



## **História, verdade e tempo**

**Marlon Salomon (Org.)**

**ABEU**  
Associação Brasileira  
das Editoras Universitárias

**ARGOS**  
Editora de Universidade  
Chapcôdi, 2011

## Pode-se melhorar o ontem? Sobre a transformação do passado em história\*

Jörn Rüsen

O que nos deve guiar é a ideia de produzir algo novo e não a de reproduzir algo já previamente existente.  
Leopold von Ranke<sup>1</sup>

Respeitável público! Avante! Procura tu mesmo o final!  
Há de existir um bom fim; há de existir um!  
Bertolt Brecht<sup>2</sup>

O passado é bastante singular: já passou e, no entanto, ainda está presente.<sup>3</sup> O que aconteceu está naturalmente acontecido, mas ainda assim não nos damos por satisfeitos. Incessantemente, pommo-nos a rememorar o passado, a interpretá-lo e reinterpretá-lo.

\* Tradução de Arthur Assis.

1. "Nicht der Gedanke, ein Dagewesenes zu reproduzieren, sondern der, ein Neues zu produzieren, soll uns erheben." (Ranke, Leopold von. *Vorlesungseinleitungen*. München: Volker Döckerweich; Walther Peter Fuchs, 1975. p. 117. v. IV).
2. "Verehrtes Publikum, los, such dir selbst den Schluß! Es muß ein guter da sein, muß, muß, muß!" (Brecht, Bertolt. *Der gute Mensch Von Sezuan*. Frankfurt am Main: [s.n.], 1967. p. 1607. Epílogo, Gesamte Werke in 20 Bänden, v. 4, peça 4).
3. O título original do presente ensaio é "Kann Gestern besser werden? Über die Verwandlung der Vergangenheit in Geschichte". O texto foi traduzido da versão que consta de Jörn Rüsen: *Kann Gestern besser werden? Essays zum Bedenken der Geschichte* (Berlin, 2003, p. 17-46). Uma versão anterior deste ensaio foi publicada em *Geschichte und Geschichtswissenschaft* (n. 28, p. 305-321, 2002). A presente tradução diverge em alguns pontos da versão original do texto. De maneira a facilitar a compreensão do ensaio, algumas passagens foram suprimidas, modificadas ou realocadas [N.T.].

Constantemente, apropriamo-nos do passado ou repudiamos-lo; aproximamo-nos dele ou colocamo-lo à distância; divinizamos-lo e demonizamos-lo; solidificamo-lo e fluidificamo-lo. Ainda que o esqueçamos, o passado permanece sempre como um fator de inquietação. Com frequência, presentifica-se até mesmo contra a nossa vontade (por exemplo, quando recalcamos algo, cujos efeitos ainda não cessaram). O passado pode ainda permanecer como um fardo sobre os nossos ombros, um fardo do qual gostaríamos de nos livrar. Mas é-nos impossível fazê-lo, porque o passado é um pedaço de nós próprios. Como não podemos viver sem o passado, este tem de estar, portanto, ao serviço da vida.

Estas, todavia, são as questões que se colocam: está o passado sempre a serviço da vida? Mas, se por acaso não estiver, é, contudo, possível colocá-lo a serviço da vida? E quando, porventura, tornamo-lo útil, o que acontece então com ele? O que está então em jogo quando lidamos com o passado de maneira interpretativa e assimiladora?

Em geral, há duas respostas completamente diferentes a essas questões, que eu, simplificando um pouco, gostaria de denominar *moderna e pós-moderna*.<sup>4</sup>

A resposta moderna marcou profundamente a autocompreensão daqueles que lidam cientificamente com o passado. Expressa-se no famoso dito de Leopold von Ranke, o qual afirmou querer “mostrar simplesmente como aconteceram os fatos” (*bloß zeigen*,

*wie es eigentlich gewesen*).<sup>5</sup> Neste caso, o trabalho do historiador concentra-se em fatos empiricamente verificáveis, e, por essa razão, a crítica das fontes torna-se o procedimento mais importante do pensamento histórico. No contexto da moderna ciência da história, o ideal de objetividade da pesquisa tornou-se determinante para as estratégias cognitivas do pensamento histórico. Assim, o significado dos acontecimentos passados para o presente permanece vinculado à factualidade (*Sachverhalt*) de tais acontecimentos.

Em franca oposição a essa resposta moderna à questão sobre como lidamos com o passado, formulou-se posteriormente uma resposta pós-moderna. Esta enfatiza o processo no qual, com a participação de significados vigentes numa conjuntura presente, se *transforma* o passado em história. Aqui são os procedimentos linguísticos da representação histórica – em detrimento das operações metodológicas da pesquisa –, aquilo que é tomado como o determinante básico do pensamento histórico. Em vez de objetividade, o fundamental passa a ser a stringência poética e retórica, bem como coerência narrativa.

Ambas as concepções parecem, pois, excluir-se mutuamente. É precisamente essa oposição que fornece a inspiração ao discurso sobre a memória (*Erinnerungsdiskurs*), o qual constitui uma importante tendência atual nas ciências da cultura (*Kulturwissenschaften*). Halbwachs, Nora e outros autores distinguiram a ciência da história da memória coletiva, assinalando o contraste entre a *fríeza* do pensamento metódico e objetivador da ciência e

4. Cf. quanto a isso: Lorenz, Chris. You got your history, I got mine. Some reflections on truth and objectivity in history. *Österreichische Zeitschrift für Geschichtswissenschaft*, n. 10, p. 563-584, 1999.

5. Ranke, Leopold von. *Geschichten der romanischen und germanischen Völker von 1494 bis 1514*. 2. ed. Leipzig: Sämtliche Werke 33/34, 1874, p. VIII.

a *caloriciada* do passado vivo nas memórias individual e coletiva. Em tal diferenciação, a utilidade para a vida é uma característica oposta à objetividade.

A expressão clássica dessa contradição encontra-se na *Segunda Consideração Extemporânea* de Nietzsche – o ensaio acerca da utilidade e desvantagem da história para a vida. De acordo com Nietzsche, se o sentido de uma história está associado à orientação da vida humana no tempo, então as histórias escritas em conformidade com o modelo metódico da ciência são carentes de sentido, ainda que sejam factualmente verdadeiras. A memória, por sua vez, valoriza antes sentido que facticidade (*Faktizität*). “‘Eu fi-lo’, diz a minha memória. ‘Eu não deveria tê-lo feito’, diz o meu orgulho inflexível. Ao final, a memória transige.”<sup>6</sup> Neste caso, é, portanto, a (auto)compreensão do presente que decide quanto ao significado da factualidade (*Sachverhalt*) dos acontecimentos passados.

A mencionada oposição, contudo, não se sustenta.<sup>7</sup> Em termos de princípio, as duas perspectivas ignoram um aspecto essencial da questão, a saber, que tanto história quanto memória dizem respeito a uma *síntese de experiência e interpretação*. Por um lado, pode-se

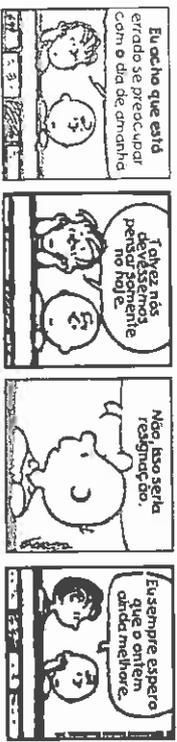
objetar ao moderno pensamento histórico científico que não existe experiência histórica que esteja isenta de interpretação. Por outro lado, a concepção pós-moderna do desempenho interpretativo da memória não pode perder de vista que lembrança e memória estão fundamentalmente relacionadas com a experiência. A memória certamente perderia a sua força de orientação cultural se os sujeitos da rememoração acreditassem seriamente que o passado de que se lembram é uma ficção.

No que se segue, gostaria de analisar tal síntese de experiência e interpretação a partir de um ponto de vista específico. Quero apresentar a seguinte questão: podem essas sínteses, que são típicas tanto da história quanto da memória, abrir oportunidades de futuro ao agir humano, oportunidades essas que concilitem a esperança com uma justa consideração do peso da experiência histórica? Gostaria de mostrar como o sentido das histórias se liga a expectativas de futuro que vão além da experiência do passado. (A minha análise encontra-se, assim, conscientemente, em contraposição ao modo tradicional do pensamento histórico, o qual argumenta a partir de inícios e origens).

Dizendo de uma maneira paradoxal, quero mostrar como a história pode ser lugar do utópico. Argumentarei que o tempo histórico deve ser explicitado como o lugar do sem-lugar e que a experiência histórica deve ser caracterizada como sendo marcada pela transgressão da experiência na realização da vida prática dos seres humanos.

6. “Das habe ich getan, sagt mein Gedächtnis. ‘Das kann ich nicht getan haben’, sagt mein Stolz und bleibt unerbitlich. Endlich – gibt das Gedächtnis nach.” (Nietzsche, Friedrich, *Jenseits von Gut und Böse*, § 68. In: Colli, Giorgio, Montinari, Maurizio (Eds.), *Kritische Studienausgabe*. München: [s.n.], 1988, p. 86, v. 5).

7. Cf. Rüsen, Jörn. *Die Ordnung der Geschichte. Moderne, Postmoderne und Erinnerung*. In: *Geschichte im Kulturprozess*. Köln: [s.n.], 2002; Rüsen, Jörn. *Historical objectivity as a matter of social values*. In: Leerssen, Joep; Rigney, Ann (Eds.), *Historians and Social Values*. Amsterdam: [s.n.], 2000, p. 57-66.



Ich glaube, es ist verkehrt, sich über den morgigen Tag zu sorgen. Vielleicht sollten wir nur an heute denken./Nein, das würde Resignation bedeuten./Ich hoffe immer noch, daß Gestern besser wird.

Pode-se ainda reformular a questão orientadora da minha reflexão de uma maneira bastante simples: encerra a história um *happy end*? Tem razão o melancólico Charlie Brown, quando fundamenta tanto as suas esperanças de futuro quanto a sua preocupação com o presente na expectativa de que “o ontem ainda melhore”?

A sabedoria esópica expressa nesses quadrinhos não nos será completamente estranha, pois motivos similares fazem parte da cultura das sociedades modernas.<sup>8</sup> Isso é testemunhado não somente por filmes de Hollywood ou histórias em quadrinhos, mas também por um documento típico da alta cultura que gerou efeitos duradouros no campo político. Como se sabe, a Declaração de Independência dos Estados Unidos considera a “pursuit of happiness” como elemento constitutivo da sociedade civil moderna. “We hold these truths to be self-evident, that all men are created equal, that they are endowed by their Creator with certain unalienable rights,

8. Cf. Ballebaum, Alfred; Bartheier, Klaus (Eds.), *Glücksvorstellungen. Ein Rückgriff in die Geschichte der Soziologie*. Opladen: [s.n.], 1997.

that among these are life, liberty, and the pursuit of happiness.”<sup>9</sup> É, também, válida para o pensamento histórico essa verdade sancionada como direito humano? O que poderia significar, então, a realização do pensamento histórico como *pursuit of happiness*?

É natural que se dê uma resposta negativa a essa questão: Charlie Brown “espera na direção errada.”<sup>10</sup> Ernst Schuln enfatizou energeticamente este ponto, alertando para os riscos de uma “ideologia histórica orientada para a dominação”, a qual interpretaria o passado remodelando-o conforme os seus próprios objetivos. Mas os motivos para vetar tal concepção não seriam somente políticos. Em princípio, a atribuição historiográfica de sentido não se deixaria confirmar pelas representações dos próprios sujeitos do passado.<sup>11</sup> Destarte, colocar tal exigência sobre o passado neutralizaria o ideal de objetividade da ciência, acentuando de modo inadmissível o elemento ficcional no pensamento histórico. Enfim, o passado não poderia ser modificado *a posteriori*; o que aconteceu estaria acontecido e não poderia ser levado a “desacontecer”.

De acordo com Schuln, a ciência histórica somente serviria à causa do “melhoramento” do passado à medida que fornecesse

9. “Tomamos por autoevidentes as seguintes verdades: todos os homens são criados iguais; eles foram dotados pelo seu Criador de certos direitos inalienáveis; entre esses direitos estão o direito à vida, à liberdade e à busca da felicidade.”

10. Schuln, Ernst. Ich hoffe immer noch, daß gestern besser wird. Bemerkungen zu einem von Jörn Rüsen gewählten Motto. In: Blanke, Horst-Walter; Jaeger, Friedrich; Sandkühler, Thomas (Eds.), *Dimensionen der Historie: Geschichtstheorie, Wissenschaftsgeschichte und Geschiskskultur heute*: Jörn Rüsen zum 60. Köln: Geburtstag, 1998. p. 3-12 (p. 6).

11. Schuln, op. cit., p. 11.

uma "imagem mais exata e correta" dele.<sup>12</sup> Schulin lista ainda outros cinco elementos passíveis de serem considerados como "melhoramentos" induzidos pela ciência histórica: lembra que as impressões de fugacidade e decadência temporal se deixam modificar pela experiência, comunicada pelas histórias, de que a vida continua; que a impressão da supremacia do mal é relativizada quando o conhecimento histórico traz à tona a existência de "contraforças";<sup>13</sup> que as histórias anulam o preconceito de que o desenvolvimento histórico é inevitável; que elas demonstram como acasos e decisões humanas determinaram o curso da história; por fim, Schulin aponta também que o conhecimento histórico poderia conduzir à compreensão "de que se possuem melhores raízes, do que se pensava ter".<sup>14</sup>

Para Schulin, qualquer outra hipótese acerca da modificação do caráter do passado pelo pensamento histórico associar-se-ia impreterivelmente a uma "concepção idealista de história, pré-moldada por uma teologia histórica cristã", a qual somente poderia estar equivocada. Como exemplo, Schulin menciona o caso de Gerwinus, autor que teria confessado o fracasso da sua própria noção de história. O problema é que o pensamento histórico de Gerwinus fracassou mais pelo seu cunho prognóstico que pelo seu conteúdo, digamos, "regnostico"; para Gerwinus, não é o passado que deveria melhorar, mas o futuro dele deduzido. Em todo caso, para Gerwinus o futuro imbuí de significado a interpretação do passado, tornan-

do este pleno de sentido para o presente.<sup>15</sup> Quanto a este ponto, Schulin afirma laconicamente que tal atribuição de sentido teria existido desde sempre. Isso é naturalmente correto, mas há que se reconhecer aqui que a atribuição de sentido não é uma variedade deplorável do pensamento histórico, pelo contrário, é um elemento essencial da sua lógica. Sem atribuição de sentido, a historiografia simplesmente não seria possível.<sup>16</sup>

Em vez do exemplo de Gerwinus, o qual para Schulin é precário, poder-se-ia mencionar o de Burckhardt, que atribuiu ao pensamento histórico o poder de traduzir o lamento do passado numa compreensão histórica libertadora: "O que foi anteriormente júbilo e lamento agora tem de se tornar conhecimento [...]".<sup>17</sup> Na pior das hipóteses, o passado torna-se melhor através da "contemplação"<sup>18</sup> histórica. Esta retira-lhe os traços que lhe conferiam um caráter de necessidade e ajusta-o a uma "imagem total da humanidade", na

15. Cf. Rüsen, Jörn. *Der Historiker als "Parteimann des Schicksals"* – Georg Gottfried Gerwinus. In: *Konfigurationen des Historismus: Studien zur deutschen Wissenschaftskultur*. Frankfurt am Main: [s.n.], 1993. p. 157-225.

16. Cf. Rüsen, Jörn. *Zerbrechende Zeit*. Über den Sinn der Geschichte. Köln: [s.n.], 2001.

17. "Was einst Jubel und Jammer war, muß nun Erkenntnis werden [...] (Burckhardt, Jacob. *Über das Studium der Geschichte*. Der Text der 'Weltgeschichtlichen Betrachtungen'. Auf Grund der Vorarbeiten von Ernst Ziegler nach den Handschriften. Ed. por Peter Ganz. München: [s.n.], 1982. p. 168; Burckhardt, Jacob. *Gesamt Ausgabe*. Weltgeschichtliche Betrachtungen. Historische Fragmente. Aus dem Nachlaß. Ed. por Albert Oeri e Emil Dürr. Stuttgart: [s.n.], 1929. p. 6. v. 7).

18. Burckhardt, Jacob. *Gesamt Ausgabe*. Weltgeschichtliche Betrachtungen. Historische Fragmente. Aus dem Nachlaß. Ed. por Albert Oeri e Emil Dürr. Stuttgart: [s.n.], 1929. p. 6. v. 7. (ver nota 18).

12. Schulin, op. cit., p. 6.

13. Schulin, op. cit., p. 7.

14. Schulin, op. cit., p. 9.

qual a desarmonia do particular se encontra unificada na harmonia do todo. “Desde um alto e distante ponto de vista, como deve ser o de todo historiador, é belo o ressoar em conjunto dos sinos, mesmo que, quando ouvido de perto, a sua desarmonia se faça notar: *Discordia concors*.”<sup>19</sup> O historiador melhora, por assim dizer, a discórdia dos terríveis acontecimentos particulares do passado na concórdia de uma totalidade histórica esteticamente atraente.<sup>20</sup>

O mesmo é patente no pensamento de Ranke, que conhece bem a impressão deprimente que a experiência histórica pode transmitir:

Vê-se sempre como o mais forte subjuga o mais fraco, até que um ainda mais forte venha sobre aquele e o aniquile; as forças que estão presentes no nosso próprio tempo também padecerão do mesmo destino. [...] Nada mais resta senão o sentimento da nulidade de todas as coisas e uma repugnância em face dos diversos crimes com que os seres humanos se macularam.

19. “Von einem hohen und fernen Standpunkt aus, wie der des Historikers sein soll, klingen Glocken zusammen schön, ob sie in der Nähe disharmonieren oder nicht: *Discordia concors*.” (Burckhardt, Jacob, *Gesamttausgabe*, Weltgeschichtliche Betrachtungen. Historische Fragmente. Aus dem Nachlaß. Ed. por Albert Oeri e Emil Dürr. Stuttgart: [s.n.], 1929, p. 192, v. 7).
20. Cf. Rüssen, Jörn. Der ästhetische Glanz der historischen Erinnerung – (Jacob Burckhardt. In: *Konfigurationen des Historismus*. p. 276-330. (ver nota 16). Alem disso: Jaeger, Friedrich. *Bürgerliche Modernisierungskrise und historische Sinnbildung*. Kulturgeschichte bei Droysen, Burckhardt und Max Weber. Göttingen: [s.n.], 1994; Kracht, Klaus Große. Das Weiterleben der verletzten Menschheit – Kultur und Kompensation bei Jacob Burckhardt. In: *Storia della Storiografia*, n. 30, p. 125-133, 1996.

Para Ranke, todavia, essa impressão negativa baseia-se apenas numa insuficiência de compreensão: “Ordinariamente não se vê a razão pela qual todas essas coisas se sucederam, todos esses seres humanos foram e viveram; o nexo interno está oculto.” A história (*Historie*), porém, condenando os crimes humanos como repugnantes, extrairia das reliquias do passado o “nexo interno” que encadeia os eventos. Ranke afirma, portanto, que, quando nos concentramos profundamente no que de fato ocorreu, “podemos alcançar um entendimento muito mais vivo do acontecimento histórico”<sup>21</sup> Da desgraça, da opressão e da violência, emergem, pois, a liberdade e a força do espírito (*Geist*) humano; o olhar histórico revela assim ao observador a profundidade temporal da sua identidade, a qual é simultaneamente nacional e humana.

Como testemunhas de um modo de pensamento histórico já há muito superado, tais observações somente irão suscitar hoje uma triste melancolia ou um distanciamento irônico – a reação variará, em todo caso, em função de cada julgamento individual quanto às vantagens e desvantagens do abandono da filosofia da história

21. “Man sieht nur immer, wie der Stärkere den Schwächeren überwindet, bis wieder ein Stärkerer über ihn kommt und ihn vernichtet; bis dann zuletzt die Gewalten in unsere Zeit gekommen, denen es ebenso ergehen wird. [...] Es bleibt nichts übrig als das Gefühl der Nichtigkeit aller Dinge und ein Widerwille gegen die mancherlei Frevel, mit denen sich die Menschen beledet haben; “Man sieht nicht, wozu alle diese Dinge geschehen, alle diese Männer waren und lebten; selbst der innere Zusammenhang wird verdeckt”; “Daß wir immer tiefer vordringend in das wirklich Geschehene eine viel lebendigere Auffassung des historischen Ereignisses erreichen können.” (Ranke, Leopold von. *Vorlesungseinleitungen*. München: Volker Doderweich; Walther Peter Fuchs, 1975, p. 185, 191, 124, v. IV).

e da religião histórica (*Geschichtreligion*) aqui subjacentes.<sup>22</sup> Eu vejo, porém, a concepção de história do historicismo clássico como um ponto de partida para abordar uma importante dimensão do pensamento histórico. Trata-se de uma dimensão em que passado e presente se encontram numa interação que vai muito além de uma mera relação interpretativa *a posteriori* (seja de natureza realista-objetiva, seja de natureza poético-subjetiva); é uma dimensão onde predomina um “nexo interno” (Ranke) peculiar entre passado e presente, no qual ambos são elementos cruciais. Aqui, o passado está vivo por causa do seu significado histórico para os projetos de futuro do presente; e o presente, por sua vez, está vivo porque a apropriação cognitiva do passado resulta numa interpretação histórica da emergência do presente (*Gewordensein*).

Como, todavia, se pode abordar epistemologicamente (*erkenntnistheoretisch*) essa utilidade vital das coisas históricas perante a qual o passado é antes futuro que passado (podendo ser, por isso, melhorado)? Como fundamentar a utilidade da história para o futuro e quais são as implicações desta utilidade para os modos de constituição histórica de sentido (*historischen Sinnbildung*)?

O meu ponto de partida é a premissa de que todo conhecimento histórico desempenha uma função de orientação. Tanto a ciência da história quanto a memória cultural compartilham dos mesmos critérios fundamentais de sentido. Essencialmente, são esses os critérios

que exercem a mediação entre experiência e significado; sem eles, não é possível interpretar a experiência histórica. Com a interpretação, contudo, não somente se preserva o caráter factual (*Tatsächlichkeit*) da experiência histórica, também se lhe acresce uma novidade. É que quando fatos realmente ocorridos se tornam objeto da atenção retrospectiva da interpretação histórica, culmina-se na produção de um conhecimento que é muito mais amplo e preciso do que aquele que poderiam obter os próprios atores das conjunturas passadas em questão. Uma vez interpretado, o passado ganha, portanto, o *status curriculum vitae* de um acadêmico resulta numa biografia).

Uma vez carregado de significado para o presente por meio da interpretação, o passado torna-se uma referência apta para orientar o agir e o sofrer humanos. A orientação cultural ganha contornos especificamente históricos por meio de uma representação do decurso temporal que empresta à conjuntura atual da vida prática tanto experiências do passado como expectativas de futuro. Tal representação permite que se implante uma imagem do passado no contexto cultural de orientação da vida prática atual. É precisamente neste ponto que o passado se torna “melhor”: o passado “melhor” quando é integrado numa representação do decurso temporal compatível com as metas de ação.<sup>23</sup> Não há nenhuma forma

22. Cf. Hardtwig, Wolfgang. *Geschichtreligion – Wissenschaft als Arbeit – Objektivität. Der Historismus in neuer Sicht. Historische Zeitschrift*, n. 252, p. 1-32, 1991; Rüsen, Jörn. *Historische Methode und religiöser Sinn – Vorüberlegungen zu einer Dialektik der Rationalisierung des historischen Denkens in der Moderne. Geschichte im Kulturprozess*. Köln: [s.n.], 2002. (ver nota 8).

23. Incluo nessa definição da compatibilidade do pensamento histórico com as metas de ação também a função orientativa que cabe ao pensamento histórico na formação da *identidade humana*. Contudo, vale observar que, no caso da formação das identidades, o telos da orientação não é uma meta de ação, com a qual se projeta o futuro, mas, antes, aquilo que define os seres humanos individual e coletivamente, a saber, a sua coerência temporal. O agir neste caso não é um

de pensamento histórico em que uma tal representação do decurso do tempo carregada de sentido e significado não desempenhe um papel fundamental.

O agir humano sempre é determinado por metas; e por isso diz-se que é teleológico (o sofrer, a propósito, também se revela teleologicamente determinado, pois ou motiva o agir a contornar ou a evitar o sofrimento, ou lhe exige um sentido; em ambos os casos, dispara-se automaticamente uma teleologia da ação).<sup>24</sup> Todo sentido de ação possui feições teleológicas uma vez que abre perspectivas de futuro diretores do agir. Também o pensamento histórico está sempre vinculado a algum tipo de teleologia, porque se encontra sempre relacionado com o fato de que o agir é determinado por um sentido, e que um elemento teleológico sempre faz parte de tal determinação. De modo a poder ser considerado pleno de sentido, o pensamento histórico tem de ser ao menos conciliável com a teleologia da ação – pois não pode haver sentido temporal não existindo uma teleologia da ação.

---

fazer no e com o mundo, mas uma atividade mental interna desempenhada pelos seres humanos, a qual acompanha permanentemente o agir exterior; trata-se, portanto, de um agir da subjetividade dentro de si mesma. Poder-se-ia dizer, tomando emprestadas as palavras de Kierkegaard, que se trata de um agir e sofrer com o qual o ser humano, que sempre está em relação com o mundo e com outros seres humanos, se relaciona consigo próprio. A minha argumentação certamente negligencia a diferença teleológica entre o agir e sofrer interno e o agir e sofrer externo. Todavia, também o agir “externo” se processa de acordo com o pressuposto de que o seu sujeito carece de se tornar, ser e permanecer si mesmo, para que possa viver.

24. Por razões de economia argumentativa, nem sempre entro em pormenores relativos ao aspecto do sofrer, embora, para a vida humana e para sua interpretação, o sofrer seja tão importante quanto o agir.

Nas velhas formas do pensamento histórico, era bastante normal a presença de uma orientação teleológica diretamente vinculada ao agir. Era comum até mesmo que o pensamento histórico obedecesse à mesma lógica da teleologia do agir. Houve, entretanto, fortes objeções a tal orientação teleológica do pensamento histórico (e a argumentação de Schulz contra o pensamento histórico idealista alimenta-se exatamente dessa crítica). De fato, hoje em dia, a história (*Historie*) nas suas formas mais sofisticadas já não está mais estruturada à maneira teleológica; a sua natureza é, agora, reconstrutiva. Porém, vale frisar que *essa circunstância não altera requisito funcional da compatibilidade entre história e as metas de ação*. Pelo contrário: uma história elaborada de maneira reconstrutiva – e, portanto, não teleológica – desvincula-se do princípio da causalidade; interessa-se destarte não por determinações causais, mas, antes, por condições de possibilidade. Abre-se assim um novo universo de possibilidades dentro da própria explicação histórica: com a rejeição de um determinismo causal absoluto, a ideia de *liberdade surge* com uma importante grandeza explicativa (convertendo-se, indiretamente, em estimulante da ação, e em suporte do sofrimento).

Paralelamente, quando inserida no contexto de orientação da vida prática, a explicação histórica torna-se simultaneamente mais aberta ao futuro. Assim formatada, a explicação histórica abre espaço para o aparecimento de metas do agir que não mais estão conectadas a uma representação teleológica do curso da história, prendendo-se agora com o caráter interpretativo e significativo (*be-deutendern*) das metas da ação. O procedimento da reconstrução histórica estimula assim a teleologia da práxis, resultando numa

intensificação da liberdade humana. Em contraposição, uma teologia teórica do pensamento histórico, expressa à maneira das metanarrativas, submete toda a práxis a uma meta exclusiva da ação, culminando na redução do espaço da liberdade humana e podendo, em casos extremos, até mesmo vir a servir de base ao totalitarismo político (algo para o qual Schulin corretamente chama a atenção).

Recorde-se, de passagem, que a mencionada compatibilidade com as metas da ação também pode fornecer o critério para uma diferenciação tipológica das diversas formas de constituição histórica de sentido.<sup>25</sup> O modo da interpretação histórica varia sempre de acordo com a natureza das experiências de mudança temporal a serem interpretadas e com as possibilidades de agir disponíveis aos seus intérpretes. A interpretação histórica pode realizar-se de modo *tradicional*, ao comprometer o agir com modelos de ação já consolidados; de modo *exemplar*, ao tornar obrigatórias certas regras extraídas da experiência histórica; de modo *crítico*, ao questionar sistemas normativos previamente dados; ou ainda de modo *genético*, ao reconstruir processos de mudança temporal. A compatibilidade com as metas do agir fornece um critério transnarrativo para a classificação de narrativas históricas. Nos tipos tradicional e exemplar de constituição histórica de sentido, quase nunca é possível modificar substancialmente o significado atribuído ao passado. Tal possibilidade abre-se todavia através do distanciamento entre presente e passado, favorecido pelos modos crítico e genético.<sup>26</sup>

25. Rösler, Jörn. Die vier Typen des historischen Erzählens. In: *Zeit und Sinn. Strategien historischen Denkens*. Frankfurt am Main: [s.n.], 1990, p. 153-230.

26. Schulin destaca, com razão, esse último aspecto (ver p. 11, nota 11).

Os exemplos mais marcantes de histórias dotadas de força de orientação são as metanarrativas com as quais os grandes grupos humanos difundem a representação da sua identidade coletiva – como no caso das histórias da fundação e dos êxitos de um povo ou nação, e das histórias da salvação (*Heilsgeschichten*) típicas das religiões mundiais. As metanarrativas estão sempre atentas para os acontecimentos contemporâneos, cuidando de que as novas experiências sejam integradas à orientação cultural habitual da vida prática. Isso, contudo, não implica necessariamente uma suspensão funcional dos “direitos próprios” do passado sobre a interpretação histórica, algo de que sempre se reclama no caso do presentismo historiográfico. Jacob Burckhardt, por exemplo, ridicularizou o fato de que, depois de 1871, a corporação dos historiadores alemães passou a “vestir uma nova carapaça”, lembrando ainda que essa modificação não foi totalmente destituída da influência dos “acenos de cima” – isto é, do novo império alemão. Não obstante, o desprezo de Burckhardt pelo presentismo apressado dos seus colegas não impediu que o autor se inspirasse bastante nos acontecimentos do seu próprio presente de modo a aprimorar a sua teoria das crises históricas.<sup>27</sup> O seu pensamento histórico sequer seria concebível não fosse ele um observador atento da sua contemporaneidade. O mesmo é válido para as atuais modificações introduzidas no cenário historiográfico alemão em relação à avaliação histórica da ideia de nação, as quais estão diretamente associadas ao surgimento de novas

27. Jaeger, Friedrich. *Bürgerliche Modernisierungskrise und historische Sinnbildung. Kulturgeschichte bei Droysen, Burckhardt und Max Weber*. Göttingen: [s.n.], 1994. (ver nota 21).

carências de orientação, após 1989. Se os historiadores ignorassem tais carências, o resultado seria a perda da importância da própria historiografia. A crítica de Burchardt aos seus colegas era, portanto, justificada, uma vez que estes projetavam no passado a nova situação da Alemanha imperial. Eles apresentavam o presente como o único desdobramento possível do passado, suprimindo assim deliberadamente o campo das demais alternativas.

Porém, as metanarrativas também podem servir como um elemento de reforço da identidade dos seus destinatários quando tematizam perdas, fracassos, opressão, perseguição, massacres. Podem, por exemplo, conceber histórias do sofrimento de uma coletividade com o fito de garantir precisamente o oposto do sofrimento, isto é, a esperança por um mundo melhor. Assim, um grupo humano pode assegurar-se da sua identidade coletiva mediante diferenciação em relação aos seus opressores. Neste caso, a experiência histórica negativa não oprime os destinatários das metanarrativas, pelo contrário, eleva-os e consola-os.

Dessas considerações epistemológicas, retenha-se o seguinte: por causa da sua relação fundamental com a orientação temporal da vida prática humana, isto é, da sua influência sobre a determinação do sentido e dos propósitos do agir e do sofrer, as histórias estão sempre já dotadas de um *happy end*. O "final" das histórias é, pois, o próprio agir que elas orientam. E tal final é *happy* porque toda a orientação que se disponibiliza ao agir sempre está referenciada à *happiness*, ou seja, à positividade normativa que caracteriza a existência humana.

No pensamento histórico, essa tendência ao melhoramento (*Besserwerden*) do futuro que se encontra latente nos pressupostos

de todo agir é remetida ao passado. Coloca-se então esta questão: torna-se o passado melhor por meio de tal remissão? É natural que se repasse a pressão das expectativas de futuro à interpretação do passado; destarte, o passado pode, de fato, tornar-se algo diverso do que era antes da sua reconstrução. Mas é tal melhoramento possível exclusivamente como reflexo de projeções de futuro cheias de esperança e que nada têm a ver com o que realmente aconteceu?

Posse positiva a resposta a essa questão, o "melhoramento" do passado pela rememoração histórica resultaria necessariamente na rejeição da experiência e na abdicação do ideal de um pensamento apto à verdade e metodicamente direcionado à experiência. Contrariamente a essa posição, deve-se lembrar que o pensamento histórico não segue simplesmente a teleologia da ação, mas comporta-se de modo *fundamentalmente crítico* em relação a ela. Isso provém do fato elementar de que os processos temporais que marcam o mundo humano não seguem a lógica teleológica do agir. O pensamento histórico é a resposta do intelecto humano à incômoda experiência de que, frequentemente, ao final de uma ação dirigida por metas, o resultado obtido é bastante diverso daquilo que foi intencionado. As histórias são narradas para que se domine esse absurdo (*Widersinn*) empírico embutido na teleologia da ação humana; devem-se ao impulso mental para tornar o passado útil para a vida; buscam conciliar a diferença estrutural entre intenções de agir e resultados da ação, no meio da qual impera constantemente a experiência da contingência.

Pode-se expressar esse mesmo ponto de vista também do seguinte modo: o agir, embora orientado para a *happiness*, raramente conduz a tal meta. Assim, para que se possa conservar uma

orientação positiva da vida humana, faz-se necessária a atuação de uma espécie de “*metahappiness*” do pensamento histórico –, isto é, de um elemento capaz de lidar com a contingência de tal modo que metas de agir dirigidas à *happiness* ainda possam ser “perseguidas” de maneira sensata. A teleologia tradicional que marcava o pensamento histórico até o século XIX era precisamente uma metateleologia cuja função era remediar o absurdo (*Sinnwidrigkeiten*) que decorre dos resultados não intencionais da ação.<sup>28</sup>

Agora se deve ressaltar que o pensamento histórico, obviamente, não modifica os fatos do passado, as *res gestae*, os “feitos”. Quando se afirma que o passado se pode tornar “melhor”, não se está fazendo referência aos fatos em si, mas à razão de ser da interpretação deles, ou seja, à circunstância de que os seres humanos interpretam o passado de maneira a superar as condições determinantes do seu agir presente. O passado já está sempre presente nos pressupostos e condições do agir atual. No nosso agir e sofrer, todavia, nós impreterivelmente nos projetamos para além desse passado presente. O pensamento histórico emprega essa mesma dinâmica – só que no sentido oposto – ao redirecionar ao passado esse “estar para além” (*Darüberhinaussein*) de pressupostos e condições, que é característico da vida humana. O pensamento histórico torna o passado reconhecível como história, conferindo, com isso, um significado próprio ao passado. Assim, o passado, o qual era uma espécie de *pré-história* previamente dada no *presente*, torna-se uma *história* plena de significado *para o presente* e *para*

28. Hegel, conforme o que é amplamente sabido, explicou essa teleologia com a tese da “astúcia da razão”.

prolongamento deste no futuro. É, portanto, esse “estar para além” da condicionalidade da vida humana a circunstância a partir da qual o pensamento histórico se relaciona com os fatos do passado. Tornam-se tais fatos “melhores” através dessa relação?

É claro que não, se pensarmos que os fatos podem ser melhorados através de branqueamento ou embelezamento deliberados. Quanto a esse ponto, deve-se concordar completa e totalmente com Schulin. Na verdade, não se pode deixar de notar que tal tendência ao embelezamento se manifesta ordinariamente nos procedimentos mentais da memória (*Erinnerung*). A memória tende ou a enquadrar os fatos lembrados numa moldura dourada, ou a eliminar deles traços desagradáveis, ou, ainda, a retirar-lhes o peso da experiência do absurdo temporal. Essa propensão rudimentar a melhorar o passado, característica da memória, torna-se, todavia, inválida quando o pensamento histórico obedece às diretrizes do controle metódico da experiência.

Na sua variante moderna, o pensamento histórico com o seu olhar crítico tende a tornar o passado até mesmo pior, uma vez que constata e traz à tona fatos desagradáveis que foram deixados de lado pela memória. O pensamento histórico científico está comprometido com a regra crítica pela qual a experiência deve exercer controle sobre o conteúdo empírico da memória coletiva. A ciência da história transforma, por assim dizer, a poesia do passado melhor na prosa, fundamentada argumentativamente, da representação de realidades. É essa a circunstância que muitas vezes coloca história e memória em polos antagônicos. Mas será que a prosa desiludida da história implica necessariamente perda de sentido? Não se pode negar isso; porém, uma vez que a definição de “sentido” diz respeito

também a um certo superávit de significado, a questão torna-se mais complicada. Pois, uma vez que está estruturalmente relacionada com a orientação do agir, a história, assim como a memória, fica também de alguma maneira presa a “sentido”. É justamente por isso que as histórias podem “melhorar” o passado; fazem-no quando avançam para além da pura facticidade (*Tatsächlichkeit*), ao tornarem-se cheias de significado e sentido.

É, portanto, plausível dizer que o passado “melhora”. “Melhor” é um adjetivo que diz respeito ao novo *status* que ganham os fatos do passado no curso da sua interpretação. Os condicionantes da vida real no presente resultam da acumulação de “fatos” do passado. Pode-se dizer, assim, que o passado “melhora” quando os sujeitos – que vivem sob as circunstâncias geradas pelo efeito dos fatos do passado – se voltam para estes, interpretando-os. Desse modo, os sujeitos da interpretação autoesclarecem-se acerca da condicionalidade em que vivem. O termo “melhora” indica aqui que o passado está sendo interpretado (*be-deutet*) como sedimentado de circunstâncias de ação que se tornaram presentes; que o passado, o qual transcorreu, no movimento da vida humana, de maneira rígida e inconsciente, está sendo fluidificado e canalizado para dentro do devir (*Werden*) dos sujeitos do presente. O passado “melhorado” é destacar aquele que deixou de ser um mero condicionante fático do presente, pois já foi conhecido e teve os seus efeitos incorporados por representações narrativas portadoras de sentido.

É tal “melhoramento” tão somente um significado *post-festum* meramente atribuído por nós ao passado? Metáforas para a caracterização do processo mental da interpretação (*Be-deutung*) do passado muito em voga atualmente, como “invenção” e “construção”, apontam para uma resposta afirmativa. Contudo, não convém esquecer que a

“posteridade” do significado das histórias – apreçoada por tais metáforas – baseia-se numa *dupla anterioridade* (*Vorgänglichkeit*). Por um lado, não se pode negar sem mais nem menos o fato de que nós, desde sempre, fomos inventados e construídos, isto é, já nascemos em circunstâncias historicamente dadas, e nestas nos movimentamos antes mesmo que possamos nós próprios construir e inventar qualquer coisa. Por outro lado, o passado está sempre vivo na nossa “invenção” do seu sentido, pois as diretrizes de interpretação e os critérios de sentido que empregamos para o “inventar” também pertencem aos pressupostos condicionantes do nosso ter-vindo-a-ser (*Gewordensein*). Os critérios que utilizamos para dar sentido ao passado são, portanto, parte da cultura, e é esta que nos “produz” antes mesmo que a possamos produzir e transformar. Em resumo, o passado é sempre muito mais do que uma superfície morta sobre a qual projetamos as nossas carências de sentido; quando convertido em história, o passado prolonga-se para dentro dos projetos de futuro impulsadores do nosso agir e sofrer.

Walter Benjamin abordou a circunstância de que o passado sempre está dirigido ao futuro na sua conhecida fórmula segundo a qual “nós fomos esperados”<sup>29</sup>. Do ponto de vista da teoria da história, tal formulação quer dizer que sempre há, na experiência do passado, um futuro prometido e ainda não realizado. Com o seu caráter de algo ainda não realizado, tal futuro reveste o lado “interno” da experiência histórica, abrindo um espaço marcado pela *intersubjetividade temporal*. Tal expressão aponta para uma certa relação entre os seres

29. “Wir sind erwartet worden.” (Benjamin, Walter: *Über den Begriff der Geschichte*. In: *Gesammelte Schriften*. Bd. I. Frankfurt am Main: [s.n.], 1991, p. 691-704 (694).

humanos do passado e do presente, a qual deriva do fato de que tanto no passado como no presente a vida prática humana esteve e está ligada a sentidos. De certa maneira, esperanças, expectativas e angústias “transmitem-se hereditariamente” ao longo da cadeia das gerações. O nexo intergeracional da orientação cultural representa, assim, um dos canais da intersubjetividade temporal.<sup>30</sup> Em tal nexo de sentido, os projetos de futuro que guiam o agir atual são conectados retrospectivamente ao passado rememorado historicamente. Realiza-se com isso uma mediação entre os sentidos atribuídos pelos sujeitos do passado ao seu agir e as intenções e os planos de agir dos seres humanos do presente.

O passado nunca é caracterizado por uma facticidade fixa, porque a subjetividade dos seres humanos que então agiram e sofreram está inscrita na mesma dinâmica temporal que nos atinge. Nós próprios nos situamos num ponto determinado no interior de cadeias geracionais de grandes e pequenas coletividades. É assim que o passado chega até nós, entranhando-se nas profundezas da nossa subjetividade; e, simultaneamente, “saí” de nós, atingindo o futuro que projetamos através da determinação do sentido do nosso agir. O próprio sentido histórico é, portanto, um elemento constitutivo da facticidade histórica. A realidade social já possui caráter narrativo antes mesmo que a tornemos parte das nossas narrativas históricas.<sup>31</sup> A teleologia que marcou o agir dos sujeitos humanos do

passado é, por conseguinte, um elemento crucial para a reconstrução e interpretação dos efeitos de tais ações (ou seja, para a nossa meta-teleologia histórica). Quando nos pomos a pensar historicamente, nós não meramente emprestamos à experiência vivida pelos mortos um sentido completamente estranho a esta; também, pelo contrário, exploramos sentidos já presentes na experiência do passado, confrontando-os com as condições do mundo em que vivemos. As condições da vida humana atual resultam do desenvolvimento cultural. A nossa vida no presente dá-se, portanto, em mediação constante com o mundo que nos foi legado pelos nossos antepassados. É por isso que eles, de certo modo, para nós, permanecem vivos. Parafra-seando Freud, da nossa perspectiva, os seres humanos do passado é que são os *posteriores* (*nachträglich*). Em suma, através da interpretação histórica, nós conciliamos a nossa teleologia da ação com a teleologia que caracterizou o agir dos nossos antepassados. Dessa forma, podemos colocar as suas angústias, esperanças, frustrações e racionalizações em contato com as nossas próprias.

A possibilidade de conciliar as nossas intenções de ação com as que marcaram o agir humano no passado abre-se porque, como parte da nossa “pré-história”, os mortos, na verdade, não estão mortos. Os mortos são, antes, parte da nossa própria vida. Eles

- [s.n.], 1986: Getting the stories straight: Narrative and historical knowledge. In: Topolski, Jerzy (Ed.). *Historiography between modernism and postmodernism*. Contribution to the methodology of the historical sciences and the humanities. Amsterdam: [s.n.], 1994. p. 119-133; Phenomenology and historical knowledge. In: Orth, Ernst Wolfgang; Cheung, Chan-Fai (Eds.). *Phenomenology of interculturality and life-world* (Phänomenologische Forschungen, Sonderband). Freiburg: [s.n.], 1998. p. 112-130.
30. Quanto aos pressupostos e às implicações histórico-filosóficas de tal nexo, cf. Liebisch, Burkhard. *Geschichte als Antwort und Versprechen*. München: [s.n.], 1999; Liebisch, Burkhard. *Geschichte im Zeichen des Abschieds*. München: [s.n.], 1996.
31. David Carr chamou várias vezes a atenção para este ponto. (*Time, Narrative and History*. Studies in phenomenology and existential philosophy. Bloomington:

habiam a nossa pré-história, a historicidade na qual vivemos e que ainda não chegamos a conceber. Contudo, quando, por meio do pensamento histórico, transformamos a nossa “pré-história” numa “história” – isto é, quando nos tornamos conscientes de aspectos da nossa historicidade –, ocorre uma modificação importante na nossa relação com os mortos. Pode-se dizer que, como resultado da interpretação histórica do passado, os mortos, que anteriormente assombravam qual fantasmas a condicionalidade do agir atual, se transformam em “antepassados”. Desse modo, o pensamento histórico elabora condicionalidade fática em espírito ativo.

Com efeito, tal elaboração significa um “melhoramento” do passado. A condicionalidade que delimita o espaço da ação no presente é contingente em relação à teleologia do agir. O pensamento histórico parte dessa contingência, neutralizando-a todavia ao reconstruir narrativamente os processos temporais que geraram a condicionalidade do agir atual. Assim, os pressupostos da ação que anteriormente eram contingentes tornam-se conhecidos. E, com isso, o passado torna-se “melhor”. “Melhoramento” refere-se, portanto, à transformação da contingência da experiência do passado – a qual emerge da disparidade estrutural entre intenções do agir e resultados da ação – numa totalidade narrativa plena de sentido, que, por isso, pode orientar o agir futuro.

Mas podem os acontecimentos do passado amoldar-se sem mais nem menos ao superávit de sentido que marca a teleologia do nosso agir? Responder afirmativamente a essa questão implica manter-se preso no horizonte da filosofia idealista da história. Tal filosofia da história está formatada como uma teodiceia do sofrer humano e tende sempre a manter afastadas as experiências que lhe

são incômodas, recorrendo a categorias como “progresso”. O olhar histórico idealista dilui a percepção de que a história é uma espécie de “[...] matadouro [...], onde é sacrificada a sorte de povos inteiros, a sabedoria dos estados e a virtude dos indivíduos [...]”<sup>32</sup>; no contexto geral da representação de um movimento de progresso cujo clímax se encontra exatamente no tempo presente. Essa crítica não vale apenas para Hegel, mas também para Ranke. A concordância fundamental entre esses dois autores faz-se notar na seguinte passagem de Ranke: “O progresso é imprescindível para atrair diferentes nações e indivíduos para as ideias de humanidade e cultura.”<sup>33</sup> Contrariamente a essa posição, deve-se defender a indissolubilidade da experiência histórica negativa – daquilo que Jacob Burckhardt chamou de o “lamento dos muitos” (*Jammer der Vielen*). O caso em que essa indissolubilidade da experiência histórica negativa se manifesta de modo mais paradigmático é o holocausto.

Seria, assim, viável apenas uma solução diametralmente oposta ao “nexo interno” carregado de sentido, típico da filosofia idealista da história? Conduz a rejeição de tal filosofia da história necessariamente à percepção de que a experiência temporal é essencialmente marcada por uma descontinuidade radical? Se isso de fato acontecesse, a síntese de experiência e significado que

32. “Schlachtbank [...], auf welcher das Glück ganzer Völker, die Weisheit der Staaten und die Tugend der Individuen zum Opfer gebracht werden.” (Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Die Vernunft in der Geschichte*. Ed. por Johannes Hoffmeister. 5. ed. Hamburg: [s.n.], 1955. p. 82).

33. “In der Herbeziehung der verschiedenen Nationen und der Individuen zur Idee der Menschheit und der Kultur ist der Fortschritt ein unbedingtes.” (Ranke, Leopold von, *Über die Epochen der neueren Geschichte*. Ed. por Theodor Schieder e Helmuth Berding [Aus Werk und Nachlaß, Bd. 2]. München: [s.n.], 1971. p. 80).

é fundamental à lógica do pensamento histórico simplesmente despedaçar-se-ia. Anular-se-ia a condição que possibilita a existência do sentido histórico, nomeadamente a compatibilidade entre este e a teleologia da ação. O pensamento histórico sucumbiria e, com isso, também a própria história. Neste caso, a história seria despachada alegremente para os museus, ou pairaria imobilizada numa consciência melancólica do tempo. É, diga-se de passagem, impressionante como, mesmo depois das gigantescas catástrofes históricas do século XX, ainda se continua a propor formas fluidas de estetização da experiência histórica.<sup>34</sup>

Em contraposição à mencionada solução para a crise da filosofia idealista da história, gostaria de argumentar que o que importa é, antes de mais nada, reconhecer o absurdo da experiência e conciliá-lo com o sentido que acompanha a narrativa histórica. A temática do “trauma” introduz-se, assim, como uma questão fundamental tanto para a ciência da história como para o pensamento histórico. Recorrendo à categoria de “trauma”, o pensamento histórico pode converter-se numa ferramenta de elaboração do absurdo. Com isso, nós, os que viemos depois dos mortos, passamos a poder lidar apropriadamente com o absurdo por eles gerado ou experimentado, pois nos tornamos capazes de inserir esse absurdo na perspectiva temporal

34. Bolz, Norbert. *Das Happy End der Geschichte*. In: Beier, Rosemarie (Ed.), *Geschichtskultur in der Zweiten Moderne*. Frankfurt am Main: [s.n.], 2000. p. 53-69. Quanto à melancolia, cf. Bohrer, Karl-Heinz. *Der Abschied*. Theorie der Trauer: Baudelaire, Goethe, Nietzsche, Benjamin. Frankfurt am Main: [s.n.], 1996. Cf. também: Heidbrink, Ludger (Ed.). *Erzählzeit*. Der melancholische Geist der Moderne. München: [s.n.], 1997; Heidbrink, Ludger. *Melancholie und Moderne*. Zur Kritik der historischen Verzweilung. München: [s.n.], 1994.

de um futuro do nosso próprio presente que ainda não se realizou – um futuro pelo qual, desde então, nós nos sabemos responsáveis.<sup>35</sup>

O luto é o procedimento mental tipicamente empregado no confronto com o passado traumático.<sup>36</sup> De fato, faz sentido falar que, através do luto, se torna melhor o passado experimentado como perda e trauma. No decurso do luto, modificam-se aquelas experiências do passado que, por perturbarem os pressupostos mais básicos da constituição de sentido – por assim dizer –, não querem passar. Por meio do luto, realiza-se reapropriação do passado, reconciliando-o com o futuro. É interessante notar que também o pensamento histórico se pode encarregar de promover esse melhoramento do passado. Isso acontece, em primeiro lugar, pura e simplesmente mediante a narração do acontecido. Através do seu registro testemunhal, os horrores do passado são, de certo modo, “pacificados”; à medida que esses horrores são nomeados e registrados, o passado traumático é resgatado da “anonimidade do terrível”. Uma prova impressionante de que o testemunho posterior se liga às esperanças daqueles cujo sentido da vida foi brutalmente aniquilado é um episódio do documentário *Shoah*, dirigido por Claude Lanzmann. Neste segmento, surge o relato de Filip Müller, um judeu que sobreviveu ao campo de extermínio de Auschwitz-Birkenau, onde foi obrigado a fazer parte do comando especial

35. Cf. Rüsen, Jörn. *Geschichte verantworten*. Kritische Überlegungen zur ethischen Dimension der Historie. In: *Kann Gestern besser werden? Essays zum Bedenken der Geschichte*. Berlin: [s.n.], 2003. p. 17-46. (ver nota 1).

36. Cf. Liebisch, Burkhard; Rüsen, Jörn (Eds.). *Trauer und Geschichte*. Beiträge zur Geschichtskultur, Bd. 22). Köln: [s.n.], 2001.

(*Sonderkommando*) e esteve encarregado de remover cadáveres das câmaras de gás. Müller relata:

O que se deveria viver?  
Para quê?  
E então eu entrei com eles para dentro da câmara de gás,  
e estava decidido a morrer com eles.  
[...]  
Daí alguém disse:  
“Sim, tu queres morrer,  
mas não há sentido nenhum nisso.  
A tua morte não nos vai  
trazer de volta à vida;  
não seria nenhum grande ato.  
Tens é de sair daqui,  
e relatar tudo o que sofremos,  
toda a injustiça que nos fizeram aqui.”<sup>37</sup>

Qual é o significado desse “relatar” para as pessoas que nasceram posteriormente a tais eventos e que se mantêm dentro de um nexo intergeracional com as vítimas e os criminosos envolvidos no holocausto?<sup>38</sup> A síntese histórica de experiência e de significado que orienta o agir de tais pessoas passa necessariamente por uma

37. “Was sollte man leben,/für was?/Und da ging ich in die Gaskammer,/mit denen,/und entscheiden zu sterben./Mit ihnen./.../Da sagte einer:/“Du willst ja sterben./Aber das/hat doch keinen Sinn./Dein Sterben wird nicht/unsere Leben bringen./Das ist kein Tat./Du mußt von hier raus./du mußt ja noch berichten über dem./was wir leiden,/was für ein Unrecht uns getan [...]/geschehen ist.” (Lanzmann, Claude. *Shoah*. München: [s.n.], 1988. p. 219).

38. Cf. Rüsen, Jörn. Holocaust-Erinnerung und deutsche Identität. In: Rüsen, Jörn. *Zerbrechende Zeit. Über den Sinn der Geschichte*. Köln: [s.n.], 2001. (ver nota 17).

inquietação fundamental, a qual torna insuficientes ou inadequadas as convenções narrativas mais típicas do pensamento histórico. As gerações posteriores ao holocausto estão impossibilitadas de representar o decurso do tempo como uma simples continuidade, pois veem-se obrigadas a dar conta de uma grave fissura na cadeia dos acontecimentos históricos. Nesse contexto, ganham importância conceitos não lineares de tempo, como utopia, momento, origem, *escaton*, suposições contrafáticas de significado etc.

Uma história concebida de acordo com tais conceitos nem se encerra simplesmente no *happy end* da teleologia da nossa ação, nem deixa de lado a experiência que essa teleologia considera absurda. Tal história é capaz de integrar o absurdo à orientação histórica do agir. Pode-se assim conciliar a consciência de que o absurdo faz parte da experiência humana com o esforço de superar o absurdo, esforço esse que é parte significativa de toda orientação cultural. Os horrores pacíficos por meio da narração, ou melhor, os horrores trazidos ao olhar histórico, têm de ser considerados como experiência, para que o absurdo que os caracteriza se converta num elemento positivo da motivação do agir. Dessa maneira, pode-se extrair sentido histórico mesmo das experiências mais absurdas – que, por definição, são aquelas que, no seu acontecer, se caracterizam pela ausência ou negação de sentido.

A transformação do absurdo experimentado no passado em oportunidade do agir e em disposição para o sofrer é, contudo, somente o penúltimo passo do pensamento histórico. O seu passo final é representado, pois, pelo *happy end* da teleologia da nossa ação, o plano onde estão sempre em jogo a felicidade e a intenção de que o nosso futuro individual e coletivo seja melhor do que o

presente. Entretanto, mesmo depois de encerrado na teleologia do agir, o pensamento histórico ainda se liga a um outro tipo de efeito: o silêncio do futuro inimaginável que acompanha o nosso agir, e que nós próprios não estamos em condição de romper. Trata-se um silêncio que aqueles que nascerem depois de nós terão fatalmente de quebrar, mediante o emprego da interpretação histórica, caso venham a querer ganhar-se a si próprios na relação conosco.

## **Tempo e verdade. Proposta de critério para um conhecimento histórico confiável**

Estevão de Rezende Martins

*Nihil iam absurde dici potest quod  
non dicatur ab aliquo philosophorum.*  
Cícero, *De Divinatione* 2.58

Tempo e verdade. Não raro se afirma que a verdade é uma fugaz convicção, dependente das circunstâncias efêmeras do tempo, de um tempo que escapa por entre os dedos. Mais do que por entre os dedos, um tempo que se esvai no emaranhado dos interesses pessoais e coletivos que constroem o espaço social da cultura histórica. Brande-se, como solução para sair do que se sente como um impasse, uma alternativa: ou bem se afirma a integralidade monolítica de uma verdade dada e diretamente acessível ao espírito aberto, ou bem se declara que a verdade é uma ilusão vã, inútil de ser buscada. Entre o dogmatismo e o ceticismo, perde-se o homem, perde-se sua racionalidade.

O que nos diz a história a esse propósito? Duas constatações se impõem: de uma parte, a memória acumulada da cultura histórica evidencia que a busca da verdade (e a correspondente pretensão de a alcançar, ou de a ter alcançado) é uma constante na organização social do saber, uma constante antropológica, por conseguinte, à