venerável imagem do cosmo, baseada no pressuposto aristotélico-ptolomaico de uma contraposição nítida entre os céus incorruptíveis e o mundo sublunar (isto é, terreno) corruptível.⁷⁷

Recorrendo aos trabalhos intelectuais de Erasmo de Rotterdan, Ginzburg ressalta que este, seguindo a tradição humanista, citava um antigo provérbio para criticar as discussões entre protestantes e católicos que, então, naquela época, com o advento das Reformas, haviam se intensificado. O provérbio citado por Erasmo era: “‘Quae supra nos, ea nihil ad nos’ [Daquilo que está acima de nós, não devemos nos ocupar]. Com isso, naturalmente, ele não voltava à tradição da humildade intelectual monástica”.⁷⁸ O lema utilizado por Erasmo era atribuído a Sócrates. E o objetivo da utilização erasmiana da

⁷⁴ Ibid., p. 98-99.

⁷⁵ Ibid., p. 99.

⁷⁶ KOSELLECK, Koselleck. “História dos conceitos e história social”. In: *Futuro passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto; Ed. PUC-Rio, 2006, p. 116.

⁷⁷ GINZBURG, Op. Cit., p. 99.

ironia socrática era denunciar, por assim dizer, a ambigüidade do conhecimento humano, opondo, assim, a simplicidade da mensagem de Cristo às sutis especulações, tanto de católicos quanto de protestantes.⁷⁹

Nos livros de emblemas, largamente difundidos da Europa dos séculos XVI e XVII, Ginzburg localiza vários desses provérbios e exortações referentes à proibição de se conhecer as “coisas altas”. Dentre eles, o atribuído a Sócrates, visto acima. Havia uma mistura típica de cristianismo e cultura clássica presente nos emblemas. Palavras como as de São Paulo, “noli altum sapere”, eram aplicadas como legendas a imagens dos mitos de Ícaro e Prometeu. “Ícaro que cai dos céus e Prometeu punido por ter roubado aos céus o fogo divino foram considerados símbolos dos astrólogos, dos astrônomos, dos teólogos heréticos, dos teólogos inclinados a pensamentos ousados, de indefinidos teóricos da política”.⁸⁰

Contudo, ao longo da transição do século XVI para o século XVII, as transformações no significado das mensagens vistas nos emblemas foram se tornando patentes. Uma das razões elementares está no desenvolvimento da ciência moderna. Como destaca Ginzburg:

A um certo ponto, porém, os limites tradicionais impostos ao conhecimento humano foram derrubados. Basta lembrar o enorme desenvolvimento da astronomia do início do século XVI em diante. Certamente, homens como Galileu ou Kepler não hesitaram em olhar os céus, servindo-se de novos instrumentos como o telescópio. Os *arcana naturae*, os segredos da natureza, começaram a ser desvelados; qual foi a repercussão dessas descobertas científicas sobre velhas proibições de conhecer os *arcana Dei* e os *arcana imperii*, os segredos de Deus e os segredos do poder?⁸¹

Ginzburg evoca um grande literato da época para exponenciar a indagação acima. John Donne estabelece um diálogo entre Loyola e Copérnico, no qual o primeiro interpela o segundo a respeito da “ousadia” da nova ciência com relação à ordem dos cosmos:

“O fato de você ter projetado na terra o céu – pergunta Loyola a Copérnico em *Ignatius His Conclave*, de John Donne – “induziu os homens a ter confiança em

⁷⁸ Ibid., p. 100.

⁷⁹ Ibid., pp. 100, 101, et. seq.

⁸⁰ Ibid., p. 103.

⁸¹ Ibid., p. 104.

construir novas torres ou mais uma vez ameaçar Deus? Ou desse movimento da terra concluem ele que o inferno não existe, e negam a punição dos pecados?” Tais eram, segundo um dos cérebros mais perspicazes daquela época, dois dos possíveis efeitos da “nova ciência”: um blasfemo orgulho intelectual, ou a recusa de uma poderosa força de coesão social como a religião.⁸²

Desvendados os *arcana naturae*, os segredos da natureza, os outros mistérios co-pertencentes a estes segredos, isto é, os segredos do poder político e da religião, tornam-se vulneráveis. A possibilidade de alterar a visão do cosmos, proporcionada pela ciência moderna, como vimos no tópico anterior, não deixou de repercutir no domínio da política e da vida religiosa. Ginzburg cita, dentre seus exemplos acerca dessa repercussão, o fato de Descartes não publicar o seu tratado *Le Monde*, depois de Galileu ter sido condenado pela Igreja Romana. É certo, porém, que já se iniciava, na primeira metade do século XVII, certa tolerância acerca do progresso da ciência, por parte de religiosos. O jesuíta Sforza Pallavicino, segundo Ginzburg, exemplifica tal tolerância. Pallavicino aceitava ser possível prever os acontecimentos da natureza, porém advertia que o mesmo era inadmissível no que se refere à política, ao comportamento dos reis e dos príncipes, pois predizê-lo seria temeroso. O medo de Pallavicino residia no fato de que a ação política dos reis estava assinalada com a vontade imperscrutável de Deus.⁸³ Dessa forma:

a nítida contraposição entre a previsibilidade da Natureza e a imprevisibilidade da política introduzia um tema muito diferente, em torno do qual presumivelmente construía-se todo um discurso: a necessidade de impedir que o povo interviesse nas decisões políticas. Mas, ao mesmo tempo, a sutil distinção traçada por Pallavicino implicava uma avaliação realista da natureza do progresso científico, apesar de sua advertência contra quem pretendesse ignorar as “cancelas da humana ciência”.⁸⁴

Esta paulatina flexibilidade com relação aos antigos limites não deixou de imprimir seu “rastro”, como ressalta Ginzburg, nos livros de emblemas. Se, no século XVI, os emblemas referentes às imagens de Ícaro e Prometeu transmitiam a idéia do perigo de ultrapassar os limites do saber humano, no século XVII, ao contrário, as imagens de ambos os personagens mitológicos passam a simbolizar a ousadia intelectual:

⁸² Ibid., p. 104.

⁸³ Ibid., p. 108.

⁸⁴ Ibid., p. 110-111.

Durante o século XVII, Ícaro e Prometeu tornaram-se símbolos de um forte impulso intelectual para as descobertas. Uma nítida transvaloração dos valores fez com que a “ousadia”, a “curiosidade” e o “orgulho intelectual” – vícios tradicionalmente associados àqueles mitos – também fossem considerados virtudes. John Donne previra-o: “Será que o fato de você ter projetado a terra no céu induziu os homens a ter confiança em construir novas torres ou a, mais uma vez, ameaçar a Deus?” Ícaro e Prometeu – como os Titãs ou os construtores da torre de Babel – também foram derrotados; mas a deles foi uma derrota gloriosa. De fato, em uma coletânea de emblemas do século XVII, Prometeu não mais aparece representado como um deus derrotado, acorrentado à montanha. Sua mão, no gesto de roçar o sol, vinha acompanhada pelo dito: “Nil mortalibus arduum”. – “nada é difícil demais para os mortais”. Também a queda de Ícaro não correspondia mais às novas atitudes: numa outra coletânea de emblemas, ele aparece como um jovem alado, que flutua tranquilamente no ar. A divisa “Nil linquere insausum” (Ousa tudo) vinha acompanhada por um comentário que comparava o vôo à descoberta de um *novo* mundo por Colombo.⁸⁵

No que diz respeito, especificamente, ao empreendimento de Colombo, outro jesuíta é citado por Ginzburg:

Daniello Bartoli, por outro lado, observa que sem a coragem de Colombo, comparada à de Ícaro, a Europa não teria “nem as especiarias nem as minas... nem o conhecimento daquele meio mundo, a América.” As próprias noções de “risco” e “novidade” eram agora vistas como valores positivos – apropriados, de fato, a uma sociedade cada vez mais amplamente fundada no comércio. Estava surgindo uma nova cultura, baseada na afirmação de novos valores sociais.⁸⁶

Percebe-se que a sentença paulina, traduzida para o latim, “noli altum sapere”, já não possui mais aceitabilidade nesta “nova cultura” de meados do século XVII. Para completar sua análise, Ginzburg evoca mais dois exemplos seiscentistas. O primeiro, uma coletânea de emblemas publicada pelo advogado holandês Florentius Schoonhovinus, na qual se encontra, novamente, o princípio da exortação “noli altum sapere”, porém com modificações: “altum sapere periculosum” (é perigoso conhecer aquilo que está no alto). O lema se referia, ainda, à imagem de Ícaro e, como ressalta Ginzburg, trazia um longo comentário de seu autor:

os teólogos excessivamente curiosos que disputavam sobre segredos divinos como a predestinação, o livre-arbítrio, a queda de Adão, como fariam melhor se deixassem de lado essas discussões abstrusas e inúteis, contentando-se simplesmente com a Bíblia. Desse modo, a nossa pátria não correria o risco de ser levada à ruína pelas discórdias religiosas.⁸⁷

⁸⁵ Ibid., p. 111.

⁸⁶ Ibid., p. 111.

⁸⁷ Ibid., p. 113.

A preocupação de Schoonhovius se dava pelo fato do agravamento das discussões religiosas na república holandesa, a partir de 1618, quando os calvinistas mais rigorosos se defrontaram com a oposição dos arminianos, sendo estes partidários da tolerância religiosa e da figura de homens como Oldenbarnevelt – que almejava opor-se aos ministros calvinistas. É nesta iminência de um conflito que Schoonhovius publica seu livro de emblemas, como “convite à paz religiosa”.⁸⁸ Entretanto, algo se destaca no livro de emblemas de Schoonhovius:

Se olharmos a primeira página do texto, veremos, antes de tudo, um retrato do jovem autor, emoldurado pelas palavras “sapere aude”. Logo a seguir, três emblemas: “nosce te ipsum” (conhece-te a ti mesmo), “sapiens supra fortunam” (o sábio não pode ser derrotado pela sorte) e o já visto “altum sapere periculosum”. A série se centrava sobre o tema do conhecimento, com evidentes subentendidos estoicos. O significado do primeiro lema, porém, contrastava nitidamente com o último, “altum sapere periculosum”.

“Sapere aude” é tirado da epístola de Horácio a Lollio. Seu significado literal é “sê sábio”. [...] A passagem ligava-se originalmente ao bom senso, e não ao conhecimento. Mas é fácil entender que o significado das palavras de Horácio na coletânea de emblemas de Schoonhovius era outro. Também aqui “sapere” havia deslizado de um âmbito moral para um âmbito intelectual sob a atração do lema vizinho “altum sapere periculosum”. O resultado era uma espécie de equilíbrio instável: “é perigoso conhecer aquilo que está no alto”, mas “ousa conhecer”.⁸⁹

É significativo sublinhar a mutação do significado das palavras “sapere aude” no contexto referido. A exemplo da exortação paulina, o significado aqui também se desloca de uma acepção moral (“sê sábio”) para uma acepção intelectual (“ousa saber”). É provável que, nestas palavras de Horácio, a ligação com o “bom senso”, evidenciada por Ginzburg, seja a ligação com a noção de *prudentia*, a sabedoria prática desenvolvida pelos romanos, a partir da herança grega, e expressa, também (como já vimos com Gadamer e Vico), no termo *sensus communis*. Este desvio do moral ao intelectual, segundo Ginzburg, pôde ser possível pela atração do lema “vizinho”, “altum sapere periculosum” – “é perigoso conhecer as coisas altas” –, advertência intelectual que, como aquela derivada de São Paulo, transmutou-se de uma sentença antes interpretada com significado moral.

⁸⁸ Ibid., p. 113.

⁸⁹ Ibid., p. 114.

Ginzburg fecha o ensaio com outro exemplo holandês: um livro do biólogo que utilizou pela primeira vez o microscópio, Anton van Leeuwenhoek. O livro de Leeuwenhoek trazia o emblema: “Dum audes, ardua vinces” (“Se souberes ousar, vencerás qualquer dificuldade”). Segundo Ginzburg, o emblema:

alude habilmente a três lemas diferentes, fundindo-os num só: “Veritas filia temporis” (A verdade é a filha do tempo), “altum sapere”, porque “ardua” significa também “as coisas altas”, e “sapere aude”. Efetivamente, eis aí o Tempo, eis a altura, eis a ousadia. [...] O significado da vinheta pode ser traduzido dessa forma: é chegado o tempo; os segredos da Natureza não o são mais; a ousadia intelectual dos cientistas deporá os dons da Natureza aos nossos pés.⁹⁰

Compreendemos que, o conhecimento daquilo que está “no alto” – entendendo-se a tríplice referência que Ginzburg destaca: religião, natureza e poder político –, expresso nessas transformações semânticas dos emblemas nos séculos que se seguiram ao Renascimento, representa a “vitória” da modernidade sobre a hierarquia religiosa e o esquema (ao mesmo tempo moral e intelectual) clássico mesclado a ela, a saber: o esquema da sabedoria prática. Isto é, a sabedoria que congregava elementos cognitivos e, por lidar com a contingência, revelava seu caráter ético. No século XVII, completa Ginzburg, rompera-se aí, de forma acentuada e veemente,

o instável equilíbrio entre “não conhecer aquilo que está no alto” e “ousa conhecer”. [...] É pelo menos significativo que a divisa horaciana tenha sido considerada a expressão mesma dos valores do iluminismo. “Was ist Aufklärung?”, o que é o Iluminismo?, perguntou Kant no final do século. Sua resposta foi: *Sapere aude!* – mesmo que, por sua vez e de outro ponto de vista, ele tenha destacado os limites do conhecimento humano.⁹¹

Diríamos que, a despeito da ponderação de Ginzburg, é mais do que significativo que Kant tenha dado como resposta à pergunta “Was ist Aufklärung?”: *Sapere aude*. Haja vista que, no Iluminismo, o projeto racionalista moderno se expande e se consolida em todas as instâncias do conhecimento. Seja no que se refere à natureza, seja no que se refere ao humano (ou, à própria história).

⁹⁰ Ibid., pp. 116-117.

⁹¹ Ibid., p. 117.

No próximo capítulo, destacaremos algumas características específicas do Iluminismo e, em seguida, analisaremos os desdobramentos das filosofias utópicas da história, erigidas neste período, e o “cisma” decorrente do fenômeno da temporalização da história.

Capítulo 2

A temporalização da história e a crise do tempo presente

Vai, vai, vai, disse o pássaro: o gênero humano
Não pode suportar tanta realidade.
O tempo passado e o tempo futuro,
O que poderia ter sido e o que foi,
Convergem para um só fim, que é sempre presente.⁹²

T. S. Eliot

2.1. Introdução

Ernst Cassirer, em seu clássico *A Filosofia do Iluminismo* ([1932] 1997) explicita o fato de que:

A filosofia do Iluminismo considera desde o começo que os problemas da natureza e os da história formam uma unidade que é impossível de se desfazer arbitrariamente a fim de tratar à parte de cada uma das frações. Ela pretende abordar uns e outros com o mesmo equipamento intelectual, aplicar à natureza e à história a mesma espécie de problemática, o mesmo método universal da ‘razão’.⁹³

Essa ubiquidade do projeto iluminista traz em seu interior toda a potência da *hýbris*. Natureza e história estão submetidas ao domínio da Razão, ao seu controle. Ambas disponíveis ao *projeto* racionalista. Um projeto guiado pelo mote “Sapere aude”, entendido como “Ousa saber”, cujo fim é seguir aperfeiçoando o Homem. Cassirer deixa clara a extensão do projeto racionalista setecentista. Citamos abaixo um trecho do prefácio de 1932 à obra referida no qual o filósofo alemão, ao falar da resposta de Kant à pergunta “O que é o Iluminismo?”, defende a perspectiva de que ainda devemos considerar a importância do que foi o iluminismo e de nos medir por ele, de forma crítica (como vários, após Cassirer, seguiram fazendo):

⁹² ELIOT, T. S. “Quatro Quartetos”. In: *Poesia*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1981, p. 200.

⁹³ CASSIRER, E. *A Filosofia do Iluminismo*. Campinas, SP: Editora UNICAMP, 1997, p. 270.

O *Sapere aude!*, que é, segundo Kant, a “divisa do Iluminismo”, também vale para a nossa própria atitude histórica a seu respeito. Cumpre deixar de lado os insultos e as atitudes de sobrançeria. Tenhamos coragem de nos medir por esse pensamento, de nos explicar intimamente com ele. O século que viu e glorificou na razão e na ciência “a suprema faculdade do homem” não pode estar para nós inteiramente superado; devemos encontrar o meio de descobrir sua verdadeira fisionomia e, sobretudo, de libertar as forças profundas que produziram e modelaram essa fisionomia.⁹⁴

Segundo Cassirer, nenhum outro século esteve tão profundamente penetrado e empolgado pela idéia do progresso intelectual quanto o século XVIII. Contudo, engana-se quem concebe esta “crença” no progresso como mero acúmulo quantitativo de conhecimentos específicos, sem qualquer síntese de unidade qualitativa. Ao contrário, para Cassirer, “à constante extensão do saber para além de sua *periferia* corresponde um regresso sempre mais consciente e mais profundo ao centro próprio e característico da expansão”.⁹⁵ Portanto, da busca por conhecimentos amplos e alaistrados a vários setores de investigação resulta a busca, *in fine*, pela unidade de todos esses múltiplos conhecimentos.

Tal unidade, promotora da convergência das diversidades e variedades de saberes, revela-se como uma força criadora única e homogênea. “Quando o século XVIII quer designar essa força, sintetizar numa palavra a sua natureza, recorre ao nome de ‘razão’”.⁹⁶ Desse modo, o iluminismo concebe a razão como elemento fundamental legitimador da ação humana, na medida em que tal elemento se estabelece como unilateral, de abrangência universal. Como bem acentua Cassirer, o século XVIII: “está impregnado da fé na unidade e imutabilidade da razão. A razão é una e idêntica para todo o indivíduo pensante, para toda nação, para toda época e cultura”.⁹⁷

Entretanto, há que se dizer que a concepção de razão dos iluministas, a despeito de toda dívida que ela possui com o pensamento do século anterior, se difere essencialmente deste. Segundo Cassirer, a razão deixou de ser a soma de “idéias inatas”, anteriores a toda a experiência, que nos revelava a essência absoluta das coisas. A razão definiu-se, para Cassirer, muito menos como uma *possessão* do que como uma forma de aquisição.

⁹⁴ Ibid., p. 15.

⁹⁵ Ibid., p. 22.

⁹⁶ Ibid., p. 22.

⁹⁷ Ibid., p. 23.

Cassirer especifica tal diferença:

O século XVIII renunciou ao modo de dedução e derivação e explicação sistemática do século anterior. Não rivaliza com Descartes ou Malebranche, Leibniz ou Spinoza, no tocante ao rigor e à autonomia do método, mas busca uma outra concepção da verdade e da “filosofia” que confere a uma e a outra mais amplitude, uma forma dotada de mais liberdade e mobilidade, mais concreta e mais viva. A Era do Iluminismo não outorga esse ideal de pensamento às doutrinas filosóficas do passado; prefere formá-lo tomando por exemplo a física contemporânea, cujo modelo tem sob seus olhos. Em vez do *Discurso do Método* de Descartes, apóia-se nas *Regulae philosophandi* de Newton para resolver o problema central do método da filosofia. E essa solução encaminha, conseqüentemente, a investigação a uma direção inteiramente diferente. A via newtoniana não é da dedução pura mas a da análise. Newton não começa por definir certos princípios, certos conceitos e axiomas universais, a fim de percorrer passo a passo, por meio de raciocínios abstratos, o caminho que leva ao conhecimento do particular, dos simples “fatos”.⁹⁸

Nesse sentido, para Cassirer (esta tese de Cassirer encontra, obviamente, objeções, tais como a de Hanns Reill⁹⁹), o paradigma da física newtoniana é a grande referência para a arquitetura dos sistemas científicos e filosóficos do século XVIII. E, não obstante, tal paradigma orienta as outras formas de conhecimento e torna-se fundamental para o século da *crítica*. A harmonia do sistema da física newtoniana será o modelo para a construção da harmonia da moral filosófica do século XVIII, calcada na filosofia utópica da história.

Entretanto devemos destacar aqui que, nesta ambiência intelectual, o pensamento de Kant se singulariza. O fato de Kant ter respondido a pergunta “O que é o Iluminismo?” com a resposta que já vimos no capítulo anterior, *sapere aude*, chamou a atenção do filósofo Michel Foucault, que relacionou tal resposta com todo o complexo sistema das três críticas kantianas com o objetivo de elucidar três problemas que, segundo o filósofo francês, permanecem atuais até o momento presente. Estes três problemas referem-se à superação do estado de menoridade do homem, postulado por Kant. São eles: 1) a vontade; 2) a autoridade; 3) e o uso da razão. A transformação do sentido de *sapere aude* (de “sê sabido

⁹⁸ Ibid., pp. 24-25.

⁹⁹ O pesquisador Peter Hanns Reil, em ensaios como *Vitalizing Nature in the Enlightenment* (2005) ou *The Legacy of the “Science Revolution”: Science and Enlightenment* (2003), procurar destacar que o mecanicismo newtoniano não foi exatamente hegemônico entre os intelectuais iluministas. Entre estes, sobreviveram teorias paralelas, como as do animismo e do vitalismo. Para uma melhor compreensão deste aspecto da ciência e da filosofia do século XVIII, conferir (além das obras de Reill) a dissertação de Cynthia S. Carvalho,

para “ousa saber”) torna-se o mote da Aufklärung, sob a pena de Kant, quando este escreve o artigo *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*, em 1783. Kant entende o Iluminismo como uma saída da “menoridade” para o estado de “maioridade” do homem, a coragem para fazer uso de sua própria razão, de seu próprio entendimento, em suma: a coragem de saber. Foucault, em “O que são as Luzes?”¹⁰⁰, ao precisar um termo usado por Kant, expõe a complexidade da proposta kantiana:

é preciso conceber que a Aufklärung é uma mudança histórica que atinge a vida política e social de todos os homens sobre a superfície da Terra. Ou se deve entender que se trata de uma mudança que afeta o que constitui a humanidade do ser humano? E se coloca então a questão de saber o que é essa mudança. Ali, também, a resposta de Kant não é desprovida de certa ambigüidade. Em todo caso, sob uma aparência simples, ela é bastante complexa.¹⁰¹

A pesquisadora Giovana Carmo Temple, em seu artigo *Aufklärung e a Crítica kantiana no pensamento de Foucault* (2009), analisa em pormenores a postura de Foucault com relação ao artigo de Kant. Diz-nos ela:

Seguindo a importância destacada da atitude filosófica com a qual Foucault caracteriza o texto de Kant, a saber, (1) reflexão teórica, relacionada com o reconhecimento dos limites do conhecimento, e (2) prática, que consiste na própria vontade de sair da menoridade, podemos afirmar que em certa medida Foucault continuará nos rastros de Kant. Não com o objetivo de legitimar as estruturas transcendentais, dadas a constitui-se *a priori*, mas com o propósito de mostrar sua historicidade, sua contingência, o que torna possível a nossa mudança como seres históricos, imersos nas relações de poder e saber. A questão não será, portanto, reconhecer os limites do conhecimento, mas as relações de limite estabelecidas nas visibilidades entre poder, verdade e sujeito, e a possibilidade de ultrapassá-las.¹⁰²

Assim, Foucault extrai da reflexão kantiana sobre a divisa do Iluminismo o fator da “coragem” para lidar com outras formas de problemas que urgem na segunda metade do século XX. Temple assinala precisamente a “apropriação foucaultiana” de Kant, ressaltando que:

A medicina iluminista e o vitalismo: uma discussão do Nouveaux Éléments de la Science de l'Homme de P.-J. Barthez (2010).

¹⁰⁰ FOUCAULT, Michel. “O que são as Luzes?”. In: *Ditos e escritos, v. II: Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008, pp. 335-351.

¹⁰¹ Ibid., p. 338.

[...] enquanto para Kant o processo da *Aufklärung* constitui-se, sobretudo, na coragem de saber os limites do próprio conhecimento, para Foucault a *Aufklärung* é um acontecimento histórico a partir do qual se pode problematizar simultaneamente a relação com o presente, o modo de ser histórico e a constituição de si próprio como sujeito autônomo. De tal forma que, o que nos liga à *Aufklärung* é uma atitude, um *êthos* histórico que poderia ser caracterizado como uma crítica permanente de nosso ser histórico.¹⁰³

Entretanto, à parte da importância singular que Kant representa para o cenário intelectual do Iluminismo e da posição de Foucault com relação a essa importância, nosso trabalho concentrar-se-á, nos tópicos seguintes, na análise do utopismo originado no século XVIII. Utopismo que se expandiu em escala global ao longo dos últimos séculos, por meio da concepção de “história-mundial”. Essa utopia da modernidade resulta de um “divórcio entre Céu e Terra” e será aquilo de que nos ocuparemos agora.

2.2. Secularização, temporalização da história e o cisma entre as categorias meta-históricas

Apesar de Ginzburg, no ensaio em que abordamos no capítulo anterior, não ter se referido às teses sobre secularização, investigações como as dos alemães Carl Schmitt, Karl Löwith e Reinhart Koselleck nos legaram amplas discussões a respeito desse processo que, grosso modo, consiste na dissolução das categorias religiosas para o âmbito secular, mundano, histórico. Para que tenhamos uma compreensão mais alargada do fenômeno que rastreamos com Ginzburg, é necessário que nos lancemos, agora, ao diálogo com tais investigações. Destacaremos, nesse sentido, as teses de Koselleck.

No livro *Céu e Terra – genealogia da secularização*, o filósofo italiano Giacomo Marramao busca refazer o percurso de uma fundamental estrutura dualística do Ocidente moderno, servindo-se das ferramentas da história dos conceitos. A abertura do livro se dá com duas citações que, segundo o autor, se vistas em conjunto, sintetizam a referida

¹⁰² TEMPLE, G. *Aufklärung e a Crítica kantiana no pensamento de Foucault*. In: Cadernos de Ética e Filosofia Política 14, 1/2009, pp. 240-241.

¹⁰³ Ibid., p. 241.

estrutura que será estudada. A primeira citação é um trecho de *A condição humana* [1958], da alemã Hannah Arendt e a segunda, um trecho de *Conjunciones y Disjunciones* [1969], do mexicano Octavio Paz. De Hannah Arendt, Marramao absorve a tese da alienação do mundo, provocada pela liberação dos indivíduos do jugo religioso durante a modernidade. Para Arendt, como é sabido, o homem moderno não reconquista o mundo, não se libera para o mundo e, sim, para si mesmo, se dirige para sua “interioridade”. Já, de Octavio Paz (de onde é tirada a metáfora “divórcio entre Céu e Terra”), o que Marramao destaca é tese do domínio do mundo como “abstração do corpo”. Ambos os temas são:

essenciais para se chegar no cerne do tema abordado: o divórcio entre Céu e Terra, do qual emana a dinâmica futurante que acabou por projetar, no plano horizontal – no tempo histórico – a relação vertical – salvífica – entre as duas dimensões da transcendência e da imanência. É justamente a esta dinâmica de “colonização do futuro” e de “expropriação do mundo” – estigmatizada por ambos os autores como destino cósmico e como ameaça ao ecossistema planetário – que se refere a categoria de secularização.¹⁰⁴

De forma estrita, para Marramao, a secularização é a tradução protocristã da natureza “seminal” e “generativa” de *saeculum* [...] em “*polaridade profana contraposta ao eterno*, que porta em si todo o peso da cisão e do dualismo entre Céu e Terra”.¹⁰⁵ O termo secularização, segundo Marramao, do ponto de vista de uma história conceitual rigorosa, possui um núcleo institucionalmente inequívoco na *saecularisatio* do *Codex juris Canonici*. Marramao opõe-se, desse modo, à opinião corrente de que a expressão *séculariser* tivesse sido empregada pela primeira vez por Longueville (em maio de 1646), nas negociações da Paz de Vestphália, “assinalando as passagens de propriedades religiosas para as mãos seculares: expropriação de bens eclesiásticos”.¹⁰⁶ Ao contrário disso, para o filósofo italiano, o dualismo entre regular e secular – operante dentro do âmbito da Igreja – já continha em si, mesmo que ainda só virtualmente, “a metamorfose dos pares “paulinos” celeste/terreno, contemplativo/ativo, espiritual/mundano”.¹⁰⁷

¹⁰⁴ MARRAMAO, G. *Céu e Terra: genealogia da secularização*. São Paulo: Fundação da Editora da UNESP, 1997, p. 9.

¹⁰⁵ Ibid., pp. 10-11.

¹⁰⁶ Ibid., pp. 16-17.

¹⁰⁷ Ibid., pp. 17-18.

Para Marramao, a primeira extensão semântica significativa do termo secularização é ao campo político-jurídico. Nesta primeira fase, a secularização ainda não assume um caráter linear como terá a partir do século XVIII, com o desenvolvimento das filosofias da história, mas se mantém restrita à diferença entre *potestas mundana* e a *auctoritas religiosa*, ao poder dos reis e ao poder da igreja. Já no fim do século XVIII, a secularização passa da restrição dos juscanônicos e dos juspublicistas e assume um teor filosófico, “transformando-se em categoria geral indissociavelmente coligada com o novo conceito unitário de *tempo histórico*”.¹⁰⁸

Daí em diante, torna-se opinião corrente que:

a partir do século XIX, todas as variantes (tradicionalistas ou progressistas, reacionárias ou revolucionárias) da tese da secularização sejam caracterizadas por um signo comum: o abandono da doutrina agostiniana dos dois reinos e a supressão do dualismo de eternidade e século, Além e Mundo. O impor-se da categoria unitária e da “história universal” – ou, como se diria hoje, de história-mundo (*Weltgeschichte*) – viria a dissolver todos estes pares opositivos de origem cristã sob o pressuposto, apresentado como universalmente válido, de que a *geschichtliche Weltzeit* – isto é, o tempo global da história-mundo – não somente poria os problemas, mas também produziria suas respectivas soluções. Em outros termos, todos os esquemas interpretativos de filosofia da história estariam sujeitos à prescrição pela qual toda questão deve ser resolvível no tempo histórico e pelo tempo histórico. Em virtude do caráter abrangente e globalizante da nova visão filosófico-histórica, a própria idéia de *eschaton*, ou seja, de um ponto terminal do curso-do-mundo que irrompe *desde fora do tempo*, viria a ser absorvida por um conceito absoluto e processual de História (entendida como *Geschichte*: complexo unitário e intrinsecamente orientado dos “acontecimentos”). Portanto, uma nova idéia, em tudo e por tudo *imane*nte, de tempo secular resolveria em si toda a *transcendência*, e com esta todo e qualquer dualismo residual de mundano e espiritual, terreno ou divino, profano e sacro.¹⁰⁹

O advento da “história universal”, como bem ressalta Marramao, destrói o dualismo céu/terra. A história-mundo se torna o carro-chefe do processo histórico. Planejar a história, converter o futuro em “futuro passado”, tornou-se o segundo passo da modernidade, sendo o primeiro ter dominado a natureza. A emancipação das determinações teleológicas religiosas impele o homem à busca da “imortalidade” na Terra e, não mais, no “Além”. As idéias de “aperfeiçoamento” constante, temporalização da história e filosofias utópicas da

¹⁰⁸ Ibid., p. 21.

¹⁰⁹ Ibid., p. 21.

história, analisadas por Koselleck, poderão nos orientar e nos conduzir a uma melhor compreensão deste processo.

No fim da introdução de sua obra *Crítica e Crise* – publicada em 1959 –, Reinhart Koselleck (longe de eximir-se das implicações práticas que decorrem das constatações de sua investigação) expõe, contundentemente, sua preocupação com aquilo que ele mesmo classificou como “patogênese do mundo burguês”. Para Koselleck, o utopismo dos iluministas:

originou-se de um mal-entendido em relação à política, mal-entendido que foi condicionado historicamente e, em seguida, fixado pela filosofia da história. No fogo cruzado da crítica, não se desmantelou apenas a política de então. Neste mesmo processo, reduziu-se a própria política, enquanto tarefa constante da existência humana, a construções utópicas do futuro.¹¹⁰

Essa preocupação com a redução da política ao utopismo, a partir do século XVIII, é evidenciada por Koselleck pelo fato de ter se estendido aos séculos posteriores e de ter se tornado algo determinante no mundo contemporâneo, de forma geral, e no Ocidente, em especial. Para Koselleck, a história européia erigiu a crise mundial, na medida em que expandiu-se em história mundial (*Weltgeschichte*). A atividade política, em Koselleck – e isso torna sua história dos conceitos um tipo de investigação com fortes implicações filosóficas, como defende Giuseppe Duso¹¹¹ –, é entendida como algo essencial para a humanidade, é expressão de sua facticidade histórica e fator determinante de sua orientação no tempo. Na medida em que “o político é recalcado”, a facticidade histórica do homem também se torna vulnerável, e seu presente – o *locus* de suas decisões –, neutralizado e incapacitado de se experimentar como presente. Este “recalque” do político (ou de uma experiência política autêntica) na modernidade está relacionado a um processo histórico complexo que envolve profundas transformações categoriais, em especial aquela provocada pela “temporalização da história”, que afetou, sobretudo, as categorias meta-históricas organizadoras do tempo histórico, isto é: o “espaço de experiência” (que foi comprimido) e o “horizonte de expectativa” (que foi distanciado de seus limites com primeiro).

¹¹⁰ KOSELLECK, R. *Crítica e Crise – Uma contribuição à patogênese do mundo burguês*. Rio de Janeiro: Contraponto Editora; EDUERJ, 1999, p. 17.

¹¹¹ Cf. DUSO, Giuseppe. *Historia conceptual como filosofia política*. In: Res Publica, n. 1, 1998, pp. 35-71.

Em “Espaço de experiência e horizonte de expectativa: duas categorias históricas”, ensaio publicado na coletânea *Futuro Passado* (2006), lançada 20 anos após *Crítica e Crise*, em 1979, Koselleck define o que o são tais categorias e evidencia o teor de universalidade (antropológica) que possuem, bem como, mostra – fazendo o que ele denomina por “aplicação” – o processo de transformação das mesmas, junto ao advento da Modernidade (*Neuzeit*). Diz-nos ele:

Sem que se pretenda estabelecer aqui uma hierarquização estéril, pode-se não obstante afirmar que todas as categorias que falam de condições de possibilidade histórica podem ser utilizadas individualmente, mas nenhuma delas é concebível sem que esteja constituída também por experiência e expectativa. Assim, nossas duas categorias indicam a condição humana universal; ou, se assim o quisermos, remetem a um dado antropológico prévio, sem o qual a história não seria possível, ou não poderia sequer ser imaginada.¹¹²

Não é possível pensar uma categoria sem a outra. “Espaço de experiência” inexistente sem “horizonte de expectativa”. Elas são responsáveis por articular passado e futuro. Por agenciar o que sofremos – o que nos foi afetado – e abrir possibilidades de orientação na vida prática e ação concreta. O caráter universal está exatamente no fato de serem “constantes antropológicas”, ou seja, de estarem em permanente tensão em nossa consciência e experiência do tempo. Nesse sentido, Koselleck postula as definições de ambas as categorias e ratifica interdependência entre as mesmas. A experiência:

é o passado atual, aquele no qual acontecimentos foram incorporados e podem ser lembrados. Na experiência se fundem tanto a elaboração racional quanto as formas inconscientes de comportamento, que não estão mais, ou que não precisam mais estar presentes no conhecimento. Além disso, na experiência de cada um, transmitida por gerações e instituições, sempre está contida e é conservada uma experiência alheia. Nesse sentido, também a história é desde sempre concebida como conhecimento de experiências alheias.¹¹³

Já a expectativa, também ela:

é ao mesmo tempo ligada à pessoa e ao interpessoal, também a expectativa se realiza no hoje, é futuro presente, voltado para o ainda-não, para o não experimentado, para o que apenas pode ser previsto. Esperança e medo, desejo e

¹¹² KOSELLECK, R. *Futuro passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC-Rio, 2006, p. 308.

¹¹³ Ibid., pp. 309-310.

vontade, a inquietude, mas também a análise racional, a visão receptiva ou a curiosidade fazem parte da expectativa e a constituem.¹¹⁴

Koselleck compreende que não se trata de simples opostos. Elas são maneiras desiguais de ser, e é, justamente, da tensão resultante de ambas que pode-se deduzir algo como o tempo histórico. Outra característica importante que Koselleck destaca da tensão entre estas categorias é sua capacidade dinâmica. Desse ponto de vista, um espaço de experiência não necessariamente irá determinar um horizonte de expectativa, mas fornecerá elementos para liberá-lo à novidade. Um exemplo disso é o prognóstico, que estipula expectativas que não decorrem só da experiência. Um prognóstico lida com possibilidades que podem resultar verossímeis ou inverossímeis com relação à experiência outrora adquirida. Entretanto, o que antecede o prognóstico é o diagnóstico, que se serve de dados da experiência. Desse modo, acentua Koselleck, tais categorias “constituem uma diferença temporal no hoje, na medida em que entrelaçam passado e futuro de maneira desigual”.¹¹⁵

Mais adiante, Koselleck pretende aplicar as duas categorias à história, mostrando como ocorre uma profunda transformação da relação entre as duas, transformação esta que terá implicações em vários setores da atividade humana. O momento em que tal transformação ocorre é aquele da “passagem” à modernidade. A tese geral de Koselleck sentencia que “na era moderna a diferença entre horizonte de expectativa e espaço de experiência aumenta progressivamente”, aliás, o próprio caráter da modernidade como um “tempo novo” (como a própria palavra em alemão o indica, *Neuzeit*) só pode ser identificado “a partir do momento em que as expectativas passam a distanciar-se cada vez mais das experiências já feitas até então”.¹¹⁶ Este distanciamento entre as categorias meta-históricas provoca, na medida em que avança, um “achatamento da experiência” e uma condução da expectativa a um futuro inatingível e sempre adiável. (O cerne da preocupação apresentada na introdução de *Crítica e Crise*, tal como exposto acima, deve ser perquirido aqui, nesta transformação.).

¹¹⁴ Ibid., p. 310.

¹¹⁵ Ibid., p. 313-314.

¹¹⁶ Ibid., p. 314.

Este processo de distanciamento resulta da secularização da escatologia cristã, fenômeno que se acentua na modernidade. É a escatologia que se converte em utopia (sustentada pelas filosofias da história). Desse modo, Koselleck “aplica” as categorias meta-históricas na seguinte observação: enquanto a doutrina cristã “impunha limites intransponíveis ao horizonte de expectativa – ou seja, até meados do século XVII, aproximadamente –, o futuro permanecia atrelado ao passado. A revelação bíblica, gerenciada pela Igreja, envolvia de tal forma a tensão entre experiência e expectativa que elas não podiam separar-se”.¹¹⁷ Enquanto as expectativas mantinham uma dimensão apocalíptica, ou seja, direcionavam-se ao Além, ao fim do mundo, as experiências terrenas mantinham-se no limite, imunes. As profecias não realizadas sempre se reiteravam, permanecendo numa estrutura repetitiva. “As experiências terrenas nunca colidiam com as expectativas, que se estendiam até o fim do mundo”.¹¹⁸

Essa estrutura escatológica será transformada apenas quando surgir o advento de um novo horizonte de expectativa. O conceito de progresso moldou este novo horizonte. E a passagem do termo religioso *profectus* para o termo mundano *progressus* marca sua inversão secularizada. Resulta deste novo horizonte de expectativa o objetivo de realizar (na esteira do pensamento cristão), em terra, aquilo que só seria possível após a morte (nos Céus), a saber, a perfeição:

O objetivo de uma perfeição possível, que antes só podia ser alcançado no além, foi posto a serviço de um melhoramento da existência terrena, que permitiu que a doutrina dos últimos fins fosse ultrapassada, assumindo-se o risco de um futuro aberto. Por último, o objetivo da perfeição foi temporalizado, primeiramente de Leibniz, e trazido para o nível do acontecer mundano: “*progressus est in infinitum perfectionis*” [o progresso é para a perfeição infinita].¹¹⁹

Resulta deste processo uma novidade singular: as expectativas para o futuro se desvincularam de tudo quanto as antigas experiências eram capazes de oferecer. Junto a isso, as novas experiências, como as das descobertas das grandes navegações e do desenvolvimento da moderna ciência e da técnica, já não ofereciam suporte para as novas

¹¹⁷ Ibid., p. 315.

¹¹⁸ Ibid., p. 316.

¹¹⁹ Ibid., p. 316.

expectativas para o futuro. “A partir de então o espaço de experiência deixou de estar limitado por um horizonte de expectativa. Os limites de um e de outro se separaram”.¹²⁰ O futuro (livre da experiência) assegurou que as descobertas científicas e tecnológicas da modernidade criassem um mundo novo. Ciência e técnica estabilizaram o progresso como sendo a diferença temporal progressiva entre a experiência e expectativa.

Entretanto, talvez o mais importante dado ainda seja destacado por Koselleck. Existe um indicador infalível de que esta diferença entre as categorias meta-históricas só se conserva quando se modifica continuamente, isto é: a aceleração. Tanto o progresso técnico-científico, quanto o progresso sócio-político modificam os ritmos e os prazos do mundo-da-vida graças à aceleração. A experiência se dissolve em meio à aceleração da vida moderna. Aqui reside a diferença, que já abordamos anteriormente quando acompanhávamos os argumentos de Giorgio Agamben, entre *ter* experiência e *fazer* experiência. O progresso, o projeto de aperfeiçoamento e a resultante aceleração que os conserva, mantendo a distância entre as categorias meta-históricas, no entanto, deixam conseqüências latentes para o âmbito moral:

A experiência dos progressos já realizados na ciência e na técnica contempla a constatação de que o progresso moral e político sofre um certo retardamento, mas também nesse terreno a lei da aceleração atua. Uma característica do horizonte de expectativa do Iluminismo tardio é que o futuro não apenas modifica a sociedade, mas também a melhora. Seja porque a esperança escapa à experiência [...], seja porque a partir de 1789 a mudança da organização social e política realmente parecia ter rompido todas as experiências tradicionais.¹²¹

Antes de nos aprofundarmos no problema moral – que nos remeterá ao nosso problema principal: a marginalização da tradição da retórica e da sabedoria prática – que resulta da transformação entre as categorias meta-históricas, operada pela secularização da escatologia cristã, é necessário determo-nos em alguns desdobramentos da *Neuzeit* – modernidade –, sobretudo questões como o prognóstico político, o conceito de revolução e a singularização e disponibilidade da história como “história em si”, ou, história universal.

¹²⁰ Ibid., p. 318.

¹²¹ Ibid., p. 321.

Entretanto, antes que passemos a tal análise, vejamos outro tipo de interpretação do mesmo processo sobre o qual estamos aqui discorrendo.

Ainda que alguns autores rejeitem alguns dos pressupostos da teoria da secularização, como é o caso de Hannah Arendt, as características da busca pela “infinitude” e pelo aperfeiçoamento, no interior do processo histórico, durante a modernidade, se tornam praticamente um consenso. Vejamos um ponto especial das investigações da autora, que aqui nos será útil evocar.

No ensaio *O Conceito de história: Antigo e Moderno* – publicado em *Entre o Passado e o Futuro* ([1954]2011) – Hannah Arendt promove um contraponto entre o conceito de “história”, na antiguidade e na modernidade.

Na época moderna, a História viria a se converter em algo que jamais tivera sido. Ela não se compunha mais dos sofrimentos dos homens (*páthos*) e não era mais aquilo que contava com as “estórias” de eventos que afetavam a vida dos homens; ao contrário, tornou-se um processo feito pelo homem, o único processo feito global cuja existência se deveu exclusivamente à raça humana. Uma das diferenças essenciais que Arendt nota entre os antigos e os modernos se localiza na experiência de “imortalizar” os feitos na história. Tanto na *polis* grega quanto na república romana, a “imortalidade” era celebrada pelos poetas e historiadores na forma dos “grandes feitos” e “grandes obras”. Somente por meio das lembranças dos grandes eventos, os mortais se tornavam “imortalizados”, de modo que se aproximariam à natureza (*physis*), sendo esta, desde sempre, imortal. A *athanatídzein*, a imortalidade, é o que “a natureza possui sem esforço e sem assistência de ninguém, a imortalidade é, pois, o que os mortais precisam tentar alcançar se desejam sobreviver ao mundo em que nasceram, se desejam sobreviver às coisas que os circundam”.¹²²

Entretanto, Arendt entende que, na época moderna, a experiência aí inerente está subjugada à noção de processo e não consiste mais na antiga noção de imortalidade dos feitos dos homens, mas:

pelo contrário, ela brota do desespero de sempre experienciar e conhecer adequadamente tudo aquilo que é dado ao homem e não feito por ele. Contra esse desespero o homem moderno arregimentou a totalidade de suas próprias capacidades; desesperando de encontrar um dia a verdade através de mera contemplação, começou a experimentar suas capacidades para a ação e, ao fazê-

¹²² ARENDT, Hannah. *Entre passado e futuro*. São Paulo: Perspectiva, 2011, p. 78.

lo, não podia deixar de se tornar consciente de que, onde quer que exista, o homem inicia processos. [...] O primeiro resultado do agir dos homens na história foi a história tornar-se um processo, e o argumento mais convincente para o agir dos homens sobre a natureza à guisa de investigação científica é que hoje em dia, na formulação de Whitehead, “a natureza é um processo”.¹²³

O moderno conceito de processo, repassado igualmente à história e à natureza, separa a época moderna do passado mais profundamente. Para nossa moderna maneira de pensar nada é significativo em si mesmo, nem mesmo a história e a natureza, tomadas cada uma como um todo, e tampouco, decerto, ocorrências particulares na ordem fatídica ou eventos históricos específicos. “Há uma fatídica monstruosidade nesse estado de coisas. Processos invisíveis engolfaram todas as coisas tangíveis e todas as entidades individuais visíveis para nós, degradando-as a funções de um processo global”.¹²⁴ Sendo assim, a noção de processo histórico, por esse caráter de distanciar a modernidade do passado, promove, conseqüentemente, a rejeição da tradição e da autoridade da experiência. Todavia, a despeito da forte similaridade entre essa concepção e a concepção do distanciamento entre as categorias meta-históricas, provocado pela temporalização da história, postulado por Koselleck, Hannah Arendt não se convence dos pressupostos das teses sobre da secularização. Diz-nos ela que:

o decisivo é, em vez disso, que agora pela primeira vez a história da humanidade se estende de volta para um passado infinito que podemos ainda investigar à medida que se prolonga para um infinito futuro. Essa dupla infinitude do passado e do futuro elimina todas as noções de princípio e de fim, estabelecendo a humanidade em uma potencial imortalidade terrena. O que à primeira vez se assemelha a uma cristianização da história universal elimina, na verdade, todas as especulações religiosas sobre o tempo da história secular. No que diz respeito à história secular, vivemos em um processo que não conhece princípio nem fim e que, assim, não permite que entrem expectativas escatológicas. Nada poderia ser mais alheio ao pensamento cristão do que essa concepção de uma imortalidade terrena da humanidade.¹²⁵

O processo da modernidade é visto por Hannah Arendt como sem fim nem início o que, segundo ela, não pode ser compatível com uma derivação da escatologia cristã, sendo que esta pressupõe exatamente um começo e um fim (Genesis e Apocalipse; criação, queda

¹²³ Ibid., p. 94.

¹²⁴ Ibid., p. 96.

¹²⁵ Ibid., p. 101.

e redenção) para realizar-se. Certamente, sua crítica se dirige diretamente a Karl Löwith, e, se assim o for, soma-se a ela um crítico mais radical, Hans Blumenberg¹²⁶, que, com sua tese sobre a legitimidade da modernidade, desautoriza a tese da secularização, encarando-a como ilegítima e afirmando que a modernidade possui idiosincrasias que escapam à simples “dissolução” de categorias religiosas. Arendt sentencia, ainda, que:

A história, prolongando-se na dúplice infinitude do passado e do futuro, pode assegurar a imortalidade sobre a terra de maneira muito semelhante àquela em que a polis grega e a república romana haviam garantido que a vida e os feitos humanos, na medida em que desvelassem algo de essencial e grande, recebiam uma permanência estritamente humana e terrena nesse mundo. A grande vantagem desse conceito foi o estabelecimento, pela dúplice infinitude do processo histórico, de um espaço-tempo em que a noção mesma de um fim é virtualmente inconcebível, ao passo que sua grande desvantagem, em comparação com a teoria da Antiguidade, parece ser fato de a permanência ser confiada a um processo fluido, em oposição a uma estrutura estável.¹²⁷

Entretanto, quando observamos as postulações de Koselleck, percebemos que a secularização se valida, na medida em que a noção de linearidade, própria da escatologia, absorvida pelas filosofias da história, se flexiona no interior das categorias meta-históricas de experiência e expectativa. O indicador da aceleração é, talvez, uma “prova” dessa flexão.

Retornaremos, agora, a Koselleck. Em outro ensaio da mesma coletânea, intitulado “O futuro passado dos tempos modernos”, o problema da diferença da relação categorial entre, de um lado, a profecia e, de outro, o prognóstico é verificado de modo a ressaltar a importância decisiva do nascimento de algo como uma “história humana”. Segundo Koselleck, em Jean Bodin, a emergência da história humana independente da história sacra, e a legitimação do Estado moderno, “capaz de submeter os partidos religiosos cômicos de sua sacralidade, são um mesmo e único processo”.¹²⁸ Haja vista que, “ao reprimir as previsões apocalípticas e astrológicas, o Estado apropriou-se à força do monopólio da manipulação do futuro. Com isso, levado certamente por um objetivo anticlerical, tomou

¹²⁶ Cf. BLUMENBERG, Hans. *The Legitimacy of the Modern Age*, Massachusetts/Londres, MIT Press, 1985.

¹²⁷ ARENDT, Op. Cit., p. 109.

¹²⁸ KOSELLECK, R. “O futuro passado dos tempos modernos”. In: *Futuro passado*, p. 29.

para si também uma tarefa que pertencera à velha Igreja”.¹²⁹ Este indicativo na obra de Bodin revela um problema que configurará *a posteriori*, progressivamente, uma dialética interna no interior do Iluminismo, no século XVIII que veremos adiante. Seguindo a argumentação de Koselleck:

A naturalidade com que as previsões dos cristãos crentes ou as profecias de toda espécie transformaram-se em ação política já se notava desde 1650. O cálculo político e a contenção humanista delimitaram um novo horizonte para o futuro. Aparentemente, nem as predições de um grande único fim do mundo, nem as que previam eventos múltiplos e de menor monta foram capazes de prejudicar o curso das coisas humanas. Em vez do fim do mundo previsto, um tempo diferente e novo foi inaugurado.¹³⁰

A prática do prognóstico e do cálculo político por parte do Estado moderno destitui a profecia de seu efeito político organizador, e por conseqüência, a partir do momento em que passa a ter projeções futuroológicas, institui um tempo que se apresenta sempre como novo, contrapondo-se ao “fim do mundo” previsto (profetizado). Dessa forma, pode-se falar em uma “idade média”, em um passado superável. O homem, desde então, “passou a viver na modernidade, consciente de estar vivendo nela”.¹³¹ O futuro, ancorado no prognóstico torna-se um campo de possibilidades infinitas. Nesse sentido, enquanto a profecia ultrapassava o horizonte da experiência calculável,

o prognostico, por sua vez, está associado à situação política. Essa associação se deu de forma tão íntima, que fazer um prognostico já significava alterar uma determinada situação. O prognóstico é um momento consciente de ação política. Ele está relacionado a eventos cujo ineditismo ele próprio libera. O tempo passa a derivar, então, do próprio prognóstico, de uma maneira continuada e imprevisivelmente previsível.¹³²

Contudo, além do prognóstico racional, a filosofia da história emergiu como sendo um “esboço do porvir”, substitutivo da idéia de futuro como um fim. Foi só com a filosofia da história que “uma incipiente modernidade desligou-se de seu próprio passado, inaugurando, por meio de um futuro inédito, também a nossa modernidade”.¹³³ Em torno da

¹²⁹ Ibid., p. 29.

¹³⁰ Ibid., pp. 30-31.

¹³¹ Ibid., p. 31.

¹³² Ibid., p. 32.

¹³³ Ibid., p. 35.

noção da categoria de progresso se agrega estas novas diretrizes da modernidade. De acordo com Koselleck, imiscuiu-se:

na filosofia do progresso uma mistura entre prognósticos racionais e previsões de caráter salvacionista, próprias do século XVIII. O progresso se desenvolve na medida em que o Estado e seus prognósticos não eram capazes de satisfazer a exigência soteriológica, e sua motivação é forte o suficiente para chegar a um Estado que, em sua exigência, dependia da eliminação das profecias apocalípticas. [...]

O futuro desse progresso é caracterizado por dois momentos: por um lado, pela aceleração com que se põe à nossa frente; por outro lado, pelo seu caráter desconhecido. Pois o tempo que se acelera sobre si mesmo, isto é, a nossa própria história, abrevia os campos da experiência, rouba-lhes sua continuidade, pondo repetidamente em cena mais material desconhecido, de modo que mesmo o presente, frente à complexidade desse conteúdo desconhecido, escapa em direção ao não-experimentável.¹³⁴

A aceleração acaba por tolher a facticidade do presente, como assevera Koselleck, em outra passagem:

O tempo que assim se acelera sobre si mesmo rouba ao presente a possibilidade de se experimentar como presente, perdendo-se em um futuro no qual o presente, tornado impossível de se vivenciar, tem que ser recuperado por meio da filosofia da história. Em outras palavras, a aceleração do tempo, antes uma categoria escatológica, torna-se, no século XVIII, uma tarefa do planejamento temporal, antes ainda que lhe fosse totalmente adequado.¹³⁵

E é apenas no interior do processo de aceleração que nasce um movimento de adiamento, que antecipa o tempo histórico pela alternância entre revolução e reação. A transformação do conceito de revolução na modernidade é significativa, porque este conceito, inicialmente derivado do movimento natural de rotação dos astros é “introduzido de maneira cíclica no movimento natural da história, passa, então, a tomar um caráter irreversível”.¹³⁶ Ela vai em direção a um futuro desejável, entretanto se esvai de qualquer realização experienciável no presente, “ao tentar continuamente destruir a reação, expulsando-a de perto de si, na mesma medida em que a reproduz. Pois a revolução

¹³⁴ Ibid., p. 36.

¹³⁵ Ibid., p. 37.

¹³⁶ Ibid., p. 37

moderna permanece sempre afetada por seu contrário, a reação”.¹³⁷ Como pode ser visto no trecho seguinte:

Essa alternância entre revolução e reação, que deveria conduzir a uma situação final paradisíaca, deve ser entendida como um futuro sem perspectiva, pois a reprodução e a permanentemente necessária superação (*Aufhebung*) dos contrários instaura uma má infinitude (*schlechte Unendlichkeit*). Na busca dessa má infinitude, como denomina Hegel, a consciência dos agentes é atada por um “ainda-não” finito, que possui a estrutura formal de um imperativo que se eterniza.¹³⁸

Dessa “má infinitude”, provocada pela transformação do conceito de revolução, resulta a necessidade permanente de superação e de planejamento do futuro. Dessa necessidade, outro conceito decisivo se erguerá na modernidade, o qual se tornará o “carro-chefe” da humanidade rumo ao progresso, a saber: o conceito de “história em si”, ou “história como tal.”

Koselleck diz, em outro ensaio – “Sobre a disponibilidade da história” –, que este conceito abre um espaço de ação em que os homens se vêem forçados a:

prever a história, a planejá-la, a produzi-la, nas palavras de Schelling, e por fim a fazê-la. Desde então, história já não significa apenas relatos e informes sobre acontecimentos passados. Seu significado narrativo, pelo contrário, é levado a retrair-se. Desde o final do século XVIII a expressão abre novos horizontes de planificação social e política, que apontam para o futuro. Levada adiante na década anterior à Revolução Francesa, e em seguida impulsionada pelas perturbações revolucionárias, a história se transformou, embora não exclusivamente, em um conceito de ação. É claro que a sequência do prever, planejar e fazer pode ser considerada como uma determinação antropológica básica do agir humano. A novidade diante da qual nos encontramos consiste em relacionar estas determinações de ação à recém-concebida “história em si”. Nada mais, nada menos que o futuro da história universal parece ficar disponível ao debate.¹³⁹

Tornando-se disponível, a história pode ser “feita”. Como se vê, o desenvolvimento das perspectivas revolucionárias contribuiu para tal disponibilidade. A história se converte em um campo de possibilidades programáticas. Estamos, assim, conclui Koselleck:

diante de uma expressão da assim chamada era moderna, que só chegou a conceber-se como um tempo novo no final do século XVIII. No conceito de

¹³⁷ Ibid., p. 37

¹³⁸ Ibid., p. 37

¹³⁹ KOSELLECK, R. “Sobre a disponibilidade da história”. In: *Futuro passado*, p. 237.

progresso, que então coincidia amplamente com o de “história”, compreendia-se um tempo histórico que continuamente se supera. O resultado comum dos dois conceitos foi uma nova ampliação dos horizontes de expectativas do futuro.¹⁴⁰

Se retornarmos, agora, às principais conclusões da obra *Crítica e Crise*, veremos que os desdobramentos da temporalização da história, acarretados pela secularização, que erigiram as modernas filosofias utópicas, culminaram na conjuração da atual crise mundial (Koselleck escrevia em 1959). Segundo Koselleck, o processo crítico do Iluminismo,

conjurou a crise na medida em que o sentido político dessa crise permaneceu encoberto. A crise se agravava na mesma medida em que a filosofia da história a obscurecia. A crise não era concebida politicamente, mas, ao contrário, permanecia oculta pelas imagens histórico-filosóficas do futuro, diante das quais os eventos cotidianos esmoreciam.¹⁴¹

Como ressaltamos no início deste tópico, tal constatação revela-se, para Koselleck, como um grave problema contemporâneo que urge ser melhor diagnosticado para ser, de alguma forma, senão resolvido, ao menos reavaliado. Tal problema possui uma envergadura ética e política diretamente atrelada ao projeto racionalista moderno, deflagrado com o Iluminismo. Deparando-nos com as investigações do filósofo irlandês Alasdair MacIntyre, percebemos que o seu diagnóstico sobre a atual situação da moralidade no Ocidente se ajusta, em grande parte, ao problema abordado por Koselleck. E, além disso, MacIntyre pode nos auxiliar a delinear com maior acuidade o que representa a marginalização da tradição da sabedoria prática dentro de toda esta problemática acerca da modernidade e seus desdobramentos nos dias atuais.

Alasdair MacIntyre dedicou-se a investigar, sobretudo em obras como *Depois da virtude* ([1981] 2001) e *Justiça de Quem? Qual racionalidade?* ([1988] 2001), com uma forma de procedimento denominada por ele histórico-filosófica, o processo histórico que deflagrou a crise da moralidade (ou melhor, a crise da linguagem moral) na modernidade. A hipótese que MacIntyre levanta é a de que, no mundo atual que habitamos, a linguagem da moralidade está num estado de grave desordem e o que possuímos, na verdade, “são

¹⁴⁰ Ibid., p. 238.

¹⁴¹ KOSELLECK, R. *Crítica e Crise*, p. 13.

simulacros de moralidade”.¹⁴² Os sintomas dessa desordem – que MacIntyre entende como uma “catástrofe” – são: a incapacidade das discussões morais contemporâneas chegarem a algum acordo razoável; a impessoalidade das opiniões – o que denuncia um choque de vontades individualistas antagonistas; e a grande diversidade de origens históricas das argumentações rivais.

Segundo MacIntyre, o projeto iluminista de justificar a moral pela razão assentou-se numa mutilação do esquema moral teleológico aristotélico. Esta mutilação não foi percebida e os filósofos se puseram a colocar a moral em funcionamento com o resto que sobrou do esquema antigo.¹⁴³ Podemos dizer, seguindo o que vimos com Koselleck, que a base desse processo é o próprio desenvolvimento da concepção moderna de história e das modernas filosofias utópicas da história. No primeiro capítulo de *Justiças de Quem? Qual racionalidade?*, intitulado “Justiças rivais, racionalidades em competição”, MacIntyre diz que atualmente habitamos:

uma cultura na qual a inabilidade de se chegar a conclusões comuns e racionalmente justificáveis sobre a natureza da justiça e da racionalidade prática coexiste com a utilização, por parte de grupos sociais em oposição, de conjuntos de convicções rivais e conflitantes não-embasadas na justificação racional. Nem as vozes de nenhuma outra filosofia acadêmica, nem qualquer disciplina acadêmica.¹⁴⁴

Como isso ocorreu? Pergunta-se MacIntyre. Sua resposta se divide em duas partes, ambas relacionadas diretamente ao Iluminismo e à história que o sucedeu. A primeira parte da resposta se concentra no fato de que a aspiração central do Iluminismo era “prover o debate público de padrões e métodos de justificação racional através dos quais cursos de ação alternativos, em cada esfera da vida, pudessem ser julgados justos ou injustos, racionais ou irracionais, esclarecidos ou não-esclarecidos”.¹⁴⁵ Assim, esperava-se que a razão tomaria o lugar da autoridade e da tradição, contra a autoridade e a tradição. Como vimos acima, o progresso e a idéia de um “novo tempo” (*Neuzeit*) se afastam do passado e rejeitam a tradição. Portanto, torna-se pertinente relacionar a perspectiva de MacIntyre com

¹⁴² MACINTYRE, Alasdair. *Depois da Virtude*. Bauru, SP: EDUSC, 2001, p. 15.

¹⁴³ Ibid., pp. 15, 16, et. seq.

¹⁴⁴ MACINTYRE, Alasdair. *Justiça de quem? Qual racionalidade?* São Paulo: Edições Loyola, 2001, p. 16.

¹⁴⁵ Ibid., p. 17.

o fenômeno de distanciamento entre as categorias de horizonte de expectativa e espaço de experiência. Assim, segundo MacIntyre, a justificação racional deveria ser clara ao ponto de se adequar a qualquer pessoa racional, independente de qualquer particularidade, localidade, cultura, etc. Qualquer divergência seria sintoma de irracionalidade. Entretanto, todas as tentativas de se oferecer uma justificação racional irretocável e universalmente aceitável não conseguiram se realizar. Daí advém toda a situação contemporânea das dificuldades de se lidar com as controvérsias.

A segunda parte da resposta de MacIntyre revela que, além de oferecer a via da justificação racional, que não deu certo, o Iluminismo também obscureceu, excluiu qualquer outra possibilidade de alcançar noções racionalmente aceitáveis de justiça, controvérsias, valores, etc. Nesse sentido, podemos dizer, não há mais nenhum horizonte de recursos contra a situação “emotivista” contemporânea porque o processo desenrolado pelo iluminismo, e, de uma forma geral, o processo desencadeado pela modernidade, isto é o projeto rumo “ao aperfeiçoamento”, achatou o espaço de experiência e distanciou o horizonte de expectativa.

Além disso, outro evento é significativo nessa trama: agente moral, a partir do Iluminismo, é liberado da hierarquia religiosa e se torna um “juiz”, em seu foro íntimo. Aqui há uma dialética interna: na medida em que o Estado libertou os indivíduos do jugo religioso, transportou-os para o foro privado, local onde passaram a fazer a “crítica” (julgamento moral) como uma forma oculta de política – *arcanum*. Vide o segredos dos maçons –. Aqui reside o processo que a moral move contra o estado. Como afirma Koselleck:

O cidadão, desprovido de poder político, súdito do senhor soberano, entendia-se de um ponto de vista moral e, na medida em que sentia que a autoridade estabelecida abusava do poder, condenava-a como imoral. Pela separação entre moral e política, a moral forçosamente se aliena da realidade política. Isto se expressa no fato de a moral deixar de lado a aporia da política. A moral, que não pode integrar a política, precisa fazer da necessidade uma virtude, pois encontra-se no vazio. [...] Por conseguinte, esta moral acha que, atingindo as alturas de sua determinação, poderia varrer do mundo a aporia política. Que a política seja o destino, não exatamente no sentido de uma fatalidade cega, não é compreendido pelos iluministas. Sua tentativa de negar, pela filosofia da história, a facticidade histórica, de “recalcar”, o político, tem em sua origem um caráter utópico. Enquanto a história é alienada pela filosofia da história, permanece a crise

desencadeada pelo processo que a moral se empenha em mover contra a história.¹⁴⁶

Este recalque do político e a não percepção de que a política é uma prática inevitável, um “destino”, possui relação intrínseca com a “perda do *telos*”, da qual fala MacIntyre. Num trecho de *Depois da virtude*, exemplifica-se a aproximação com o que Koselleck postula:

Os problemas da teoria moral moderna aparecem claramente como produto do fracasso do projeto do Iluminismo. Por um lado, o agente moral individual, liberto da hierarquia e da teleologia, se vê e é visto pelos filósofos morais como o soberano em sua autoridade moral. Por outro lado, as regras da moralidade que foram herdadas, embora parcialmente transformadas, precisam de um novo *status*, pois estão privadas de seu caráter teleológico e de seu ainda mais antigo caráter categórico como expressões de uma suprema lei divina.¹⁴⁷

O *telos* era tido, estritamente, como um *telos*, um “fim”, somente na ambiência de uma experiência autêntica, isto é, uma experiência do mortal enquanto mortal, enquanto finito. Acontece que, na antiguidade clássica e na Idade Média, a consciência da imperfeição humana – imperfeição por ser finito, por não ser divino – era determinante, pois ainda existia um ordenamento cósmico entre céu e terra, que ainda não haviam se “divorciado”. Como vimos, o “divórcio” só se dá, efetivamente, com o desenvolvimento da ciência moderna e da técnica.

No início da época moderna este quadro se inverte. Como bem mostram, como vimos, as pesquisas de Alexandre Koyré: a ordem entre o celeste e o terreno é obstruída, a partir do momento em que Galileu lança, através do *instrumentum* telescópio, sua visão aos céus e percebe a imperfeição deste. Os desdobramentos que este acontecimento veio a desencadear culminam, em grande parte, nos fenômenos que já analisamos. Nesse sentido, MacIntyre propõe um retorno à tradição das virtudes, sobretudo à tradição aristotélica das virtudes. Como mostra o pesquisador Helder Carvalho, estudioso do pensamento de MacIntyre:

[...] MacIntyre julga localizar na filosofia de Aristóteles o exemplo maior dessa compreensão da pesquisa racional ou filosófica como tradição, isto é, da pesquisa racional constituída pela tradição e constitutiva dela, como resposta sistemática às questões pré-filosóficas da comunidade social de práticas a que se vincula.

¹⁴⁶ KOSELLECK, R. *Crítica e Crise*, p. 16.

¹⁴⁷ MACINTYRE, A. *Depois da Virtude*, p. 115.

A ética e a política de Aristóteles, entendidas como tendo uma dimensão metafísica sistemática, foram uma resposta às *aporias* atenienses oriundas da variedade de constituições políticas em competição, da variedade de opiniões acerca do que é o bem humano, do que são as virtudes e de como as virtudes particulares devem ser entendidas, dos desacordos em torno do tipo de educação que melhor capacitaria os jovens a atuar bem. Em tal modo de filosofar, o estudante imaturo, jovem inexperiente e indisciplinado, oriundo das elites governantes da *polis* e para cujos quadros retornaria, posteriormente, tinha de se submeter à educação de um conjunto de virtudes morais e intelectuais, cujo sentido e propósito ele só saberia apreciar quando as tivesse adquirido plenamente.¹⁴⁸

Nas palavras de MacIntyre:

Essa rejeição explícita e total do aristotelismo que foi a contrapartida filosófica daquelas mudanças sociais cuja consequência foi privar as virtudes de seu alicerce conceitual impossibilitou, em fins do século XVII, que se oferecesse qualquer coisa semelhante a uma explicação ou justificativa tradicional das virtudes. Contudo, o elogio e o exercício das virtudes continuavam permeando a vida social, quase sempre de maneiras tradicionalíssimas, embora houvesse problemas bem novos para qualquer pessoa que quisesse oferecer uma explicação ou justificativa sistemática do lugar delas naquela vida.¹⁴⁹

A rejeição do esquema da ética aristotélica, na modernidade – fato que provoca o estado de desordem da linguagem moral contemporânea – coincide com o afastamento das categorias meta-históricas de espaço de experiência e horizonte de expectativa. Haja vista que, com o encolhimento do espaço de experiência e a crença na idéia do “tempo novo”, adiável, a vida prática e suas demandas por um *telos*, um fim que oriente a constituição de sentido e implique no agir, se tornam impotentes. Esta estrutura, grosso modo, se ajusta à própria natureza da “crise”, retratada por Koselleck:

Pertence à natureza da crise que uma decisão esteja pendente mas ainda não tenha sido tomada. Também reside em sua natureza que a decisão a ser tomada permaneça em aberto. Portanto, a insegurança geral de uma situação crítica é atravessada pela certeza de que, sem que se saiba ao certo quando e como, o fim do estado crítico se aproxima. A solução possível permanece incerta, mas o próprio fim, a transformação das circunstâncias vigentes – ameaçadora, temida ou desejada – é certo. A crise invoca a pergunta ao futuro histórico.¹⁵⁰

¹⁴⁸ CARVALHO, Helder Buenos Aires de. “A contemporaneidade de Aristóteles no pensamento de Alasdair MacIntyre”. In: *Síntese – Revista de Filosofia*. Belo Horizonte, MG. Vol. 28, nº. 90, 2001, p.45.

¹⁴⁹ MACINTYRE, A. *Depois da Virtude*, pp. 382-383.

¹⁵⁰ KOSELLECK, R. *Crítica e Crise*, p. 111.

O filósofo francês Paul Ricoeur desenvolveu uma análise sobre a problemática da hipostasia do tempo presente, a partir da atualidade o diagnóstico de Koselleck. No fim do terceiro tomo de *Tempo e Narrativa*, Ricoeur elenca os principais temas, ou três crenças, identificados como características da modernidade, pelas investigações de Koselleck:

Três temas se destacam das cuidadosas análises semânticas de Koselleck. Em primeiro lugar, a crença de que a época presente abre sobre o futuro a perspectiva de uma *novidade* sem precedente; em seguida, a crença de que a mudança para melhor se acelera; e, por fim, a crença de que os homens são cada vez mais capazes de *fazer sua história*. Tempo novo, aceleração do progresso, disponibilidade da história – esses três temas contribuíram para o desdobramento de um novo horizonte de expectativa que, por ricochete, transformou o espaço de experiência em que se depositaram as conquistas do passado.¹⁵¹

Já esmiuçamos, anteriormente, as particularidades destes temas. Mas o que ressalta Ricoeur é o fato de que estes três temas, que agenciaram a filosofia da história, entram em declínio. É deste declínio que vem a constatação de que o tempo presente é um tempo de crise. Tal crise se torna patente a partir do momento em que há o reconhecimento de que a crença nos tempos novos contribuiu para o encolhimento do espaço de experiência, ao passo que o horizonte de expectativa se recuava a um futuro cada vez mais indistinto:

Esse paradoxo se explica facilmente: se a novidade da *Neuzeit* só é vista graças ao aumento da diferença entre experiência e expectativa, ou seja, se a crença em tempos novos se baseia em expectativas que se afastam de todas as experiências anteriores, então, a tensão entre a experiência e a expectativa só pode ser observada no momento em que seu ponto de ruptura já estava visível. A idéia de progresso que ainda vinculava ao passado um futuro melhor, tornado ainda mais próximo pela aceleração da história, tende a ceder o lugar para a utopia, tão logo as esperanças da humanidade perdem a ancoragem na experiência adquirida e são projetadas num futuro propriamente sem precedentes.¹⁵²

Com a utopia, segundo Ricoeur, a tensão entre as categorias meta-históricas torna-se um cisma. Nesse sentido, o “cisma”, que Ricoeur identificou, revela-se, podemos aqui inferir (dentre outros fatores) na forma do diagnóstico de MacIntyre, isto é, na desordem da linguagem moral contemporânea. Ricoeur postula que é tarefa fundamental da contemporaneidade evitar o cisma entre as categorias meta-históricas. E propõe, como caminho possível para essa atividade, uma tentativa de “liberação” do potencial “efeitual”

¹⁵¹ RICOEUR, Paul. *Tempo e Narrativa* (Vol. 3). Campinas, SP. Papirus, 1997, p. 363.

¹⁵² Ibid., pp. 370-371.

(ou “efetivo”) do passado, encarado como “tradição viva”. Para tal, Ricoeur recorre ao pensamento do alemão Hans-Georg Gadamer, com quem abrimos nossas reflexões.

Para chegar a uma noção desideologizada de tradição e concebê-la como algo que recebemos e que, ao mesmo tempo, nos afeta, Ricoeur julga necessário trazer à discussão a noção de “tradicionalidade”. Tal noção procede de uma dialética interna, identificada na própria categoria de espaço de experiência, isto é, da tensão entre recepção do passado (que realizamos) e eficiência do passado (da qual padecemos).¹⁵³ Ricoeur concebe que a noção de “rastros”, trabalhada por ele em outro momento da referida obra, pode ser de decisiva importância nas reflexões que pretendem transpor o cisma entre as categorias meta-históricas, sem se distanciar dos problemas epistemológicos inerentes à operação historiográfica, mas, contudo, debruçando-se, também, nas malhas de um problema ontológico que não pode ser negligenciado. O próprio Ricoeur, em outra obra que abordaremos no próximo capítulo, se dedicou a essa tentativa. O que pretendemos nas próximas páginas será também uma tentativa de, na medida do possível, contribuir para esta reflexão.

Concluimos aqui com um trecho do poema “The Dry Salvages”, uma das partes de “Quatro quartetos” (1943), de Thomas S. Eliot, com o qual, na forma de epígrafe, abrimos este capítulo. Escreveu Eliot:

A curiosidade humana esquadrinha passado e futuro
E a tal dimensão se apegar. Mas apreender
O ponto de intersecção entre o atemporal
E o tempo é tarefa para um santo.
— Ou nem chega a ser tarefa, mas logo dado
E tomado, na morte de uma vida vivida em amor,
Fervor, altruísmo e renúncia de si própria.
Para a maioria de nós, há somente o inesperado
Momento, o momento dentro e fora do tempo[...].¹⁵⁴

É a partir desta idéia de um momento “dentro e fora do tempo”, que abriremos nossas reflexões no próximo capítulo, ao tratarmos do tempo *kairos*, o tempo do momento oportuno.

¹⁵³ Ibid., pp. 388-389.

¹⁵⁴ ELIOT, T. S. “Quatro Quartetos”. In: *Poesia*, p. 223.

Capítulo 3

Por um possível “acréscimo de sentido”

*Was heute nicht geschieht, ist morgen nicht getan,
Und keinen Tag soll man verpassen.
Das Mögliche soll der Entschluß
Beherzt sogleich beim Schopfe fassen,
Er will es dann nicht fahren lassen
Und wirkt weiter, weil er muß.*¹⁵⁵

Johann W. Goethe

3.1. Introdução

No capítulo anterior, ao acompanharmos as reflexões de Paul Ricoeur, observamos que a crise do tempo presente exige que se evite o cisma entre as categorias meta-históricas. Tal necessidade se faz presente por quê? Talvez porque, inextricavelmente, o distanciamento entre as categorias meta-históricas de espaço de experiência e horizonte de expectativa (provocado, como vimos, pela *temporalização da história*) e a crise da relação entre “racionalidade” e “vida prática” sejam fenômenos co-pertinentes. Se assim o for, a necessidade de uma racionalidade adequada à práxis, à vida prática cotidiana, reclama o resgate da “velha sabedoria dos limites”, a prudência, e, por consequência, a experiência do tempo atrelada a tal sabedoria. Nesse sentido, cabe perguntarmo-nos: A retomada da tradição da retórica ocorrida no século XX, além de constituir um sintoma expressivo da crise mencionada acima, pode fornecer diretrizes à abertura para a uma relação *vital*

¹⁵⁵ Optamos por manter, nesta epígrafe, o texto original do *Faust*, de Goethe. Segue-se a tradução de Jenny Klabin Segall: “O que hoje não se faz, nos falta amanhã;/ E não passe um só dia em vão./ Deve a decisão/ Ao que é possível; tão breve/ Não pensa em lhe dar larga, então,/ E age até o fim, porque é o que deve.” In: GOETHE, J. W. Von. *Fausto – uma tragédia*. São Paulo: Editora 34, 2004, pp. 44-45. Marcos Vinícius Mazzari, autor responsável pela apresentação, comentários e notas da referida edição, insere, na página em que se encontra o trecho que citamos, uma nota que julgamos indispensável trazer, aqui, à baila. Diz-nos ele (nota 17): “Literalmente, o diretor diz aqui que a decisão deve agarrar o possível pelo topete (*beim Schopfe fassen*), em alusão à *Kairós*, a divindade do momento propício, tradicionalmente representada com um topete e com a parte posterior da cabeça raspada.”

(criativa e ativa) com a tradição e o passado – isto é, pode auxiliar a transpor (ou subverter) o cisma mencionado?

Defrontando-nos com essas questões, nos lançamos a analisar as investigações iniciais que o filósofo alemão Martin Heidegger empreendeu. Investigações estas que se confrontaram diretamente com o problema da necessidade de uma “experiência originária do tempo”. Problema este que, também, é inerente às pesquisas de outro alemão, contemporâneo de Heidegger: Walter Benjamin. Este reclame por uma “experiência originária” almeja a possibilidade de uma concepção do tempo que 1) se desvincilhe das metafísicas infinitistas¹⁵⁶, erigidas no Ocidente (como encara Heidegger), e, 2) procure reavaliar o conceito de *revolução*, inserindo-o num tipo de “messianismo sem espera” (como pretendeu Benjamin). Os dois autores citados possuem, como veremos, um ponto em comum nestes empreendimentos: o interesse pelo “instante (*Augenblick*) da decisão”, isto é: o momento propício para agir, que articula (em seu caráter de subtaneidade) o *sido* e o *porvir*, promovendo, assim, algo (substancialmente) *novo*. Tanto em Heidegger quanto em Benjamin, a concepção deste “instante” é derivada de estudos da tradição religiosa, especificamente da figura do *Mesiah* (Messias) hebraico, presente na *Torah*, e do conceito de *kairós* (o tempo oportuno), presente no *Novo Testamento*.

O italiano Giacomo Marramao, com o qual já estabelecemos diálogo anteriormente, ocupa-se, na atualidade, a refletir sobre as possíveis reverberações que este tema do *kairós* pode nos oferecer para pensarmos o problema da experiência acelerada do tempo. Nas páginas que seguirão, abordaremos algumas das passagens de Marramao que se referem ao pensamento de Walter Benjamin. Entretanto, diga-se de passagem, nos debruçaremos mais na figura de Martin Heidegger, dado que este, ao contrário de Benjamin, expandiu suas investigações sobre o *kairós*, desde a tradição cristã (compreendendo seus estudos sobre fenomenologia da religião) até à retórica grega (quando analisa, nos cursos anteriores à publicação de *Ser e Tempo* [1927], a *Ética* e a *Retórica* de Aristóteles), na qual localiza o conceito de *kairós* entrelaçado nas malhas da sabedoria prática, a *phronesis*. Sendo assim,

¹⁵⁶ Servimos-nos aqui do termo “metafísicas infinitistas” utilizado pelo filósofo croata, radicado no Brasil, Zeljko Loparic, em sua obra *Ética e Finitude*. (São Paulo: Editora Escuta, 2004). Nesta obra, Loparic reflete sobre a ética em Heidegger. Ou, melhor dizendo: uma “ética finitista”, que emerge do pensamento do filósofo alemão a partir de sua “desconstrução” da metafísica Ocidental.

para bem compreendermos esta composição das reflexões de Heidegger, nos serviremos de outras referências, como as pesquisas do brasileiro Roberto Wu.

A partir desta incursão pelo conceito de *kairós* (que constituirá nosso primeiro tópico), destacando sua importância para a compreensão da *phronesis*, explorada e atualizada por Heidegger, tentaremos mostrar como este *tempo kairológico*, com sua capacidade de articular passado e futuro no instante da decisão, pode ser um elo importante na ligação entre conhecimento histórico e orientação na vida prática. Para tanto, analisaremos (nos outros tópicos que estruturamos) a retomada da tradição da retórica à luz de dois pontos fundamentais, problematizados por Paul Ricoeur, aos quais intencionamos dar a nossa contribuição, dialogando com as pesquisas de Chaïm Perelman e Carlo Ginzburg (que pensaram seus respectivos campos de atuação, direito e história, a partir da retomada da tradição da retórica). Eis os pontos:

1. A noção de *rastro*, que será explorada a partir da composição do que Ginzburg denominou *paradigma indiciário*. Ressaltaremos, o “enigma ontológico” que esta noção implica, isto é: “significa sem fazer aparecer”. O rastro, a partir desta análise, elaborada por Ricoeur em *Tempo e Narrativa (vol.3)* e retomada em *A Memória, a História, o Esquecimento*, é concebido como o “conector” entre o tempo “vulgar” e o tempo fundamental do “cuidado”, segundo o vocabulário heideggeriano.
2. E, completamente imbricada à primeira noção, temos a noção de *representância*, elaborada e retomada, também, por Paul Ricoeur, nas obras mencionadas, compreendendo a junção de elementos epistemológicos e ontológicos com vistas a certo “acrécimo de ser”, isto é, acréscimo de sentido à vida prática.

3.2. A problemática do *kairós* (o tempo oportuno)

Num trecho da novela *Billy Budd*, de Herman Melville, podemos ler a seguinte passagem:

O capitão Vere recuperou a posição ereta e, cobrindo o rosto com a mão, ficou parado, aparentemente tão impassível quanto o objeto a seus pés. Estaria absorto na avaliação das consequências do incidente e de qual seria a melhor maneira de proceder, não apenas naquele momento, mas também a seguir?¹⁵⁷

O “objeto” aos pés do Capitão Vere, descrito nestas linhas de Melville, é o cadáver do personagem Claggart, o mestre-d’ armas do navio *Bellipotent*, morto por William Budd, “Billy” Budd, o marujo que protagoniza a estória. Claggart levou um golpe mortal na cabeça, desferido por Budd, em virtude das injúrias lançadas contra o protagonista. Budd era, dentre o contingente de marinheiros do *Bellipotent*, o mais isento de qualquer culpa, o mais “angelical” (termo repetidamente usado ao longo da narrativa) e inofensivo. Mas, ao saber que está sendo caluniado, comete um crime que fatalmente o levará ao mesmo destino: a morte, como punição. Diante desta situação, o Capitão Vere se vê em um grande impasse: sabe que, provavelmente, Claggart estava mentindo acerca das acusações contra Budd, entretanto, precisa seguir o código interno do navio, que à época prescrevia a morte a quem matasse. No desfecho da narrativa, Vere segue seu dever e opta pela morte do marujo.

O motivo de abirmos este tópico com um conflito estruturado por Melville revela-se no fato de que a angústia resultante da trágica situação em que o capitão Vere se encontra o obriga a avaliar o acontecido de forma razoável e prudente, sem se isentar das obrigações de sua condição de capitão. Contudo, estas mesmas obrigações se confrontam com suas convicções pessoais a respeito da índole de Billy Budd. Esta angústia constitui um exemplo precioso do que vem a ser o tempo *kairós*, o tempo da decisão, do melhor e mais correto momento para a ação. A frase citada no trecho acima dá-nos a síntese dessa angústia (muito presente na tragédia grega e em vários autores modernos, como

¹⁵⁷ MELVILLE, Herman. *Billy Budd*. São Paulo: Cosac & Naify Edições, 2003, p. 94.

Shakespeare, Dostoiévski ou Proust¹⁵⁸): “Estaria absorto na avaliação das consequências do incidente e de qual seria a melhor maneira de proceder, não apenas naquele momento, mas também a seguir?”. A escolha da “melhor maneira de proceder” é, podemos dizer, por excelência, uma ação *kairológica*.

Para melhor compreender a relevância de se trazer este tema do *kairós* à discussão, lançar-nos-emos, agora, à análise da forma como esta concepção específica de tempo se tornou um componente importante para o pensamento de Walter Benjamin e Martin Heidegger, cada qual com sua singularidade, no início do século XX.

Na obra *Poder e Secularização: As categorias do tempo*¹⁵⁹, Giacomo Marramao empreende uma ampla análise das categorias temporais e suas respectivas transformações ao longo da modernidade, bem como critica e reforça diversas teses de autores que se dedicaram ao tema, como Koselleck, Benjamin, Löwith, Blumenberg, Schmitt, Habermas, Weber, Heidegger, Luhmann, e outros mais. Categorias como revolução, estrutura, utopia, imagem do mundo (*Weltbild*), espaço de experiência e horizonte de expectativa, etc. são dissecadas e interpostas para compreensão da relação entre o processo de secularização e as estruturas do poder político, mediante as transformações das categorias do tempo.

Assim como Ricoeur, Marramao também está preocupado com os desdobramentos do cisma entre as categorias meta-históricas de experiência e expectativa. Ao fim do primeiro capítulo da obra mencionada, num tópico intitulado “O ‘futuro passado’, a homeostase e o problema da ruptura do tempo histórico”¹⁶⁰, Marramao analisa as *Teses*

¹⁵⁸ Especificamente sobre a obra de Marcel Proust, deixamos aqui a indicação da leitura que Jeanne Marie Gagnebin efetua sobre *Em busca do tempo perdido*, no ensaio “O rumor das distâncias atravessadas”, publicado na coletânea *Lembrar Escrever Esquecer*. Gagnebin, orientando-se pela leitura deleuziana de Proust, utiliza o termo *kairos*, associando-o à idéia de “acaso” que, em Proust, não seria uma mera “irrupção estatística de coincidências”, mas algo bem mais complexo, isto é: “aquilo que surge e se impõe a nós e nos obriga, nos força a parar, a dar um tempo, a pensar – como faz o gosto da ‘madeleine’”. Ao mesmo tempo, ele só pode ser percebido se há como um treino, um exercício, uma ascese da disponibilidade, uma ‘seleção’, umas ‘provas’ que tornam o espírito mais flexível, mais apto a acolhê-lo, esse imprevisto, essa ocasião – *kairos*! – que, geralmente, não percebemos, jogamos fora, rechaçamos e recalamos. [...] O risco maior consiste, segundo Proust, na nossa propensão a passar ao lado dessa ‘vida verdadeira’, que jazia escondida no signo do casual e ocasional, por inatenção, por preguiça, por covardia [...] e, aí sim, o perigo de sermos surpreendidos pelo acaso maior, a morte, antes de termos sequer suscitado dessa outra vida, dessas outras vidas.” (GAGNEBIN, Jeanne Marie. *Lembrar Escrever Esquecer*. São Paulo: Editora 34, 2006, p. 153-154.)

¹⁵⁹ MARRAMAO, Giacomo. *Poder e Secularização: as categorias do tempo*. São Paulo: Editora UNESP, 1995.

¹⁶⁰ O tópico se inicia na página 117 da obra referida

Sobre o Conceito de História, de Walter Benjamin, para pensar o problema da “temporalização/futurização histórica.”¹⁶¹ O filósofo italiano ressalta a crítica benjaminiana à imagem do passado legada pelo historicismo. Imagem esta que, para Benjamin, seria “eterna”, porque o “tempo do progresso é aquele do adiamento, da delonga, da não-decisão, da incapacidade de tomar o ‘estado de emergência’ como regra.”¹⁶² Uma imagem eterna do passado caracteriza-se, segundo Marramao, por apresentar um “tempo homogêneo e vazio”. Mas, além disso:

não só o passado tem a imagem eterna e imutável da irrevogabilidade, como o próprio futuro nos parece projetado numa direção irreversível. A irrevogabilidade do passado não é então mais que o espelho, o estado latente, a perimorfose daquela irreversibilidade do processo histórico que coincide com a entropia. Entrópica é justamente a dimensão temporal que neutraliza o evento, impedindo qualquer possível abertura “ao Messias”: à intervenção que inova e desestabiliza. Se o tempo do progresso é aquele de um futuro destinado a consumir-se e a tornar-se passado; de um futuro que existe somente para tornar-se passado; de uma futurização que sabe reproduzir-se somente como passado eternizado no museu da historiografia – se este tempo é aquele do “futuro passado”, então é no passado que devem ser procuradas as exclusões e as latências daquela futurização, para nele reacender “a centelha da esperança”.¹⁶³

Marramao, fundamentalmente, está repensando, a partir de Benjamin, a filosofia da história. Daí a crítica à neutralização do evento que não permite a irrupção do “Messias” (que, como veremos mais adiante, constitui uma imagem decisiva do *kairós*), promotor da inovação. No entanto, postula Marramao, esta problemática só poderia ser enfrentada se o questionamento da temporalidade implicasse, por sua vez, um questionamento simétrico da existência, produzindo, portanto, “uma inovação (entendida como surgimento do novo, *emergence* produtiva da experiência da suspensão da sucessão), a partir da intersecção entre estes dois planos”.¹⁶⁴ Esta “suspensão da sucessão”, a partir da intersecção entre *tempo* e *existência*, só poderia ser efetuada levando-se em conta o *instante* que nasce de uma experiência autêntica do tempo. Tal instante é concebido como *átimo* (*Augenblick*) e está atrelado à historicidade, no sentido que Heidegger lhe atribuiu:

¹⁶¹ Ibid., p. 125.

¹⁶² Ibid., p. 125.

¹⁶³ Ibid., p. 126.

O *átimo* se esquia [...] a esta temporalidade histórica, a esta sucessão dos instantes que se realiza em meio à permanência do *Man*, para alcançar aquela que Heidegger chama historicidade e temporalidade “autênticas”: a “historicidade autêntica” compreende a história como “retorno do possível” e sabe que esta possibilidade que retorna pode dar-se somente por meio da existência que a ela se abre “no átimo pleno do destino”; a “temporalidade autêntica” realiza-se no “fenômeno estático-horizontal do átimo”, nitidamente distinto do tempo-agora de um presente privado de suas “ligações estruturais”, que se cinde constantemente no passado inautêntico do “agora-não-mais” e no futuro inautêntico do “agora-não-ainda”.¹⁶⁵

A despeito de reivindicar, como vimos na citação acima, a contribuição de Heidegger para pensar o problema, é em Benjamin que Marramao localiza o componente essencial para o caminho do *novo*: o “messianismo”. Em outro ensaio, intitulado *Walter Benjamin e Nós*¹⁶⁶, Marramao esmiúça, de forma pontual, a problemática levantada em *Poder e Secularização*. Novamente, o escrito de Benjamin sobre o qual Marramao se debruça é aquele referente às *Teses Sobre o Conceito de História*. Neste ensaio, o filósofo italiano pretende identificar uma chave interpretativa para o referido escrito benjaminiano. Esta tese consiste no oxímoro: “messianismo sem espera”. Oxímoro este que confronta todas as interpretações correntes acerca do “messiânico”. Ao indagar “como pode se dar um messianismo sem espera”, Marramao acredita encontrar o:

código secreto de um texto a um só tempo translúcido e enigmático, que pode somente receber um sentido completo recompondo-se a constelação multipolar das suas referências conceituais e simbólicas. Reinterpretando, pois, a radicalidade do seu núcleo teológico-político na forma de um messianismo não simplesmente secularizado (como ocorre à filosofia da história estigmatizada criticamente por Karl Löwith), mas – simultaneamente – pós-secular e pós-religioso. Brevemente, o trato paradoxal da mensagem benjaminiana de “redenção” consiste no seu simultâneo colocar-se além do perfil ancípite, da face de Jano, do Futurismo ocidental, simbolizado, por um lado, pela promessa de salvação das religiões monoteístas e, por outro, pela *Fortschittsgläubigkeit* [crença no progresso] da moderna filosofia da história.¹⁶⁷

O objetivo de Marramao é ler Benjamin na proposta de um *Begriff der Geschichte* (conceito de história) não depois do fim da História, mas sim depois do fim da *fé* na

¹⁶⁴ Ibid., p.127-128.

¹⁶⁵ Ibid., p. 128-129.

¹⁶⁶ MARRAMAO, Giacomo. “Walter Benjamin e Nós”. In: *Revista Anistia Política e Justiça de Transição*. Ministério da Justiça. – Nº 2 (jul./ dez. 2009). Brasília: Ministério da Justiça, 2009.

¹⁶⁷ Ibid., pp. 218- 219.

História. Para tanto, Marramao ressalta que as *Teses* de Benjamin devem ser lidas sob um novo foco. Este “novo foco”, rigorosamente, evidencia que o escrito de Benjamin “não trata de teses sobre o fim da história, mas sim de teses sobre a história pensada e expressa ‘no tempo do fim’”.¹⁶⁸ O filósofo italiano pretende, dessa forma, destacar que, em Benjamin, a figura do *Meshiah* (o ungido) da tradição hebraica, “longe de realizar o ‘fim dos tempos’”,¹⁶⁹ coincide com a restituição da humanidade ao seu caráter simplesmente histórico [...].¹⁷⁰ O *Meshiah* hebraico apresenta-se, então, como uma “figura humaníssima, gerada pelos homens”, e capaz de encerrar em cada geração um “particular ‘terminus’, um peculiar ‘kairós’, guardado, mas pronto a ser revelado a qualquer instante”.¹⁷¹ Este caráter de subtileza da ação messiânica, expresso na sentença “a qualquer instante”, é de suma importância para se compreender o tempo *kairós*.

A chave explicativa para o “a qualquer dia... em qualquer instante” está localizada na décima oitava das teses aqui referidas. Esta tese, segundo nos informa Marramao, foi reencontrada, em sua forma datilografada, por Giorgio Agamben¹⁷². De acordo com esta versão datilografada¹⁷³, o cerne da tese XVIII traz à tona a interpretação benjaminiana a respeito da idéia de uma sociedade sem classes, preconizada por Marx. Para Benjamin (ainda segundo Marramao), Karl Marx havia “secularizado a idéia do tempo messiânico, e isso era correto”.¹⁷⁴ O infortúnio decorrente desta secularização se apresenta quando a social-democracia elevou esta “idéia” (da sociedade sem classes) à condição de “ideal”.¹⁷⁵ Ou seja, para Walter Benjamin, o caráter messiânico da idéia originária de Marx perde sua

¹⁶⁸ Ibid., p. 221.

¹⁶⁹ Neste ponto, Marramao acentua que Benjamin está a confrontar seu principal adversário intelectual e ideológico, Carl Schmitt. Sobretudo no que se refere às reflexões que Schmitt empreende na obra *Römischer Katholizismus und Politische Form*, de 1925 (*Catolicismo Romano e Forma Política*. Lisboa: Hugin Editores, 1998.).

¹⁷⁰ MARRAMAO, “Walter Benjamin e Nós”, p. 221.

¹⁷¹ Ibid., p. 223.

¹⁷² Ibid., p. 224.

¹⁷³ É importante ressaltarmos que esta versão datilografada da tese XVIII, encontrada por Agamben, não é a mesma que temos publicada em português (com dois apêndices que se seguem após ela), contida no volume 1 das *Obras Escolhidas* de Walter Benjamin, intitulado: *Magia e técnica, arte e política – Ensaio sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987.

¹⁷⁴ MARRAMAO, Op. Cit., p. 224.

¹⁷⁵ Ibid., p. 224.

força no momento em que se passa a acreditar na ação revolucionária como uma “tarefa infinita”. Nas palavras de Marramao, ao citar o texto de Benjamin:

uma vez definido o fim da sociedade sem classes como um movimento assintótico orientado a um esquema ideal, “o tempo homogêneo e vazio se transformou, por assim dizer, em uma antecâmara na qual se poderia esperar, com maior ou menor tranquilidade, o ingresso da situação revolucionária”. O caráter passivo da espera não é, então, uma prerrogativa do messiânico, mas antes de um conceito transcendental e indiferenciado do tempo histórico, incapaz de compreender a constelação simultaneamente singular e “vertebrada” do presente.¹⁷⁶

É contra este “tempo histórico homogêneo e vazio” que Benjamin evoca o messianismo. Giacomo Marramao, assim como fez na passagem de *Poder e Secularização* que expomos anteriormente, torna a ressaltar o conceito de *Augenblick*, o átimo articulador do *sido* e do *porvir*, que se diferencia do *Jetztzeit*, o tempo-do-agora. Benjamin, na tese XVIII, usa o termo *Augenblick* e não *Jetztzeit*. Para Marramao, a escolha do primeiro termo é importantíssima porque o átimo (*Augenblick*, literalmente “piscar de olhos”) é a *dýnamis* (a potência) do instante, que exige uma decisão, uma ação. E é entre o átimo e o passado que emerge o messiânico. Na tensão entre estas duas instâncias “lampeja a imagem do passado”... E é neste imprevisível e imprevisto “lampejar”,

que deve entrar em campo a ação revolucionária. E é precisamente neste átimo que nos encontramos no tempo propriamente messiânico. Mas se messiânico não é em sentido próprio o tempo da espera, ele não é nem mesmo o mero *Jetztzeit*. A densidade monádica do Nunc, do Agora [Ora], do Neste-instante [Adesso], é assim o objeto do intérprete, do historiador capaz de recolher a constelação determinada do presente na *Darstellung* [representação]. O tempo messiânico é, ao invés, tempo de ação, pois que somente na ação há sujeitos revolucionários, sujeitos capazes de realizar uma conversão do político no messiânico.¹⁷⁷

A imagem da “porta estreita” (*Kleine Pforte*), por onde entra o Messias, tem uma função crucial nesta reflexão sobre o tempo messiânico, pois indica a “precariedade de uma margem *perigosamente mínima*.” Segundo Marramao, a porta de entrada do messianismo simboliza “a porta da contingência e da transitoriedade. Uma contingência cairológica que coincide com o tipo de interlúdio entre o ser e o nada, o vazio e o pleno, o desespero e a

¹⁷⁶ Ibid., p. 224.

¹⁷⁷ Ibid., p. 224.

esperança”.¹⁷⁸ A despeito do foco principal de Benjamin, e de Marramao (ao interpretá-lo), ser o de apontar novas luzes sobre a concepção de revolução, a partir da crítica da experiência do tempo, é importante reiterarmos que tal reflexão se dá a partir do *kairós*, o tempo da ação, da decisão frente à contingência. Haja vista que entendemos ser da maior relevância o fato de Martin Heidegger, em suas primeiras investigações filosóficas¹⁷⁹, ter se concentrado diretamente no mesmo tema. Para sabermos como Martin Heidegger lidou com tal tema, recorreremos, agora, às investigações recentes de um pesquisador brasileiro que se dedicou ao pensamento do autor de *Ser e Tempo*.

O filósofo brasileiro Roberto Wu defendeu uma tese em 2006, intitulada *Heidegger e a possibilidade do novo*¹⁸⁰. Neste trabalho, Wu empreende uma investigação que abrange todos os períodos do pensamento de Heidegger, procurando corroborar a hipótese de que, na obra heideggeriana (seja na analítica existencial, seja no pensamento após a *Kehre* [viragem]), permeia, de forma velada, uma concepção do “novo” que independe das várias formas de abordagem que Heidegger irá fazer, ao logo de sua trajetória, sobre a questão do “ser”. Este “novo” se define como “abismo instaurador de mundo”, abismo este que se dá na “incisividade do *instante*”, repetindo (no sentido da “repetição” de Kierkegaard) e antecipando “o possível que permaneceu retraído metafisicamente, isto é, trata-se da tarefa de se recuperar o originário num salto apropriador, de modo que o ‘mais antigo que o antigo’ possa se manifestar como ‘novo’”.¹⁸¹ Vê-se que Wu interpreta uma “possibilidade do novo”, em Heidegger, entendida como uma “atualização” do que está “retraído” no passado, no “sido”. Entretanto, tal “atualização” só pode se dar a partir de uma experiência que destitua o homem da segurança fornecida pelo *fundamentum* da metafísica. Uma experiência tal que o remeta à consciência de sua finitude. Roberto Wu destaca que esta “experiência originária” perquirida por Heidegger (a partir de seu questionamento sobre o problema do “ser”) se revela – dentre outros conceitos fundamentais – no conceito de

¹⁷⁸ Ibid., p. 228.

¹⁷⁹ Referimo-nos aqui às pesquisas heideggerianas empreendidas até a publicação de *Ser e Tempo*, em 1927. No jargão filosófico, costuma-se denominar este período como sendo o do “primeiro Heidegger”. Isto é: compreende-se aí as pesquisas de Heidegger anteriores à “viragem”, *Kehre*, ocorrida em meados da década de 1930, em que o filósofo se afasta das problemáticas estritas referentes à analítica existencial.

¹⁸⁰ WU, Roberto. *Heidegger e a possibilidade do novo*. Tese de doutorado – Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro: Rio de Janeiro, 2006. 265 páginas.

“angústia”. Diz-nos Wu que, em Heidegger, a angústia “é a tonalidade afetiva que leva o ser-aí a defrontar-se com aquilo que constitui mais intimamente a sua existência, o nada. O novo surge como uma inserção no nada”.¹⁸² Essa “tonalidade da angústia” é capaz de “afinar o ser-aí na *possibilidade* (grifo nosso)”.¹⁸³ E a *possibilidade* se dá ao “defrontar-se com o fato de que não há nenhum fundamento ou sustentação do seu ser”.¹⁸⁴

Roberto Wu sugere que estas intuições de Heidegger, que viriam a nortear suas reflexões iniciais e culminar, sistematicamente, em *Ser e Tempo*, tenham se erigido a partir de seus estudos entrecruzados sobre religião e filosofia.

Em 1920, Heidegger ofereceu um curso intitulado *Introdução à fenomenologia da religião*, tendo como ponto de partida, como informa Wu, o estudo da “experiência fática da vida”.¹⁸⁵ Nas definições deste curso, uma “experiência fática” caracteriza-se pela historicidade, pelo caráter de insegurança presente no próprio movimento da vida vivida, na qual se atestam rupturas e imprevistos que podem se dar a qualquer momento e “fraturar” o desejo de unidade e continuidade. De acordo com Wu, Heidegger, no curso referido, interpretou a carta de São Paulo aos Tessalonicenses, na qual Paulo relata sua conversão e anuncia a vinda do Messias, que virá como o “ladão na noite”. É a partir dessa imagem do Messias que “surpreenderá a todos” que – assim como em Benjamin – Heidegger analisa o mundo da vida fática, caracterizando-o pela insegurança que a subtaneidade do instante acarreta. Trata-se, nas palavras de Roberto Wu, “da facticidade da vida, na sua relação com o tempo que irrompe subitamente (*kairos*)”.¹⁸⁶ Este interesse pelo *kairos* (relacionado à historicidade e à experiência da facticidade), a priori concentrado no estudo da religião, se expandirá, nas reflexões de Heidegger, ao longo da década de 1920, e convergirá com os estudos que o mesmo irá desenvolver sobre Aristóteles.

¹⁸¹ Ibid., p. 6.

¹⁸² Ibid., p. 13.

¹⁸³ Ibid., p. 13.

¹⁸⁴ Ibid., p. 13.

¹⁸⁵ Ibid., p. 38.

¹⁸⁶ Ibid., p. 38.

Sabe-se que Heidegger iniciou sua trajetória intelectual como estudante de teologia na Universidade de Freiburg, em 1909.¹⁸⁷ Nesta instituição, além dos estudos teológicos, ele entrou em contato com a filosofia de Aristóteles e as interpretações correntes acerca deste filósofo, sobretudo a obra *Sobre o significado múltiplo do ente segundo Aristóteles*, de Franz Brentano.¹⁸⁸ Mais tarde, em 1919, quando se aproxima de Edmund Husserl e este último o nomeia como seu assistente, ainda em Freiburg, Heidegger passa a interpretar Aristóteles de uma forma diferente daquela de Brentano (então orientada pela escolástica). É a partir deste período como assistente de Husserl que Heidegger oferecerá seus cursos dedicados ao pensamento de Aristóteles. São eles: *Interpretações fenomenológicas de Aristóteles*, de 1921-1922; *Interpretações fenomenológicas de trabalhos escolhidos de Aristóteles sobre a ontologia e a lógica*, 1922 e *Ontologia. Hermenêutica da facticidade*, em 1923.¹⁸⁹ Nestes cursos, Heidegger passa a associar a concepção de vida fática à de sabedoria prática, *phronesis*, sistematizada por Aristóteles em suas *Éticas* (tal como vimos com Pierre Aubenque, em outro momento).

O tempo kairológico, que já era tido por Heidegger como elementar na compreensão da facticidade, agora, revelado como intimamente imbricado à *phronesis*, torna-se um componente decisivo para a estruturação de sua analítica existencial. A partir do primeiro curso mencionado acima, *Interpretações fenomenológicas de Aristóteles*, Heidegger passa a estudar o livro VI da *Ética a Nicômaco* e reelaborar a noção de vida fática a partir dos elementos deste escrito, relacionando-a ao entendimento do que é “oportuno a cada ocasião, cabendo à *phronesis* ser o saber pelo qual é possível vislumbrar esse bem que diz respeito ao ‘a cada vez’”.¹⁹⁰

As interpretações do livro VI da *Ética a Nicômaco* serão fundamentais, como já foi demonstrado em vários estudos,¹⁹¹ para o pensamento de Heidegger. Além do exemplo citado, do “a cada caso” como atualização compreensiva da *phronesis*, entendida como

¹⁸⁷ As informações são do filósofo italiano Enrico Berti, extraídas da obra: *Aristóteles no século XX*. Edições Loyola: São Paulo, 1997, p. 57.

¹⁸⁸ Idem, p.57.

¹⁸⁹ Ibid., p.73.

¹⁹⁰ WU, Roberto. Op. Cit., p. 39.

¹⁹¹ Cf. GROSS, Daniel M.; KEMMANN, Ansgar. *Heidegger and Rhetoric*. State Universty Of New York Press: New York, 2005.

virtude que projeta o ser-aí para as possibilidades, outras noções desenvolvidas por Heidegger também corresponderão à ética aristotélica. É o caso da própria noção de *Dasein*, que, segundo o pesquisador italiano que mais detidamente se debruçou sobre o assunto, Franco Volpi, é uma atualização heideggeriana da *praxis* aristotélica.¹⁹² Ainda segundo Volpi (e isso pode ser confirmado pelos depoimentos dos alunos de Heidegger, dentre eles, Gadamer¹⁹³), a própria *phronesis* corresponderia à *Gewissen*, à consciência moral, elaborada em *Ser e Tempo*.

Em síntese, para Heidegger, “a temporalidade da decisão consiste na articulação das três ekstases temporais originárias: repetição (*Wiederholung*), instante (*Augenblick*) e antecipação (*Vorlaufen*)”.¹⁹⁴ Da mesma forma que Benjamin, como expomos anteriormente, Heidegger se serve do termo *Augenblick* (átimo/“piscar de olhos”). Todavia, aqui, este “instante” articulador do *sido* e do *porvir* é o instante da decisão, encarado como o *insight phronético* para a ação “a cada caso”, em situações concretas apresentadas pela vida fática, pela facticidade. Roberto Wu, endossando os argumentos de um estudioso da relação entre Heidegger e a ética aristotélica, T. Kisiel, destaca que o instante (*Augenblick*):

é o momento do ‘*insight phronético*’. Esse *insight* da *phronesis* é que permite a decisão do ser-aí em relação à apropriação de si mesmo. O *insight phronético* apreende concretamente o adequado para a situação, aquilo que ‘a cada caso’ é diferente. [...] O *insight* que ocorre no instante da decisão, percorre a totalidade do ente na ponderação e no discernimento do adequado a cada caso, o que implica a visão das possibilidades como possibilidades fáticas, concretas, e nunca como elementos contemplados teoricamente ou objetos analisados exteriormente.¹⁹⁵

A *phronesis* efetua esta característica do tempo oportuno por meio de um “*insight phronético*” (como atesta Wu, via Kisiel) que capta a *dýnamis*, a potência, das possibilidades ocultas do *sido* (passado). Neste momento, perguntamo-nos, então: como podemos pensar a prática historiográfica a partir de toda essa problemática a respeito *kairós* e da temporalidade originária, da facticidade e da historicidade, considerando que,

¹⁹² Cf. VOLPI, Franco. *Dasein as praxis: Heidegger and Aristotle*. In: MACANN, C. (ed.) *Critical Heidegger*. London nd New York: Routledge, 1996, p. 55.

¹⁹³ Cf. GADAMER, Hans-George. “Lembranças dos momentos iniciais de Heidegger”. In: *Hermenêutica em retrospectiva*, vol. 1. – *Heidegger em retrospectiva*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007, p. 15.

¹⁹⁴ WU, Heidegger e a possibilidade do novo, p. 45.

embrionariamente, tal problemática foi gestada por Heidegger a partir do núcleo comum da *phronesis*?

Sabemos que Heidegger, na segunda parte de *Ser e Tempo* (§ 76), diz que a historiografia deve sua origem à historicidade da pre-sença¹⁹⁶. E, devido ao fato de que a pre-sença e “*somente ela*” seja “originariamente histórica, aquilo que a tematização historiográfica apresenta como objeto possível de pesquisa deve ter o modo de ser da *pre-sença que vigora por ter sido pre-sente*”.¹⁹⁷ A função da historiografia, para Heidegger, seria, então, possibilitar a abertura para o passado, para o “vigor de ter-sido” da pre-sença. O material possível, ou disponível, para que a historiografia efetue tal abertura, segundo Heidegger, são os “restos, monumentos, relatos ainda dados [...] Estes só *podem* se tornar material *historiográfico* porque, em seu próprio modo de ser, possuem o caráter de *pertencer à história do mundo*”.¹⁹⁸ Os “restos”, vestígios da ação passada dos homens, são, assim, intramundanos e, para Heidegger, sem integração total junto à temporalidade fundamental da pre-sença. Continua Heidegger:

Se, portanto, a historiografia se enraíza na historicidade, então é a partir desta que se pode determinar o *objeto* “próprio” da historiografia. A delimitação do tema originário da historiografia deve cumprir de acordo com a historicidade própria e com a abertura a ela inerente do que vigora por ter sido pre-sente, ou seja, com re-petição. Esta compreende a presença que vigora por ter sido pre-sente no vigor de sua possibilidade. O “nascimento” da historicidade própria significa, então: a tematização primária do objeto histórico projeta a pre-sença que vigora por ter sido pre-sente em sua possibilidade mais própria de existir. Será, portanto, o *possível* tema da historiografia? Todo o seu sentido não reside, unicamente, nos “*fatos*”, isto é, no modo como de fato foi?¹⁹⁹

Heidegger levanta então o problema sobre o que vem a ser quando a pre-sença é “de fato”, o que está em vigência aí?

[...] Se a pre-sença só é “propriamente” real na existência, então a sua “fatorialidade” constitui-se justamente no projetar-se de-cidido para um poder-ser escolhido. O “fato” próprio do que vigora por ter sido pre-sente é, então, a possibilidade existenciária em que, de fato, se determinam o destino, o envio

¹⁹⁵ Ibid., p. 45-46

¹⁹⁶ HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo (Parte II)*. Petrópolis: Editora Vozes, 1996. p 199.

¹⁹⁷ Ibid., p. 200.

¹⁹⁸ Ibid., pp. 200-201

¹⁹⁹ Ibid., p. 201.

comum e a história do mundo. Porque, cada vez, a existência sempre está lançada em fatos, a historiografia abrirá tanto mais penetrantemente a força silenciosa do possível quanto mais simples e concretamente ela compreender e “apenas” expuser o vigor de ter sido-no-mundo em sua possibilidade.²⁰⁰

Não por acaso, mais adiante, Heidegger faz uma leitura da *consideração* de Nietzsche sobre as *vantagens e inconvenientes da história para a vida*. A historicidade própria, para Heidegger, é o fundamento da unidade possível das três essências da historiografia, delineadas por Nietzsche. O “*solo* em que se funda a historiografia própria é, no entanto, a *temporalidade*, enquanto sentido ontológico e existencial da cura”.²⁰¹

Perguntamo-nos, então: em que medida a *phronesis*, diluída no pensamento inicial de Heidegger e presente na estrutura de *Ser e Tempo*, pode receber uma abordagem ampliada que nos faça lançar novas luzes sobre a relação entre a temporalidade originária e a historiografia? É possível que o “insight phronético” possa ter alguma similaridade com o tipo de raciocínio, inerente à atividade historiadora, que lida com os vestígios, os “restos” indicativos das ações humanas passadas, apontados por Heidegger, já que esses “restos” se mostram como um elemento essencial na *possibilidade* encoberta no cotidiano? Entendemos que a noção de rastro pode ser um componente *sui generis* neste processo de reflexão, pois, como diz Ricoeur (como veremos) – endossando Levinás – o rastro *significa sem fazer aparecer*, isto é: traz consigo vestígios daquilo que *foi*, indica – em sua empiricidade – como *pode ter sido*, sem necessariamente trazer às vistas a integridade intacta do passado como tal. Entretanto, ainda assim, este rastro é capaz de “contaminar” a temporalidade originária fundamental (do “cuidado”) e auxiliar a “repetição” das possibilidades ocultas do *sido*, na medida em que o deciframos, em que conjecturamos o que *pode ter sido* e construímos uma cadeia narrativo-argumentativa, expondo tais *possibilidades* de modo que elas instituem *presença*, que resultem em “acréscimo de sentido”. É com estas questões que nos defrontaremos nos próximos tópicos.

²⁰⁰ Ibid., p. 201.

²⁰¹ Ibid., p. 204.

3.3. O enigma ontológico do rastro e o paradigma indiciário (nota sobre um problema histórico-filosófico – I)

Como já dissemos em passagens anteriores, Paul Ricoeur apresenta-se como um dos principais autores preocupados com a crise da experiência do tempo e o “cisma” entre as categorias meta-históricas – dados que constituem as “aporias da modernidade”, isto é: o distanciamento paulatino do futuro e o “engessamento” do passado, fenômenos que impedem a experimentação do “presente” como “presente”, isto é, como tempo da ação. – O apontamento que Ricoeur procura dar para transpor esta crise consiste em entrelaçar reflexões epistemológicas sobre a operação historiadora (ou, grosso modo, o conjunto de reflexões sobre os limites e possibilidades do saber historiográfico, que comumente se denomina teoria da história) com reflexões sobre a ontologia do ser histórico, isto é, reflexões sobre o tempo, a temporalidade e a historicidade; bem como sobre as várias formas que os homens desenvolveram, ao longo de sua existência, de configurar e refigurar sua relação com o tempo, por isso o interesse crucial de Ricoeur pela narrativa e a mimesis. Dois dos momentos deste entrelaçamento entre a epistemologia historiadora e a ontologia, operado por Ricoeur, são 1) a reflexão sobre o “enigma ontológico” do rastro e 2) a construção da noção de “representância”. Ambos têm sua elaboração inicial em *Tempo e Narrativa* (Vol. 3) e são retomados, *a posteriori*, em *A memória, a história, o esquecimento*.

Neste tópico, nos concentraremos no problema ontológico do rastro, relacionando-o com o “paradigma indiciário”, pensado por Carlo Ginzburg. No tópico seguinte (o último de nossas reflexões), trataremos da noção de representância, que Ricoeur delineia ao longo de toda *A memória, a história, o esquecimento* (ainda que a questão apareça explicitamente colocada só na terceira parte da obra), a partir da problemática estabelecida entre fenomenologia da memória e a representação historiadora. É neste contexto de sua investigação, que Ricoeur traz à discussão a retórica aristotélica, no momento em que explora as conexões entre a noção de *eikon* (representação icônica – “aquilo que está no lugar de outro”) e *eikos* (a marca, o verossímil – componente da retórica grega intimamente ligada ao “índice”). Relacionaremos estes pontos de discussão, por fim, às investigações de

Chaïm Perelman, o filósofo polonês que se dedicou a reabilitar e renovar a retórica, a partir dos anos 1950. Veremos como a relação entre a “seleção dos *dados* para dispor na argumentação” e a noção de “instituição de *presença*”, elaboradas por Perelman, podem ter uma conexão profícua com o problema “ontológico/epistemológico” colocado por Paul Ricoeur. Nosso objetivo, ao fim, terá sido o de contribuir para uma discussão histórico-filosófica que possui várias frentes de debate, e que, certamente, é interminável.

Sigamos, então, com Paulo Ricoeur...

No tópico anterior, vimos como Heidegger trata da historiografia em *Ser e Tempo*, concebendo-a como derivada da historicidade, grosso modo, fundada nesta última. Este enraizamento, entretanto, não isenta a historiografia da condição de só conseguir trabalhar com os materiais que são fornecidos pelo “tempo vulgar”. Estes materiais são os “restos”, os “relatos dados”, etc., que Heidegger sinaliza como exemplos. Há, assim, uma “ponte” sugerida entre a temporalidade fundamental do “cuidado” (ou tempo originário) e o tempo vulgar, intramundano, na qual trafega a historiografia. Paul Ricoeur, por sua vez, reconhece a contribuição de Heidegger ao formular esta problemática, mas, também, critica o filósofo alemão. A crítica de Ricoeur, como podemos ler em *A memória, a história, o esquecimento*, assinala que a disjunção dos modos de ser, operada por Heidegger, do existenciário e do manejável (vulgar), “impede de levar o movimento da derivação [que funda a historiografia] até o ponto em que seria reconhecida a total validade do fenômeno do rastro”.²⁰² O rastro, de acordo com Paul Ricoeur, opera como conector entre o “tempo vulgar” e o tempo “existenciário”; sua proposta para ampliar a compreensão desta conexão potencial entre as duas formas de temporalidade, contida no rastro, pode ser lida abaixo:

A problemática da representância, no plano histórico, e já a da representação icônica, no plano mnemônico, parecem-me suscetíveis de sobrepor essa descontinuidade ontológica. A noção de vestígio ampliada à de rastro, poderia então dar azo a uma discussão que levaria em conta a dimensão veritativa do ato mnemônico e do ato historiográfico. Por falta dessa confrontação, Heidegger só compensa a reinserção obstinada da dependência da historicidade acerca da temporalidade fundamental pela evocação de traços resultantes da dependência do ser histórico em relação ao mundo, na linha das noções [...] de herança e de transmissão, completadas pela do ser em comum.²⁰³

²⁰² RICOEUR, Paul. *A memória, a história, o esquecimento*. Campinas, SP: Editora UNICAMP, 2007, p. 389.

²⁰³ Ibid., p. 389-390.

Por enquanto, não desdobraremos a relação apontada entre representação icônica e representância, mas ressaltamos, desde já, a postura de Ricoeur ao destacar que a concepção de “repetição”, desenvolvida por Kierkegaard, pode auxiliar a conexão da ontologia do ser histórico com a epistemologia da operação historiográfica. “Para nós”, diz Ricoeur:

é infinitamente mais promissora a afirmação segundo a qual repetir não é nem reafirmar imediatamente, nem reelaborar: é “realizar de novo”. Trata-se aqui de um chamado, de uma réplica, de uma resposta, e até mesmo de uma revogação das heranças. A potência criadora da repetição permanece inteira nesse poder de reabrir o passado sobre o futuro.²⁰⁴

Nesse sentido, Ricoeur defende que a historiografia não está condenada à historicidade inautêntica que Heidegger declara “‘cega às possibilidades’, como o seria uma historiografia fechada numa atitude museográfica. A historiografia também compreende o passado como um ‘retorno’ de possibilidades escondidas”.²⁰⁵ Compreende ainda Ricoeur, que, de fato, a idéia de “repetição” de Kierkegaard – que já em Heidegger assumia um papel fundamental – “como a ‘força’ do possível, seria, então, a mais apropriada para exprimir a convergência no limite entre o discurso sobre a historicidade e o discurso da história.”²⁰⁶ Neste momento, faz-se necessário que percorramos alguns argumentos do terceiro volume de *Tempo e Narrativa*, onde Ricoeur problematizou inicialmente o “enigma ontológico” do rastro. Voltaremos, contudo, à *Memória, a história, o esquecimento* no próximo tópico, quando abordarmos os pontos em que Ricoeur relaciona o problema do rastro com o do verossímil (*eikos*) e, por consequência, com a tradição da retórica.

Na segunda seção de *Tempo e Narrativa (Vol. 3)*, ao discutir o problema do “tempo vivido” e do “tempo universal”²⁰⁷, Paul Ricoeur abre um tópico intitulado “Arquivos, documento, rastro”. O último dos elementos aí analisados, o rastro, é aquele que pode deslocar o debate de uma instância puramente metodológica e epistemológica, acerca dos

²⁰⁴ Ibid., p. 390.

²⁰⁵ Ibid., p. 393.

²⁰⁶ Ibid., p. 393.

²⁰⁷ RICOEUR, Paul. *Tempo e Narrativa (Vol. 3)*. Campinas, SP: Papyrus, 1997. (A referida seção se inicia a partir da página 179.).

“meios de prova” utilizados pelo historiador, e transformá-lo em um debate histórico-filosófico, por conta da “significância” ontológica inerente a ele. Ricoeur elabora uma questão simples, “o que significa deixar um rastro?” É tentando respondê-la que se pode chegar ao enigma que ela comporta. O rastro *deixado*, por um lado, “é visível, aqui e agora, como vestígio, como marca, por outro lado, há rastro porque *antes* um homem, um animal passou por aí; uma coisa agiu”.²⁰⁸ O vestígio, o rastro, indicam, mostram algo ocorrido, mas sem *fazer aparecer*. Aí está o paradoxo. Este paradoxo consiste no fato de que “a passagem não existe mais, mas o rastro permanece; não nos esquecemos do embaraço de Agostinho perante a idéia de vestígio como algo que permanece (*Manet*) na mente.”²⁰⁹ Prossegue Ricoeur:

Assim, o rastro indica *aqui*, portanto no espaço, e *agora*, portanto no presente, a passagem passada dos vivos; ele orienta a caça, a busca, a investigação, a pesquisa. Ora, tudo isso é a história. Dizer que ela é um conhecimento por rastros é apelar, em último recurso, para a *significância* de um passado findo que, no entanto, permanece preservado em seus vestígios.²¹⁰

É a partir dessa “dupla tendência do rastro” (que Ricoeur não identifica como ambiguidade, mas, sim, como um paradoxo, um oxímoro), que se pode reconhecer nele o potencial de “conector”. A tese que Ricoeur propõe, como já adiantamos, é a de que o rastro “efetua a relação entre o tempo fundamental do Cuidado (temporalidade inclinada para o futuro e para a morte) e o tempo ‘vulgar’ (entendido como sucessão de instantes), postulados por Heidegger”.²¹¹ Segundo Heidegger, no plano histórico a título primário (isto é, no sentido existencial da historicidade), é considerada a relação com o porvir e com o passado, enquanto que, no plano histórico a título secundário (isto é, no sentido derivado do primeiro: o tempo vulgar, das coisas subsistentes e manejáveis), essa estrutura fundamental da temporalidade é perdida de vista.²¹² Para Ricoeur, o rastro pode restituir o vínculo de uma instância à outra:

[...] a restituição dessa filiação de sentido permite dar conta do que Heidegger chama *historial-mundano* (*Weltgeschichtlich*). Os restos do passado, com seu

²⁰⁸ Ibid., p. 200.

²⁰⁹ Ibid., p. 201.

²¹⁰ Ibid., p. 201.

²¹¹ Ibid., p. 202.

²¹² Ibid., p. 204.

caráter de utilidade, constituem o exemplo típico do historial-mundano: com efeito, são os próprios restos que parecem ser portadores da significação “passado”.²¹³

Dessa forma, sendo um componente por excelência do “historial-mundano”, assevera Ricoeur, “o fenômeno do rastro – bem como o das ruínas, dos restos, dos documentos – vê-se, assim, deslocado do historial para o intratemporal”.²¹⁴ Ricoeur se pergunta, então: “Daremos melhor conta do rastro, se levarmos em conta o acréscimo de sentido que a intratemporalidade traz à historialidade”?²¹⁵ A resposta é positiva. E Ricoeur acredita que era nesse estágio de compreensão que Heidegger almejava chegar. Mas este último não concebeu que o tempo “vulgar” pudesse conceder “empréstimos” à historicidade.²¹⁶ Para Paul Ricoeur, resulta, portanto, da confluência entre os tempos “vulgar” e “existenciário” um “tempo histórico híbrido”:

[...] Ora, essa convergência de uma noção puramente fenomenológica com os procedimentos historiográficos, que podemos reduzir todos ao ato de seguir ou de remontar o rastro, só pode ser feita no âmbito de um tempo histórico que não é nem um fragmento do tempo estelar nem a mera ampliação para dimensões comunitárias do tempo da memória pessoal, mas sim um tempo *híbrido*, oriundo da confluência das duas perspectivas sobre o tempo: a perspectiva fenomenológica e a do tempo vulgar, na terminologia heideggeriana.²¹⁷

Ricoeur, todavia, insiste que o tempo vulgar não deve ser concebido como uma forma temporal desqualificada e que dar a ele seu devido lugar na composição do tempo histórico híbrido, amalgamado ao tempo existenciário. Diz Ricoeur:

Essa constituição compósita da significância do rastro permite afinal dar um aspecto menos negativo à apreciação de Heidegger acerca das categorias da história. Se ele desistiu de completar a sua tese da subordinação da historiografia à historialidade pela análise inversa dos procedimentos pelos quais a historiografia fornece material à historialidade, é porque, em última instância, a historiografia se situa na linha de ruptura entre a intratemporalidade e o tempo vulgar. Ainda que Heidegger conceda que “a representação vulgar tem seu direito natural”, marca da decadência que lhe imprime a fenomenologia hermenêutica é

²¹³ Ibid., p. 204.

²¹⁴ Ibid., p. 204.

²¹⁵ Ibid., p. 204.

²¹⁶ Ibid., p. 204.

²¹⁷ Ibid., p. 205.

indelével. A historiografia, nesse sentido, só pode ser, para ele, mal fundamentada.²¹⁸

Por fim, somada a esta leitura crítica que faz de Heidegger, Ricoeur revela a quem deve o empréstimo da expressão “significância do rastro”, a saber: Emmanuel Lévinas. A referência é o ensaio *Le Trace* (O rastro), escrito por Lévinas, no contexto de sua “epifania do rosto”.²¹⁹ Qual é, pergunta Levinás, citado por Paul Ricoeur, “o passado de antes da história, o passado do Outro, de que não há desvelamento, nem manifestação, nem sequer ícone?” Somente o rastro, com sua significância peculiar, pode garantir a “Entrada e Visitação sem revelação. Essa significância escapa à alternativa do desvelamento e da dissimulação, à dialética do mostrar e do esconder, porque rastro *significa sem fazer aparecer*. Ele estabelece uma obrigação, mas não desvela”.²²⁰

Para ficar mais clara a passagem de Levinás, tomada por Ricoeur, reproduzimos abaixo, a partir de uma citação de Jeanne Marie Gagnebin (que também se ocupou com o problema do rastro), um trecho do mesmo ensaio a que Ricoeur se refere:

O rastro não é um signo como outro. Mas exerce também o papel de signo. Pode ser tomado por um signo. O detetive examina como signo revelador tudo o que ficou marcado nos lugares do crime, a obra voluntária ou involuntária do criminoso; o caçador anda atrás do rastro da caça; o rastro reflete a atividade e os passos do animal que ele quer abater; o historiador descobre, a partir dos vestígios que sua existência deixou, as civilizações antigas como horizontes de nosso mundo. Tudo se dispõe em uma ordem, em um mundo, onde cada coisa revela outra ou se revela em função dela. Mas, mesmo tomado como signo, o rastro tem ainda isto de excepcional em relação a outros signos: ele significa fora de toda intenção de significar [de *faire signe*] e fora de todo projeto do qual ele seria a visada. [...] O rastro autêntico [...] decompõe a ordem do mundo; vem como em “sobre-impressão”. Sua significação original desenha-se na marca impressa que deixa, por exemplo, aquele que quis apagar seus rastros, no cuidado de realizar um crime perfeito. Aquele que deixou rastros ao querer apagá-los, nada quis dizer nem fazer pelos rastros que deixou. Ele decompõe a ordem de forma irreparável. Pois ele passou absolutamente. Ser, na modalidade de deixar um vestígio, é passar, partir, absolver-se.²²¹

²¹⁸ Ibid., p. 205.

²¹⁹ Ibid., p. 208.

²²⁰ Ibid., p. 208.

²²¹ LEVINÁS, Emmanuel. Apud. GAGNEBIN, Jeanne Marie. *Lembrar Escrever Esquecer*. São Paulo: Editora 34, 2006, p. 113.

Ricoeur completa sua análise ressaltando que Lévinas encara o rastro como uma “perturbação (*dérangement*) mesma a se exprimir”. E dá como exemplo o rastro deixado por alguma caça que “perturba a ordem vegetal da floresta: ‘A relação entre significado e significação é, no rastro, não a correlação, mas sim a *irretitude mesma*.’”²²² A meditação de Levinás, dessa forma, sublinha, na interpretação ricoeuriana, a estranheza do rastro, que “‘não é um signo como outro qualquer’, na medida em que ele indica é sempre uma passagem, não uma presença possível.”²²³ Ricoeur ainda acentua o que Levinás já exemplifica na citação que Gagnebin nos oferece, ou seja, que esta observação também é válida o rastro-signo do historiador, e se remete a ninguém menos que Marc Bloch para fechar sua reflexão sobre o rastro: “Não é o que Marc Bloch designava com o termo ‘testemunhos contra a vontade’?”²²⁴

O parágrafo final deste tópico de Ricoeur deixa clara a dimensão tipológica das reflexões sobre o rastro, isto é, as discussões em torno deste problema, como estamos defendendo, se situam no âmbito histórico-filosófico. Eis o ponto final de Ricoeur:

O rastro é, assim, um dos instrumentos mais enigmáticos pelos quais a narrativa histórica ‘refigura’ construindo a junção que efetua o recobrimento do existencial e do empírico na significância do rastro. Sem dúvida, o historiador, enquanto tal, não sabe o que faz ao constituir signos como rastros. Ele permanece, para com eles, numa relação de uso. É ao freqüentar os arquivos, ao consultar documentos, que ele se põe a rastrear o passado tal como foi. O que *significa* o rastro é um problema não do historiador-cientista, mas sim do historiador-filósofo.²²⁵

Tendo exposto a complexidade da noção de rastro, resta-nos, agora, abordarmos um ponto complementar e fundamental para fechar este tópico: as reflexões sobre o “paradigma indiciário”, empreendidas pelo historiador italiano Carlo Ginzburg, expostas no ensaio *Sinais: raízes de um paradigma indiciário*, onde está lançada a proposta de tentar contribuir para superar aquilo que seu autor denomina como “incômodos da contraposição entre racionalismo e irracionalismo”.²²⁶

²²² RICOEUR, *Tempo e Narrativa* (Vol. 3), p. 208.

²²³ Idem, p. 209.

²²⁴ Ibid., p. 209.

²²⁵ Ibid., p. 209.

²²⁶ GINZBURG, Carlo. “Sinais: raízes de um paradigma indiciário”. In: *Mitos, Emblemas, Sinais – morfologia e história*. São Paulo: Cia. Das Letras, 2003, p. 143.

Ginzburg concebe o que qualifica de paradigma indiciário como um modelo epistemológico (como o próprio termo paradigma indica) que emergiu “silenciosamente”, no interior das ciências humanas, por volta do fim do século XIX.²²⁷ Contudo, as raízes desse paradigma remontam à pré-história, ou seja, é um fenômeno anterior ao desenvolvimento da escrita, da filosofia e da ciência. O critério que fundamenta o paradigma indiciário é uma espécie de “introvisão”, *insight*, obtida pela percepção e análise de indícios, vestígios, marcas, sintomas, e outros termos condizentes com o contexto específico de cada saber que pratique este *modus operandi*. Talvez, pensamos nós, possa haver uma conexão entre este tipo de *insight* e o *insight phronético*, que exploramos quando analisamos a apropriação heideggeriana da *phronesis*. Esta possível conexão estaria de acordo com a confluência defendida por Ricoeur entre o tempo vulgar e o tempo existencial, operada pelo rastro, que, como vimos é o conector entre as duas instâncias. Sendo assim, o raciocínio por índices, ou seja, os *insights* conjecturais podem estar inseridos na temporalidade do *kairós*, no tempo da decisão e da ação razoável. É o que parece ocorrer na prática médica (dentre várias outras atividades), como veremos a seguir.

No texto *Sinais*, observamos que Ginzburg traça um amplo mapeamento do desenrolar deste paradigma no decorrer do processo histórico. No primeiro momento do texto, ele nos transporta para a ambiência do final do século XIX, em transição para o século XX, sob a aura de três grandes intelectuais, a saber: Giovanni Morelli, Sir Arthur Conan Doyle e Sigmund Freud. O primeiro, um dos mais conceituados críticos de arte da Itália; o segundo, criador da emblemática personagem dos romances policiais, o investigador Sherlock Holmes; e o terceiro, o pilar fundador da psicanálise. O que este trio possui em comum? Além de todos os três terem estudado medicina, todos, inevitavelmente, procediam de acordo com o saber indiciário.²²⁸ Nos três casos, o conjunto de saberes e procedimentos desenvolvidos pela prática médica foram determinantes, visto que, o caráter indireto do saber médico, mediado por *sintomas*, exige um “tom investigativo” para operar em seus procedimentos. Não é à toa que Ginzburg evidencia o fato de Morelli, Doyle e Freud terem estudado medicina, visto que desde sua origem, na Grécia antiga, a medicina

²²⁷ Ibid., p. 143.

²²⁸ Ibid., p. 144, 145, et seq.

de Hipócrates de Cós e seus discípulos constitui uma importantíssima fonte para a investigação do paradigma indiciário. – É necessário dizer aqui que o tempo *kairos*, como nos informa Pierre Aubenque (numa obra da qual nos servimos em outra ocasião) é inerente à prática médica²²⁹. Diz Aubenque que “é lugar comum na medicina hipocrática a idéia segundo a qual são vãos os preceitos demasiados gerais e que é necessário adaptar a terapêutica à variabilidade dos indivíduos e das circunstâncias, apreendendo a cada vez o *kairos*”.²³⁰ Como vimos anteriormente, o “a cada vez” kairológico foi utilizado por Heidegger para estruturar o modo de procedência do ser-aí frente à contingência, exigindo uma “de-cisão” e uma “re-petição” do “ter-sido”, estando assim associado intimamente à historicidade do tempo existenciário. Com Ginzburg, relacionado a Aubenque, vemos a extensão do *kairós* à prática investigativa (a medicina, especificamente, mas a extensão, desse ponto de vista é ubíqua a qualquer saber que proceda por índices ou sintomas). É pertinente, portanto, a hipótese de que a *phronesis* traga consigo um viés ontológico (como defendeu Heidegger), mas também, como defendemos ao longo de toda a nossa reflexão, um viés cognitivo e pragmático.

Percebemos que, no decorrer de seu mapeamento das raízes do referido paradigma, Ginzburg ainda remonta à sociedade dos caçadores e coletores para analisar os paradigmas “venatório” e “divinatório”, que correspondem: o primeiro, às decifrações que o homem primitivo fazia dos rastros deixados por animais que possibilitaram as primeiras articulações narrativas, cuja formulação mais simples poderia ser: “alguém passou por aqui”; o segundo, às adivinhações do futuro feitas com base nos sinais dos astros, de gotas de óleo pingadas na água, etc.²³¹ Neste percurso, Ginzburg perpassa figuras como o italiano Giulio Mancini, do século XVII, contemporâneo de Galileu e médico-mor do papa Urbano VIII²³², que se dedicou à crítica de arte assim como o já citado Morelli²³³. Ginzburg destaca ainda o paradigma indiciário no século XVIII, identificado em Voltaire, na sua novela

²²⁹ AUBENQUE, Pierre. *A prudência em Aristóteles*. São Paulo: Discurso Editorial, Paulus, 2008, p. 160.

²³⁰ Ibid., p. 160.

²³¹ GINZBURG, “Sinais”, pp. 152-153.

²³² Ibid., p. 159.

²³³ Nesta linha, posteriormente, seguiram Warburg, Panofsky e Gombrich. Sendo estes três últimos estudados por Ginzburg no ensaio *De A. Warburg a E. H. Gombrich: notas sobre um problema de método*, incluso no livro citado *Mitos, emblemas, sinais*.

*Zadig ou o destino*²³⁴ onde há, podemos dizer, um exemplo de “exercício abduativo”, conjectural, operado por este personagem, assemelhando-se às abduções²³⁵ que Holmes empreende em suas aventuras. O paradigma indiciário pode ser expresso, em suma, nestas palavras do próprio Ginzburg: “Se a realidade é opaca, existem zonas privilegiadas – sinais, indícios – que permitem decifrá-la”.²³⁶

Após esta exposição do paradigma indiciário, podemos intuir que os rastros, fornecem certa segurança ao conhecimento do que já passou, por terem alguma conexão com a materialidade do que *foi*. Mas há que se ressaltar que, além disso, a imaginação é uma aliada fundamental na (re-) construção daquilo que já *não é mais*, mas permanece na *passadidade* do rastro. A forma como a narrativa histórica, através de seus recursos imersos na tradição da retórica, disporá os dados destes vestígios de modo que a afecção produzida por esta composição persuada o auditório – pela pulsão referencial já presente no *dado*, no rastro –, “significando em ato” o passado, de modo que “ponha sob os olhos”, que institua *presença*... Esta pode ser uma contribuição possível da tradição da retórica para o que Ricoeur denominou de “acréscimo de ser”, ou “acréscimo de sentido”, que oriente a vida humana prática. Talvez aí esteja a complexidade da virtude da *phronesis*, que se expressa tanto na historicidade de uma experiência da finitude, como experiência histórica autêntica, quanto na *técnica* que “realiza”, que “efetua”, cognitivamente, a forma de saber específica contida nesta virtude, ou seja: a *técnica* (a arte) retórica.

²³⁴ GINZBURG, Op. Cit., pp. 168, 169, 170, et seq.

²³⁵ Já que mencionamos aqui, não por acaso, a palavra “abdução”, é necessário fazermos referência àquele que é considerado como sendo o pai da semiótica moderna, o anglo-americano Charles Sanders Peirce. Não se pode evitar, estudando o paradigma indiciário, o contato com Peirce. (O próprio Ginzburg o cita em seu ensaio, ainda que não o explore muito). Para Peirce, o signo é “aquilo que representa algo ou alguma coisa para alguém, sobre determinado aspecto ou circunstância”. Definição que retraduz de modo mais articulado a clássica definição latina *aliquid stat pro aliquo* (alguma coisa está para outra). Com esta definição, fica claro que o signo não representa algo absolutamente válido e verdadeiro para qualquer ser pensante. Pelo contrário, os signos mediam a relação com os objetos e com outros sujeitos, de acordo com as circunstâncias de enunciação e o contexto de recepção. Mas, dentre as várias particularidades e definições que Peirce expõe sobre os signos, o que nos interessa é o índice. Os índices ou indícios ligam a presença ou a ausência de um objeto a comportamentos possíveis de seu provável possuidor. E o a forma de raciocínio que lida com os índices é nomeada por Peirce como abdução. Para Peirce, a “dedução prova que algo *deve ser*; a indução mostra que alguma coisa *é realmente* operativa, é evidente; e a abdução simplesmente sugere que alguma coisa *de pode ser*”. (PEIRCE, Charles Sanders. *Semiótica*. São Paulo; Perspectiva, 1999, p. 220).

²³⁶ GINZBURG, “Sinais”, p. 177.

É necessário, então que nos lancemos ao segundo (e último) tópico deste trabalho. Para tanto, retornaremos a Ricoeur, mas também a Ginzburg que, junto a Chaïm Perelman, nos fornecerão subsídios para concluir nossa investigação.

3.4. A representância e a retórica (nota sobre um problema histórico-filosófico – II)

Partiremos, neste tópico, de questões abordadas por Ricoeur, em seu *A memória, a história, o esquecimento*, tomando como base suas reflexões que buscam articular uma “fenomenologia da memória” com uma “epistemologia da operação historiadora”. Concentraremos-nos, contudo, nos pontos em que Ricoeur traz à discussão a tradição da retórica de Aristóteles, na qual é percebida, pelo filósofo francês, uma das principais pontes tangenciais entre história e memória. Para ampliar os apontamentos de Ricoeur, retomaremos, pontualmente, as investigações de Carlo Ginzburg acerca do paradigma indiciário, mas também abordaremos suas investigações sobre as relações entre a retórica e a história. Buscaremos articular a noção de “índice” (ampliada, como sugere Ricoeur, à de rastro) com a noção de “presença”, elaborada pelo filósofo Chaïm Perelman, em seu projeto da *nova retórica*, desenvolvido em meados do século XX.

Ricoeur começa suas reflexões problematizando a relação que há entre memória e imaginação. Num primeiro momento dissocia-as para, logo em seguida, associá-las novamente. A dissociação inicialmente ocorre porque há toda uma tradição que vulgariza a questão da imaginação a um nível de escala inferior dos modos de conhecimento, relacionando-a à ficção, à fantasia e à alucinação. Mas, no decorrer de suas investigações, Ricoeur aponta para a complexidade da questão que exige novamente a associação da imaginação com a memória, a partir da perspectiva de “lembrança-imagem” (trabalhada por Bergson²³⁷) que, por sua vez, remonta à noção grega da *eikón*. Esta noção aparece teorizada

²³⁷ Cf. BERGSON, Henri. *Matéria e Memória: ensaio sobre a relação do corpo com o espírito*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

em Platão (em obras como *Teeteto* e *O Sofista*) compreendida como a representação presente de uma coisa ausente. Pergunta-se, Ricoeur:

que necessidade eidética manifesta a expressão lembrança-imagem, que não deixou de assombrar nossa fenomenologia da memória e que voltará com toda força no plano da epistemologia da operação historiográfica sob o título da representação historiadora do passado?²³⁸

A tentativa de resposta a esta indagação se dá a partir do diálogo com dois pensadores de tradições distintas, porém com preocupações semelhantes em alguns pontos: Edmund Husserl e Henri Bergson. Com Husserl, Ricoeur procura destacar o aspecto “objetual” da memória, expresso na duração do fluxo da consciência íntima do tempo. Em suas *Lições*²³⁹ de 1905, Husserl explora as dimensões de uma “fenomenologia da consciência íntima do tempo” e assevera que a apreensão imediata do objeto pela percepção, por exemplo, o som, se retém e se prolonga num fluxo temporal cuja duração depende de uma certa “imaginação” que, incessantemente, (re-) constrói o objeto em sua imanência decorrida. Nas palavras de Husserl:

O que nós aqui descrevemos é o modo com o objeto temporal-imanete “aparece” num fluxo constante, como ele é “dado”. Descrever este modo não é descrever a própria duração temporal que aparece. [...] A mesma duração é agora, é duração que atualmente se constrói, e é, depois, duração passada, “decorrida”, ainda consciente ou, pela recordação iterativa [*Wiedererinnerung*], duração “de igual modo”, novamente produzida. É do mesmo som que agora soa que é dito, no fluxo ulterior da consciência, que foi, que a sua duração está decorrida.²⁴⁰

Ricoeur assinala, entretanto, que, além do que é explorado por Husserl nas *Lições*, é necessário também recorrer ao volume XXIII das *Husserlianas*, no qual são pensados os conceitos de *Bild* e *Phantasie*. O primeiro refere-se às “presentificações que descrevem alguma coisa de maneira indireta: retratos, quadros, estátuas, fotografias, etc.[...]”.²⁴¹ Com o segundo termo, *Phantasie*, “Husserl está pensando nas fadas, nos anjos, nos diabos das

²³⁸ RICOEUR, Paul. *A Memória, a História, o Esquecimento*. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 2007, p. 61.

²³⁹ Paul Ricoeur refere-se às *Lições sobre a consciência íntima do tempo*, publicadas por Husserl em 1905. Utilizaremos aqui a tradução portuguesa da referida obra, traduzida como *Lições para uma fenomenologia da consciência interna do tempo* (1994).

²⁴⁰ HUSSERL, Edmund. *Lições para uma fenomenologia da consciência interna do tempo*. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 1994, p. 58.

lendas: trata-se mesmo de ficção”.²⁴² Entretanto, ao avançar em suas investigações, Husserl concebe uma intersecção entre as duas categorias, afirmando que não é possível distinguir o objeto lembrado como imagem (*Bild*) do objeto representado por uma ficção da imaginação (*Phantasie*). Há então um jogo entre o lembrado, o fictício e o representado. E a lembrança pode ser compreendida como imagem que tanto apresenta quanto presentifica o objeto. Para sustentar estas proposições, Ricoeur recorre a Henri Bergson, do qual ele adota a concepção de passagem da “lembrança pura” para uma “lembrança-imagem” como hipótese de trabalho.²⁴³ Se consultarmos Bergson, veremos o argumento de que “imaginar” não é “lembrar-se” e que, certamente:

uma lembrança, à medida que se atualiza, tende a viver numa imagem; mas a recíproca não é verdadeira, e a imagem pura e simples não me reportará ao passado a menos que seja efetivamente no passado que eu vá buscá-la, seguindo assim o progresso contínuo que a trouxe da obscuridade à luz.²⁴⁴

Tais concepções bergsonianas evidenciam uma condição fundamental da própria memória, isto é, o seu pertencimento ao passado, que para Ricoeur será de importância capital. Sendo a memória *do* passado (pertencente a ele), antes, é a ele que se deve reportar. E este reportar-se ao passado, invariavelmente, tem, como aliado, a imaginação, que completa, ficcionalmente, a memória no presente.

Husserl e Bergson, dessa forma, oferecem suporte a Ricoeur para tentar responder à questão acerca da necessidade *eidética* da expressão “lembrança-imagem”, que constitui um dos principais elos entre a problemática da fenomenologia da memória e a operação historiográfica. Não obstante, interessa-nos especificar de que modo esta ligação entre memória e história, proporcionada pela referida expressão, é articulada por Ricoeur a partir de dois pontos principais que se entrelaçam no interior da tradição da retórica. Os pontos que se inserem nesta tradição estão, para Paul Ricoeur, vinculados à noção já mencionada de *eikón*. São eles (na retórica aristotélica): 1) um dos componentes da “análise formal da elegância retórica”, a expressão “pôr sob os olhos” e 2) a noção de *eikós* (verossímil) que,

²⁴¹ RICOEUR, *A Memória, a História, o Esquecimento.*, p. 63.

²⁴² *Ibid.*, p. 63.

²⁴³ *Ibid.*, p.67.

²⁴⁴ BERGSON, *Matéria e Memória*, p. 158.

por sua vez, está relacionada ao “argumento entimemático”, que opera com base em “indícios”.²⁴⁵ Noção esta que nos remete, via Ricoeur, a Carlo Ginzburg e suas reflexões sobre a retórica em história e o paradigma indiciário.

Ricoeur aponta, ao analisar a contribuição de Carlo Ginzburg, contrastando com as reflexões de Marc Bloch em sua *Apologia da História*, à categoria de testemunho, na qual a noção de “rastro” pode ser lida como:

raiz comum ao testemunho e ao indício. A esse respeito, sua origem cinegética é significativa: um animal passou por ali e deixou seu rastro. É um indício. Mas, por extensão, o indício pode ser considerado uma escrita na medida em que a analogia da impressão adere originariamente à evocação da marca da letra, para não falar da analogia, também ela primitiva entre *eikón*, grafia e pintura, evocada no início de nossa fenomenologia da memória.²⁴⁶

“Rastro”, “marca”, “indícios” estão em analogia com a *eikón*, a “representação presente da coisa ausente”, a imagem que traz consigo a lembrança do que passou, mas que abre espaço ao preenchimento operado pela imaginação. O que possibilita esta convergência? É no interior da operação historiográfica, que, para Ricoeur, se pode angariar a resposta. Paul Ricoeur salienta que, na dimensão da representação historiadora, ou seja, no momento da escrita, da organização retórico-narrativa do trabalho do historiador (momento este que está imbricado a todo o processo operativo), é inevitável a relação entre “ver” e “ler” que nos apresenta a narrativa histórica²⁴⁷. Nesse sentido, há um componente imagético (e, por consequência, imaginativo) que potencializa o *pathos* da recepção da narrativa histórica. Ricoeur apresenta algumas questões:

Pode-se dizer alternadamente do amator de arte que ele lê uma pintura e, do narrador, que ele pinta uma cena de batalha. Como são possíveis essas trocas? Será quando a narrativa expõe um espaço, uma paisagem, lugares, ou quando se detém num rosto, numa postura, num porte, em que uma personagem se dá a ver por inteiro? Em resumo, só há legibilidade numa relação polar com a visibilidade – distinção que a superposição dos extremos não aboliria? Ou é preciso dizer que, em todos os casos, a narrativa coloca diante dos olhos, dá a ver? Já é o que sugere Aristóteles em suas observações sobre a metáfora em *Retórica III*.²⁴⁸

²⁴⁵ ARISTÓTELES. *Retórica*. Trad. Quintín Racionero. Madrid: Editorial Gredos, 1990, p. 272.

²⁴⁶ RICOEUR, *A Memória, a História, o Esquecimento*, pp. 185-186.

²⁴⁷ Ricoeur reflete sobre este aspecto da fase “escriturária” ou narrativa da operação historiográfica, que ele denomina “representação historiadora”, em dois tópicos de seu *A memória, a história, o esquecimento*, intitulados: “Representação e retórica” e “Representação e os prestígios da imagem”.

²⁴⁸ RICOEUR, Op. Cit., p. 277.

A “troca” apontada entre “visibilidade” e “legibilidade” conduz Ricoeur a um dos postulados básicos do livro terceiro da retórica de Aristóteles: o efeito de “elegância” que a retórica possui de “pôr sob os olhos” ou “saltar à vista”, que constitui uma virtude de uma das partes da retórica antiga, a *lexis* (ou *elucutio*), elocução. A *lexis* “agencia” as figuras, que também são comuns à *Poética*, cujo destaque se incide na metáfora. Entretanto, este componente retórico, a despeito do poder da figura, como bem observa Paul Ricoeur, tem como mote principal a persuasão:

Esse poder da figura de colocar sob os olhos deve ser ligado a um poder mais fundamental que define o projeto retórico considerado em toda a sua abrangência, a saber, a “faculdade de descobrir especulativamente o que, em cada caso, pode ser próprio para persuadir” (1356 b 25-26 e 1356 a 19-20). O *pithanon*, “o persuasivo enquanto tal”, eis o tema recorrente da retórica. Certamente, persuasão não é sedução: e toda a ambição de Aristóteles terá sido estabilizar a retórica a meio caminho entre lógica e sofística, graças ao elo entre o persuasivo e o verossímil no sentido do provável (*to eikos*). Essa definição da retórica como *tekhné* do discurso próprio para persuadir está na origem de todos os prestígios que o imaginário é suscetível de enxertar na visibilidade das figuras de linguagem.²⁴⁹

“Descobrir, em cada caso, o que pode ser próprio para persuadir”. Aqui, mais uma vez nos defrontamos com a expressão “a cada caso”, pertencente ao tempo kairológico da *phronesis*, do momento propício para proceder de forma razoável. Dado isto, todavia, antes de dar continuidade à reflexão sobre a confluência entre “visibilidade” e “legibilidade” e o papel desempenhado pela tradição retórica nesse processo, faz-se necessário aqui pôr em destaque a ligação evidenciada por Ricoeur entre o persuasivo e o *eikos*, isto é, o verossímil relacionado às “provas” dentro a arte retórica.

O verossímil, no sentido que lhe é inerente na retórica antiga, constitui um tipo de conexão com a “verdade” que não está no domínio da demonstração analítica. Nesta última, as provas são evidentes, isto é, não se faz necessário persuadir o interlocutor, ou o auditório, da pertinência de tais provas. Já as provas relativas à noção de *eikos* (verossímil) são provas retóricas, ou argumentativas, que necessitam de disposição dentro da arte retórica para alcançarem a persuasão do auditório. Tais provas não são evidentes, pois constituem vestígios do objeto que não pode mais ser verificado. Tais provas são os

“indícios”, (*semeiôn*). Como já expomos, o principal historiador que trouxe às discussões elementares da teoria da história, o aspecto das “provas indiciárias” – que advêm da tradição retórica – foi Carlo Ginzburg. Reiteramos, aqui, a passagem decisiva de seu ensaio *Sinais*. Diz Ginzburg:

a existência de uma profunda conexão que explica os fenômenos superficiais é reforçada no próprio momento em que se afirma que um conhecimento direto de tal conexão não é possível. Se a realidade é opaca, existem zonas privilegiadas – sinais, indícios – que permitem decifrá-la.²⁵⁰

Todavia, em outra obra, *Relações de força: história, retórica, prova*, Ginzburg deixa explícita a categoria da retórica à qual está vinculado o paradigma indiciário que, segundo ele, fundamenta a investigação histórica: “[...] os historiadores se movem no âmbito do verossímil (*eikos*), às vezes do extremamente verossímil, nunca do certo, – mesmo que, nos seus textos, a distinção entre ‘extremamente verossímil’ e ‘certo’ tenda a se desvanecer”.²⁵¹ Mais adiante, Ginzburg é enfático quanto à noção a que se vincula tal âmbito:

para captar plenamente o seu sentido [da história está vinculada ao conhecimento por índices] temos de inseri-la no contexto em que foi formulada: um tratado que explora o âmbito do *eikos* a partir da prova e, particularmente, da prova técnica constituída pelo entimema.²⁵²

A noção de *eikos*, portanto, é imprescindível nas discussões que envolvem retórica e história, pois é em sua base que se “forjam” os argumentos com vistas à persuasão. Contudo, voltemos ao alargamento desta relação, proposto por Ricoeur, que percebe na tradição retórica e, em especial, na metáfora, um elo que pode confluir não apenas retórica e história, no sentido epistemológico – como é proporcionado pela noção de verossímil (*eikos*) – mas articular a fenomenologia da memória com a operação historiográfica. O objetivo de Ricoeur é atingir aquilo que já foi adiantado: um (ontológico) “acréscimo de sentido” à vida prática. De acordo com Ricoeur:

²⁴⁹ Ibid., p. 277.

²⁵⁰ GINZBURG, Carlo. “Sinais: Raízes de um paradigma indiciário”. In: *Mitos, Emblemas, Sinais*. São Paulo: Companhia das letras, 2003, p. 177.

²⁵¹ GINZBURG, Carlo. *Relações de força: história, retórica, prova*. São Paulo: Companhia das letras, 2002, p. 58.

No próprio Aristóteles, um elo mais secreto se estabelece entre o poder da metáfora de pôr sob os olhos e o projeto de persuasão que anima a retórica, a saber, o poder da metáfora de “significar as coisas em ato” (III, 11, 1411b 24-25), Ora, quando o discurso é mais apto a significar as coisas em ato? (*Poética*, 1448 a 23). Uma ponte é assim lançada entre a visibilidade no discurso e a energia nas coisas humanas, entre a metáfora viva e a existência viva.²⁵³

Este elo a que Ricoeur recorre, apresentando o poder da metáfora, em retórica, de “significar as coisas em ato”, segundo nossa interpretação, encontra um correlato “atualizado” na noção de *presença*, desenvolvida por Chaïm Perelman. É necessário que, antes de abordarmos esta noção perelmaniana, façamos uma breve sobre as investigações deste filósofo.

O filósofo judeu-polonês, radicado na Bélgica, Chaïm Perelman (1912-1987) desenvolveu, ao longo da segunda metade do século XX, o projeto conhecido como “teoria geral da argumentação”, ou a *nova retórica*, o qual compreende o “resgate” e a renovação da tradição da retórica antiga greco-romana. Perelman entendia que a velha tradição da retórica cultivava um tipo de racionalidade tão importante quanto a racionalidade expressa no desenvolvimento das ciências naturais da modernidade, tais como a física. A racionalidade retórica, denominada por Perelman, também, como “razoabilidade”, floresce, contudo, no âmbito da vida prática, isto é, no terreno do especificamente contingente e conflituoso, no qual as escolhas e ações necessitam ser orientadas de forma razoável. O principal critério para a busca de tal “razoabilidade” seria o acordo entre as partes, ou entre os interlocutores, por meio do diálogo. Segundo o próprio autor, a antiga denominação de provas extratécnicas (isto é, provas empíricas, demonstráveis sem auxílio da “técnica” argumentativa):

é adequada para nos lembrar que, enquanto nossa civilização, caracterizada por sua extrema engenhosidade nas técnicas destinadas a atuar sobre as coisas, esqueceu completamente a teoria da argumentação, da ação sobre os espíritos por meio do discurso, esta era considerada pelos gregos, com o nome de retórica, a τέχνη por excelência.²⁵⁴

²⁵² Ibid., p. 58.

²⁵³ RICOEUR, *A Memória, a História, o Esquecimento*, p. 277.

A citação acima provém da introdução à obra publicada na Bélgica, em 1958, *Tratado da Argumentação: a Nova retórica*, por Chaïm Perelman e sua colaboradora Lucie Olbrechts-Tyteca. Esta obra não só resgata os elementos da tradição da retórica aristotélica, ciceroniana e quintiliana, como também empreende uma crítica à abrangência hegemônica da racionalidade moderna, sobretudo da herança cartesiana. A preocupação elementar que impulsionou Perelman à retomada da tradição da retórica foi sua busca frustrada por uma “lógica dos juízos de valor”, isto é, de um modelo formal que pudesse dar conta da variabilidade da conduta humana. Perelman, até então, orientava-se pelo positivismo lógico. Sua tese de doutorado, defendida em 1933, tinha por tema o pensamento de Gottlob Frege. Os juízos de valor interessaram a Perelman também pelo fato de suas preocupações filosóficas com o direito e a justiça, em especial, com a possibilidade da “iniquidade” jurídica, como fora visto por ele durante a ascensão do regime nazista na Alemanha. Até 1945, o pensamento de Perelman ainda guiava-se pelo positivismo lógico austríaco, até que, em 1947, ao deparar-se com um texto de Brunetto Latini, houve, pela primeira vez, o contato com a tradição da retórica, fato que transformará radicalmente seu pensamento.

Perelman encontra na tradição da retórica o solo apropriado para suas preocupações e reflexões. Nos *Tópicos* de Aristóteles, ele localiza a delimitação entre raciocínio demonstrativo analítico e raciocínio argumentativo dialético, e acentua sua posição com relação ao segundo dos raciocínios mencionados, como pode ser visto num trecho do *Tratado*:

Nossa análise concerne às provas que Aristóteles chama de dialéticas, examinadas por ele nos *Tópicos*, e cuja utilização mostra na *Retórica*. Essa evocação da terminologia de Aristóteles teria justificado a aproximação à dialética, concebida pelo próprio Aristóteles como arte de raciocinar a partir de opiniões geralmente aceitas.²⁵⁵

Esta “dialética”, à qual se refere Perelman, tem uma conotação completamente diversa daquela que ficou marcada na tradição filosófica moderna, especialmente na filosofia hegeliana e na apropriação marxista da mesma. Com “dialética”, Perelman quer se referir ao cerne da tradição retórico-tópica clássica, tanto grega quanto latina, pautado no

²⁵⁴ OLBRECHTS-TYTECA, Lucie; PERELMAN, Chaïm. *Tratado da Argumentação - A Nova Retórica*. Tradução: Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 9.

raciocínio argumentativo e na persuasão. Segundo a ótica de Perelman, o “terreno” das humanidades, entendido por ele como o terreno da incerteza, da probabilidade e das tomadas de decisão, se adéqua a tal forma de raciocínio. Em um ensaio publicado em 1955 (no momento em que suas pesquisas sobre a tradição da retórica estão ganhando corpo), intitulado “O papel da decisão na teoria do conhecimento”²⁵⁶, Perelman se dedica a pensar a seguinte questão (que está no cerne de todo seu projeto filosófico):

Em que medida o fato de decidir-se por uma certa tese ou obrigação de tomar uma decisão, o desejo ou a obrigação de tomar uma decisão, o desejo ou a obrigação de correlacionar uma proposição com uma área sistematizada do saber determinam a estrutura de nosso conhecimento, é uma questão que merece o exame atento dos teóricos.²⁵⁷

A colocação de tal questão sugere a preocupação de Perelman em saber em que medida o ato de decidir-se pode comprometer, ou auxiliar, determinadas formas de conhecimento. A falta de reflexão sobre tal ato, no âmbito epistemológico, denuncia o prevalecimento da concepção de “segurança” fornecida pela objetividade, na qual seriam supostamente desnecessárias preocupações com escolhas ou decisões. Perelman identifica e critica a separação que designa, por um lado, a ciência, como o terreno onde se alcança as verdades, sem quaisquer ambigüidades ou contradições e, por outro lado, a vida prática, como o lugar onde ocorrem os erros por “falta de método objetivo”. Escreve ele:

Essa distinção taxativa entre o método preconizado para as ciências e aquele que é recomendável nas “ações da vida” supõe uma separação muito nítida entre a teoria e a prática e uma diferença de natureza entre as verdades científicas e as opiniões que guiam a nossa ação. As verdades, garantidas pela evidência, são eterna e universalmente válidas, são o resultado de uma meditação solitária, independente de qualquer tradição científica e de qualquer elaboração lingüística, bem como das necessidades da prática. A história das ciências consistiria, nessa perspectiva, no acréscimo do número de suas verdades. O método científico, assim concebido, é o único que mereceria ser integrado numa teoria do conhecimento.²⁵⁸

²⁵⁵ Ibid., p. 5.

²⁵⁶ PERELMAN, Chaïm. “O papel da decisão na teoria do conhecimento”. In *Retóricas*. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

²⁵⁷ Idem, p. 347.

²⁵⁸ Ibid., p. 348.

O principal prejuízo que tal distinção acarreta é, segundo Perelman, a hegemonia que o método científico (alicerçado nas ciências naturais) alastra para outras formas de conhecimento, incluindo o direito, a filosofia, a história e as demais ciências humanas, como pode se perceber no seguinte trecho:

Querer transpor, para as mais diversas áreas do saber, métodos aprovados em matemáticas e em física – e ainda concepções idealizadas desses métodos – em geral significa condenar-se à esterilidade. [...] Esse modo de agir conduz, aliás, a opor tudo o que é ciência, e é tratado de um modo conforme a um modelo único do saber, às elaborações intelectuais devidas às decisões que devemos tomar, e que desprezamos do ponto de vista teórico, considerando-as irracionais. Isso equivale a tratar como irracionais não só todos os raciocínios sobre valores, mas também a filosofia e a ciências humanas, que, submetendo-se a semelhantes exigências de “racionalidade”, seriam infalivelmente reduzidas à trivialidade. Se a fidelidade a certos métodos não permite responder a certas questões, não é necessariamente porque as questões não têm significado: isto pode suceder também porque os métodos que se quer utilizar não são apropriados.²⁵⁹

Perelman insiste na defesa de uma racionalidade muito específica na qual se inserem as ciências humanas. Para ele, não é por não corresponderem às exigências do método nas ciências naturais – pelo fato de terem de lidar com valores e decisões – que as humanidades devam cair no irracionalismo, ou mesmo da impossibilidade de conhecer alguma coisa (ceticismo). A racionalidade que é capaz de lidar com tal forma específica de conhecimento é aquela que está ligada à vida humana prática, e que tem como mola mestra a atividade argumentativa. A prática jurídica, nesse sentido, se torna um problema central nas reflexões de Perelman, tanto por ter sido ele um jus-filósofo quanto por ser o direito uma disciplina em que, obrigatoriamente, o papel da decisão é fundamental. É necessário que destaquemos aqui que os autores com os quais estamos conduzindo esta problemática final, sobre o rastro e a representância, Carlo Ginzburg e Paul Ricoeur, estabelecem relações entre o trabalho do juiz e o do historiador. Esta comparação é essencial para se entender a pertinência do problema das decisões e das escolhas, apontado por Perelman, e a maneira como tal problema é decisivo na exposição argumentativa dos historiadores. Atentemo-nos, então, a isto.

²⁵⁹ Ibid., p. 356.

Ginzburg, no já citado *Relações de força*, ressalta as convergências e as divergências entre os ofícios do historiador e do juiz. Diz ele que, juízes e historiadores:

se associam pela preocupação com a definição dos fatos, no sentido mais amplo do termo, incluindo tudo o que se inscreve, de alguma forma na realidade. Juízes e historiadores estão vinculados pela busca das provas. A essa dupla convergência corresponde uma divergência em dois pontos fundamentais. Os juízes dão sentenças, os historiadores não; os juízes se ocupam apenas de eventos que implicam responsabilidades individuais, os historiadores não conhecem essa limitação.²⁶⁰

A convergência apontada entre os dois ofícios tendo como base as “provas” é algo de se esperar, haja vista que isso fornece respaldo epistemológico a ambos. No entanto, a assinalação das divergências é algo que, por sua vez, também pode nos dar fortes subsídios para refletir. Se partirmos especialmente da questão da “sentença”, dada pelo juiz, com a qual o historiador não se vê na obrigação de lidar, podemos pensar algo mais complexo: 1) mesmo não proferindo nenhuma sentença, o historiador está isento de fazer juízos? 2) Se julga, que tipos de juízos faz o historiador, e o que os caracteriza? Paul Ricoeur nos auxilia a responder tais indagações. Ainda em *A memória, a história, o esquecimento*, Ricoeur dedica um dos tópicos da terceira parte (“A condição histórica”), intitulado exatamente “O historiador e o juiz.” Os historiadores e os juízes, na concepção de Ricoeur, compartilham o desejo ou a “ambição de verdade e de justiça, da imparcialidade e da posição de terceiro”.²⁶¹ Tal compartilhamento, entretanto, já atesta a sua limitação interna. Ricoeur esmiúça o problema:

O que acontece, então, com o confronto entre a tarefa do juiz e a do historiador? [...] O juiz deve julgar – é sua função. Ele deve concluir. Ele deve decidir. Ele deve reinstaurar uma justa distância entre o culpado e a vítima, segundo uma topologia imperiosamente binária. Tudo isso, o historiador não faz, não pode, não quer fazer; se tenta, com o risco de erigir-se sozinho em tribunal da história, é ao preço da confissão da precariedade de um julgamento cuja parcialidade e até mesmo a militância ele reconhece. Mas então, seu julgamento audacioso é submetido à crítica da corporação historiadora e à do público esclarecido, sua obra oferecida a um processo ilimitado de revisões que faz da escrita da história uma perpétua reescrita. Essa abertura para a reescrita marca a diferença entre um julgamento histórico provisório e um julgamento judicial definitivo.²⁶²

²⁶⁰ GINZBURG, *Relações de força*, p. 62.

²⁶¹ RICOEUR, *A memória, a história, o esquecimento*, p. 330.

²⁶² Idem, p. 335.

Aqui está o cerne do problema. O juiz é obrigado a julgar e emitir sua sentença, buscando ser justo em sua decisão. Todavia, seu julgamento é irrevogável e definitivo. Como bem ressalta Ricoeur, a história é permanentemente revista e reescrita. Não há sentença última e irrevogável. Se o historiador julga, seu julgamento, além de estar numa instância bem diversa daquela do juiz, também pode ser observado – segundo o que Perelman nos aponta, mediante sua preocupação com o papel da decisão na teoria do conhecimento – em todo o processo da operação historiográfica. Nas escolhas, por exemplo, de quais procedimentos teórico-metodológicos serão adequados às suas necessidades de análise; quais fontes (e a tipologia das mesmas) serão selecionadas para tal análise; quais formas de exposição narrativa e de apresentação ao público especializado (a comunidade de historiadores) e, eventualmente, ao grande público serão mais eficazes, etc. Nesse sentido, a relação elementar, apontada por Perelman, entre seleção dos dados e instituição de *presença* nos será, agora, fundamental.

No já mencionado *Tratado da argumentação*, Perelman desenvolve os pressupostos básicos para reabilitação da tradição da retórica e da forma de raciocínio que está vinculado a ela. Um dos conceitos elementares da *nova retórica* é o conceito de “auditório”, que deve ser “construído pelo orador com vistas à persuasão”. A construção do auditório se dá através dos pontos de partida da argumentação, dentre os quais, destacaremos aqui a “seleção dos dados” e a noção de *presença*. Perelman entende que o fato de traçar relações entre “certos elementos [dados] e de apresentá-los ao auditório já implica a importância e a pertinência deles no debate. Isso porque semelhante escolha confere a esses elementos uma *presença*, que é um fator essencial da argumentação”.²⁶³ Para Perelman, a *presença*, em certa medida, atua de um modo direto na nossa sensibilidade. Há que observar, também, que o esforço para tornar algo “presente à consciência pode referir-se não só a um objeto real, mas também a um juízo ou a todo um desenvolvimento argumentativo”.²⁶⁴ Entretanto, segundo Perelman, não se deve confundir a *presença*, e os “esforços com vistas a aumentar o sentimento de presença, com a fidelidade ao real”.²⁶⁵ Não se trata de uma técnica

²⁶³ OLBRECHTS-TYTECA, Lucie; PERELMAN, Chaïm. *Tratado da Argumentação*, p.134.

²⁶⁴ Ibid., p. 134.

²⁶⁵ Ibid., p. 134.

argumentativa que forneça um “decalque” da realidade. Isso seria, terminantemente, impossível. Mas se trata de uma técnica que consegue organizar os dados de modo a estabelecer, a partir da argumentação, certo “pertencimento” do público com o tema abordado, ou juízo colocado. Além disso, a noção de *presença* explicita “o caráter seletivo da argumentação. Ela escolhe os elementos e a forma de torná-los presentes. Com isso, expõe-se inevitavelmente à crítica de ser parcial e, portanto, parcial e tendenciosa”.²⁶⁶

Ao tratar dessa “submissão” à crítica referente à parcialidade da argumentação, Perelman cita o exemplo do procedimento do juiz frente a determinado caso:

[...] O juiz só decidirá depois de ter ouvido as duas partes. Mas passar dessa exigência à afirmação de que é preciso apresentar a totalidade dos elementos de informação, concedendo a cada um o lugar que lhe cabe, é supor que existe um critério que possibilita determinar quais são esses elementos relevantes e é supor que a totalidade assim definida poderia ser esgotada. Pensamos que isso é uma ilusão e que a passagem do subjetivo ao objetivo só pode ocorrer através de ampliações sucessivas, das quais nenhuma pode ser considerada a última.²⁶⁷

É importante ressaltar, partindo da advertência que Perelman sustenta, tomando a figura do juiz como exemplo, que este problema específico da parcialidade na argumentação foi abordado pelo historiador alemão Jörn Rüsen, no capítulo três de sua obra *Razão histórica – Teoria a história: os fundamentos da pesquisa histórica*, intitulado “Científica – a constituição metódica da ciência da história”. Rüsen desenvolve um tópico²⁶⁸ em que discute especificamente a questão da racionalidade em história. Os pontos de discussão selecionados por Rüsen neste tópico problematizam exatamente a inter-relação entre partidarismo e objetividade. O aparente paradoxo entre estes termos traz, ao contrário do que se poderia pensar, um tipo de racionalidade que, a exemplo do que Perelman buscou em suas investigações, também tem um caráter muito específico. Mas que tipo específico de racionalidade e de objetividade seria esse? Necessariamente, este modelo possível de fundamentação racional e objetiva da ciência da história deve levar em conta, segundo

²⁶⁶ Ibid., pp. 134-135.

²⁶⁷ Ibid., p. 135.

²⁶⁸ Título do tópico referido: “Partidarismo e objetividade – as potencialidades racionais da ciência da história”, páginas 126 a 147 (contido em “Científica – constituição metódica da ciência da história”. In: *Razão histórica – Teoria a história: os fundamentos da pesquisa histórica*. Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 2001.)

Rüsen, a “relação funcional com as posições eventuais de seus autores (historiadores) e destinatários na vida social.”²⁶⁹ É importante destacar que, para Rüsen, o processo em que a história erigi-se numa estrutura de cientificidade é apenas uma parte do que ele compreende por “matriz disciplinar da ciência da história”, na qual estão também as carências de orientação na vida prática cotidiana, característica invariável dos seres humanos que agem e sofrem no tempo. Os interesses que emergem destas carências de orientação, os quais intencionam a ação prática, são integrantes da constituição metódica da ciência histórica e compartilhados por quem elabora “as histórias” (os historiadores profissionais) com quem as recebe por meio da narrativa e da argumentação histórica. Todavia, Rüsen critica as não raras tentativas de se extirpar o caráter partidário do conhecimento histórico, escreve ele:

Para excluir o partidarismo perturbador dos processos com que trabalha o conhecimento histórico, são propostos diversos procedimentos metódicos. O mais radical consiste em recusar quaisquer “juízos de valor” no âmbito do conhecimento histórico. Ao historiador seriam proibidas, no campo da sua ciência, todas as sentenças que articulem significados e sentidos dos fatos do passado humano. [...] Um conhecimento histórico livre de valores, que resultasse do banimento completo de juízos de valor do campo do pensamento histórico, somente seria possível ao preço da destruição do caráter especificamente histórico do conhecimento histórico. Sem juízos de valor, os constructos de sentido de uma história não poderiam mais ser elaborados, mas ter-se-ia apenas um amontoado de fatos sem sentido ou significado, sobre o qual ninguém poderia dizer a que veio, nos espaços da memória humana.²⁷⁰

A exclusão dos juízos de valor dos meandros do conhecimento histórico, claramente, se mostra impossível. Não há como extirpar os juízos de valor da operação historiográfica, por mais que as técnicas de pesquisa e crítica das fontes sejam rigorosas. Para Rüsen, aquilo que se mostra plausível para o estabelecimento de critérios racionais na ciência da história, sem, no entanto, ignorar ou excluir de seu interior os juízos de valor, é o que ele denomina “argumentação racional”:

Todo historiador deve considerar digna de reflexão a possibilidade de argumentação racional, que busca o consenso e que é determinante da cientificidade do pensamento histórico, começar no ponto em que o pensamento histórico conforma seu partidarismo. Sendo assim, não se impõe ver a

²⁶⁹ RÜSEN, J. *Razão histórica*, p. 127.

²⁷⁰ *Ibid.*, p. 131.

objetividade e o partidarismo como contraditórios, mas a objetividade resultaria de uma racionalização especificamente científica do partidarismo.²⁷¹

A seleção dos dados e a noção de *presença* integram, *grosso modo*, tal forma particular de racionalização. E ambas as noções estão intimamente associadas à experiência da afecção, do *pathos*, da sensibilidade com o vivido que nos remete, novamente, à noção grega *eikón*, mas também da problemática da “imagem/ imaginação”. Reiterando a sustentação de Perelman: toda argumentação “supõe, portanto, uma escolha, que consiste não só na seleção dos elementos que são utilizados, mas também na técnica da apresentação destes, as questões de forma se mesclam com questões de fundo para realizar a presença”.²⁷² A escolha dos dados para a apresentação do argumento persuasivo e a forma como tais dados são agenciados, engendrando a *presença* – empatia do auditório com o “vivido” –, seja pela forma como estão dispostos nos argumentos seja pelo poder da metáfora de “colocar sob os olhos” (como acentua Ricoeur), oferecem subsídio para uma articulação entre os elementos retóricos da representação historiadora e de uma ontologia do ser histórico. Haja vista que estes *dados* a que Perelman se refere, são, nada mais nada menos, que os “indícios”, “rastros”, “marcas” teorizados por Aristóteles e revigorados por Heidegger, Levinás e os próprios Ricoeur e Ginzburg, como foi aqui exposto.

A incursão que fizemos até aqui nos liga com a preocupação fundamental das investigações de Paul Ricoeur: a possibilidade de um “acréscimo de sentido” à vida prática, fornecido pelo conjunto de fatores integrantes da operação historiadora. Ricoeur pôde, a partir da noção de “representância” (ou “representação-suplência”), pensada a partir de uma vasta discussão da tradição alemã acerca dos termos *Darstellung* e *Vertretung*, pensar questão do “acréscimo de *ser*”, ou de *sentido*, como algo que traz a possibilidade de transpor as querelas entre método (discussões teórico-metodológicas sobre a disciplina histórica) e o sentido ontológico que as pesquisas historiográficas possam dar, efetivamente, à vida dos homens que agem e sofrem. Ricoeur coloca o problema da seguinte forma:

[...] Além das querelas de método, uma razão mais profunda está ligada à própria natureza do problema colocado da representação do passado em história. Por que

²⁷¹ Ibid., pp. 134-35.

²⁷² OLBRECHTS-TYTECA, Lucie; PERELMAN, Chaïm. *Tratado da Argumentação*, p. 136.

a noção de representação parece opaca, a não ser porque o fenômeno do reconhecimento que distingue de qualquer outra a relação da memória com o passado não tem paralelo no plano da história?²⁷³

O ponto de ataque aqui a questão da representação historiadora, que, diante da legítima necessidade de expor os resultados das análises mediante os critérios metodológicos, por vezes não se atem aos critérios, também necessários, para se estabelecer empatia com quem receberá tais “resultados”. É por isso que Ricoeur estabelece a comparação com a memória, pois sua preocupação está em pensar a possibilidade de pensar um “pertencimento ao passado” encarado como um “acréscimo de sentido”. A relação que Ricoeur estabeleceu, criticamente, entre fenomenologia da memória e representação historiadora, a qual expomos, e tentamos inserir nossa contribuição, nas páginas acima, teve o mote de abrir o caminho para esta questões complexa da relação entre *método* e *sentido*. O risco que se corre com este tipo de reflexão é o de um retorno indiscriminado às filosofias da história. Ricoeur reconhece o risco, mas se arrisca, pois acredita que esse acréscimo de sentido que a representância proporciona:

é o fruto da totalidade das operações historiográficas. Deve assim ser creditado à dimensão crítica da história. A idéia de representância é então a maneira menos ruim de homenagear um procedimento reconstrutivo, o único disponível a serviço da verdade em história.²⁷⁴

Assim como Ricoeur, acreditamos que a questão do sentido da história não está esgotada, a despeito das reservas com relação à crise do tempo presente, provocada pela “temporalização da história” e pelo erigir das filosofias utópicas da história. Quisemos mostrar, ao longo destas reflexões, como a recuperação dos elementos da antiga tradição da retórica e da *phronesis*, podem contribuir para repensar a “velha atualíssima” questão das (possíveis) “vantagens” da história para a vida. Questão que, exatamente por exprimir este paradoxo, ser velha – por ser proposta há tempos – e ser atual – pela necessidade de sempre ser feita –, permanece na ordem do dia, debruçada, contudo, na tradição, no passado que deve sempre chegar até nós com sua força viva.

²⁷³ RICOEUR, P. *A memória, a história, o esquecimento*, p. 296.

²⁷⁴ *Ibid.*, p. 296.

Considerações Finais

As reflexões que aqui se somaram tiveram como ponto de partida a hipótese de que o fenômeno do “cisma” entre as categorias meta-históricas, provocado pela experiência acelerada do tempo na modernidade, e a marginalização dos elementos da tradição da retórica são fenômenos que se interpenetram. A procura utópica pela “projeção do céu na terra”, pelo aperfeiçoamento do homem e pelo controle da natureza e da própria história, neutralizou o presente e tornou o passado rígido, sem articulação com o porvir, com o futuro. A “tensão essencial” entre passado e futuro (o *sido* e o *porvir*), entre a tradição e a “possibilidade de inovação”, ficou hipostasiada como “futuro passado”. Na tentativa de expor alguns pontos elementares deste processo e de destacar as tentativas de transposição deste problema a partir da retomada dos elementos da tradição da retórica de da sabedoria prática (*phronesis*), erigimos os principais eixos reflexivos desta dissertação.

Uma das perguntas que nos orientou foi: o que tem a ver a consciência da falibilidade e da imperfectibilidade do homem com sua experiência da finitude (morte)? É por ser mortal que o homem sofre. É por não ter a “eternidade” dos animais (que não sabem que morrem), tampouco a eternidade dos deuses, que o homem tem carência existencial. Além disso, o homem, por ser “mortal”, ou seja, por ter consciência de sua finitude, é o único ser que “cai” na linguagem, como vimos com Agamben, por não possuir uma “voz natural” que o integre à “eternidade” dos outros seres. E é esta experiência de “queda” na linguagem (como experiência de ter consciência de sua finitude), de não ser parte inteiramente integrada da natureza, que o homem é lançado à cultura e à história. É este processo que o leva à vida em comunidade na “polis”, onde deve agir trabalhando aquela faculdade que lhe é peculiar: a linguagem. É por saber-se mortal que o homem transforma o tempo natural em tempo humano, isto é: em história. Sendo assim, a história se estrutura na tensão entre sofrimento e ação, entre experiência e expectativa, entre passado e futuro.

Na esteira destas indagações, passamos a explorar fenômenos como o fato de os fundamentos metafísicos da modernidade (de caráter infinitista), expressos, sobretudo, nas

filosofias da história de caráter utópico, terem entrado em “erosão”. Seguiu-se desse processo a abertura para a consciência/experiência da finitude e da falibilidade do homem, em contraste com sua pretensão infinitista de “querer ser Deus”, isto é: perfeito, eterno, imperecível e indefectível. Entretanto, perguntamo-nos ao longo do trabalho: que lugar tem o resgate da sabedoria prática e da tradição da retórica nesse processo de “erosão” das metafísicas infinitistas? Haja vista que, a sabedoria prática, sobretudo da forma como foi concebida por Aristóteles, posiciona-se no meio caminho entre a tragédia (de ser mortal) e a insolência – *hýbris* – moderna (pela perfectibilidade). E mais: que processo, efetivamente, provocou tal “erosão”? Teria sido a secularização?

Com Ginzburg, verificamos como o conceito de “saber” sofre, nos séculos XVI e XVII, uma transformação semântica decorrente do processo de secularização, ou seja, do impasse entre o “Alto” e o “Baixo”, o “Céu” e a “Terra”, o “Divino” e o “Humano”, o “Temporal” e o “Eterno”. O sentido do termo “sapere” (saber) passa de um teor semântico moral (“não seja insolente, mas teme”) para um teor semântico intelectual (“não queira conhecer as coisas altas, mas teme”). Estas análises iniciais abriram caminho para as teses de Koselleck, Marraão e Hannah Arendt, como vimos no capítulo 2.

Em nosso terceiro capítulo, procuramos pensar, de forma detida, na dimensão histórico-filosófica que nosso tema comporta. Nesse sentido, a escolha pela análise da retomada da tradição da retórica no século XX se deu em contraste com as preocupações e formuladas por Paul Ricoeur acerca do “sentido da história”, isto é, do pensamento sobre se a história pode oferecer ainda algum sentido à vida prática depois da erosão das filosofias utópicas da história, bem como se tal *sentido* não “esbarra” e não se coloca necessariamente como um entrave ao método da pesquisa histórica. Por isso optamos pelo encadeamento de uma reflexão que pensasse, primeiramente, o tempo histórico sob o signo do tempo relacionado à *phronesis* e à retórica, isto é, o tempo *kairos*; e, em seguida, procuramos articular os problemas ontológicos com problemas epistemológicos (teórico-metodológicos), partindo de dois pontos que julgamos importantes: a questão do rastro e da representância/representação.

Claramente, este problema central sobre a atualidade do “sentido da história”, ou, grosso modo, das filosofias da história, é algo que está sendo pensado por vários autores,

ligados a diversas tradições, com os quais não pudemos verter uma relação mais detalhada (é o caso de Jörn Rüsen, por exemplo). Mas cremos que nossas reflexões sobre a virtude da prudência e a tradição da retórica poderem alçar novos voos em direção a outros terrenos, em trabalhos futuros. Especulações sobre a “Prudência da história”, isto é, a ética inerente à prática historiográfica e seu possível “acréscimo de sentido” à vida prática, são possíveis se não nos deixarmos esquecer da importância da tensão, apontada por Ivan Domingues, entre “desejo de eternidade” e “intuição do efêmero”. A consciência desta tensão não nos deixará cair na “imprudência” da história, ou em sua potencial insensatez. Pois, como diria o poeta italiano Eugenio Montale, muitas vezes a insensatez ou a imprudência pode se confundir, facilmente, com a autodestruição:

Jamais compreendi
se foi a insensatez que guiou a mão
dos acontecimentos ou um desejo
de autodestruição.
Neste *pot-pourri* o homem confunde
os contornos das coisas. Desviou-se
do fim e duvidou de tudo.
A incerteza permanece a guiar-lhe os passos.
Um dia o artífice do admirável jogo
dirá: basta, a viagem terminou.
Contudo o tempo se esboroa na desolada
realidade da vida, que sempre foi amarga.²⁷⁵

²⁷⁵ MONTALE, Eugênio. “Tempo de destruição”. In: *Diário póstumo*. Rio de Janeiro: Record, 2000.

Referências Bibliográficas

AGAMBEN, G. *A linguagem e a morte: um seminário sobre o lugar da negatividade*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006.

_____. *Infância e história*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006.

ALMEIDA, Guilherme de; VIEIRA, Trajano. *Três tragédias gregas: Antígona, Prometeu, Ajax*. São Paulo: Perspectiva, 2007.

ARENDT, Hannah. *Entre passado e futuro*. São Paulo: Perspectiva, 2011.

ARISTÓTELES. *Retórica*. Trad. Quintín Racionero. Madrid: Editorial Gredos, 1990.

AUBENQUE, Pierre. *A prudência em Aristóteles*. São Paulo: Discurso Editorial, Paulus, 2008.

BENJAMIN, W. *Magia e técnica, arte e política (obras escolhidas volume I)*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987.

BLUMENBERG, Hans. *The Legitimacy of the Modern Age*. Massachussets/Londres, MIT Press, 1985.

CALDAS, Pedro S. P. “‘A Ética é a verdadeira filosofia da história’: *Bildung* e Hermenêutica em Droysen”. In: BUARQUE, Virgínia A. de C; OLIVEIRA, Camila A. B. de. (orgs.). *Caderno de resumos & Anais do 5º. Seminário Nacional de História da Historiografia: biografia & história intelectual*. Ouro Preto: EdUFOP, 2011.

CARVALHO, Cynthia S. *A medicina iluminista e o vitalismo: uma discussão do Nouveaux Éléments de la Science de l’Homme de P. – J. Barthez (1734-1806)*. Dissertação de

Mestrado. Universidade Estadual do Rio de Janeiro, Instituto de Medicina Social, 2010, 103 folhas.

CARVALHO, Helder Buenos Aires de. “A contemporaneidade de Aristóteles no pensamento de Alasdair MacIntyre”. In: *Síntese – Revista de Filosofia*. Belo Horizonte, MG. Vol. 28, nº. 90, 2001.

CASSIRER, E. *A Filosofia do Iluminismo*. Campinas, SP: Editora UNICAMP, 1997.

DESCARTES, R. *Obra Escolhida*. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1973.

_____. *Regras para a direção do espírito*. Lisboa: Edições 70, 1989.

DOMINGUES, I. *O fio e a trama: reflexões sobre o tempo e a história*. São Paulo: Iluminuras; Belo Horizonte: Editora UFMG, 1996.

DROYSEN, Johann Gustav. *Manual de Teoria da História*. Tradução de Sara Baldus e Julio Bentivoglio. Petrópolis; Vozes, 2009.

ELIOT, T. S. *Poesia*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1981.

FOUCAULT, Michel. “O que são as Luzes?”. In: *Ditos e escritos, v. II: Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008, pp. 335-351.

GADAMER, H.- G. “Lembranças dos momentos iniciais de Heidegger”. In: *Hermenêutica em retrospectiva, vol. 1. – Heidegger em retrospectiva*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.

_____. *Verdade e Método I: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

_____. *Verdade e Método II: complemento e índice*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2004.

GAGNEBIN, J. M. *Lembrar Escrever Esquecer*. São Paulo: Editora 34, 2006.

GINZBURG, C. “O Alto e o Baixo – o tema do conhecimento proibido nos séculos XVI e XVII.” In: *Mitos, Emblemas, Sinais – morfologia e história*. São Paulo: Cia. Das Letras, 2003.

_____. *O fio e os rastros: o verdadeiro, o falso e o fictício*. São Paulo: Cia. Das Letras, 2007.

_____. “Sinais: raízes de um paradigma indiciário”. In: *Mitos, Emblemas, Sinais – morfologia e história*. São Paulo: Cia. Das Letras, 2003.

_____. *Relações de força: história, retórica, prova*. São Paulo: Cia das Letras, 2002.

GOETHE, J. W. Von. *Fausto – uma tragédia*. (Primeira Parte) São Paulo: Editora 34, 2004.

GRANGER, Gilles-Gaston. “Introdução”. In: DESCARTES, R. *Obras Escolhidas*. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1973.

GROSS, Daniel M.; KEMMANN, Ansgar. *Heidegger and Rhetoric*. State University of New York Press: New York, 2005.

HEIDEGGER, M. “La época de la imagen del mundo”. In: *Caminos de bosque*. Madrid: Alianza Universidad, 2003.

_____. *Ser e Tempo (Parte II)*. Petrópolis: Editora Vozes, 1996.

KOSELLECK, R. *Crítica e Crise*. Rio de Janeiro: Contraponto Editora; EDUERJ, 1999.

_____. *Futuro passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC-Rio, 2006.

KOYRÉ, Alexandre. *Do Mundo Fechado ao Universo Infinito*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

_____. *Galileu e Platão*. Lisboa: Gradiva Publicações, 1986.

_____. “Galileu e a Revolução Científica do século XVII”. In: *Estudos de História do Pensamento Científico*. Rio de Janeiro, Forense Universitária; Brasília: Ed. UnB, 1982.

KUHN, Thomas Samuel. “A tensão essencial: tradição e inovação na pesquisa científica”. In: *A Tensão Essencial*. São Paulo: Editora Unesp, 2011.

LOPARIC, Z. *Ética e finitude*. São Paulo: Editora Escuta, 2004.

MACINTYRE, A. *Depois da Virtude*. Bauru, SP: Edusc, 2001.

_____. *Justiça de Quem? Qual racionalidade?* São Paulo: Edições Loyola, 2001.

MARRAMAO, G. *Céu e Terra: genealogia da secularização*. São Paulo: Fundação da Editora da UNESP, 1997.

_____. *Poder e Secularização: as categorias do tempo*. São Paulo: Editora UNESP, 1995.

_____. “Walter Benjamin e Nós”. In: *Revista Anistia Política e Justiça de Transição*. Ministério da Justiça. – Nº 2 (jul./ dez. 2009). Brasília: Ministério da Justiça, 2009.

MELO SOBRINHO, Noéli. “Apresentação e comentário”. In: NIETZSCHE, F. *Escritos sobre a história*. Rio de Janeiro: Ed.PUC – Rio; São Paulo: Loyola, 2005.

MONTALE, Eugênio. “Tempo de destruição”. In: *Diário póstumo*. Rio de Janeiro: Record, 2000.

NIETZSCHE, F. W. “II Consideração Intempestiva sobre a utilidade e os inconvenientes da História para a vida.” In: *Escritos sobre a história*. Rio de Janeiro: Ed.PUC – Rio;São Paulo: Loyola, 2005.

MELVILLE, Herman. *Billy Budd*. São Paulo: Cosac & Naify Edições, 2003.

OLBRECHTS-TYTECA, L; PERELMAN, Ch. *Tratado da Argumentação: a Nova Retórica*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

ORTEGA Y GASSET, José. “Ensimismamiento y Alteración”. In: *Obras Completas – Tomo V (1933-1941)*. Madrid: Revista de Occidente, 1964.

PERELMAN, Chaïm. *Retóricas*. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

REILL, Peter Hanns. “The Legacy of the ‘Science Revolution’: Science and Enlightenment”. In: PORTER, Roy. (Ed.). *The Cambridge history of science: eighteenth century science*. Cambridge University Press, 2003, v. 4.

_____. *Vitalizing Nature in the Enlightenment*. California: University of California Press, 2005.

RICOEUR, Paul. *A Memória, a História, o Esquecimento*. Campinas, SP: Editora UNICAMP, 2007.

_____. *Tempo e Narrativa (Vol. 3)*. Campinas, SP. Papyrus, 1997.

RÜSEN, J. *Razão histórica: teoria da história: os fundamentos da ciência histórica*. Brasília: Editora da UnB, 2001.

_____. *História Viva: teoria da história III: formas e funções do conhecimento histórico*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 2007.

SANTOS, V. C. “Vico e a ordem de estudos de seu tempo: a ligação entre conhecimento e ética.” In: *Educ. Soc. Campinas*. Vol. 24, nº 85, dezembro 2003.

SHAKESPEARE, William. “Hamlet, Prince of Denmark”. In: *The Complete Works of William Shakespeare*. London and Glasgow: Collins, 1978.

TEMPLE, G. *Aufklärung e a Crítica kantiana no pensamento de Foucault*. In: *Cadernos de Ética e Filosofia Política* 14, 1/2009, p. 225-246.

TOULMIN, S. *Cosmopolis*. Chicago: The University Of Chicago Press, 1992.

VOLPI, Franco. *Dasein as praxis: Heidegger and Aristotle*. In: MACANN, C. (ed.) *Critical Heidegger*. London nd New York: Routledge, 1996.

WU, Roberto. *Heidegger e a possibilidade do novo*. Tese de doutorado – Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro: Rio de Janeiro, 2006.