





A temporalidade da  
**HISTÓRIA**



---

## **Comitê Editorial**

**CAROLINE TECCHIO**

Doutoranda em História, Universidade do Oeste do Paraná, Marechal Cândido Rondon-PR

**DANIELE BROCARDO**

Doutoranda em História, Universidade do Oeste do Paraná, Marechal Cândido Rondon-PR

**DOUGLAS SOUZA ANGELI**

Doutorando em História, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre-RS

**EVERTON FERNANDO PIMENTA**

Doutorando em História, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre-RS

**GUILHERME FRANCO DE ANDRADE**

Doutorando em História, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre-RS

**LEANDRO DE ARAÚJO CRESTANI**

Doutorando em História, Universidade de Évora, Évora (Portugal)

**LUIS CARLOS DOS PASSOS MARTINS**

Doutor em História, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre-RS

**LUIZ ALBERTO GRIJÓ**

Doutor em História, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre-RS

**RAFAEL GANSTER**

Mestre em História, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre-RS

**RAFAEL HANSEN QUINSANI**

Doutor em História, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre-RS

**RAFAEL SARAIVA LAPUENTE**

Doutorando em História, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre-RS

**TIAGO ARCANJO ORBEN**

Doutorando em História, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre-RS

**VINÍCIUS AURÉLIO LIEBEL**

Doutor em História, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro-RJ

A temporalidade da  
**HISTÓRIA**

Dagmar Manieri (Org.)

*φ editora fi*

**Direção editorial:** Rafael Saraiva Lapuente  
Tiago Arcanjo Orben  
Rafael Ganster

**Diagramação e capa:** Lucas Fontella Margoni

**Arte de capa:** hossein-07

**O padrão ortográfico e o sistema de citações e referências bibliográficas são prerrogativas de cada autor. Da mesma forma, o conteúdo de cada capítulo é de inteira e exclusiva responsabilidade de seu respectivo autor.**



Todos os livros publicados pela Editora Fi estão sob os direitos da Creative Commons 4.0  
[https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt\\_BR](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR)



<http://www.abecbrasil.org.br>

Série Historicus - 2

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

---

MANIERI, Dagmar (Org.)

A temporalidade da história. [recurso eletrônico] / Dagmar Manieri (Org.) -- Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2017.

154 p.

ISBN - 978-85-5696-207-2

Disponível em: <http://www.editorafi.org>

1. História, 2. Historiografia, 3. História contemporânea, 4. Filosofia da história. I. Título.  
II. Série

CDD-901

---

Índices para catálogo sistemático:

1. Filosofia da história 901

# Sumário

---

**Apresentação . 9**

**Introdução . 11**

**1 . 15**

**O HISTORICISMO DE HEGEL**

*Dagmar Manieri*

**2 . 33**

**ESPAÇO DE EXPERIÊNCIA E HORIZONTE DE EXPECTATIVAS  
EM KOSELLECK**

*João Paulo Santana Maciel*

*Márcia Barbosa Nogueira*

**3 . 45**

**OS ESTRATOS DO TEMPO: UM ESTUDO SOBRE KOSELLECK**

*Bruno Thiago Tomé*

*Viviane Alice de Oliveira*

**4 . 57**

**ENSINO DE HISTÓRIA E CONSCIENCIA HISTÓRICA: A  
TEORIA DE JÖRN RÜSEN**

*Antonio Guanacuy A. Moura*

*Ronair Justino de Faria*

**5 . 69**

**HISTÓRIA E POTENCIAL DE EMANCIPAÇÃO DA ARTE:  
ABORDAGENS DE RÜSEN E RICOEUR**

*Dagmar Manieri*

*Kamila Soares de A. Coimbra*

**6 . 85**

**MICHEL FOUCAULT: QUESTÕES EM TORNO DA  
TEMPORALIDADE HISTÓRICA**

*Dagmar Manieri*

**7 . 107**

**PAUL RICOEUR: A ONTOLOGIA DO TEMPO DA HISTÓRIA**

*Dagmar Manieri*

**8 . 125**

**TEMPORALIDADE E IDENTIDADE EM “VIDA E MORTE DE  
GONZAGA DE SÁ” DE LIMA BARRETO**

*Dagmar Manieri*

**Referências . 143**

**Sobre os autores . 153**



# Apresentação

---

A questão em torno do tempo se traduz em um dos grandes temas do campo do conhecimento nas denominadas humanidades (filosofia e história, principalmente), como também da física. Ao mesmo tempo, o tema do tempo nos conduz à própria representação do ser humano. Partindo das antigas religiões, verifica-se como as primeiras cosmovisões implicam em uma leitura do homem no conjunto do tempo mítico.

É nesse quadro de interrogações sobre o tempo que temos de inserir a noção de temporalidade da história, não só com o objetivo estritamente filosófico. É tarefa do pensar histórico refletir sobre a temporalidade das várias fases da humanidade; eis uma das especificidades da história (constituída como saber). Se os homens e mulheres da história (efetiva) apresentam-se com várias formas de experienciar o tempo (as temporalidades específicas), a tarefa da história (constituída como saber) é apreender essas formas de acordo com as épocas, períodos, grupos sociais, etc.. Essa foi a lição que nos transmitiram diversos historiadores como Jacques Le Goff e Philippe Ariès, por exemplo. A tarefa da história se avizinha, nesse objetivo, ao da antropologia cultural e da filosofia. Mas ela tem a consciência que é sua tarefa configurar, com o atestado das evidências documentais, as várias temporalidades vividas pelo ser humano através da história (efetiva).

Em relação a esta obra - *A temporalidade da histórica* - algumas considerações (de ordem da composição) devem ser expostas. De início analisamos o historicismo de Hegel. Filósofo de grande importância para o tema da temporalidade histórica moderna, Hegel pode ser entendido como o primeiro grande filósofo a introduzir o tema do tempo histórico no núcleo de seu sistema. De certa forma, foi Nietzsche quem intenta um rompimento ante seu historicismo. Mas há uma corrente de pensamento que se inicia com Hegel e encaminha-se, via Marx, para um pensar temporal do homem como um ser temporal,

concretamente determinado. Na perspectiva de *A temporalidade da histórica*, pensamos que para se compreender todo o empreendimento de Foucault (com auxílio de Nietzsche), deve-se entender primeiro, o historicismo de Hegel.

Há também alguns capítulos que empreendem um esforço no intuito de compreender pensadores importantes da temporalidade histórica. Entre eles, enumeramos os pensadores: Rüsén, Kosellek e Ricoeur. Conceitos importantes são analisados, como de representância (Ricoeur), estratos do tempo/espaço de experiência e expectativa de futuro (Koselleck) e consciência histórica (Rüsén).

# Introdução

---

A questão em torno do tempo é sem dúvida um dos grandes temas que encontramos no campo do saber, desde as humanidades (filosofia e história), como também na física. Ao mesmo tempo, o tema do tempo nos conduz à própria representação do ser humano. Partindo das antigas religiões, as primeiras cosmovisões implicam em uma leitura do homem no conjunto do tempo mítico.

Já na filosofia grega, além de *chronos* e *kairós*, observa-se o termo *aion* que comumente é traduzido por "eternidade". Se o mundo sensível é caracterizado pelo movimento, então o mundo divino está para além da temporalidade humana: é eterno. Mas ao se pensar em "eterno", estamos nos referindo a uma forma relacional. Na interpretação de Rémi Blague, o *aion* é algo que comunica a vida aos tempos. Seria o mundo dos paradigmas, onde não há passado nem futuro, só presente. De forma mais incisiva (como no platonismo), o *aion* seria o "modo de ser do mundo das Ideias, e a relação particular do mundo das Ideias com a temporalidade seria deduzida desse modo de ser".<sup>1</sup>

Como podemos perceber, ao se pensar sobre o *aion* atesta-se a importância na caracterização do tempo no horizonte da filosofia. E aqui não é o local exato para descrevermos todo o esforço do pensamento grego sobre o tempo como, por exemplo, em Xenócrates que afirmava que o tempo é a "medida das realidades do devir, e movimento eterno".<sup>2</sup> Sobre uma revisão interpretativa da concepção de tempo desde Santo Agostinho, ver especialmente *Tempo e narrativa III: história viva*, de Paul Ricoeur.

Recentemente, foi Henri Bergson quem nos apresentou um pensar importante (de ordem filosófica) sobre o tempo. Atentar-se, especialmente, sobre seu capítulo 3 ("A natureza do tempo") de *Duração e simultaneidade*. Aqui, ocorrem os termos "escoamento"

---

<sup>1</sup> Blague, 2006, p. 22.

<sup>2</sup> Apud Blague, 2006, p. 31.

e “duração”. Mas a questão propriamente dita na obra é saber se existe um tempo objetivo para além da subjetividade humana. Ou seja, o tempo é algo objetivo? Bergson responde que de forma preliminar, sabe-se que o tempo é uma forma de “fluidez de nossa vida interior”.<sup>3</sup> Mas na medida em que se percebe uma duração externa, então já está posta a grande questão da “consciência” e da “experiência”. Em que medida minha consciência participa dessa duração? Em resposta, Bergson afirma que “a natureza dessa participação é desconhecida”.<sup>4</sup> Então, pensar a “ideia de um tempo comum a todas as coisas” parece algo impossível; ao se amparar na Teoria da Relatividade, Bergson lança a hipótese de que “não se pode falar de uma realidade que dura sem introduzir nela uma consciência”.<sup>5</sup>

Esse exemplo de Henri Bergson, presente também em *A evolução criadora*, comprova como o pensar sobre o tempo não pode se dissociar da própria aventura humana, cultural e histórica. Ao pensar sobre a possível evolução das espécies, Bergson conclui que há uma “imprevisível criação de forma”.<sup>6</sup> Assim, não há uma finalidade pré-definida. A duração (que Bergson denomina de “real”) é aquela que é intrínseca às coisas, que “nelas deixa a marca de seus destes”. Paradoxo, enfim, que o filósofo chega a expor: “Se tudo está no tempo, tudo muda interiormente e a mesma realidade concreta não se repete nunca”.<sup>7</sup> Então o que é o fluxo interno? Bergson enfatiza que “nós não pensamos o tempo real. Mas nós o vivemos (...)”.<sup>8</sup>

É nesse quadro de interrogações sobre o tempo que temos que inserir a noção de temporalidade da história. Não com o

---

<sup>3</sup> Bergson, 2006, p. 51,

<sup>4</sup> Ibid., p. 53.

<sup>5</sup> Ibid., p. 56.

<sup>6</sup> Bergson, 2005, p. 49.

<sup>7</sup> Ibid., p. 50.

<sup>8</sup> Idem.

objetivo de atingirmos os paradoxos. É tarefa do pensar histórico refletir sobre a temporalidade das várias fases da humanidade; eis uma das especificidades da história (constituída como saber). Se os homens e mulheres da história (efetiva) apresentam-se com várias formas de experienciar o tempo (as temporalidades específicas), a tarefa da história (constituída como saber) é apreender essas formas de acordo com as épocas, períodos, grupos sociais, etc.. Essa foi a lição que nos transmitiram diversos historiadores como Jacques Le Goff e Philippe Ariès, por exemplo. A tarefa da história se avizinha, nesse objetivo, da antropologia cultural e da filosofia. Mas ela sabe bem que é sua tarefa configurar, com o atestado das evidências documentais, as várias temporalidades vividas pelo ser humano através da história (efetiva).

Em relação a esta obra - *A temporalidade da histórica* - algumas considerações (de ordem da composição) devem ser expostas. Optei por iniciar a obra com um capítulo especial sobre o historicismo de Hegel. Filósofo de grande importância para o tema da temporalidade histórica moderna, Hegel pode ser entendido como o primeiro grande filósofo a introduzir o tema do tempo histórico no núcleo de seu sistema. De certa forma, foi Nietzsche quem intenta um rompimento ante seu historicismo. Mas há uma corrente de pensamento que se inicia com Hegel e encaminha-se, via Marx, para um pensar temporal do homem como um ser temporal, concretamente determinado. Penso que para se compreender todo o empreendimento de Foucault (com auxílio de Nietzsche), deve-se entender primeiro, o historicismo de Hegel.

Há também alguns capítulos que empreendem um esforço no intuito de compreender pensadores importantes da temporalidade histórica. Penso em Rüsén, Kosselek e Ricoeur. Com o auxílio do grupo de alunos do Programa de Pós-Graduação em Ensino de História (PPGEHis) da UFT (Araguaína) objetivou-se uma análise dos principais conceitos desses autores. Por isso a disciplina de Teoria da História, ministrada no segundo semestre de 2016 (neste mesmo Programa, em conjunto com o professor

Dimas José Batista) foi fundamental para avançarmos na pesquisa e, conseqüentemente, na elaboração desta obra. Por isso *A temporalidade da histórica* pode ser entendida como um esforço coletivo, que expressa, digamos assim, algumas aulas em um formato dialogal, de conversas dialogadas sobre os vários temas do campo da história. Sou imensamente grato a este grupo de alunos-professores, pois entendo que o pensar em conjunto resgata um pouco do espírito público, tão claudicante em nosso tempo atual.

---

# O HISTORICISMO DE HEGEL

*Dagmar Manieri*

Em Hegel a história (efetiva) é uma face importante de seu sistema filosófico. O devir do Espírito representa a própria história; mas esta última não é a mesma história que nos habituados a estudar. Como na afirmação moderna de que “o homem faz a história”, há nesta proposta uma consciência de que a história (da humanidade) é uma história feita por indivíduos concretos, seres sociais em contextos específicos. Mas em Hegel há um propósito superior (no devir histórico) que transcende as intenções humanas. Na astúcia da razão, Hegel vê esse propósito superior para além da intencionalidade humana. Nesse sentido, o sujeito da história é problemático em Hegel, pois não se trata do homem, nem de uma força social concreta.

O que os marxistas (especialmente Adorno) apreciam no hegelianismo é o fato de Hegel questionar a “positividade” do real. Como na interpretação de Adorno, em Hegel “o princípio do devir da realidade” é mais do que “sua positividade”.<sup>1</sup> O idealismo de Hegel pode ser entendido como um anti-idealismo; isso explica os elogios de Adorno ante o hegelianismo em *Três estudos sobre Hegel*. A própria verdade em Hegel recebe um tratamento histórico: ela é historicizada. Como bem ressaltou Herbert Marcuse, em Hegel a própria “verdade é por essência mobilidade”.<sup>2</sup>

Essa incidência da história faz de Hegel um filósofo que marca uma nova fase da filosofia. Em *Menos que nada*, Slavoj Žižek enfatizou por diversas vezes essa ruptura que promove Hegel. Para Žižek, “algo aconteceu, já uma ruptura clara entre o antes e o depois [de Hegel]”; isto faz Žižek concluir que Hegel é o último

---

<sup>1</sup> Adorno, 2013, p. 107.

<sup>2</sup> Marcuse, 1991, p. 156.

metafísico idealista e o primeiro historicista pós-metafísico, (...)”.<sup>3</sup> A virada interpretativa que intenta Zizek do hegelianismo implica em buscar em Hegel a emergência da contingência. Um pouco semelhante à função da história (como narratividade) em Paul Ricoeur, Zizek ensaia um novo hegelianismo: “[Este sistema quer] reintroduzir a abertura do futuro no passado, apreender aquilo-que-foi em seu processo de devir, ver o processo contingente que gerou a necessidade existente”.<sup>4</sup>

A impressão que sentimos nas ousadas interpretações de Zizek é que se deseja um salto com o auxílio do potencial do hegelianismo. Não como intentaram os marxistas que apreenderam Hegel como princípio de uma viragem, conduzindo a Marx. Agora, referindo-se a Zizek, já se pode vislumbrar o próprio princípio de emancipação no hegelianismo: “(...) nós somos simultaneamente mais livres do que pensamos”. Isto quer dizer que “nossa liberdade (atividade livre) cria retroativamente (“põe”) suas condições objetivas: essas condições não são simplesmente dadas, elas surgem como pressupostos de nossa atividade”.<sup>5</sup> Se em Marx há um jogo entre Hegel e Feuerbach, como se um completasse o outro (o idealismo objetivo contra o materialismo naturalista), em Zizek há um jogo entre Hegel e Lacan. Nos dois casos, Hegel (com seu historicismo) sempre é a cura ora do enclausuramento humanístico (abstrato) de Feuerbach, ora do simbólico, de Lacan.

## A história da filosofia

A *Introdução à história da filosofia*, de Hegel, pode ser concebida como um bom exemplo para estudarmos o historicismo deste último. Na obra há uma abordagem das diversas filosofias

---

<sup>3</sup> Zizek, 2013, p. 78.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 316.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 318.



como “filosofias individuais”. O problema, logo no início, apresenta-se desta forma: como apreender em sua totalidade as várias filosofias, aparentemente díspares? Portanto, a questão principal é configurar a “história da razão pensante” em seu “desenvolvimento”. Mas, antes mesmo de desenvolver seu objeto, Hegel nos apresenta algumas definições sobre o “pensar filosófico”. A primeira definição do conceito de filosofia surge dessa forma:

A filosofia tem a ver com o universal, que tem em si mesmo o conteúdo. Mas o primeiro é o universal como tal; este é abstrato; é o pensamento, mas enquanto puro pensamento é abstração. “Ser” ou “essência”, “o Uno”, etc., são alguns desses pensamentos de todo abstratos.<sup>6</sup>

A questão é saber de que forma a filosofia expressa as “circunstâncias históricas” e, também, o que lhe é específico. Hegel afirma que a filosofia é uma forma de consciência de uma situação global. Mas que tipo de consciência? Pode-se responder que é consciência em forma de conceitos. A filosofia expressa o “espírito da época” em forma de conceitos: “O todo multiforme reflete-se nela [a filosofia] enquanto foco simples, como seu conceito que a si se conhece”.<sup>7</sup>

Para ser o “espírito da época” a filosofia deve, necessariamente, surgir na fase do declínio de uma civilização. Por isso “Sócrates e Platão já não sentiam alegria alguma na vida política de Atenas”.<sup>8</sup> Quando tentamos apreender o “espírito da época”, não podemos desprezar a religião; Hegel afirma que esta última é a forma como um povo representa a “essência do mundo, a substância da natureza e do Espírito”. Por isso é preciso reconhecer na religião uma forma (racional) ainda em seu momento abstrato. A religião não pode ser entendida como uma

---

<sup>6</sup> Hegel, 2015, p. 80.

<sup>7</sup> Ibid., p. 36.

<sup>8</sup> Ibid., p. 37.

filosofia; na primeira há a predominância de uma “consciência representante, que se detém no exterior”. Sobre esta afirmação, Hegel adverte: “Mas a forma como semelhante conteúdo está presente na religião é diversa daquela como ela existe na filosofia, (...)”.<sup>9</sup> Portanto, a religião compreende uma primeira manifestação do Espírito:

Na religião, o Espírito tem uma figura peculiar que pode ser sensível, por exemplo, na forma da arte, pois esta representa a divindade, e na poesia, na qual a representação sensível constitui igualmente a essência da exibição. Podemos em geral dizer que o modo de configuração do Espírito é a representação. O pensar pertence também já, é certo, à parte da representação religiosa, mas esta contém-no mesclado com um conteúdo habitual e externo.<sup>10</sup>

O pensar racional se forma no interior da religião. Aqui, o pensamento ainda não é livre. Em um segundo momento, o pensar se rebela “fundando-se em si e apoiando-se na sua forma”. No terceiro momento, ocorre a reconciliação; o pensar se reconhece na religião e vê nesta última “um momento de si mesmo”.<sup>11</sup>

Nesta forma de reflexão, pode-se chegar à conclusão de que a filosofia em sua forma mais desenvolvida (no presente) contém o máximo de determinações possíveis. Nela, o Espírito como conceito se reconhece:

Tão indolente foi o Espírito do mundo no seu trabalho em chegar à consciência de si próprio, ao caminhar de uma categoria para outra. Ora, porque o temos diante de nós é fácil avançar de uma determinação (mediante a notificação da sua deficiência) para outra. Mas isso seria difícil no decurso da história. O Espírito do

---

<sup>9</sup> Ibid., p. 41.

<sup>10</sup> Ibid., p. 150.

<sup>11</sup> Ibid., p. 154.

mundo, para caminhar de uma categoria para outra, precisou muitas vezes de séculos.<sup>12</sup>

Vê-se, nessa passagem, como atua a noção de progresso. Do abstrato (simples, pobre, sensível, representacional) ao concreto (que se traduz como “universal”, “rico em determinações” e “conceitual”); como afirma Hegel, a oposição que se verifica na história da filosofia é entre o universal e o particular, o pensar e a realidade externa. Nesse percurso histórico do conceito, há três momentos: autonomização, totalização e unificação. Mas onde há, de fato, desenvolvimento? Nas determinações; no momento de autonomização há uma determinação de si de forma isolada. Na totalização, as partes estão ao lado do conceito. Só a unificação forma-se a Ideia, as diferenças são mantidas na unidade do conceito.<sup>13</sup> Como acentua Hegel ao analisar a filosofia grega (estoicismo e epicurismo): “(...) a formação do abstrato em concreto e, em seguida do próprio concreto nas suas determinações em totalidades concretas constitui, neste período, o progresso”.<sup>14</sup>

Na interpretação de Hegel em Kojève, fica evidente que a filosofia é o coroamento de todo o desenvolvimento de uma época:

---

<sup>12</sup> Ibid., p. 195.

<sup>13</sup> Sobre a totalização, observar esta passagem de Hegel da *Introdução à história da filosofia*: “Cada totalidade encerra especificações; estas pertencem-lhe enquanto ideais; ela é a unidade das mesmas; as determinações encontram-se nela inseparadas; cada qual só existe na unidade. Agora, pois, cada uma das determinações se põe como totalidade. As determinações inteiramente universais, que aqui se encontram, são o universal e o particular. Se dissermos que o conceito é a unidade do universal e do particular, então o [passo] ulterior é que o universal e o particular se põem cada qual por si em si mesmo como concreto, pelo que cada um é em si mesmo unidade da universalidade e da particularidade, ou que o próprio universal existe na forma da particularidade, tal como o particular na forma da universalidade. A unidade põe-se assim em ambas as formas. O universal inteiramente concreto é agora o Espírito, o individual inteiramente concreto, a natureza (isto é, a Ideia na forma da individualidade). Estes momentos são cada qual a sua unidade e do seu outro; então por si repletos apenas mediante a unidade com o seu outro; de outro modo, são abstratos” (Ibid., p. 197).

<sup>14</sup> Ibid., p. 198.

(...) para Hegel, a história da humanidade se reduz em última análise à história da filosofia. Ele afirma que “o trabalho realizado pelo Espírito (isto é, pela humanidade) no decorrer da história consiste na produção de um saber (*Wissen*)”. E esse saber é o saber que o Espírito (isto é, o homem) tem de si mesmo. Em última análise, o progresso histórico é um progresso da consciência-de-si, isto é, progresso filosófico, progresso que chega ao saber absoluto que é a plenitude da consciência-de-si, ou seja, o sábio ou o homem integral que exprime sua consciência-de-si total na e pela ciência.<sup>15</sup>

Conclui-se, com isso, que a história da humanidade se reduz à história da filosofia; na filosofia encontra-se o máximo de consciência-de-si que pode alcançar uma época. Por isso a filosofia em sua fase derradeira não pode conviver com a religião; na fase final da reconciliação, a razão pensante dever abarcar a religião (reconhecer que a religião é um momento de sua própria formação).<sup>16</sup>

Hegel pensa que só há história porque entre o homem e o mundo externo encontra-se uma defasagem. O conceito (*Begriff*), neste estágio histórico, sempre está em desvantagem ante a realidade do mundo (*Gegenstand*). Por isso a consciência (*Bewusstsein*) é, de maneira imediata, o ato de ir além do limitado. A consciência tem em sua natureza a capacidade de suportar as perturbações que violam sua satisfação limitada. Isto explica o fato da evolução no reino da natureza não se assemelhar à evolução histórica. Kojève comenta:

Por isso é que, para Hegel, o animal não tem consciência-de-si (*Selbst-bewusstsein*), mas apenas um sentimento-de-si (*Selbstgefühl*). A consciência-de-si que caracteriza o homem é

---

<sup>15</sup> Kojève, 2014, p. 376.

<sup>16</sup> Atentar para esta passagem de Hegel: “A filosofia não pode admitir junto de si a satisfação religiosa. Cada uma pode, até certo grau, satisfazer-se a si própria, mas a razão não pode aceitar uma satisfação que lhe seja antagônica” (Hegel, 2015, p. 160).

necessariamente uma consciência que sempre se estende ou se transcende.<sup>17</sup>

A consciência recebe esse impacto. Kojève não deixa de enfatizar que a consciência em Hegel abarca um “ampliar a consciência”. O homem em sentido geral é um ser que sofre e experimenta a perda, o fracasso. É bem provável que esta característica seja um dos enfoques predominantes de Zizek sobre a filosofia de Hegel: “(...) a única coisa que muda na reconciliação final é o ponto de vista do sujeito – o sujeito endossa a perda, reinscreve-a como seu triunfo”.<sup>18</sup> A tarefa do filósofo é compreender este processo e sintetizar no conceito o máximo de racionalização possível. Se a história corresponde, no final, a uma contradição entre homem e mundo, então a síntese (como “conceito”) sempre será incompleta. Haverá sempre um desacordo em relação à realidade externa. Isto explica o jogo de sucessão entre as várias filosofias. Kojève afirma que em Hegel, “a história da filosofia é a história das tentativas necessárias malogradas no intuito de realizar uma totalidade do pensamento antes de ter realizado a totalidade da existência”.<sup>19</sup>

De uma forma geral a posição da filosofia na história implica em um processo de secularização. Hegel enfatiza que “a filosofia é efetivamente também sabedoria mundana”.<sup>20</sup> O que a própria filosofia de Hegel “descobre” é que, no final, a filosofia não corresponde a um objeto. Ela é “o pensamento” puro “que a si

---

<sup>17</sup> Kojève, 2014, p. 379.

<sup>18</sup> Zizek, 2013, p. 44. Em uma passagem de *Menos que nada*, Zizek comenta: “Cada momento particular [em Hegel] afirma-se plenamente em sua autonomia unilateral, mas essa afirmação leva a sua ruína, a sua autodestruição, e essa é a “reconciliação” hegeliana – não uma reconciliação direta em reconhecimento mútuo, mas uma reconciliação dentro da luta e pela luta em si. A “harmonia” que Hegel retrata é a estranha harmonia dos próprios “extremos”, a dança louca e violenta de cada extremo transformando-se em seu oposto. Nessa dança louca, o Absoluto não é o receptáculo que a tudo contém, o espaço ou o campo dentro do qual os momentos particulares estão em guerra uns com os outros – ele próprio está preso na luta” (2013, p. 134, 135).

<sup>19</sup> Kojève, 2014, p. 384.

<sup>20</sup> Hegel, 2015, p. 164.

mesmo se pensa, (...)”.<sup>21</sup> Assim, a história da filosofia nos mostra que a própria filosofia é uma “forma do pensamento livre” que produz a partir de si o conteúdo, (...)”.<sup>22</sup>

Isso explica o fato de a história da filosofia estar associada à história da liberdade. Se na Grécia antiga funda-se a liberdade civil, então “a filosofia autêntica começa só no ocidente [Grécia antiga]”.<sup>23</sup> Eis, no final, os elementos que encontramos desenvolvidos ao estudarmos a história da filosofia: liberdade e razão. Tal história não é nada mais que um estudo da “razão pensante” que ingressou na ordem temporal.

## O Espírito historicizado

O conceito de Espírito é fundamental no hegelianismo, pois através deste conceito (de “Espírito”) Hegel sistematiza toda sua filosofia. Por isso, ao investigarmos a dimensão histórica do Espírito estamos mais próximos de um entendimento do historicismo de Hegel.<sup>24</sup>

De forma mais clara, na *Introdução à história da filosofia* encontra-se alguns apontamentos sobre a relação do Espírito com a história. Na primeira Introdução da obra (datada de 28 de outubro de 1816), Hegel lança uma questão: como realizar uma história da filosofia, entendendo que a história estuda aquilo que desvaneceu? Na segunda Introdução (datada de 24 de outubro de 1820) temos uma solução para esta questão. Aqui, a história não

---

<sup>21</sup> Ibid., p. 177.

<sup>22</sup> Ibid., p. 180.

<sup>23</sup> Ibid., p. 190.

<sup>24</sup> Ver, particularmente, essa exposição de Charles Taylor sobre o Espírito: “Porém, o Espírito ou a subjetividade necessariamente é corporificado(a). Consequentemente, o *Geist* ou Deus não pode existir separadamente do universo que ele sustém e no qual ele manifesta a si mesmo. Pelo contrário, esse universo é sua corporificação, sem a qual ele não seria, do mesmo modo que eu não seria sem a minha” (Taylor, 2014, p. 113).

ingressa mais na concepção comum, ou seja, como um estudo de algo que já ocorreu. Há, na visão de Hegel, outra abordagem:

Mas também se nos exige que já pela história de uma coisa compreendamos a coisa, que já se trata de compreensão quando sabemos como ela previamente ocorreu, e que tanto mais profundamente a compreendemos quanto mais amplamente sabemos como ela uma e outra vez de antemão se constitui; (...).<sup>25</sup>

Então, a “história de uma coisa” faz parte do instante de compreensão que realizamos sobre a coisa. Há etapas, níveis, onde necessariamente “algo” se revela (desenvolve) de acordo com suas exigências. Observar o exemplo da religião: exigir um nível de desenvolvimento (que observamos nas fases posteriores) para as religiões antigas é uma incoerência. Como nas mitologias antigas, a “verdade que se revela” só conseguiu sobressair-se [em elementos antropomórficos] “por intermédio da representação, da imagem”; elas ainda não estavam preparadas para a expressão do “elemento do pensar”.<sup>26</sup> Assim, se havia nessas religiões antigas menos pensar, conseqüentemente havia mais imediatez. Hegel denomina de “consciência senciente e ingênua” essa forma de consciência que reflete a experiência sensível. Como ele afirma: quanto “mais pensada, mais universal”.<sup>27</sup>

Na interpretação de Alexandre Kojève (2014) desta fase da história onde há o predomínio da religião, destaca-se a evolução em direção ao “homem ateu”. Na fase religiosa, “o homem imaginava Deus porque [queria] objetivar-se. E imaginava um Deus transcendente porque não [conseguia] objetivar-se no mundo”.<sup>28</sup> Há, assim, na fase religiosa um instante de sofrimento

---

<sup>25</sup> Hegel, 2015, p. 45.

<sup>26</sup> Ibid., p. 47.

<sup>27</sup> Ibid., p. 51.

<sup>28</sup> Kojève, 2014, p. 196.

que se traduz na “impossibilidade de realizar-se no mundo”. Neste momento, podemos destacar o termo “destino” (*Schicksal*) que Kojève tanto enfatiza: o destino (*Schicksal*) do paganismo é o cristianismo.

A religião, no sistema hegeliano, é uma forma de tomar consciência de si de forma espiritual, extramundano. Há, então, um dualismo no homem: a ideia de que o homem faz de si mesmo (*Selbst*) e a vida consciente no mundo empírico (*Dasein*). Eis, então, segundo Kojève, o momento de transcendência da religião:

O Deus da teologia é sempre um ideal, isto é, uma abstração mais ou menos completa. Para dar ao Espírito divino a plenitude do Ser, é preciso situá-lo no mundo, concebê-lo como a enteléquia do mundo. Ora, concebê-lo assim é concebê-lo como Espírito mundano, isto é, humano, e não mais como Deus. Em suma, o homem que busca compreender-se plena e completamente como Espírito só pode satisfazer-se por meio de uma antropologia ateia. Por isso, o destino (*Schicksal*) de toda teologia, de toda religião, é afinal o ateísmo.<sup>29</sup>

Na fase religiosa, como destaca Kojève, Hegel utiliza o termo *Vorstellung* (representação). Aqui, o homem “projeta para fora de si” um conteúdo (humano) onde não se reconhece nesta projeção. Na própria representação (*Vorstellung*) de Deus há uma ausência de reconhecimento. Na teologia, o povo “reflete a realidade humana” de forma inconsciente. Na reflexão de Kojève, só há “devir da religião porque há devir dessa realidade”.<sup>30</sup>

Em Charles Taylor (2014), a interpretação do Espírito (*Geist*) hegeliano evidencia-se a importância da história. Taylor enfatiza que para Hegel, as comunidades históricas (*Volksgeister*) representam o Espírito. Mas, aqui, de que forma podemos compreender o Espírito através da história? Hegel concebe a

---

<sup>29</sup> Ibid., p. 205.

<sup>30</sup> Ibid., p. 211.



história através de estágios (de civilizações históricas); o que essas “civilizações históricas” realizam (como o Estado, a cultura, a filosofia, etc.) representam, verdadeiramente, realizações do Espírito. Através das intencionalidades humanas ocorre um desenvolvimento geral. Taylor comenta sobre esta ideia:

A razão é apresentada nessa imagem como “usando” as paixões dos seres humanos para cumprir seus próprios propósitos. Os seres humanos particulares e seus propósitos tombam na batalha, mas o propósito universal prossegue em segurança, acima disso tudo.<sup>31</sup>

Até os grandes líderes históricos – que Hegel denomina de “indivíduos histórico-universais” – são, de certa forma, usados pela astúcia da razão. O que presenciamos de especial nesses homens é que eles “são os primeiros a sentir e articular aquilo que terá de ser o próximo estágio”.<sup>32</sup> As aspirações que estão sepultadas no interior do homem comum são trazidas à luz pelos líderes mundiais; por isso esses últimos possuem uma força de atração irresistível.

O tema que explica os nexos necessários nos estágios da história é a liberdade. Taylor comenta esses encadeamentos (estágios) na história: “O Espírito está lutando para chegar a um entendimento de si mesmo como Espírito, isto é, como subjetividade livre, e para ver-se como o absoluto”.<sup>33</sup> Então, além da liberdade, outro grande tema deste desenvolvimento é a consciência. Como na famosa afirmação hegeliana, não basta que haja a determinação da liberdade no homem: é preciso ter a consciência da liberdade. Se os gregos fundam uma espécie de liberdade civil (embora restrita a um pequeno número de cidadãos), isto representa um grande avanço em relação à antiga

---

<sup>31</sup> Taylor, 2014, p. 427.

<sup>32</sup> Ibid., p. 428.

<sup>33</sup> Ibid., p. 430.

monarquia onde só o rei é livre. Com isso, a história tem um longo caminho pela frente. O cristianismo e a formação das monarquias absolutas (modernas) representam esses novos estágios na medida em que a liberdade “tem de crescer para dentro e incorporar a liberdade interior racional que foi obtida pelo mundo antigo e pelo cristianismo”.<sup>34</sup> Como enfatiza Taylor em *Hegel e a sociedade moderna*:

Hegel pensava que as forças de dissolução e homogeneização da sociedade civil seriam contidas porque os homens terminariam por se reconhecer nas estruturas que personificavam a Ideia. (...) Se Hegel estivesse certo, os homens teriam se reconhecido nas estruturas do Estado racional, e a sociedade industrial não teria tomado o rumo que tomou.<sup>35</sup>

Assim, a moderna liberdade individual não se resolve na representação política (como no período posterior à Revolução francesa). Para Hegel são os estamentos que deveriam criar a identificação com o Estado racional.

Taylor esclarece que na visão de Hegel, a Reforma e o Iluminismo foram movimentos fundamentais. Isto porque os homens se conscientizaram de sua conexão com o universal; agora, na época moderna, o homem tem consciência que é interiormente livre na razão (pensamento puro). Taylor explica este estágio cultural:

Consequentemente, o Iluminismo moderno não apenas define o ser humano como pensamento, mas está seguro de que o todo da realidade exterior também está em conformidade com o pensamento. Essa é a leitura que Hegel faz da nova consciência científica que se empenha por entender o mundo como ordem governada por leis.<sup>36</sup>

---

<sup>34</sup> Ibid., p. 434.

<sup>35</sup> Taylor, 2005, p. 171.

<sup>36</sup> Taylor, 2014, p. 436.

Ao seguirmos as interpretações de Taylor, percebe-se como Hegel pensa a época moderna como realização do Espírito, período histórico associado à gênese da consciência universal. Taylor enfatiza que o Espírito existe, em Hegel, como sendo “corporificado em espíritos finitos que são particulares”; em contrapartida, os valores universais não podem se refugiar em uma esfera abstrata. Então, há uma necessidade recíproca do universal e do particular. Os valores universais ao aceitarem a corporificação se sacrificam; mas também o particular ingressa nesta mesma reviravolta:

O particular é o mortal, como vimos; todas as coisas particulares morrem ou desaparecem. Porém, o ser humano particular deve como que morrer interiormente a fim de atingir o universal; ele tem de reconhecer que o essencial em sua ação é a corporificação do *Geist* universal e reconhecer que as características particulares de sua corporificação em sua vida constituem o inessencial e, em consequência, estão fadadas a perecer. Ele já deveria estar reconciliado com esse perecimento, isto é, não colocando seu interesse e sua identificação essenciais nessas características particulares.<sup>37</sup>

Esta é uma passagem importante, pois nos conduz ao cerne do hegelianismo. A conscientização é saber que a constituição do particular exige o universal e, vice-versa. A nova consciência é a “suprema unidade na oposição do particular e do universal”.<sup>38</sup> Taylor, neste instante, comenta sobre o conhecimento absoluto, onde há “um sujeito particular pronto para renunciar à sua particularidade e viver para além dela, e um universal que passa a ser visto não como existindo totalmente além, mas como necessitado do particular”.<sup>39</sup>

Percebe-se que o termo fundamental nesse desenvolvimento é a reconciliação. As condições históricas já estão

---

<sup>37</sup> Ibid., p. 223.

<sup>38</sup> Ibid., p. 224.

<sup>39</sup> Idem.

postas; o problema maior é a tarefa do sujeito racional se identificar com a estrutura racional objetiva. É nesse sentido que a forma cultural mais elevada é descrita, nesses termos, por Taylor:

[A história humana realizada implica que] nossa vida individual e coletiva [está em] intercâmbio com nosso entorno, expressa um plano racional mais amplo que o do indivíduo autônomo; e rumo a um modo de consciência ainda mais elevado, no qual chegamos a reconhecer esse plano mais largo e a nos identificar com ele.<sup>40</sup>

O que se observa neste lento percurso do Espírito são algumas conquistas (“realizações”, na linguagem hegeliana). Mesmo que saibamos que no final o Espírito alcança uma “saber absoluto”, tais conquistas de um Espírito temporalizado implica na gênese de si mesmo como objeto: um saber-se a si mesmo. São conquistas que podem ser concebidas em uma unidade na medida em que o Espírito só pode saber-se a si próprio quando se transforma em seu próprio objeto.<sup>41</sup> Trata-se, então, de uma conquista do “para si mesmo”; isto faz com que a história na *Fenomenologia do Espírito* se transforme nas “formas da consciência apreendidas em seu movimento espiritual conforme a sua conjugação em um todo”.<sup>42</sup>

Assim, a realização do Espírito implica em uma forma de plenitude presente (do Espírito) onde a autoconsciência se converte nesta forma de saber-se a si mesmo. A história, neste movimento final, não se traduz em uma representação de velhas figuras, mas em uma “força presentificadora do saber absoluto”.<sup>43</sup> Aqui, o saber filosófico corresponde a esta autoconsciência.

---

<sup>40</sup> Ibid., p. 112.

<sup>41</sup> Cf. Másmela, 2001, p. 161.

<sup>42</sup> Ibid., p. 163.

<sup>43</sup> Ibid., p. 166.

## Considerações finais

Há uma passagem na *Introdução à história da filosofia* que sintetiza bem o historicismo de Hegel. Ele afirma que “o pensamento, o princípio de uma época, é o Espírito que tudo penetra”.<sup>44</sup> Antes mesmo de lançar esta afirmação, Hegel havia comentado sobre a totalidade. O avanço dessa totalidade ocorre em uma dimensão temporal e os momentos dessa totalidade correspondem às formas temporais. Daí os termos “espírito de uma época” e “mentalidade de um período” tão presentes no historicismo de Hegel.<sup>45</sup> Quando este último comenta sobre as várias filosofias nos períodos antigos, afirma que cada filosofia “surgiu assim na época justa, nenhuma saltou por cima do seu tempo, mas todas elas apreenderam pelo pensamento o espírito da sua época”.<sup>46</sup> Essa passagem é um bom exemplo de uma forma de pensamento onde se compreende o “progresso” como algo “necessário”. Ou seja, não consigo sair do “espírito de minha época”; na linguagem dos historiadores, a história está em mim, eu sou história.

É deste ponto de vista que devemos considerar a filosofia de Hegel. Trata-se de um sistema que apresenta uma concepção peculiar da história, bem próxima daquela elaborada pela sociologia. Para Hegel, o passado é algo morto. Por isso sua surpreendente revelação de que em uma época que reverencia em exagero a história “o Espírito se encontra enredado no desespero, (...)”.<sup>47</sup> Em Hegel, a vivacidade da história está no presente; o interesse erudito pelo passado é algo “abstratamente histórico”: não pode haver interesse verdadeiro em algo que já faleceu. É o

---

<sup>44</sup> Hegel, 2015, p. 98.

<sup>45</sup> Sobre o historicismo em geral, ver particularmente: Löwy, 1991, p. 63-76. Sobre Dilthey, o capítulo 7 “A teoria de Dilthey sobre a compreensão de expressões: a identidade do Eu e a comunicação linguística” In: Habermas, 2014, p. 182-255.

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 103.

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 110.

presente que se revela como histórico em sua vivacidade. Mas conceber o presente como “histórico” é conhecer o desenvolvimento de algo; por isso a história é uma forma de compreensão de objetos vivos (no presente). Só compreendo um sentido limitado no passado quando tenho diante de mim seu desdobramento.

Então, a ruptura empreendida pelo historicismo de Hegel parece-nos mais profunda do que aparentemente se imagina. Isto porque é o presente (vivo) que determina minha retroação em um presente lido como algo instável. Mas, aqui, reside uma questão: em que ponto pode firmar-se o indivíduo no hegelianismo? Adorno em *Três estudos sobre Hegel* cita uma passagem do próprio Hegel: “O indivíduo, tal como ele aparece nesse mundo do cotidiano e do prosaico, não é (...) ativo por meio de sua própria totalidade, e não é compreensível por meio de si mesmo, mas por meio de outro”.<sup>48</sup> Se nos atentarmos para esta passagem, notaremos que há uma grande reviravolta na centralidade humana. Na interpretação de Adorno, Hegel já nos remete a uma “natureza social” do indivíduo. Em termos de uma filosofia da consciência, Hegel desfere um duro golpe na “certeza imediata do sujeito particular”.<sup>49</sup>

Hegel representa um esforço de objetivação do homem e humanização dos instantes objetivos (sociais). A objetividade também é o homem, mas ainda em uma fase inconsciente. Por isso a história ao compreender as etapas do desenvolvimento, compreende melhor sua própria constituição (sua época). Se todo indivíduo é “filho de seu tempo” e “nenhum indivíduo está por cima da sua época”, então a tarefa da história é se constituir como momento compreensível da vida social presente, substancial. Como Hegel enfatiza na *Introdução à história da filosofia* “o espírito da época é, pois, o modo como um espírito determinado aí

---

<sup>48</sup> Apud Adorno, 2013, p. 145.

<sup>49</sup> Cf. Adorno, 2013.

está como vitalidade efetiva”.<sup>50</sup> Leis, eticidade, formação política, Estado, entre outros: esses elementos (de uma época) estão interligados em uma totalidade. Neles, o limite se traduz em uma determinação específica. Eis o potencial da história: se em determinada época, descobrimos a “forma da Ideia”, compreendemos o “espírito da época”.

---

<sup>50</sup> Hegel, 2015, p. 123.





---

## ESPAÇO DE EXPERIÊNCIA E HORIZONTE DE EXPECTATIVAS EM KOSELLECK

*João Paulo Santana Maciel*

*Márcia Barbosa Nogueira*

Pode-se constatar a importância dos conceitos de espaço de experiência e horizonte de expectativas de Koselleck na medida em que aparecem em diversos pensadores da história. Um exemplo desta utilização pode ser constatado em *Tempo e narrativa III: o tempo narrado*, de Paul Ricoeur. Aqui, este último enfatiza que o espaço de experiência e o horizonte de expectativas permitem um melhor aprofundamento da “hermenêutica do tempo histórico”. Espaço de experiência permite uma forma de análise onde a experiência corresponde a um “estranhamento superado” que se torna *habitus*. Já o horizonte de expectativas implica em dizer que “a expectativa relativa ao futuro está inscrita no presente”.<sup>1</sup> Assim, esses termos condicionam-se mutuamente. Isto também nos conduz a uma leitura mais atenta da dimensão “presente”. Por isso esses dois conceitos de Koselleck atraem Ricoeur: no exemplo da modernidade, o “presente” adquire uma experiência de “novo” porque o “sentido de novidade vem do reflexo sobre ele da claridade do futuro esperado”.<sup>2</sup>

É em torno do conceito de horizonte de expectativas que podemos decifrar o nascimento de uma forma de consciência onde se sabe que a história está submetida ao fazer humano. Na visão de Ricoeur, a modernidade adquire a consciência de que os homens são afetados pela história e “que afetamos a nós mesmos pela história que fazemos”.<sup>3</sup> Por isso ao analisarmos o tema da

---

<sup>1</sup> Ricoeur, 2010c, p. 355.

<sup>2</sup> Ibid., p. 358.

<sup>3</sup> Ibid., p. 363.

temporalidade da história, são imprescindíveis os conceitos de espaço de experiência e horizonte de expectativas.

### **História e dimensão do presente**

O passado pode ser concebido como uma dimensão fundamental para o ser humano; ele apresenta-se como ponto de partida para a busca de uma forma de compreensão do presente e, também, para uma abertura ao futuro. O passado, no entanto, não pode ser isolado na definição de “acontecimento”; ele está conectado ao presente e ao futuro de uma forma complexa. Essas dimensões devem corresponder aos elementos constituintes obrigatórios para a análise histórica. Essas três dimensões (passado, presente e futuro) estão no cerne do movimento da vida humana e representam uma complexidade que se traduz na busca do sentido histórico.

Como expressão de futuro ou de expectativas de futuro, Koselleck utiliza o conceito de horizonte de expectativas, expressão de origem alemã (*Erwartungshorizonte*), cuja interpretação expressa que cada presente reconstrói e ressignifica, tanto o passado quanto o futuro.

Dessa forma, o futuro e o passado, em Koselleck, estão entrelaçados na dimensão do presente, como “passado presente” e “futuro presente”. Aqui, percebe-se a importância da memória, tanto individual quanto coletiva. De fato, experiências e expectativas não podem ser separadas; elas fazem parte da estrutura temporal de modo que o “passado presente” adquire um tratamento como “espaço de experiências” e o “futuro presente” como o horizonte de expectativas. O que descortina o horizonte de expectativas é o espaço de experiência que se liga ao futuro, ou seja, tanto o futuro quanto o passado são articulados no presente.

Em *História dos conceitos* (expressão alemã, *Geschichte der konzepte*), Koselleck propõe como problemática a questão em torno do nascimento dos conceitos: desde quais acontecimentos

eles podem ser determinados? Koselleck afirma que a palavra ao transmitir um sentido, indica uma forma de experiência temporal. Todavia, nem todos os sentidos conferidos às palavras podem ser considerados expressivos ao ponto de compor uma história dos conceitos: “Pode-se eventualmente, através da *Geschichte der Konzepte*, indicar a partir de quando um conceito tornou-se fruto de uma teorização e quanto tempo levou para que isso acontecesse”.<sup>4</sup> Aqui se faz a devida atenção em relação à fundamentação histórica do conceito, ou seja, o que Koselleck denomina de semântica do conceito.

Outro aspecto a ser destacado nesta discussão diz respeito à hipótese controversa defendida por Koselleck. Ela se refere à construção histórica do conceito: “Defendo a hipótese de que todo conceito é sempre concomitantemente Fato (*Faktor*) e Indicador (*Indikator*). Todo conceito é não apenas efetivo enquanto fenômeno linguístico; ele é também imediatamente indicativo de algo que se situa para além da língua”.<sup>5</sup> Essa premissa compreende que o conceito faz parte de um processo histórico; para ser formulado em termos linguísticos, o conceito deve ser analisado com base a uma determinada realidade histórica. O conceito, assim, está articulado ao contexto histórico específico que, segundo o autor, torna sua compreensão mais plausível. Koselleck esclarece que no processo de investigação há algumas posturas que o historiador deve adotar:

Quando o historiador mergulha no passado, ultrapassando suas próprias vivências e recordações, conduzido por perguntas, mas também por desejos, esperanças e inquietudes, ele se confronta primeiramente com vestígios que se conservaram até hoje, e que em maior ou menor número chegaram até nós. Ao transformar esses vestígios em fontes que dão testemunho da história que deseja apreender, o historiador sempre se movimenta em dois

---

<sup>4</sup> Koselleck, 1992, p. 2.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 3.

planos. Ou ele analisa fatos que já foram anteriormente articulados na linguagem ou então, com a ajuda de hipóteses e métodos, reconstrói fatos que ainda não chegaram a ser articulados, mas que ele revela a partir de vestígios. No primeiro caso, os conceitos tradicionais da linguagem das fontes servem-lhe de acesso heurístico para compreender a realidade passada. No segundo, o historiador serve-se de conceitos formados e definidos posteriormente, isto é, de categorias científicas que são empregadas sem que sua existência nas fontes possa ser provada.<sup>6</sup>

Diferentemente de denominações comumente empregadas como, por exemplo, reforma, revolução, economia escravista, etc. - que apontam para situações, acontecimentos ou processos históricos efetivos - os conceitos de “expectativa” e “experiência” não se referem à história documentada como tal, mas estabelecem as condições de histórias possíveis: “(...) elas não permitem deduzir aquilo de que se teve experiência e aquilo que se espera. (...) Trata-se de categorias do conhecimento capazes de fundamentar a possibilidade de uma história”.<sup>7</sup> Reforça, com isso, que as histórias são constituídas pelas experiências vividas, assim como pelas expectativas de indivíduos que atuam e sofrem. Os conceitos formais mais tradicionais são elaborados segundo os aspectos econômicos, sociais ou políticos; já as categorias “expectativa” e “experiência” relacionam-se a uma realidade como “maneiras desiguais de ser”.<sup>8</sup>

Experiência e expectativa se apresentam como conceitos alternativos, semanticamente independentes, mas indissociáveis no exercício de sua compreensão. Ambos estão relacionados, pois não há expectativa sem experiência e experiência sem expectativa. Assim essas duas categorias indicam a condição humana universal.

---

<sup>6</sup> Koselleck, 2015, p. 305.

<sup>7</sup> Ibid., p. 306.

<sup>8</sup> Ibid., p. 312.

O historiador José D'assunção Barros em *O Tempo dos historiadores* dedica um capítulo a essa discussão. No texto - "Relações entre presente, futuro e passado: Koseleck, Hannah Arendt e Kafka" - o autor tece uma comparação entre a posição de Koselleck e Hannah Arendt em torno dessas questões temporais. Barros lembra que em *Futuro Passado*, Koselleck evidencia uma assimetria entre as duas dimensões da temporalidade, passado e futuro, chamando atenção para a perspectiva de que "cada presente não apenas reconstrói o seu passado a partir de problematizações geradas na sua atualidade (...), mas também de que cada presente ressignifica tanto o passado (...) como o futuro".<sup>9</sup> Assim, cada presente reconstrói uma nova maneira de relação entre o futuro e o passado.

José Carlos Reis é outro historiador brasileiro que faz uma reflexão sobre tempo histórico em Koselleck. Reis articula o pensamento deste último à Escola dos *Annales*. Como relação possível apresenta a ideia matriz sobre a temporalização desenvolvida por Koselleck: "Como, em cada presente as dimensões temporais do passado e do futuro foram posta em relação?" Para dar vazão à discussão sobre essa questão, Reis destaca que a hipótese do "ser" do tempo histórico, desenvolvido pelo autor em estudo é determinado pela diferença entre passado e futuro, entre "campo de experiência" e "horizonte de espera" em um determinado presente. Passado e futuro estão intimamente interligados; a ideia de "temporalização" só adquire sentido nessa relação. Essas duas categorias permitem a gênese da experiência histórica; aqui, presencia-se tanto na história vivida, quanto a história como conhecimento. Por isso concebe-se a experiência do presente como um "passado incorporado" e uma espera do "futuro atualizado". No comentário de José Carlos Reis: "O futuro não é o resultado simples do passado, embora este traga conselhos, experiência e esperas retroativas. É a tensão entre experiência e

---

<sup>9</sup> Barros, 2010, p. 66.

espera, portanto, que suscita diferentes soluções e engendra o tempo histórico”.<sup>10</sup>

### **A experiência histórica**

O estudo da história está associado ao passado da experiência humana. Isso implica dizer que o passado é tudo que o homem fez durante o percurso de sua existência evolutiva, constituindo um percurso dotado de sentido: uma história. Esta última surge como narrativa; uma forma de compreensão que toma o passado humano como objeto. De forma geral a busca pela compreensão histórica expressa como pressuposto uma linha temporal que parte do passado, perpassa pelo presente fugaz e nos leva ao futuro. Esse movimento nos conduz à ideia de que a história tem a seguinte função: analisar o passado para entender o presente e projetar-se no futuro. Exemplo próximo dessa compreensão pode ser identificado nos manuais didáticos disponibilizados nas escolas públicas. Aqui se traça uma proposta com base nos conteúdos históricos, com uma postura epistemológica sintetizada na representação temporal como uma linha do tempo: reforça-se, com essa visão, a memorização como elemento indispensável ao conhecimento histórico.

Esta perspectiva temporal, de maneira geral, reforça uma concepção de história como estudo positivo do passado. A expectativa de futuro - nessa forma de compreender a história - fica esvaziada, sem sentido. Por isso o pensamento de Koselleck pode servir para uma possível renovação do ensino de história. A experiência para Koselleck apresenta uma face interpessoal. Como “experiência alheia”, ela pode ser incorporada na forma de história (a consciência histórica). Ver, especialmente, como Koselleck denomina esta forma de “presença do passado”:

---

<sup>10</sup> Reis, 1996, p. 14.

Tem sentido se dizer que a experiência proveniente do passado é espacial, porque ela se aglomera para formar um todo em que muitos estratos de tempos anteriores estão simultaneamente presentes, sem que haja referência a um antes e um depois.<sup>11</sup>

Portanto, as experiências da dimensão do presente apresentam uma íntima relação com o passado. Elas têm o poder de tornar um “acontecimento passado” no presente. Então o que se denomina de “tempo histórico” é uma forma de consciência onde se objetiva determinadas realizações: o passado não realizado pode ser corrigido, isto “porque novas experiências abrigam perspectivas diferentes”.<sup>12</sup> Koselleck enfatiza que “aprendemos com o tempo” na medida em que reunimos “novas experiências”. História é ter consciência de que “as experiências já adquiridas podem modificar-se com o tempo”.<sup>13</sup>

Então, na relação do espaço de experiência com o horizonte de expectativas fica difícil encontrar uma determinação específica. Koselleck comenta sobre a “tensão” entre experiência e expectativa. Se por um lado, a estrutura temporal da expectativa não pode ocorrer sem a experiência, por outro “romper o horizonte de expectativa cria, pois, uma experiência nova”.<sup>14</sup> As duas dimensões temporais são relativamente condicionantes, embora mantenham a independência: “O horizonte de expectativas é o espaço de experiência aberto para o futuro”, comenta Koselleck.<sup>15</sup> Ao mesmo tempo este espaço de experiência nunca determina o horizonte de expectativa. Ambas as dimensões podem ser compreendidas em uma “diferença temporal” do presente; elas se conjugam de forma desigual.

---

<sup>11</sup> Koselleck, 2015, p. 311.

<sup>12</sup> Ibid., p. 312.

<sup>13</sup> Idem.

<sup>14</sup> Ibid., p. 313.

<sup>15</sup> Idem.

Diferentemente da experiência que é apreendida no “espaço de experiência”, a expectativa pode ser revista a partir de um “horizonte de expectativa”. Essa dimensão compreendida como futuro corresponde a todo um universo de sensações e antecipações; ele refere-se a uma sensação do devir. Nossos medos e esperanças, nossas ansiedades e desejos, nossas apatias e certezas, nossas inquietude e confianças; todo esse conjunto existencial faz parte do “horizonte de expectativas”. A expectativa, enfim, é a essência do que denominamos “futuro”. É por isso que Koselleck lembra que, tal como a experiência (que contém a herança do passado) se realiza no presente, também a expectativa ocorre no “hoje”, constituindo o que ele denomina de “futuro presente”.

Ao afirmar que “o futuro determina o presente; e este, o passado”, Koselleck relembra o pensador alemão Johann Georg Hamann (século XVIII). Enfatiza, também, que “hoje, as ciências políticas, a economia e a sociologia enfrentam desafios, não fazendo, contudo, previsões estatísticas para casos individuais, mas para estruturas, para delas deduzir tendências futuras”.<sup>16</sup> Sobre esta ideia podemos lembrar alguns casos típicos, como as previsões eleitorais que influenciam os resultados, como também as atividades de planejamento que objetivam tarefas futuras ou mesmo as negociações diplomáticas que são realizadas a partir de previsões de conflitos futuros.

No entanto, salienta Koselleck: “(...) o futuro não equivale totalmente ao *status* do passado. O passado está contido em nossa experiência e pode ser verificado empiricamente, já o futuro foge à nossa experiência e, portanto, não pode ser verificado”.<sup>17</sup> Mesmo com essa atenção necessária, o prognóstico é colocado em um nível de maior ou menor plausibilidade. Aqui, intenta-se a transposição

---

<sup>16</sup> Koselleck, 2014, p. 189.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 190.



de experiências vividas para o campo das expectativas (como capacidade de previsão racional).

Expectativa, ou melhor, futuro presente, corresponde a algo que ainda não ocorreu, mas cuja proximidade ou distância repercute no presente. Enquanto a experiência pode ser representada por um semicírculo, a expectativa se assemelha a uma linha porque é o que está além deste traçado, correspondente àquilo que ainda não é conhecido. Assim como o passado presente é melhor representado em um espaço, ou semicírculo (porque concentra um grande conjunto de experiências), a expectativa pode ser representada em uma perspectiva de horizonte, no qual se caminha sempre em sua direção.

Passado e futuro, comenta o autor, jamais chegam a coincidir, ainda que a expectativa não seja condicionada de acordo com a experiência. As coisas podem acontecer diferentemente do que se espera. O futuro não é o resultado puro e simples do passado histórico, embora seja sua principal referência. Isso ocorre porque as experiências contêm recordações errôneas, podendo ser corrigidas ou mesmo porque novas experiências abrirão diversas perspectivas. Sobre esse modo de experienciar, Koselleck apresenta-nos um exemplo:

Podemos citar um exemplo simples: a experiência da execução de Carlos I abriu, mais de um século depois, o horizonte de expectativas de Turgot, quando ele insistiu com Luís XVI que realizasse as reformas que o haveriam de preservar de um destino semelhante. O alerta de Turgot ao rei não encontrou eco. Mas entre a Revolução Inglesa Passada e a Revolução Francesa futura foi possível descobrir e experimentar uma relação temporal que ia além da mera cronologia. A história concreta amadurece em meio a determinadas experiências e determinadas expectativas.<sup>18</sup>

---

<sup>18</sup> Koselleck, 2015, p. 308, 309.

O espaço de experiências e o horizonte de expectativas embora não atuando de forma simétrica, devem ser pensados como categorias do presente. Koselleck alerta que essa relação pode produzir as reações mais diversas, como tem ocorrido no decorrer da história. Ele se refere a épocas em que o tempo parece desenrolar mais lentamente segundo a sensação dos homens históricos, enquanto em outros, aparenta mais acelerado, em função da agilidade das transformações políticas, científicas e tecnológicas. Nesses casos tem-se a impressão de que o futuro se distancia ainda mais do presente (a tese da temporalidade na modernidade em Koselleck). Em outras épocas, como no modelo escatológico, o futuro parece permanecer atrelado ao passado, sendo limitado por visões milenaristas do tempo, sempre conduzindo a um fim determinado.

### **Considerações finais**

As implicações do pensamento de Koselleck são extremamente importantes no sentido de provocar uma reflexão sobre a questão da temporalidade, principalmente quando se busca uma forma de estrutura do tempo histórico. O passado, que está no presente, também denominado de “passado presente” e o futuro presente, identificado como horizonte de expectativas, compõem uma representação humana como ser temporal. As duas dimensões citadas acima devem ser levadas em consideração ao se pensar a temporalidade. Esta foi uma das grandes contribuições de Koselleck ante o debate sobre o estatuto do conhecimento histórico.

Koselleck, um pouco semelhante aos regimes de historicidade de François Hartog, analisa as formas de experiência humana que se encontra na empiria histórica. O modelo interpretativo de Koselleck é mais complexo comparado ao de Hartog. No geral, em Koselleck há três modos temporais: antigo, escatológico e o moderno (secularizado). Embora a ênfase recaia

nos dois últimos, Koselleck não deixa de enfatizar o modo antigo, onde “(...) não é (...) possível projetar nenhuma expectativa a partir da experiência passada”.<sup>19</sup>

A principal reflexão de Koselleck se concentra na passagem do modo escatológico para o moderno. Aqui, procura-se uma verdadeira estrutura do tempo histórico. Por isso o historiador deve saber interpretar nas fontes essa tensão entre a experiência do presente e a expectativa de futuro. Como bem enfatizou Ricoeur, Koselleck nos auxilia a compreender que uma das funções da história é ter a consciência de que há no passado “possibilidades realizadas ou falhas”.<sup>20</sup> Isto implica dizer que uma forma de experiência pode ser considerada como experiência histórica na medida em que tenho consciência das realizações da história, bem como das coisas que ainda não foram completadas. Pode-se considerar esta descoberta de Koselleck como algo de significativa importância. Isto porque a história deixa de ter uma verdade em si: com a modernidade, ela necessita ser reinterpretada a cada geração. Como nas palavras de Koselleck, a “elaboração crítica do passado” tem que ser feita de forma reiterada.

De forma geral, os conceitos de espaço de experiência e horizonte de expectativas permitem uma análise da temporalidade nos diversos movimentos da época moderna. Como enfatizou Koselleck, com o desenvolvimento técnico-industrial verificadas em diversas regiões e estratos sociais, há uma ordenação “temporalmente diversa” que marca a relação entre “experiência” e “expectativa”.

---

<sup>19</sup> Koselleck, 2015, p. 319.

<sup>20</sup> Ibid., p. 312.



---

## OS ESTRATOS DO TEMPO: UM ESTUDO SOBRE KOSELLECK

*Bruno Thiago Tomé*  
*Viviane Alice de Oliveira*

Pensar sobre o tempo sempre foi uma tarefa da filosofia. A história como ciência ou disciplina se recusava à tarefa de pensar a natureza do tempo. Ela tinha como objetivo um estudo descritivo - a antiga concepção de história - dos acontecimentos que mereciam ser memoráveis. Heróis e fatos históricos eram desenhados como “relevantes” e deveriam servir de exemplo. Mas ao problematizar o trabalho do historiador nos tempos modernos, a história adquiriu um novo estatuto. De certo modo, a partir do século XIX, presenciamos uma forma de sentir (e pensar) que adquiriu o sentido histórico. Hoje, sabemos que somos “seres históricos” porque nos reconhecemos na história. É ela que nos oferece o sentido (temporal) para nossas condutas, planos de vida, ideário, etc.

A história como disciplina apresenta-se, em nossos dias, com uma variedade de funções. Uma dessas funções é pensar a experiência humana na dimensão temporal. Aqui, a história parece ter encontrado sua razão de ser. O que se entende por “nova história” desde a Escola dos *Annales* implica em uma configuração inédita para o trabalho do historiador. A história não relega mais à filosofia a exclusividade de um pensamento sobre o tempo; agora a primeira possui um campo próprio onde pode se mover.

Vejamus um exemplo desta nova tarefa. Na obra *Em busca do tempo sagrado*, Jacques Le Goff objetiva um estudo específico sobre a prática temporal na Idade Média. Estuda a *Lenda dourada* de Tiago de Varazze, um dominicano do século XIII. O que está em jogo na obra *Lenda dourada*? A “santidade do tempo humano”,

responde Le Goff.<sup>1</sup> A *Lenda dourada* não seria, assim como querem muitos intérpretes, uma simples hagiografia. Na concepção de Le Goff, a obra “é uma suma sobre o tempo”.<sup>2</sup> Tiago de Varazze objetiva “sacralizar o tempo da vida humana para levar a humanidade à salvação”.<sup>3</sup>

Temos, assim, neste exemplo de análise da *Lenda dourada* um estudo sobre a configuração do sentido temporal em uma determinada época. Com essa realização cristã “as calamidades da vida terrestre, a peste no primeiro caso e, no segundo, as guerras, as colheitas ruins e os desregramentos corporais”<sup>4</sup> são compreendidos no modo do “tempo da peregrinação”: o século XIII.<sup>5</sup>

Como podemos perceber neste exemplo em Le Goff, nasceu nas últimas décadas um campo específico na ciência histórica que tem como objetivo pensar sobre a produção do sentido temporal nos homens históricos. Koselleck, Ricoeur, Rüsén, entre outros, são os teóricos que contribuíram para um estudo apurado desta forma de produção.

## Os estratos do tempo e a experiência histórica

O presente texto se propõe a um estudo sobre um dos conceitos fundamentais de Reinhart Koselleck: os estratos do tempo. Esse historiador teórico apresenta em *Os estratos do tempo* a discussão sobre a metáfora geológica; aqui, “os estratos do tempo, remetem a diversos planos, com durações diferentes e origens distintas, mas que apesar disso, estão presentes e atuam

---

<sup>1</sup> Le Goff, 2014, p. 38.

<sup>2</sup> Ibid., p. 18.

<sup>3</sup> Ibid., p. 19.

<sup>4</sup> Ibid., p. 51.

<sup>5</sup> A *Lenda dourada* subdivide o tempo da humanidade em quatro períodos: 1) Descaminho, que parte de Adão até Moisés; 2) Renovação, de Moisés ao nascimento de Cristo; 3) Reconciliação, da Páscoa a Pentecoste; 4) Peregrinação, a época atual (século XIII).

simultaneamente”.<sup>6</sup> Para o autor, ao se propor um estudo de ordem temporal não se pode fugir das metáforas espaciais, pois “muitas coisas acontecem ao mesmo tempo, emergindo em diacronia ou em sincronia, de contextos completamente heterogêneos”.<sup>7</sup>

Na teoria dos estratos do tempo há uma subdivisão em três estratos. O primeiro refere-se à singularidade. Aqui, “experimentamos os acontecimentos como ocorrências surpreendentes e irreversíveis; (...)”.<sup>8</sup> A conhecida história política remete a este tipo de singularidade, onde são realçados os eventos de forma linear: as inovações e progressos. No segundo estrato já presenciamos a ocorrência de estruturas. Koselleck comenta sobre os “acontecimentos recorrentes” que são condição para a singularidade. Aqui, mede-se tal transformação com relação à duração de uma geração (de ordem biológica). O exemplo que Koselleck nos apresenta é o processo de reunificação da Alemanha após a queda do Muro de Berlim. Os indivíduos da antiga República Democrática Alemã (RDA), integrados à antiga República Federal da Alemanha (RFA), necessitarão talvez de uma geração para se adaptar ao novo regime capitalista. O que fora resolvido “diretamente por meios políticos”, no nível socioeconômico necessitará de maior tempo. Já no último estrato encontra-se uma duração ainda mais extensa. São as transformações de ordem cultural de longa duração: “Essas concepções de mundo se repetem em ritmos tão lentos que suas mudanças não podem ser vivenciadas diretamente pelas gerações”.<sup>9</sup> Koselleck comenta que tais modificações são “transcendentes” em relação aos dados empíricos. Nesse sentido, a teoria dos estratos do tempo permite um tipo de análise onde se

---

<sup>6</sup> Koselleck, 2014, p. 9.

<sup>7</sup> Idem.

<sup>8</sup> Ibid., p. 21.

<sup>9</sup> Ibid., p. 25.

leva em conta o ritmo das mudanças, lembrando que até as estruturas de longa duração se transformam:

O proveito de uma teoria dos estratos do tempo consiste em sua capacidade de medir diferentes velocidades, acelerações ou atrasos, tornando visíveis os diferentes modos de mudança, que exibem grande complexidade temporal.<sup>10</sup>

Assim, utilizar-se dos conceitos de evento e estrutura corresponde a uma forma de análise que leva em consideração os estratos do tempo. Ao tomarmos esse modelo de análise, conclui-se que a classificação do tempo histórico como algo simplesmente linear é um erro. Koselleck enfatiza que é preciso “analisar os tempos históricos como estratos múltiplos”.<sup>11</sup> Na realidade empírica, eventos e estruturas estão interligados. É o trabalho do historiador que deve separá-los. Os eventos apresentam uma característica diacrônica; já os estratos, sincrônica. As transformações nas instituições, nos hábitos, são de longa duração. Então, como realizar tal entendimento? Entre eventos e estruturas “há uma aporia epistemológica que nunca permite remeter um dos níveis ao outro de forma suficiente”.<sup>12</sup> Um evento revela uma singularidade que não pode ser encontrada na estrutura; por seu lado, há na realidade complexa um *quantum* de estrutura que não revela o evento. Por isso Koselleck afirma que o “evento se funda em estruturas predeterminadas”. A história de uma sociedade não deve ser mostrada em bloco; como ele bem enfatiza, a “história pode ser classificada temporalmente de modos diferentes”.<sup>13</sup>

A história, portanto, só existe se há aquisição de experiência; esta última, por sua vez, pode ser singular ou coletiva. Ou seja, pode ocorrer como “surpresa”: ao se conhecer algo novo,

---

<sup>10</sup> Ibid., p. 22.

<sup>11</sup> Ibid., p. 303.

<sup>12</sup> Ibid., p. 306.

<sup>13</sup> Idem.



adquire-se experiência. Por outro lado há a dimensão da “acumulação”, pois não só quando sentimos um acontecimento adquirimos experiência, mas também quando ele se repete. Essas experiências não são adquiridas apenas individualmente (ou singularmente), são também apreendidas de forma coletiva; segundo o autor, em “unidades geracionais”, no caso de experiências sociais e políticas, como guerras, revoluções. Tais experiências afetam uma geração e conduzem a uma história coletiva.

Koselleck enfatiza que a história apresenta uma íntima relação com o tema da experiência. Contar uma história é descrever a forma de os homens e mulheres passarem por experiências. Aqui, há aquisições, perdas, transformações. Posso ter uma “experiência pessoal”, mas a experiência pode ser também algo coletivo: “As experiências políticas são percebidas e processadas de maneira diferente conforme a idade e a posição social”.<sup>14</sup> Assim, ao nos referirmos à experiência, há uma gama relativamente extensa de variedades: “Por isso, do ponto de vista temporal, podemos falar em unidades geracionais políticas e sociais, cuja característica comum consiste em vivenciar, reunir e organizar experiências singulares ou recorrentes, ou então em viver experiências comuns”.<sup>15</sup>

Isto explica a necessidade da narrativa histórica recorrer às fontes primárias: uma determinada geração pode ter tido uma “experiência singular”. Essas “experiências adquiridas por gerações específicas” precisam ser narradas com eficiência pelo historiador. Em termos de experiência, a análise histórica volta-se tanto para acontecimentos singulares, quanto para hábitos que auxiliam a “estruturar as histórias em médio prazo”. Sobre esta forma de experiência, Koselleck comenta sobre as “experiências originárias de caráter individual e geracional”. No exemplo da transformação

---

<sup>14</sup> Koselleck, 2014, p. 35.

<sup>15</sup> Idem.

da cultura religiosa, que tipo de experiência se presencia? Koselleck explica:

Uma mudança de experiência que transcende as gerações, que remete a fatores inalcançáveis para a experiência vivida, só pode ser processada por métodos que façam analogia com a experiência. Nesse sentido, poderíamos nos aventurar a dizer que se trata de uma experiência histórica que sustenta toda experiência primária.<sup>16</sup>

Observar que Koselleck refere-se à “experiência histórica”. Esta última é compreendida como uma forma de experiência alheia e que se transforma em “experiência própria”. Aqui, uma das funções da história (como disciplina) indica a incorporação da “mudança de experiência de longo prazo” à experiência própria. Na linguagem de Rüsen, fala-se em “consciência histórica” na medida em que a experiência cotidiana é interpretada com o auxílio do saber histórico. Portanto, são três modalidades de experiências que Koselleck nos apresenta: os intervalos de experiência de curto, médio e longo prazos. Para cada forma de experiência exige-se um método de análise histórico.

Os historiadores, segundo Koselleck, conseguiram demonstrar através de suas produções que a história pode sofrer uma série de reformulação. Da história atual pode-se gerar uma nova interpretação dos acontecimentos, pois sempre há um “hiato” entre os “fatos ocorridos” e as narrativas, lembrando que essas últimas se dão sempre em uma perspectiva. Assim, no decorrer do tempo podem surgir novas testemunhas, novos documentos e com isso uma gama renovada de questões. Nesse sentido, “a história decorre sempre em diferentes ritmos temporais, que se repetem ou se modificam lentamente; por isso as experiências humanas são preservadas, mudadas ou refratadas em tempos escalonados”.<sup>17</sup> A

---

<sup>16</sup> Ibid., p. 38.

<sup>17</sup> Koselleck, 2014, p. 62.

história nunca é apenas diacrônica; devido à multiplicidade de seus estratos temporais há sempre uma repetitividade de ordem sincrônica. Como exemplo, Koselleck nos apresenta o conceito de “revolução”. Tal conceito traz em sua definição a interação entre as duas perspectivas, sincrônica e diacrônica:

Para os envolvidos, a revolução que se desdobra é algo singular, catastrófico ou uma ventura esperada. Mas no conceito de revolução, também está contida a repetição, o retorno ou até mesmo a circularidade. (...) A doutrina da recorrência, contida teoricamente no conceito de revolução, implica eventos diacrônicos, que se repetem de forma análoga, e contém ações que podem ocorrer em paralelo, de forma sincrônica.<sup>18</sup>

A partir dessa perspectiva teórica, constatamos como o autor nos transmite uma nova forma de compreensão da história. Ressalta-se tanto a linearidade quanto a sincronicidade no conceito de estratos do tempo. O tempo histórico, então, corresponde a uma construção cultural, vivenciado pelos indivíduos em distintos espaços, experiências e situações sociais.

### **O conceito de modernidade em Koselleck**

Uma das características da modernidade refere-se à dimensão temporal: o tempo breve adquiriu um valor extraordinário. Para efeito de exemplificação, vamos nos amparar nas reflexões de Zygmunt Bauman em *Modernidade líquida*. Nesta obra, há um capítulo especial sobre o tema da temporalidade (“Tempo/Espaço”). Bauman enfatiza que a “história do tempo” inicia-se com a modernidade; nesta fase, ocorre a emancipação do tempo em relação ao espaço. Verifica-se, nesta fase, a “subordinação à inventividade e à capacidade técnica humanas

---

<sup>18</sup> Ibid., p. 193.

(...)”.<sup>19</sup> Como veremos a seguir (no pensamento de Koselleck), Bauman associa a nova concepção de tempo com a capacidade técnica da vida moderna. Aqui, ainda estamos, segundo sua visão, em uma “modernidade pesada”; mas em nossos dias (a “modernidade líquida”), o “curto prazo substituiu o longo prazo e fez da instantaneidade seu ideal último”.<sup>20</sup> Nessa nova fase o que é transitório passa a ser valorizado; já a “durabilidade” perde a atração. No diagnóstico pessimista de Bauman, uma nova valoração temporal domina na era da modernidade líquida: o efêmero. Como na própria expressão de Gilles Lipovetsky, hoje vivemos sob o “império do efêmero”.<sup>21</sup> O que se transforma na modernidade é a concepção de duração. Na concepção de Bauman: “A duração deixa de ser um recurso para tornar-se um risco; o mesmo pode ser dito de tudo o que é volumoso, sólido e pesado – tudo o que impede ou restringe o movimento”.<sup>22</sup>

Então, aquele que possui o poder de movimento pode ser considerado privilegiado. Nas próprias relações de poder, Bauman afirma que agora a relação se dá entre o mais rápido e o mais lento: “Dominam os que são capazes de acelerar além da velocidade de seus opositores”.<sup>23</sup> Como se percebe, algo de profundo se operou (ou está se operando) em nossa forma temporal de experienciar os fenômenos sociais.

Em *Estratos do Tempo* Koselleck nos apresenta a seguinte questão: “Quão nova é a modernidade?”. É a partir desse tema gerador que o autor problematiza o desenvolvimento da ideia de modernidade, demonstrando a importância desse tema

---

<sup>19</sup> Bauman, 2001, p. 143.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 158.

<sup>21</sup> O termo refere-se ao próprio título de uma das obras de Lipovetsky: *O império do efêmero*: a moda e seu destino nas sociedades modernas. A obra foi publicada, originalmente, em 1987 pela Éditions Gallimard, Paris.

<sup>22</sup> Bauman, 2001, p. 162.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 234.

contemporâneo para entendermos a forma como experienciamos o tempo após a Revolução Industrial.

A modernidade como conceito merece ser pensada; assim, podemos indagar: onde se inicia a modernidade? Manuais clássicos apontam que se inicia com Lutero e suas 95 teses na igreja do Castelo de Wittemberg, com a invenção da prensa ou mesmo com o “descobrimento” da América. Como desdobramento desses movimentos, temos a diminuição do poder (cultural) da Igreja Católica, o aparecimento de novas seitas e a consequente “guerra de religiões”. Temos outros acontecimentos, como o domínio progressivo da Europa sobre outras partes do mundo, com a consequente expropriação das riquezas naturais, o início da acumulação do capital e a ascensão da burguesia como classe dominante. É importante dizer que esses fatos transpõem os espaços de experiência até aquele momento alcançado.

Como os indivíduos históricos desse período se apropriam dessas transformações? Experienciando um novo tempo; neste processo, os homens e mulheres históricos se veem em um novo tempo. O homem moderno declara o rompimento com os períodos antecessores:

Na era do Iluminismo, o indivíduo se via como contemporâneo de um novo período muito diferente das assim chamadas Idade Média e Antiguidade; aprendera a refletir sobre elas de forma crítica e histórica. O “novo tempo”, a “nova história”, tornara-se conteúdo de apostilas escolares.<sup>24</sup>

Esse tempo experienciado como “novo” traz consigo a experiência da Revolução Francesa. Acontecimento extraordinário para o século XVIII, a “revolução” engendrou uma nova relação com o tempo. Ver de forma específica a instituição do calendário revolucionário francês. Essas novas experiências formataram um experimentar renovado sobre o tempo; agora este último é sentido

---

<sup>24</sup> Koselleck, 2014, p. 211.

como algo “novíssimo” e que “se transforma em itinerário progressivo”:

Desde então, essa nossa era tem gerado transformações cuja extensão e a intensidade não puderam ser previstas por ninguém que, por volta de 1800, olhasse para o futuro aberto.<sup>25</sup>

Assim Koselleck analisa o conceito de modernidade à luz das novas transformações da época moderna, especialmente as inovações tecnológicas expressas pelos novos meios de transporte. Aqui, a velocidade se intensifica nesses novos meios que são capazes de cruzar vastas extensões em um curto espaço de tempo. Com a Revolução Industrial, o termo “aceleração” passa a ser a própria expressão do termo “progresso”. Moderno passa a significar tudo que “abrevia o tempo”. Estamos diante, enfim, de novos “ritmos temporais”; ao falarmos em modernidade, lembramos na “experiência da aceleração”:

A novidade consiste na noção de que já não é mais o fim que se aproxima mais rapidamente, em vez disso, os progressos atuais são realizados em velocidade cada vez maior, em comparação com os lentos progressos dos séculos passados.<sup>26</sup>

O termo mais apropriado para esta conversão é “secularização”. De expectativas de base escatológica, passa-se a uma forma de experiência entendida como “sucesso tecnológico”. Assim, a experiência da “modernidade” está associada a um sentimento de aceleração temporal. Como na expressão de Koselleck, “toda a história se transforma retrospectivamente em uma sequência temporal da aceleração crescente”.<sup>27</sup>

---

<sup>25</sup> Idem.

<sup>26</sup> Ibid., p. 176.

<sup>27</sup> Ibid., p. 187.

## Observações finais

A teoria dos estratos temporais de Reinhart Koselleck permite uma forma específica de reflexão histórica. Trata-se de um pensar que leva em consideração o ritmo de transformação de cada nível social. O evento exige uma forma narrativa; já a estrutura, uma linguagem descritiva. Isto mostra que a especificidade da disciplina histórica reside em um pensar temporal. E o que isto significa? O pensar temporal apreende a forma temporal como os homens e mulheres históricos experienciam os vários fatos sociais. Trata-se de caracterizar uma “experiência do tempo” que a partir da modernidade se configurou como “histórico”.

Na modernidade alemã, o termo *Geschichte* (que anteriormente se referia ao “acontecimento”) absorve o termo *Historie* (que se refere à narrativa histórica). Com essa função, o termo *Geschichte* passou a significar a unidade da “experiência” com a investigação. Koselleck enfatiza que esta mutação semântica indica que na modernidade há a gênese da consciência histórica. O homem passa a experienciar certos acontecimentos como história. Por isso os modernos sentem-se em um “novo tempo”; o que se entende por novidade já implica em um juízo do passado como algo “antigo”. Koselleck afirma que o “novo” não é um conceito que nos remete para trás, mas algo que “surge no presente e aponta para um futuro”.<sup>28</sup>

Grande revolução na forma temporal. Neste instante, a experiência do tempo histórico como “tempo novo” propicia a ideia de progresso. Nas palavras de Koselleck: “O progresso só pode ser descoberto quando o próprio tempo histórico começou a ser objeto de reflexão. Trata-se de um conceito reflexivo”.<sup>29</sup>

Koselleck nos ensinou a realizar uma forma de análise histórica na qual a temporalidade é alçada como conceito

---

<sup>28</sup> Ibid., p. 300.

<sup>29</sup> Idem.

mediador. Essencial para a nova abordagem teórica sobre o campo histórico, o pensamento de Koselleck auxiliou na fixação de novos objetivos para o historiador. Desde Koselleck, o trabalho do historiador deve realçar os vários níveis temporais, bem como as formas específicas de pensamento reflexivo.



---

## ENSINO DE HISTÓRIA E CONSCIENCIA HISTÓRICA: A TEORIA DE JÖRN RÜSEN

*Antonio Guanacuy A. Moura*  
*Ronair Justino de Faria*

O contato com novas teorias nos leva a uma reflexão sobre a história ensinada no Brasil. A história enquanto disciplina foi oficializada no Brasil a partir de 1838, especialmente no Colégio D. Pedro II, centro de referência educacional para todo o Império brasileiro. A disciplina ministrada em um contexto brasileiro pós-Independência tinha como objetivo a representação de uma história nacional. O projeto das novas elites dirigentes necessita de heróis e fatos marcantes; daí a função do ensino de história.

Desta maneira, a história se consolida enquanto disciplina em meio a interesses das camadas dirigentes. Observa-se, desta forma, que a identidade que se buscava nesse contexto (de um ensino de história tradicional) era voltada para o atendimento dos interesses da recente formação identitária nacional: a história crítica ainda não nascera.

Em suma, buscava-se através da história a construção de um passado histórico onde o povo surge como um simples espectador. Já o aluno (nas recentes escolas) deveria ser um mero receptor de uma “história” que não o considerava como sujeito apto a pensar a realidade. Assim, desprezava-se o educando como portador de experiências sociais, constituído nos diversos espaços de socialização. Em síntese, não se valorizava as experiências de vida.

O ensino contextualizado de história precisa lidar com o cotidiano dos alunos. Assim, o ensino de história deve buscar a autonomia do sujeito, bem como a formação da consciência histórica; ela não pode estar a serviço da legitimação dos poderes constituídos, validando discursos e ideologias.

Nesse contexto é importante sabermos que a reflexão sobre a formação da consciência histórica a partir do ensino de história é de vital importância. Isto porque há a necessidade de se conhecer os novos conceitos e concepções sobre a história efetiva. Este é o grande mérito de Jörn Rüsen; um estudo atento de sua produção se faz necessário para professores da educação básica com o objetivo de se aprimorarem para um importante desafio: a formação da consciência histórica. O desafio é enorme, já que estamos diante de uma sociedade onde o imperativo se resume no consumo fácil de bens e informações.

Assim, neste texto pretende-se abordar o conceito de consciência histórica em Jüsen no contexto do ensino de história. Com isso, percebe-se que se gera um novo padrão interpretativo nos alunos. A teorização em torno da consciência história nos auxilia a construir um novo pensar sobre o presente, com auxílio do passado histórico. Em outras palavras, o ensino de história deve auxiliar os educandos a uma orientação mais autônoma diante da vida social.

### **A consciência histórica e o contexto escolar**

O conceito de consciência histórica mostra-se como um dos principais conceitos que se relaciona ao ensino de história. Sua compreensão é fundamental para a didática histórica. O tema da consciência histórica é desenvolvido por Rüsen por toda sua obra *Teoria da história* (subdividida em três volumes); para o pensador alemão, a consciência histórica auxilia o homem em seu objetivo orientar-se no tempo. É parte de sua condição humana; na apreciação de Barca:

O conceito de consciência histórica, discutido filosoficamente por Jörn Rüsen, relaciona-se com a necessidade de orientação temporal do ser humano e distingue-se de uma simples resposta

de senso comum às exigências práticas baseadas exclusivamente em sentimentos de identidade.<sup>1</sup>

Para Rüsen, o pensamento histórico deve tornar-se um elemento importante do cotidiano. Pode-se inferir, também, que o pensamento histórico vinculado a uma prática disciplinar (o conhecimento acadêmico) não é uma forma diversa de pensar a humanidade no tempo, mas complexa e especializada. Já a transposição desse saber histórico para o campo da cultura deve ser entendida na prática cotidiana; ela encontra-se inseparavelmente ligada ao fato de “estarmos no mundo”: uma maneira de nos situarmos temporalmente.

De acordo com Barca: “Assim, entende-se a consciência histórica como uma atitude de orientação de cada pessoa no seu tempo, sustentada refletidamente pelo conhecimento da história”.<sup>2</sup> Portanto a consciência histórica não se assemelha às respostas do senso comum segundo as exigências práticas que demandam orientação temporal. Segundo Schmidt e Garcia, “isto significa que a consciência histórica funciona como um modo específico de orientação nas situações reais da vida presente, tendo como função específica ajudar-nos a compreender a realidade passada para compreender a realidade presente”.<sup>3</sup>

Para Rüsen a consciência histórica pode ser definida como uma categoria que se relaciona às formas de pensamento histórico, na qual os homens e mulheres enquanto sujeitos históricos possuem uma espécie de capacidade interpretativa da experiência (do passado e do presente). Desta maneira, para Rüsen a consciência histórica corresponde a um fenômeno importante da vida humana; seu estudo implica em uma investigação da forma como a consciência pode se relacionar com a vida humana prática.

---

<sup>1</sup> Barca, 2007, p. 115.

<sup>2</sup> Ibid., p. 116.

<sup>3</sup> Schmidt; Garcia, 2005, p.300.

Ainda sobre a consciência histórica, Rüsen enfatiza: “A consciência histórica é o trabalho intelectual realizado pelo homem para tornar suas intenções de agir conforme com a experiência do tempo. Esse trabalho é efetuado na forma de interpretações das experiências do tempo”.<sup>4</sup> Segundo Nechi, esta consciência histórica situa o homem temporalmente, atribuindo um sentido a suas experiências passadas, presentes e futuras.<sup>5</sup> A consciência histórica possui, de forma clara, a função prática de conferir à realidade presente um sentido temporal, uma orientação que pode guiar a ação intencionalmente.

Na concepção de Rüsen a consciência histórica enraíza-se na historicidade da própria vida humana prática. Para o autor, a historicidade já é inerente à própria existência humana; corresponde a algo que nos constitui enquanto “espécie humana”. Rüsen esclarece que o diferencial da consciência histórica é a atribuição de sentido histórico à experiência, ou seja, são as formas de apreensão da historicidade:

Essa historicidade consiste no fato de que os homens, no diálogo com a natureza, com os demais homens e consigo mesmos, acerca do que sejam eles próprios e seu mundo, têm metas que vão além do que é o caso. A razão disso está no fato de que, nos atos da vida humana prática, há permanentemente situações que devem ser processadas, com as quais não se descansará enquanto não forem modificadas.<sup>6</sup>

Portanto, para Rüsen a constituição da consciência histórica não deve ser entendida apenas como simples conhecimento do passado, mas uma capacidade interpretativa da experiência humana (do presente) segundo o conhecimento histórico. Em Rüsen, “a atividade da consciência histórica pode ser

---

<sup>4</sup> Rüsen, 2010a, p. 59.

<sup>5</sup> Cf. Nechi, 2012, p. 117.

<sup>6</sup> Rüsen, 2010a, p. 78, 79.

considerada como aprendizado histórico quando produza ampliação da experiência do passado humano, aumento da competência para a interpretação histórica dessa experiência (...).<sup>7</sup> Segundo Diogo Roiz, ao nos referirmos à consciência histórica em Rüsen, destaca-se o fato de ela ser um “conjunto coerente de operações mentais que definem a peculiaridade do pensamento histórico e a função que ele exerce na cultura humana”.<sup>8</sup> Assim, para um ensino de história que objetiva tornar-se relevante para a formação da consciência histórica, Rüsen enfatiza que seu saber não deve “vir a ser percebido pelas alunas e pelos alunos como um ramo morto de árvore do conhecimento”.<sup>9</sup>

Quando nos referimos à consciência histórica, comumente nos lembramos de uma forma de saber histórico que ocorre como “memorização”; aqui, os “fatos” do passado não possuem qualquer relação com o cotidiano. Contrariando a esta forma simplista e tradicional de conceber o ensino de história, Rüsen adverte:

Seria totalmente equivocado, pois, entender por consciência histórica apenas uma consciência do passado: trata-se de uma consciência do passado que possui uma relação estrutural com a interpretação do presente e com a expectativa e o projeto de futuro.<sup>10</sup>

A função do ensino é auxiliar o aluno rumo a um desenvolvimento da consciência histórica, possibilitando uma reflexão no sentido da compreensão, interpretação e orientação na vida prática. A aprendizagem em história deve resultar em uma nova qualidade de leitura do “mundo”, bem parecido ao ensinamento de Paulo Freire. O ensino de história deve

---

<sup>7</sup> Rüsen, 2010c, p. 110.

<sup>8</sup> Roiz, 2011, p. 193.

<sup>9</sup> Rüsen, 2010c, p. 30.

<sup>10</sup> Rüsen, 2010a, p. 65.

possibilitar ao educando uma forma de julgamento onde está em jogo o futuro de seu projeto de vida.

É importante ressaltar que é um equívoco a ideia de que a formação da consciência histórica se dá com o simples “ensino” da história em sala de aula. O que se pode concluir é que esta forma o ensino de história não desenvolve a denominada “consciência histórica” no aluno. No ensino tradicional a história fica esvaziada no tocante à sua aplicação no cotidiano.

Muitas vezes o que se percebe na história ensinada é a explanação de fatos históricos, sem que o aluno faça a devida reflexão crítica. Assim, deve estar em causa esta forma de “saber” sobre a experiência do passado, ou seja, o conhecimento da experiência humana na forma de conteúdo. É importante asseverar que não é só necessário apreender os eventos do passado; por isso no pensamento de Rüsen há um destaque especial à narrativa:

A narrativa histórica organiza essa relação estrutural das três dimensões temporais com representações de continuidade, nas quais insere o conteúdo experiencial da memória, a fim de poder interpretar as experiências do tempo presente e abrir as perspectivas de futuro em função das quais se pode agir intencionalmente. A narrativa histórica constitui a consciência histórica como relação entre interpretação do passado, entendimento do presente e expectativa do futuro mediada por uma representação abrangente da continuidade.<sup>11</sup>

Passagem importante em Rüsen, já que nos mostra a importância da narrativa histórica na constituição da consciência histórica. Nesse contexto onde se reflete sobre a formação da consciência histórica é relevante ressaltar que a história e seu ensino devem ser objeto de reflexão. Isto quer dizer que se deve atentar para os conteúdos, métodos e outras práticas pedagógicas. Trata-se de uma importante disciplina (a história) e que deve estar

---

<sup>11</sup> Idem.

associada às transformações necessárias da vida individual e coletiva. A história jamais deve ser esvaziada de sua função prática ou simplificada só no interior do contexto do ensino.

### **Narrativa e pensamento histórico**

O conjunto de teorização em Jörn Rüsen indica que a aprendizagem do conhecimento histórico não deve estar desvinculada da experiência de vida do aluno ou aluna. Tal realidade vivenciada constitui um elemento importante na constituição da consciência histórica. Esta última, assim, corresponde a um dos grandes temas em Jörn Rüsen:

A consciência histórica será analisada como fenômeno do mundo vital, ou seja, como uma forma da consciência humana que está relacionada imediatamente com a vida humana prática. É este o caso quando se entende por consciência histórica a suma das operações mentais com as quais os homens interpretam sua experiência da evolução temporal de seu mundo e de si mesmos, de forma tal que possam orientar, intencionalmente, sua vida prática no tempo.<sup>12</sup>

Observa-se que a história para Rüsen deve ter um sentido prático, ou seja, de orientar os indivíduos frente aos desafios da vida cotidiana: a importância dessa orientação reside no fato da constituição de sentido. Para Rüsen, a ação humana de constituição de sentido deve receber uma qualidade interpretativa. Está em jogo, aqui, a perspectiva de orientação temporal.

Na busca pelo desenvolvimento da consciência histórica através da sala de aula, a história precisa gerar o sentido de orientação do indivíduo, contribuindo para a formação da identidade. Segundo Rüsen: “Os homens têm de interpretar as mudanças temporais em que estão enredados a fim de

---

<sup>12</sup> Rüsen, 2010a, p. 56, 57.

continuarem seguros de si e de não terem de recear perder-se nelas, ao se imiscuírem nelas pelo agir, o que precisam fazer, para poderem viver”.<sup>13</sup> As experiências do passado convertidas em história (saber) devem gerar uma capacidade interpretativa que resulta em uma nova qualidade de orientação para a vida prática do indivíduo: “É essa inclusão da experiência concreta do tempo do passado que constitui propriamente o processo do conhecimento histórico”.<sup>14</sup> Aqui, podemos interrogar: qual a forma correta de ensino para se gerar esta consciência histórica? Rüsen comenta, como resposta, que a “(...) inserção do saber histórico depende em grande parte de seu tratamento comunicativo em sala de aula. É lhe necessário desenvolver uma vivacidade que conduza seus destinatários a vê-lo e apropriá-lo como parte de sua vida pessoal”.<sup>15</sup>

Nesse contexto, pode-se afirmar que o simples ensinamento da história em sala de aula - enunciando eventos, fatos e datas marcantes - não traz nenhum benefício ao processo de ensino; tal prática não desenvolve a consciência histórica dos alunos. A história deve apresentar-se como narrativa do passado, interpretando-o com o objetivo de gerar sentido histórico. Com isso, cria-se um padrão interpretativo que deve ser aplicado aos problemas do presente.

As teorias utilizadas no ensino de história podem contribuir para a gênese da autonomia do educando. Neste ponto percebe-se que Rüsen almeja uma orientação consciente por parte do aluno e aluna. A apropriação do conhecimento histórico na forma de capacidade interpretativa do presente confere à história um caráter libertador das coações imediatas. A narrativa, neste contexto, implica esta forma de pensar na qual há uma apropriação da historicidade. Nas palavras de Rüsen, o educando

---

<sup>13</sup> Ibid., p. 66.

<sup>14</sup> Ibid., p. 33.

<sup>15</sup> Rüsen, 2010c, p. 30.



adquire “motivação para agir, na qual seu próprio Eu se vê liberado das coerções decorrentes de um passado incompreendido no presente, que pesaria como um lastro”.<sup>16</sup> Para ele, “o homem tem de pensar o seu mundo e sua vida, para poder orientar-se corretamente”.<sup>17</sup> Desta forma pode-se perceber a importância da história no desenvolvimento da consciência histórica, tendo em vista os princípios de orientação para a vida prática.

Por isso uma das funções do ensino de história em Rüsen é promover uma forma de orientação histórica na vida prática. Mas o que isto significa? Rüsen comenta sobre o “sentido histórico”. No âmbito educacional deve ocorrer uma forma de aprendizagem com esta orientação: “Essa competência de orientação temporal no presente, mediante a memória consciente, é o resultado de um processo de aprendizado”.<sup>18</sup>

A formação histórica está relacionada com a constituição da narrativa. As experiências do presente devem ser alçadas a um nível de interpretação referente à ciência da história. Isto explica o fato de Rüsen comentar sobre o “aprendizado histórico”. O ensino de história não deve se referir só a um modo de aquisição de conhecimento; mais que isto, remete a uma “elaboração da experiência na competência interpretativa e ativa”.<sup>19</sup> A essência da aprendizagem histórica indica a constituição de sentido. Notar que Rüsen se refere a uma “memória” que vai além das lembranças individuais; por isso a “memória histórica” ocorrer de forma narrativa. Em *Teoria da história I: razão histórica*, ele comenta sobre a narrativa e sua importância para a história. Narrar é um “tipo de explicação” que remete ao “modo próprio de argumentação racional”. Ele se ampara em Arthur Danto ao desenvolver uma espécie de teoria da narratividade histórica:

---

<sup>16</sup> Ibid., p. 32.

<sup>17</sup> Rüsen, 2010a, p. 60.

<sup>18</sup> Rüsen, 2010c, p. 104.

<sup>19</sup> Idem.

Assim, a racionalidade do pensamento histórico pode ser descrita como um modo de constituição de sentido que consiste na forma de comunicação do raciocínio argumentativo. Para obter esse resultado, a narrativa precisa ser concebida como uma operação mental de constituição de sentido e ponderada quanto à sua função constitutiva do pensamento histórico.<sup>20</sup>

A história, assim, não pode estar desvinculada da “narrativa histórica”. Isto porque ela nos oferece uma “representação da evolução temporal”. Contudo, essa narrativa histórica não é uma simples representação da experiência do passado. Aqui nota-se uma das características do pensamento de Rüsen: a história como narratividade deve estar vinculada ao presente de forma “que o passado possa tornar-se presente no quadro cultural de orientação da vida prática contemporânea”.<sup>21</sup>

Em Rüsen a experiência do passado que conduz a um horizonte além de minha lembrança individual, ou seja, a experiência de um grupo (ou coletividade), só se transforma em história quando é reapropriada pelo presente. Essa história deve causar uma modificação na autocompreensão, bem como na orientação da vida. Por isso o que se denomina de “aprendizado histórico” corresponde à subjetivação de algo objetivo. Nas palavras de Rüsen, “um sujeito confronta-se com essa experiência, que se objetiva nele”.<sup>22</sup> Aqui, trata-se da gênese de uma “memória consciente” em um “passado interpretado”. O aprendizado histórico é esta “apropriação da história (objetiva)” que se converte em uma capacidade narrativa “das condições temporais das circunstâncias presentes da vida”.<sup>23</sup> Assim, não se trata só de aprender a história objetiva:

---

<sup>20</sup> Rüsen, 2010a, p. 154.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 155.

<sup>22</sup> Rüsen, 2010c, p. 106.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 107.

O que o sujeito precisa é assenhorear-se de si a partir dela [história objetiva]. Ele necessita, por uma apropriação mais ou menos consciente dessa história, construir sua subjetividade e torná-la a forma de sua identidade histórica. Em outras palavras: precisa aprendê-la, ou seja, aprender a si mesmo.<sup>24</sup>

Notar, então, que se trata de uma espécie de autonomia. Talvez mais que isto: uma capacidade de constituir-se no tempo. Rüsen comenta sobre esta capacidade como uma forma de assenhorear-se de si, de “seu tempo”. Nesse processo de aprendizagem, o “estranho” da história (objetiva) se transforma no “próprio” de uma consciência histórica.

### **Considerações finais**

A contribuição de Jörn Rüsen para o ensino de história é de grande valor. Isto porque ele definiu com precisão os campos da matriz disciplinar histórica: pesquisa, didática, gênese da consciência histórica, etc. Outro grande mérito de Rüsen é ter desenvolvido para o ensino de história uma nova orientação. A história, através do ensino, não se mostra mais como reprodução de uma forma de saber. Ensinar a história não é mais sinônimo de narrar uma experiência do passado humano. Ao comentar sobre o conceito de “história”, já estamos na dimensão do presente. A história como narrativa implica na “constituição de sentido sobre a experiência do tempo”. Assim, a história está intimamente conectada aos processos temporais atuais. A história como narrativa compreende uma espécie de “coesão” e “evolução temporal” com resultados significativos para a orientação do presente. Por isso a história deve ser entendida no “quadro cultural de orientação da vida prática contemporânea”.<sup>25</sup>

---

<sup>24</sup> Idem.

<sup>25</sup> Rüsen, 2010a, p. 155.

Aqui, já podemos vislumbrar a importância de Rüsen para o ensino de história. Seu pensamento nos conduz a uma pragmática consciente por parte do educando. O pensador alemão não ingressara em formas pedagógicas que ferem a autonomia do educando; percebe-se como ele é extremamente cuidadoso ante a experiência de vida. Em certa passagem de *Teoria da história III: história viva* comenta que seria um erro crermos que na vida prática do educando não há história: “A história sempre se prescreve antes de qualquer tentativa de aprendizado”.<sup>26</sup> A história está presente na cultura política, na cultura histórica e tantas outras esferas da vida social. Diante dessas várias formas de “experiências históricas”, já somos seres históricos. Aqui se interroga: o que é preciso ser realizado? Na resposta, Rüsen comenta que é preciso realizar uma apropriação consciente dessa “história”.

Notar como Rüsen faz o nexos entre o saber histórico e a vida cotidiana. Contudo, há um cuidado especial ante o tema das expectativas (sobre o futuro). Na Conclusão de *Teoria da história III: história viva* há uma apreciação sobre a utopia; a história em Rüsen não deve ingressar no campo da utopia. Se nesta última há um “faiscar (...) [na] esperança de um inteiramente outro, (...)”,<sup>27</sup> na história há implícito um “agir intencional e esperançoso”. A história implica em um nível de expectativa bem baixo com relação à utopia; equivale a dizer que o superávit (nascido das carências do presente) recebe o influxo da “riqueza experiencial do passado”.<sup>28</sup> Eis a grande lição que a história pode nos oferecer, tanto para o presente, como para uma expectativa de futuro.

---

<sup>26</sup> Rüsen, 2010c, p. 107.

<sup>27</sup> Ibid., p. 141.

<sup>28</sup> Ibid., p. 142.

---

# HISTÓRIA E POTENCIAL DE EMANCIPAÇÃO DA ARTE: ABORDAGENS DE RÜSEN E RICOEUR

*Dagmar Manieri*

*Kamila Soares de A. Coimbra*

Para alguns autores, a arte é pensada em uma relação específica com a sociedade. As primeiras indagações dessa forma de se pensar se resume no seguinte: qual o efeito da obra de arte no receptor? Platão e Aristóteles, por exemplo, teorizaram sobre este efeito. Platão desconfia das obras dos poetas trágicos; se as próprias sensações estavam um pouco distantes das Formas (*eidos*), as obras artísticas acentuavam ainda mais esta distância. Elas eram cópias de outras cópias. Em seu percurso de aprendizagem (filosófica), o indivíduo deveria saber (com o auxílio da dialética) se desvencilhar do gosto do sensível: eis o que indicava a *República* (*Politeia*, no original).

Já em Aristóteles ocorre uma valorização da arte trágica (a tragédia). Tal arte – segundo Aristóteles – tem o poder de representar o possível e o verossímil. Ou seja, a arte trágica universaliza o objeto. Além do mais, Aristóteles apresenta-nos a teoria da catarse: a tragédia propicia a catarse (purificação) das paixões. A tragédia, com seus exageros heroicos têm o poder de liberar no espectador as fortes paixões. Na interpretação de Giovanni Reale:

Aristóteles vira a interpretação platônica de cabeça para baixo: a arte não nos carrega, mas nos descarrega da emotividade, e o tipo de emoção que ela proporciona não só não prejudica, como de certo modo é capaz de curar.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Reale, 2012, p. 149.

Na Antiguidade, os exemplos de Platão e Aristóteles comprovam como a arte é pensada em sua relação com a dimensão formativa do homem e da mulher. Já na época contemporânea, desde Nietzsche, a arte se assemelha a um modelo positivo diante de um mundo sem sentido. Na perspectiva nietzschiana não é mais possível viver com a verdade – a mentira metafísica; resta, então, a vida artística. Segundo uma citação de Martin Heidegger, Nietzsche afirma que “a arte tem mais valor do que a verdade”.<sup>2</sup>

Nos dias atuais, ainda recebemos a influência de Nietzsche, Adorno, Rancière e muitos outros pensadores que interpretaram a arte em sua dimensão emancipatória. A *Teoria estética* de Adorno e *O espectador emancipado*, de Rancière, são tipos interpretativos no qual há uma conjugação entre arte e política. No caso de Jacques Rancière comenta-se sobre a “eficácia da arte”. Para ser eficaz, a boa arte dever realizar alguma alteração no regime de representação (ordinário). Isto é política (estética) para Rancière, ou seja, o “dissenso [como] conflito de vários regimes de sensorialidade”.<sup>3</sup> Neste modelo, a “experiência estética” se apresenta como uma “experiência de dissenso”.

Para muitos autores, a arte comporta um potencial humanístico. Isto explica que sua apresentação tenha um poder especial no processo de gênese da autonomia e da emancipação. Foi essa capacidade importante da arte superior que Rûsen e Ricoeur vislumbraram em suas teorizações.

### **Estética, história e vida prática em Rûsen**

A questão em torno da prática do historiador e sua relação com a vida cotidiana tornou-se um tópico importante em diversos intelectuais. Sabe-se que o historiador produz uma determinada narrativa; no entanto, tal narrativa não deixa de nos conduzir a

---

<sup>2</sup> Apud Heidegger, 2014, p. 60.

<sup>3</sup> Rancière, 2014, p. 59.

certa polêmica: ela deixa de ser ficção na medida em que se considera científica? Esta é uma das indagações de Rüsen em *Teoria da história III: história viva*. Como no questionamento do próprio Ricouer em *Tempo e Narrativa III: o tempo narrado*, a prática historiográfica seria ficção ou refiguração do tempo passado? Responder a esta indagação é uma tarefa complexa, embora mereça ser enfrentada com seriedade. A narrativa histórica ao produzir sentido, não deixa de estar próxima da vivacidade da arte. Como enfatiza Rüsen:

Uma historia não é narrada sobre a pressão esquizofrênica de ser ou a pura facticidade das informações das fontes, de um lado, ou a imaginação ficcional de seu caráter histórico. Sua facticidade própria, muito mais real do que a facticidade dos dados das fontes, encontra-se na forma em que o passado se torna um elemento influente na vida humana prática no presente.<sup>4</sup>

A história como conhecimento não deixa de conter algo da arte, pois a partir do momento em que se produz uma narrativa (não especificamente da ordem ficcional), seu caráter (científico) faz com que ela seja produzida segundo métodos de pesquisa em torno das fontes. As narrativas desse processo (científico) devem produzir sentido; afinal o pesquisador não pode se ausentar da pesquisa das fontes e da dimensão interpretativa.

Para melhor esclarecer esta questão, Rüsen sugere “uma teoria da arte historiográfica, na qual, método significa coisa completamente distinta dos princípios do procedimento para assegurar a validade do conhecimento de que se serve a história como ciência”.<sup>5</sup> Na concepção de Rüsen é importante distinguir a ciência história - com seus métodos e procedimentos - da arte historiográfica. Esta última deve estar intimamente ligada à práxis cotidiana; assim, entre a produção dos saberes históricos e sua

---

<sup>4</sup> Rüsen, 2010c, p. 33.

<sup>5</sup> Rüsen, 2010c, p. 10.

aplicação interpretativa há uma problemática que a teoria da história deve desenvolver. Segundo Rüsen: “(...) a história continua precisando ser “escrita”, ou seja, apresentada de alguma maneira, e toda historiografia – em que forma seja – está inserida em um contexto prático de funções”.<sup>6</sup>

Ao discorrer sobre a narrativa, Rüsen separa a aplicação artística (no ensino de história) de seu estatuto científico. A arte deve realizar o trabalho de conexão do sentido da história à gênese de novas expectativas (na ordem da imaginação). Já a ciência histórica deve respeitar aos parâmetros metodológicos específicos da pesquisa. Rüsen é o grande pensador do campo histórico que trata da questão do sentido histórico.

Ao enfatizar que a narrativa está em uma relação íntima com a criação dos sentidos, Rüsen divide a apresentação historiográfica em estética e retórica. A primeira reporta-se diretamente à arte, associada à criação de uma nova perspectiva de vida; a segunda remete à capacidade de persuasão:

Na dimensão retórica, pela teleologia da interpelação, que abarca os modos, modelos e estratégias da argumentação linguística sempre presentes na orientação prática da vida e na constituição da identidade. Ou seja: abarca o discurso histórico que opera como código cultural em uma dada sociedade.<sup>7</sup>

Esse tempo experienciado no mundo cotidiano não deixa de conter um sentido; contudo, a narrativa produzida pelo trabalho do historiador deve tomar em questão o sentido previamente existente e constituir um novo sentido. A história quando ingressa em sua dimensão poética (como arte) adquire um novo potencial crítico.

---

<sup>6</sup> Ibid., p. 11.

<sup>7</sup> Ibid., p. 36.



A questão da formação de sentidos em Rüsen converte-se em um tema importante. Tanto a pesquisa histórica quanto a aplicação didática objetivam uma nova orientação humana:

Pesquisa é o processo de constituição narrativa dos sentidos, no qual a relação à experiência, presente em todo pensamento histórico, se exprime de maneira a que essa constituição de sentido adquira determinada relevância cognitiva. Essa relevância cognitiva consiste em um grau elevado do conteúdo empírico e da forma explicativa das histórias. Relacionadas à pesquisa, elas são narradas de maneira a serem mais bem fundamentadas empiricamente e explicadas teoricamente.<sup>8</sup>

Logo, a historiografia no decorrer de todo o processo metodológico da pesquisa deve produzir uma interpretação da experiência humana através do tempo. Está em jogo, aqui, a práxis humana em sua tarefa de descortinar novas dimensões futuras para a vida humana. Rüsen não deixa de ser crítico ante o mundo da coação cotidiana; por isso a função da história não se restringe só em dotar a vida prática de orientação temporal; ela implica, também, em potencializar novas dimensões do futuro. Daí a importância da estética para vivificar o saber histórico.

Para Rüsen, o conhecimento histórico não pode estar apartado dos problemas do cotidiano. A grande questão que envolve o ensino de história é fazer o nexos necessário entre o saber gerado pela exigência científica e a práxis da vida cotidiana. A estética teria esta função de transpor o conteúdo produzido pelo historiador para uma dimensão lúdica (imaginativa); por isso Rüsen define o plano da estética como algo “pré-cognitivo da comunicação simbólica, sobre a qual tem de se basear construtos cognitivos com o conhecimento e o saber, na medida em que influenciam culturalmente a vida de uma sociedade ou de um indivíduo”.<sup>9</sup>

---

<sup>8</sup> Ibid., p. 28.

<sup>9</sup> Ibid., p. 29.

Pensar a historiografia em sua conexão com a práxis implica na utilização do potencial da arte; essas dimensões, geralmente, estão desconectadas. Rösen propõe uma espécie de “historia viva”: isto implica em dizer que ela não deixa de estar em sintonia com a prática cotidiana. Segundo esta proposta, o saber histórico da narrativa (produzida pela pesquisa científica) é transposto para o plano do cotidiano dos indivíduos. Essa transposição (para o cotidiano) faz com que a historia realmente tenha um sentido, proporcionando aos indivíduos um pensar histórico, ou seja, a capacidade de interpretar as experiências do presente através da recorrência à história ensinada. A arte, pensada em Rösen como estética, representa esta capacidade de vivificar o conteúdo histórico. Para ele “a dimensão estética na historiografia consiste na inclusão, na formatação do saber histórico, de elementos linguísticos que se referem a dimensões pré e extracognitivas do discurso histórico”.<sup>10</sup>

A dimensão da estética ao trabalhar entre o “pré” e o “extra-cognitivo”, leva-nos a um entendimento mais profundo da intencionalidade. A estética, neste nível, está “relacionada à percepção sensível e a força das representações imagéticas, como fontes da vida prática do saber histórico (...)”.<sup>11</sup> O saber histórico, neste caso, cria uma espécie de compensação nos indivíduo ante as coerções cotidianas, fazendo com que o conteúdo (histórico) se torne libertador: a potencialidade da estética tem como consequência fomentar a liberdade das coações.

A função da estética em Rösen adquire um tom libertador. Com seu auxílio, o saber histórico adquire-se novas potencialidades. A estética corresponde a uma formatação historiográfica no plano pré e extra-cognitivo. Aqui, temos uma íntima relação entre a “percepção sensível” e a “força das

---

<sup>10</sup> Ibid., p. 30.

<sup>11</sup> Ibid., p. 31.

representações imagéticas”. Nesta conjunção, presencia-se o que Rüsen denomina de “fontes de vida prática do saber histórico”:

Essa relação se dá de maneira que o entendimento histórico das energias da vida pratica atue de modo libertador, sempre que haja interesse em agir. Com suas propriedades estéticas, a historiografia não apenas enraíza o saber histórico nas dimensões intencionais profundas da vida pratica humana, como produz também o entendimento histórico como compensação das coerções do agir, possibilitando assim uma relação livre e incondicionada dos destinatários com sua memoria histórica.<sup>12</sup>

O conceito de liberdade do individuo não deve ser entendido como se na história o trabalho do historiador se resumisse em “iluminar os caminhos”; na verdade essa liberdade é trabalhada na perspectiva da individualização. Cada indivíduo possui um conhecimento prévio, com suas experiências acumuladas. Deve-se partir desse conhecimento específico, com auxílio da experiência pré-existente. Com isso a estética pode ser introduzida como fator de liberação das coerções ordinárias. A intenção é despertar expectativas de ordem temporal (em relação ao futuro) que tenham reflexos na vida prática.

Ao se considerar o trabalho do historiador, a historiografia é entendida como algo que recebe o auxílio da estética em um campo de aplicação: o ensino de história. Neste processo, “os destinatários alcançam um entendimento aprofundado de si mesmos e de sua historicidade”.<sup>13</sup> Rüsen comenta essa questão:

O saber histórico pode ser aproximado das crianças e dos jovens, como meio de sua orientação existencial, de diferentes maneiras. Eles podem ser manipulados para assumir atitudes políticas determinadas, com as quais se entregam incondicionalmente aos poderes dominantes. Essa vivência do saber histórico seria um

---

<sup>12</sup> Ibid., p. 31.

<sup>13</sup> Ibid., p. 32.

fracasso estético. Inversamente, eles podem se tornar senhores de si nas atitudes que assumam com relação aos poderes dominantes, habilitar-se para serem eles mesmos a darem forma a suas vidas. Um saber histórico com essa força de vida seria um sucesso estético.<sup>14</sup>

A formatação historiográfica na qual atua a estética implica em um trabalho com os limites; tais limites encontram-se numa linha tênue entre ficcionalidade e facticidade. A prática do historiador encontra-se entre essas duas linhas: ao se trabalhar com os “fatos ocorridos” (na dimensão da pesquisa) ele está em um campo onde a realidade é expressa como “fatos ocorridos”: aqui, são fundamentais as evidências documentais, bem como o trabalho interpretativo. Já, ao se lidar com a imaginação, estamos no campo ficcional. Ambas as orientações não podem ser confundidas.

Vamos voltar, então, ao questionamento do início deste texto: ao tratarmos da historiografia (seu campo de trabalho e produto final), ela deve ser considerada uma ficção ou uma produção científica? Rüsen afirma, ainda que de forma sutil, que se trabalha em um espaço-limite. Para ele, tal produção “não pode ser caracterizada pela distinção entre facticidade e ficcionalidade”.<sup>15</sup> O historiador, obrigatoriamente, encontra-se entre esses dois campos. Como enfatiza o pensador alemão, “a formatação historiográfica está sempre estruturalmente enquadrada por um limite que fica aquém da imaginação”; então, não há como separar facticidade e ficcionalidade, “pois a articulação entre sentido e significado dos fatos do passado vai além de sua facticidade”.<sup>16</sup>

Por isso a importância da consciência histórica. É ela que faz esse trabalho interpretativo entre o passado e as expectativas de futuro. As coerções provenientes de um passado e que se

---

<sup>14</sup> Idem.

<sup>15</sup> Ibid., p. 33.

<sup>16</sup> Idem.

encontram no presente também influenciam um possível futuro. Esse trabalho interpretativo realizado pela consciência histórica faz com que as coerções sejam realçadas. A estética nos liberta desta forma de “determinismo” que comporta o contexto social opressivo. A arte em Rügen, pontuada pela formatação histórica, não deve deixar de lado os saberes e noções já existentes nos indivíduos. É preciso realizar a gênese de uma consciência histórica capaz de aprofundar a dimensão interpretativa dos sujeitos. A educação - através do ensino de história - deve ser capaz de gerar a individualização. Isso quer dizer que o sujeito passa a ser capaz de produzir suas próprias expectativas de vida, apartando-se, preventivamente, das junções negativas da vida cotidiana.

### **Arte e conscientização em Ricoeur**

Paul Ricoeur não deixou de explorar em suas obras o potencial da ficção no intuito de pensar a formação de um sujeito reflexivo. Com todo o cuidado em relação ao realismo ingênuo, Ricoeur faz um equilíbrio interessante entre o mundo da obra e o mundo do espectador (de forma mais específica, o “leitor”). Em *Tempo e narrativa III: o tempo narrado* preocupa-se em pensar os limites entre ficção e história. Ricoeur sabe bem que tal separação é problemática, mas é algo que deve ser pensado.

A narrativa implica na noção de autor implícito; todo texto apresenta uma dimensão ficcional que cabe à retórica da ficção explorar. O “autor implicado” incorre em uma retórica da persuasão

A retórica da dissimulação, o ápice da retórica da ficção, não deve enganar o crítico, embora possa enganar o leitor. O cúmulo da dissimulação seria a ficção parecer nunca ter sido escrita.<sup>17</sup>

---

<sup>17</sup> Ricoeur, 2010c, p. 274.

É nessa medida em que o receptor (Ricoeur comenta do “leitor” de ficção) plenamente orientado suspende seu senso crítico. Então, assim pensa Ricoeur, “um leitor desorientado” de uma obra moderna “não é chamado a refletir muito mais?”.<sup>18</sup> Isto faz da arte moderna ser mais perigosa, isto porque há nela, de forma implícita, “um leitor que responde”. Eis, então, um viés crítico em Ricoeur:

Talvez seja função da literatura mais corrosiva contribuir para fazer aparecer um leitor de um novo tipo, um leitor ele mesmo desconfiado, porque a leitura deixa de ser uma viagem tranquila feita em companhia de um narrador digno de confiança, e se torna um combate com o autor implicado, um combate que o reduz a si mesmo.<sup>19</sup>

Notar que a arte, aqui, reconduz o espectador a si mesmo. Ainda não há uma saída. Ricoeur comenta - com auxílio de H.-R Jauss - sobre a “leitura reflexiva”. Neste caso, reside uma questão: quando uma narrativa converte-se em obra de arte? O objeto da arte difere do objeto percebido, pois o primeiro “não vem “preencher” intuitivamente” as expectativas (jogo de retenções e protensões). O objeto de arte modifica as expectativas.<sup>20</sup>

A obra de arte incide sobre o imaginário do receptor. No caso específico do texto de ficção, o receptor realiza um trabalho de figuração. A obra, em sua reatualização (pelo receptor) é refigurada. A boa obra (no sentido de gerar uma reflexão) não é aquela que “gratifica ao preço mais baixo” o receptor, mas que “deixa mais espaço para desenvolver o jogo contrastado (...)”.<sup>21</sup> Ricoeur vê de forma positiva a obra que não conduz o receptor; ela

---

<sup>18</sup> Ibid., p. 278.

<sup>19</sup> Ibid., p. 379.

<sup>20</sup> “[O objeto da arte] consiste em viajar ao longo do texto, em deixar “afundar” na memória, abreviando-as, todas as modificações efetuadas, e em se abrir para novas expectativas tendo em vista novas modificações” (Ibid., 287).

<sup>21</sup> Ibid., p. 290.

deve deixar um espaço para a “refiguração pelo leitor em termos de experiência”. Esta última é caracterizada como uma “experiência viva”, já que a consciência imaginante realizou a tarefa de desfamiliarização. Bem ao estilo da hermenêutica de Gadamer (que propõe a transformação do receptor no processo da interpretação da arte), Ricoeur comenta que sua hermenêutica não procura nada por trás da obra, mas a “eficácia da ficção, no próprio plano em que se desenrola a ação efetiva de ler”.<sup>22</sup>

Ao comentar sobre a obra de arte clássica – obra que parece estar isenta da ação corrosiva do tempo –, Ricoeur aplica seu programa hermenêutico:

O que para nós é clássico tampouco foi inicialmente percebido como subtraído ao tempo, mas sim como algo que abria um novo horizonte. Se conviermos que o valor cognitivo de uma obra consiste em sua capacidade de prefigurar uma experiência por vir, devemos nos proibir de congelar a relação dialógica numa verdade intemporal. Esse caráter aberto da história dos efeitos leva a dizer que toda obra é não só uma resposta dada a uma pergunta anterior, mas é, por sua vez, uma fonte de novas perguntas.<sup>23</sup>

Passagem significativa, pois até aqui o intelectual francês se igualava às pretensões de Rûsen ante a obra de arte. A grande questão é que o primeiro dará um passo decisivo em busca de uma teorização sobre o potencial de conscientização na arte. Esta teorização gira em torno da concepção de *mimesis*. Com o auxílio de Gadamer, Ricoeur subdivide o processo hermenêutico em três momentos: uma compreensão (passiva), uma explicação (distanciada) e uma aplicação (aberta). Então, há uma expectativa (implícita na obra) que pode ser diversa da minha expectativa. Na explicação ocorre uma releitura da obra, na medida em que faço

---

<sup>22</sup> Ibid., p. 291.

<sup>23</sup> Ibid., p. 295, 296.

um balanço da “expectativa aberta” pela obra. Ricoeur rejeita uma aplicação em termos de estágios cognitivos, como processo de racionalização, direcionados ao mundo da arte. Por isso comenta que a experiência (no mundo da arte) é viva. Isto é *aísthesis*, fator que particulariza a hermenêutica estética. Atentar, especialmente, para esta passagem:

A *aísthesis* já é ela mesma revelante e transformante. A experiência estética extrai esse poder do contraste que estabelece de saída com a experiência cotidiana: por ser “reflatária” a tudo que não for ela mesma, afirma-se capaz de transfigurar o cotidiano e de transgredir suas normas aceitas. Antes de qualquer distanciamento reflexivo, a compreensão estética, como tal, parece bem ser aplicação.<sup>24</sup>

É nesse instante que Ricoeur pensa na tríade *poíesis*, *aísthesis* e *kátharsis* ao expor sua hermenêutica estética. Em torno da *kátharsis* (purificação) “a obra propõe novas avaliações, normas inéditas, que chocam ou abalam os “costumes” correntes”.<sup>25</sup> A *kátharsis* implica nesta “capacidade de clarificação, de exame, de instrução exercida pela obra através do distanciamento com relação a nossos próprios afetos”.<sup>26</sup>

Se a *aísthesis* concebida como “pura receptividade”, libera o receptor das pressões do cotidiano, então a *kátharsis* “o torna livre para novas avaliações da realidade que tomarão forma na releitura”.<sup>27</sup> A *kátharsis*, além da clarificação, realiza um “processo de transposição” (afetiva e cognitiva), bem ao estilo da *allegorese*. Ocorre alegorização quando o sentido de um texto é traduzido para outro contexto. Aqui, há uma “nova significação”, pois se extrapolou o horizonte de sentido almejado pela intencionalidade

---

<sup>24</sup> Ibid., p. 302.

<sup>25</sup> Ibid., p. 303.

<sup>26</sup> Idem.

<sup>27</sup> Ibid., p. 304.



do texto no contexto originário. Por isso, o mundo da arte pode ser entendido como um processo criador (*poíesis*) e que incide não só sobre o autor. As grandes obras não deixam de se descontextualizar e se recontextualizar nas diversas circunstâncias culturais.<sup>28</sup> Para Ricoeur, a experiência estética pode ser entendida em duas dimensões: estase e remissão. Em ambas as fases, há uma fusão (frágil) dos horizontes de expectativas do texto e do espectador. Daí por que Ricoeur comenta sobre o paradoxo desse encontro estético: “Quanto mais o leitor se irrealiza na leitura, mais profunda e mais longínqua será a influência da obra sobre a realidade social”.<sup>29</sup>

O grande mérito de Ricoeur em relação à *Rüsen* é ter teorizado sobre o potencial emancipador da arte. Mas percebe-se, contudo, uma ausência no primeiro de uma problematização da obra no campo das relações estéticas de ordem comercial. Nesta última, algo parece ocorrer com a *aísthesis* ao impedir o potencial da *kátharsis* de ser manifestar. Em *Teoria estética*, Theodor Adorno mostra esse impedimento. Tanto Adorno, quanto Ricoeur enfatizam que a boa obra de arte liberta o espectador da “experiência externa coisificante”.<sup>30</sup> Na obra, o ente empírico é trabalhado (esteticamente) no intuito de gerar uma comunicação do “particular”. Aqui não é o momento propício para se apreender a saída que propõe a teoria crítica; a questão é encontrarmos em Adorno uma reflexão sobre o momento de fechamento da *aísthesis* nas obras impregnadas pelo valor de troca. Para Adorno, a “concepção corrente da obra de arte como bem cultural agradável” leva-nos a um “hedonismo estético que expulsa da arte toda a

---

<sup>28</sup> Observar, particularmente, esta passagem de Adorno na *Teoria estética*: “Em correspondência com o passado, o que reaparece [na obra de arte] torna-se um Outro no aspecto qualitativo. As deformações de figuras e rostos humanos na escultura e na pintura modernas evocam, à primeira vista, obras antigas em que a reprodução dos homens nas formas culturais ou não era desejada ou não era realizável com os meios técnicos disponíveis” (1993, p. 49)

<sup>29</sup> Ricoeur, 2010c, p. 309.

<sup>30</sup> Adorno, 1993, p. 15.

negatividade para os conflitos pulsionais da sua gênese, silenciando os resultados”.<sup>31</sup> Então, o que Ricoeur havia denunciado (a obra má como aquela que conduz o leitor, que lhe dá uma satisfação), em Adorno é explicado, problematizado. Para Adorno, a experiência artística deve separar-se do “gosto da fruição”. Como este último afirma, “quem saboreia concretamente as obras de arte é um filistino”.<sup>32</sup> A saída está em uma razão inversa, entre entendimento e fruição: “Na realidade, quanto mais se compreendem as obras de arte, tanto menos se saboreiam”.<sup>33</sup> É por isso que Adorno comenta que na grande obra de arte o sensível se espiritualiza. Então, esse hedonismo na arte (denunciada por Adorno) não rompe com a imediaticidade: a consciência reificada se reproduz. A arte se rebaixa na medida em que produz um “encantamento como consolação do desencanto, (...)”.<sup>34</sup>

Essas poucas passagens da *Teoria estética* comprovam que em Adorno há uma problematização sobre a arte na sociedade atual; já em Rüsén e Ricoeur ocorre um acento maior no potencial emancipatório da boa arte. Ambos mostram a importância da arte ao liberar o homem e a mulher das coerções do cotidiano, descortinando um novo horizonte de expectativa.

### Considerações finais

Há em *Hermenêutica e ideologias*, de Paul Ricoeur, um capítulo bem particular e que esclarece nossa reflexão sobre a arte: “Por uma hermenêutica crítica”. Aqui, Ricoeur enfatiza a importância da arte como emancipação das coerções do cotidiano. Essas observações de Ricoeur servem, também, para Rüsén. Ricoeur inicia este capítulo ao comentar o gesto de humildade da

---

<sup>31</sup> Ibid., p. 23.

<sup>32</sup> Ibid., p. 24.

<sup>33</sup> Idem.

<sup>34</sup> Ibid., p. 30.

hermenêutica ao se reconhecer em suas condições históricas. O intérprete é inserido em um regime de finitude. A saída adotada pela hermenêutica diante do paradoxo do “distanciamento” é uma dialética entre a experiência de pertença e de distanciamento alienante.

Um texto (ou obra) a ser interpretado já requer um entendimento de que há algo de novo no texto. Como Ricoeur acentua, a “coisa do texto” escapa “ao horizonte intencional de seu autor, e de o mundo do texto fazer desmoronar o mundo de seu autor”.<sup>35</sup> Neste instante surge uma das especificidades da arte: ela é capaz de transcender as “suas próprias condições psicossociológicas de produção e em abrir-se, assim, a uma série ilimitada de leituras, que também se encontra situada em contextos socioculturais sempre diferentes”.<sup>36</sup> Na experiência estética (o ato de leitura, em Ricoeur) há descontextualização e recontextualização. É nesse sentido que Ricoeur comenta sobre a “liberação” que propicia a arte. Esta tem o poder de “abrir uma dimensão de realidade”; isto quer dizer que na arte há essa potencialidade (Ricoeur comenta do “recurso”) “contra toda a realidade dada”.<sup>37</sup>

Ao descobrir uma abertura no pretense fechamento da realidade dada, isto já implica em uma “crítica do real”. Ricoeur comenta que é no “discurso poético” que esse “poder subversivo” se manifesta de forma mais flagrante. Ricoeur se ampara no pensamento de Aristóteles (na *Poética*, especificamente) ao acentuar o “mundo aberto pela obra”: “O modo de ser do mundo aberto pelo texto é o modo do possível, ou melhor, do poder-ser. Reside aí a força subversiva do imaginário”.<sup>38</sup> O que está em jogo no momento da compreensão é a subjetividade do receptor.

---

<sup>35</sup> Ricoeur, 2011a, p. 147.

<sup>36</sup> Idem.

<sup>37</sup> Ibid., p. 149.

<sup>38</sup> Ibid., p. 150.

Ricoeur enfatiza que a experiência da *aísthesis* (na literatura, o ato de ler) há realização. Então, trata-se de uma “metamorfose lúdica do ego”. As grandes obras nos propiciam esse efeito; para tanto, as grandes obras necessitam ser criadoramente reinterpretadas. Almeja-se, aqui, um passo além do estruturalismo. O pensador francês crê que pode aproximar a “ontologia do entendimento prévio” de uma “escatologia da libertação”. Como seres humanos não podemos dizer que estamos presos às heranças culturais; a grande mensagem da hermenêutica é dotar o ser humano de uma responsabilidade no ato de interpretar. A dimensão dessa responsabilidade implica em uma dimensão ativa (aplicação): a arte, de verdade, realiza-se em nossa expectativa de futuro.

---

## MICHEL FOUCAULT: QUESTÕES EM TORNO DA TEMPORALIDADE HISTÓRICA

*Dagmar Manieri*

Michel Foucault pensa a questão da temporalidade em um campo diverso em relação à tradicional temporalidade dos historiadores. Isto porque a própria noção de tempo histórico é questionada em seus trabalhos. Ao mesmo tempo, Foucault não se ausenta de um amplo recurso à história, mesmo no sentido heterodoxo. Investigar a forma de temporalidade em Foucault é o objetivo deste texto.

Desde seus primeiros trabalhos, o pensador francês investe contra uma forma de narrar que, em seu entender, corresponde a um verdadeiro investimento ideológico. Há, aqui, um preenchimento discursivo que procura apagar as rupturas e rugas da história real. É com esta perspectiva radical que Foucault se aproxima de Nietzsche em uma abordagem corrosiva em torno da noção de modernidade. O acontecimento histórico no modelo delineado por Foucault/Nietzsche não mais é entendido na grade dos grandes movimentos da história, como as revoluções políticas, por exemplo. Agora o acontecimento histórico deixa de apresentar o barulho das barricadas; tal acontecimento pensado nesta radicalidade adquire novos contornos, outra racionalidade. É que a própria noção de narratividade, tão cara a Paul Ricoeur e Jörn Rüsen, leva-nos a pensar em um objetivismo em relação ao passado. A narrativa tradicional tem o poder de constituir o fato histórico e nos fazer vivenciar de forma imaginativa o passado: grandiosidade e formação de sentido temporal podem ser detectadas em seu âmago. Assim, na perspectiva de Foucault a narrativa tradicional nos tranquiliza ao dotar a “história reconstruída” de uma continuidade, portadora de sentido. Então, trata-se de se entender uma espécie de retórica dos historiadores,

estratégia que implica no ato de convencimento de acordo com as figuras históricas reconstruídas em contextos narrativos.

É em objeção a esta “retórica dos historiadores” que Foucault justifica, em grande parte, sua extensa pesquisa. Despontava neste horizonte outra forma de história. Como bem acentuou Paul Ricoeur em *Tempo e narrativa I: a intriga e a narrativa histórica* (ver, especialmente, “O eclipse da narrativa”) no seio do grupo francês dos *Annales* já havia essa “crítica da história-narrativa”.<sup>1</sup> O que está em jogo nas obras de Foucault é a crítica nietzschiana em torno do finalismo. Assim, nasce outra narratividade, agora consciente de que não se pode mais engendrar uma falsa totalidade. Que forma historiográfica nos apresenta Foucault? Horst Blanke em “Para uma nova história da historiografia”, indica uma variedade de “histórias”.<sup>2</sup> Sem desejar um enquadramento precipitado de Foucault, pode-se afirmar que é uma das tarefas da historiografia pensar esta forma de produção histórica no modelo Nietzsche/Foucault.

## A proximidade de Nietzsche

Nietzsche provocou um grande impacto na intelectualidade francesa dos anos 1950 e 1960. Sua *Genealogia da moral*, obra de maturidade, proclama-se como um novo programa para os estudos de história.<sup>3</sup> Nesta obra, Nietzsche propõe para a história alguns temas ainda inéditos da prática do historiador. A história deve servir para exorcizar a metafísica (entende-se, a “religião cristã”); ela, também, deve ter como objeto conceitos que, ordinariamente, não possuem história. Em *Genealogia da moral*, Nietzsche comenta que estudar o tema da “moral” no campo da religião é um

---

<sup>1</sup> Ricoeur, 2010a, p. 169.

<sup>2</sup> Cf. Malerba, 2008.

<sup>3</sup> No capítulo sobre Foucault (“Foucault revoluciona a história”) em *Como se escreve a história*, Paul Veyne enfatiza: “O método de Foucault é, provavelmente, oriundo de uma meditação sobre *La généalogie de la morale*, Segunda Dissertação” (Veyne, 2014, p. 285).

equivoco. Não é um campo de estudo correto. Ele descobre que por trás da moral há um novo problema: a questão do “valor”. Por isso por toda a *Genealogia da moral* há, constantemente, a expressão “modo de valoração”. Para cada grande época erige-se um modo de valoração que explica o significado das coisas. Ver, neste caso, que a história em Nietzsche opera pela corrosão; ela deve desfazer as significações ao entender o processo como contingência. Um pouco à semelhança com o pensamento de Ernesto Laclau, Nietzsche compreende que ao se encarar o mundo dos homens como algo contingente, isto significa a dizer que há um olhar histórico. Em uma Europa marcada pela modernidade, Nietzsche sente-se como um ser deslocado. Ele não esconde seu apreço pela antiga aristocracia:

Os juízos de valor cavalheiresco-aristocráticos têm como pressuposto uma constituição física poderosa, uma saúde florescente, rica, até mesmo transbordante, juntamente com aquilo que serve à sua conservação: guerra, aventura, caça, dança, torneios e tudo o que envolve uma atividade robusta, livre, contente.<sup>4</sup>

Com a derrocada do modo de valoração aristocrático, ingressa em cena o sacerdote. O que o burguês é para Marx, o sacerdote é para Nietzsche: a figura social que reproduz o apagamento da vida (em Marx, o burguês é a gente de reprodução do capital). O sentido histórico em Nietzsche configura-se como algo bem particular. Ao se romper com a noção de progresso, a história torna-se problemática, já que está em crise a noção de duração. A realidade das coisas deve ser compreendida através da vontade de poder (ou “potência”); assim, dominação e subjugação são termos que não podem ser esquecidos quando nos referimos ao nível histórico. Eis a passagem fundamental de *Genealogia da moral*:

---

<sup>4</sup> Nietzsche, 2005a, p. 25.

Mas todos os fins, todas as utilidades são apenas indícios de que uma vontade de poder se assenhoreou de algo menos poderoso e lhe imprimiu o sentido de uma função; e toda a história de uma “coisa”, um órgão, um uso, pode, desse modo, ser uma ininterrupta cadeia de signos de sempre novas interpretações e ajustes, cujas causas nem precisam estar relacionadas entre si, antes podendo se suceder e substituir de maneira meramente casual.<sup>5</sup>

Nietzsche provoca um abrupto deslocamento na narrativa histórica. Foucault principia desta perspectiva nietzschiana da história. A narrativa deixa de ser algo inerente à prática histórica, como capacidade de reconstituir o passado. Agora, a narrativa será condenada, pois reproduz valores que desconhece: sua culpa é proporcional ao seu alheamento. Como narrar algo que, aparentemente, não tem história? Como narrar a história quando se tem a consciência das lacunas e elementos excluídos? São essas questões que inquietam Foucault no início do famoso texto “Nietzsche, a genealogia e a história”. Ele intenta, aqui, um verdadeiro programa para a história genealógica. Assim, neste texto não só há uma importante interpretação da concepção genealógica da história em Nietzsche; dá-se um salto em busca deste campo inovador descortinado pelo nihilismo nietzschiano. Foucault afirma que este modelo de história requer “uma atenção escrupulosa”. Por que atenção? Nesta interpretação da genealogia nietzschiana, Foucault parece intuir uma espécie de verdade silenciada. Originalmente, esta estranha verdade não está iluminada; não tem uma sequência aparente. Até parece que sua condição de verdade é este silêncio, esse apagamento: “É preciso saber reconhecer os acontecimentos da história, seus abalos, suas surpresas, as vacilantes vitórias, as derrotas mal digeridas, (...)”.<sup>6</sup> A

---

<sup>5</sup> Ibid., p. 66.

<sup>6</sup> Foucault, 1979, p. 19.



vitória contingente, as incertezas das potências de dominação, as frágeis associações. Foucault esclarece sobre esta estratégia:

E a genealogia deve ser a sua história: história das morais, dos ideais, dos conceitos metafísicos, história do conceito de liberdade ou da vida ascética, como emergência de interpretações diferentes. Trata-se de fazê-las aparecer como acontecimentos no teatro dos procedimentos.<sup>7</sup>

Mas, que “interpretações diferentes” surgem nesta forma peculiar de narrar? Como empreender uma narrativa de um vacilante objeto? Percebe-se que a própria figura do narrador é deslocada, questionada. O niilismo de Nietzsche, na interpretação de Foucault, retira da figura do narrador sua altivez: “Mas o verdadeiro sentido histórico reconhece que nós vivemos sem referências ou sem coordenadas originárias, em miríades de acontecimentos perdidos”.<sup>8</sup> O perspectivismo de Nietzsche lança a história em uma espécie de jogo interpretativo. O que posteriormente será realizado na prática hermenêutica com Heidegger e Gadamer, Nietzsche no século XIX já proclama como única saída para uma equilibrada análise: “O sentido histórico, tal como Nietzsche o entende, sabe que é perspectivo e não recusa o sistema de sua própria injustiça”.<sup>9</sup>

Como acentuou Alun Munslow, a nova proposta foucaultiana “desconsidera a crença reconstrucionista em uma narrativa transparente que permite que a verdade histórica possa emergir como se existisse além de sua descrição”.<sup>10</sup> Foi Nietzsche quem ensinou que deve haver um sacrifício do “sujeito de conhecimento”, pois mesmo no ato de conhecimento há uma vontade de saber.

---

<sup>7</sup> Ibid., p. 26.

<sup>8</sup> Ibid., p. 29.

<sup>9</sup> Ibid., p. 30.

<sup>10</sup> Munslow, 2009, p. 30.

## A crítica à totalização e ao historicismo

Em *A arqueologia do saber*, Foucault expõe seu modelo historiográfico. Como afirmou Habermas em *O discurso filosófico da modernidade*, esta fase da década de 1960, Foucault sofre a influência de Georges Bataille. Nesta fase, Foucault busca uma “voz silenciada”.<sup>11</sup> É nesse sentido que *A arqueologia do saber* se propõe a reconstruir um percurso inédito.

Uma das grandes questões desta obra é questionar a totalização, comum ao campo da história. Por isso há o surgimento de “séries diferentes”, com suas próprias historicidades. Reconstruir as descontinuidades também adquire importância. Foucault acrescenta: “A descontinuidade era o estigma da dispersão temporal que o historiador se encarregava de suprimir da história”.<sup>12</sup> Foucault comenta que a busca pela descontinuidade deve ser uma “operação deliberada”. Só assim o historiador está apto a “distinguir os níveis possíveis da análise, os métodos que são adequados a cada um, e as periodizações que lhes convêm”.<sup>13</sup> Há, então, uma descrição de todos esses limites e contornos:

Paradoxal noção de descontinuidade: é, ao mesmo tempo, instrumento e objeto de pesquisa, delimita o campo de que é o efeito, permite individualizar os domínios, mas só pode ser estabelecida através da comparação desses domínios. Enfim, não é simplesmente um conceito presente no discurso do historiador, mas este, secretamente, a supõe: de onde poderia ele falar, na verdade, senão a partir dessa ruptura que lhe oferece com o objeto a história – e sua própria história?<sup>14</sup>

---

<sup>11</sup> Habermas, 2002, p. 351.

<sup>12</sup> Foucault, 1987, p. 10.

<sup>13</sup> Ibid., p. 10.

<sup>14</sup> Idem.

Foucault, com o auxílio de Nietzsche rompe com o historicismo (desde Hegel). Quando ele nos indica que é preciso abandonar a totalização, refere-se a uma tradição hegeliana que assente sobre o significado do espírito de uma época. Então, é preciso pensar nas consequências da radicalidade de Foucault, ou seja, sobre uma nova forma de se pensar a temporalidade.

Há em Foucault (e, também, em Nietzsche) uma reversão importante da consciência histórica. Observar que o historicismo representa a gênese de uma forma de consciência impregnada de “história”. Como bem enfatiza Ariès:

Acontece que hoje o fenômeno mudou de caráter, porque no Antigo Regime a consciência da História pouco existia, enquanto que na nossa época ela constitui o denominador comum das nossas sensibilidades. Assim, a ausência ou a presença de um passado particular distingue duas maneiras de se estar na História.<sup>15</sup>

A história genealógica de Foucault/Nietzsche ao rejeitar a “história dos historiadores”, rejeitou a história fundada pelo historicismo moderno. O radicalismo de Foucault/Nietzsche atenta contra uma noção de temporalidade que é fundamental para a constituição da história atual. Por isso é preciso entender a Escola dos *Annales*, por exemplo, não como ruptura em relação ao historicismo, mas como um aprofundamento do próprio historicismo, na medida em que acolhe a noção de “estrutura” em suas análises.

Talvez o próprio Philippe Ariès nos dê uma saída para o impasse que nos lançou os trabalhos de Michel Foucault. Em *O tempo da História*, Ariès nos mostra que a história é experienciada de diversas formas, de acordo com os diversos períodos históricos. Quando ele visita a Idade Média em busca de um “sentir histórico”,

---

<sup>15</sup> Ariès, 2013, p. 73.

encontra o “sentimento teológico”, o gosto pelo maravilhoso.<sup>16</sup> A forma desta história era a epopeia fabulosa:

A História, como a Epopeia, sofreu a influência dos valores sentimentais cultivados na sociedade cavaleiresca; a fidelidade e a honra assumiram uma importância no código moral que dá à época sua cor própria. Com isso, a História se tornou uma maneira de exprimir e de sustentar uma fidelidade. Esse havia de ser um traço duradouro do sentimento comum da História.<sup>17</sup>

De maneira impressionante, Ariès é tomado pelo ensinamento do historicismo e o transforma em uma narrativa coerente.<sup>18</sup> A lição de Hegel está presente: uma antiga religião é uma forma de pensar racional em si. A religião de uma época é compreendida como uma consciência possível (consciência-em-si). Para Foucault, o pesquisador não deve ter como objetivo a gênese de sentido temporal. Em Foucault, sente-se a presença do niilismo de Nietzsche. Como ressaltou Gianni Vattimo (2011) em *Diálogos com Nietzsche*: “(...) não existem significados e valores objetivos, estruturas dadas do ser, e que por isso seria preciso criá-los ativamente”.<sup>19</sup> Vattimo nos mostra a virada hermenêutica empreendida por Nietzsche; o primeiro comenta que na interpretação deste último há uma impossibilidade de “destruir as máscaras ideológicas sem criar novas, ou seja, novas interpretações que representam as condições de conservação e

---

<sup>16</sup> “Porém, não deixa de ser verdade que a Idade Média teve, na sua origem, o sentido da História universal e da solidariedade das épocas num mundo ordenado por Deus. É daí que é preciso partir para seguir a curva de sua atitude perante o tempo” (Ibid., p. 137)

<sup>17</sup> Ibid., p. 160.

<sup>18</sup> “O homem medieval vive na História: a da Bíblia ou da Igreja, a dos reis consagrados e taumaturgos. Mas ele não considera nunca o passado como morto, e é justamente por isso que chega a colocá-lo tão mal como objeto de conhecimento. O passado o toca muito de perto, quando o costume funda o direito, quando a herança se tornou legitimidade e a fidelidade, uma virtude fundamental” (Ibid., p. 171).

<sup>19</sup> Vattimo, 2010, p. 243.

desenvolvimento de outra forma de vida (...).<sup>20</sup> O problema maior é que no niilismo reativo, as interpretações apresentam-se como “verdades” e “estruturas objetivas dadas”. Já no niilismo ativo, surge a natureza hermenêutica da interpretação:

Na forma de vida do rebanho, no niilismo reativo, nenhuma interpretação tem a coragem de se apresentar como interpretação, como a interpretação de alguém; deve sempre aparecer como verdade objetiva.<sup>21</sup>

Se o intérprete (de um objeto histórico) não deve ter mais como objetivo a gênese de sentido, qual a nova função da prática interpretativa? Em *A arqueologia do saber*, Foucault afirma que a “mutação epistemológica da história não está ainda acabada”.<sup>22</sup> Mas qual mutação? Ele responde que é uma interpretação que pensa a diferença, as discontinuidades, as ordens específicas, as autonomias e dependências diferenciadas. A história das continuidades pode ser resumida como um discurso que funda o sujeito. Então, o “discurso do contínuo” e a coerente consciência de um sujeito centrado transformam-se em duas faces de um mesmo modelo interpretativo: “O tempo é aí concebido em termos de totalização, onde as revoluções jamais passam de tomadas de consciência”.<sup>23</sup>

A afirmação um tanto enigmática de Foucault de que nesta forma de história (totalizadora) há o temor de “pensar o Outro no tempo de nosso próprio pensamento”,<sup>24</sup> já expressa sua intenção. O Outro, situado temporalmente, deve ser pensado segundo minha própria constituição. Em sua interpretação de Foucault em “Libertar a História”, Margareth Rago reproduz uma afirmação de

---

<sup>20</sup> Ibid., p. 244.

<sup>21</sup> Ibid., p. 245.

<sup>22</sup> Foucault, 1987, p. 14.

<sup>23</sup> Ibid., p. 15.

<sup>24</sup> Ibid., p. 14.

Foucault (no diálogo com o historiador Jacques Léonard) publicado em *La poussière et le nuage*. Foucault acentua que é preciso desmistificar a tendência de reconstruir “a instância global do real como totalidade”. Em seguida, enfatiza que “a única realidade à qual a história deveria pretender é a própria sociedade”.<sup>25</sup> Assim, o real seria um “tipo de racionalidade”, uma “maneira de pensar”. A própria Margareth Rago resgata uma passagem de Foucault do ensaio “Nietzsche, a genealogia e a história”, onde o pensador francês enfatiza que é preciso se libertar de uma prática metafísica e antropológica da memória; em contrapartida, deve-se “fazer da história uma contramemória e de desdobrar conseqüentemente toda uma outra forma do tempo”.<sup>26</sup> Diante desta postura de Foucault, Margareth Rago complementa:

[Foucault em *O uso dos prazeres*] não espera que reeditemos nos gregos, mas que conheçamos modos diferentes de existência, outras práticas de relação consigo e com o outro, outras racionalidades em nosso próprio passado, no interior de nossa própria tradição cultural.<sup>27</sup>

Rago compreendeu corretamente a postura de Foucault. A interpretação histórica não deve se desviar de uma postura crítica ante o presente. Resgatar a experiência da diferença na história também é questionar nossa subjetividade. O que surge neste texto de Rago é uma perspectiva diferencial. Isto leva uma forma de pensar nas quais surgem os acasos, a contingência. A história não deve ser uma construção que auxilia a naturalidade do presente, a necessidade de um valor ou a unilateralidade de uma representação. Como afirma Foucault - nesta passagem citada por Rago - a interpretação histórica deve mostrar que o objeto

---

<sup>25</sup> Apud Rago; Orlandi; Veiga-Neto, 2002, p. 259.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 261.

<sup>27</sup> *Idem.*

(histórico) apresenta “uma história frágil, precária, que se formam as coisas que nos dão a impressão de serem as mais evidentes”.<sup>28</sup>

Foucault não rejeita a ideia de uma reação da antiga história. Ele indica que, muitas vezes, faz-se uma reinterpretação de Marx. Outras vezes, ocorre uma rejeição de Nietzsche. Em ambos os casos há uma recusa ante o fato do surgimento de outra forma de história. Ele comenta que o cerne desta reação conservadora está no temor da perda da segurança da consciência, na centralidade do sujeito, na soberania do indivíduo moderno. Em sua pequena conclusão, afirma que a história não pode ser um “sono tranquilizado”.<sup>29</sup>

### A historicidade em Foucault

Em Foucault percebe-se uma enorme carga de desconfiança em torno do objeto histórico. Isso ocorre porque o objeto, entendido em um quadro de relações de poder, traduz-se como uma representação que está em função dessas relações (de poder). Em *Teoria da história III: história viva*, Rüsen classifica o trabalho de Foucault como uma “historiografia crítica”: “Ela desestrutura narrativas mestras e rompe com os construtos categoriais, destruindo conceitos-chave, categorias e símbolos”.<sup>30</sup>

De certa forma, Foucault utiliza-se desta perspectiva de suspeita ante o objeto em *História da loucura*. Aqui, os objetos

---

<sup>28</sup> Ibid., p. 263.

<sup>29</sup> Ver, especialmente, essa passagem de *A arqueologia do saber*: “Mas não devemos nos enganar: o que tanto se lamenta não é o desaparecimento da História e sim a supressão desta forma de História que era em segredo, mas totalmente referida à atividade sintética do sujeito; o que se lamenta é o devir que deveria fornecer à soberania da consciência um abrigo mais seguro, menos exposto que os mitos, os sistemas de parentesco, as línguas, a sexualidade ou o desejo; o que se lamenta é a possibilidade de reanimar pelo projeto o trabalho do sentido ou o movimento da totalização, o jogo das determinações materiais, das regras de prática, dos sistemas inconscientes, das relações rigorosas mas não refletidas, das correlações que escapam a qualquer experiência vivida; o que se lamenta é o uso ideológico da História, pela qual se tenta restituir ao homem tudo o que, há mais de um século, continua a lhe escapar” (Foucault, 1987, p. 16, 17).

<sup>30</sup> Rüsen, 2010c, p. 56.

históricos que compõem o objetivo da obra são o louco e a loucura. Logo no início da obra, fica evidente que seu objeto de estudo é um ser social excluído. No século XVII tem início um processo de internamento, onde a loucura passa a ser a herdeira da lepra no “espaço moral de exclusão”.<sup>31</sup> Trata-se de um estranho objeto histórico: estudar historicamente um objeto sem voz própria, um objeto que não é abstrato e, contudo, convive com alienações que lhe são impostas:

Antes de a loucura ser dominada, por volta da metade do século XVII, antes que se ressuscitem, em seu favor, velhos ritos, ela tinha estado ligada, obstinadamente, a todas as experiências maiores da Renascença.<sup>32</sup>

Observar, atentamente, este parágrafo do primeiro capítulo (*Stultifera navis*) de *História da loucura*. Por volta da metade do século XVII, a loucura é dominada. Ela já não participa mais das “experiências maiores da Renascença”; agora será reinscrita em outro jogo de poder.<sup>33</sup> Mas que nova representação do louco surge com “a grande internação”? É evidente que Foucault não se esqueceu de Marx; quando o primeiro se endereça ao século XVII, não vê um século ao modelo de Nietzsche, mas um período onde o espírito da burguesia dá sentido (universalidade) a uma época:

Se o louco aparecia de modo familiar na paisagem humana da Idade Média, era como que vindo de um outro mundo. Agora, ele vai destacar-se sobre um fundo formado por um problema de “polícia”, referente à ordem dos indivíduos na cidade. Outrora ele era acolhido porque vinha de outro lugar; agora, será excluído

---

<sup>31</sup> Foucault, 1978, p. 8.

<sup>32</sup> Idem.

<sup>33</sup> “O classicismo inventou o internamento, um pouco como a Idade Média a segregação dos leprosos; o vazio deixado por estes foi ocupado por novos personagens no mundo europeu: são os internos (...). O gesto que aprisiona não é mais simples: também ele tem significações políticas, sociais, religiosas, econômicas, morais. E que dizem respeito provavelmente a certas estruturas essenciais do mundo clássico em seu conjunto” (Ibid., p. 53).



porque vem daqui mesmo, e porque seu lugar é entre os pobres, os miseráveis, os vagabundos.<sup>34</sup>

Foucault gira em torno de seu tema do internamento no século XVII. Diversas causas podem ser evocadas para explicar esse fenômeno. Um dos exemplos é a crise econômica; mas há também a moral familiar e outros elementos.<sup>35</sup> O modelo genealógico de Nietzsche ilumina Foucault, neste emaranhado de interesses e representações. Este último comenta sobre um “conjunto de operações” que se realiza “em surdina”. Foucault crê em uma coerência nessas operações; como havia comentado antes, está em curso a gênese da *ratio* moderna. É em torno dessa gênese que pode haver uma coerência, diante das complexas relações que fundam o internamento (do louco):

Através apenas do movimento do internamento, o desatino se vê libertado: libertado das paisagens nas quais estava presente por toda parte – ei-lo por conseguinte localizado – mas libertado também de suas ambiguidades dialéticas e nessa medida delimitado em sua presença concreta. Toma-se agora um recuo necessário a fim de que a insanidade se torne objeto da percepção.<sup>36</sup>

Agora a loucura é objeto de saber. Quando Foucault comenta que no classicismo a “experiência moral do desatino” serve como solo do conhecimento, deixa o termo “científico” entre aspas. O saber será um novo elemento. Assim como havíamos afirmado no início deste capítulo, Elisabeth Roudinesco também enfatiza que Foucault, nesta fase, sofre forte influência de Bataille e

---

<sup>34</sup> Ibid., p. 63.

<sup>35</sup> Em referência à crise econômica, escreve: “(...) mão-de-obra barata nos tempos de pleno emprego e de altos salários; e em período de desemprego, reabsorção dos ociosos e proteção social contra a agitação e as revoltas” (Ibid., p. 67). Mas logo à frente, comenta: “Se elas [as casas de internamento] absorviam os desempregados, faziam-no sobretudo para ocultar a miséria e evitar os inconvenientes políticos ou sociais de sua agitação” (Ibid., p. 70).

<sup>36</sup> Ibid., p. 103.

Nietzsche. Isto quer dizer que há um juízo crítico ante a razão ocidental:

Daí o combate que tratava com e contra os historiadores para dar voz ao arquivo transgressivo, isto é, ao documento bruto e alucinatório, ao texto infame e ao traço não do especialista, do juiz ou do censor, mas do louco, do criminoso e do assassino.<sup>37</sup>

O objeto histórico em Foucault parece não ter substancialidade. Ele é reinscrito em diversos campos, passando por transformações na duração temporal. No caso de Pierre Rivière, o objeto é um “assassino”. Em seu capítulo “Os assassinos que se conta”, ele indica a “maquinaria” que se representa o assassinato-narrativa. A imprensa, o discurso da justiça, dos médicos. E, também, o próprio relato de Rivière. Mas, agora, o objeto tem voz, mas como interpretá-lo? O próprio Foucault não sabe, ou melhor, só é possível remeter o discurso de Rivière em relação aos outros discursos: “Primeiro, porque foi ele que nos serviu de ponto zero para medir a distância entre os outros discursos e as relações que entre eles se estabeleciam”.<sup>38</sup> O discurso de Rivière não é a verdade, mas “ponto zero”. Na fase posterior aos movimentos de 1968, onde Foucault torna-se o pensador do tema do poder, o objeto histórico (como figuras de exclusão) deixa de ter um “algo” reprimido. Isto explica sua revisão crítica ante a *História da loucura*:

Quando escrevi a *História da loucura* usei, pelo menos implicitamente, esta noção de repressão. Acredito que então supunha uma espécie de loucura viva, volúvel e ansiosa que a mecânica do poder tinha conseguido reprimir e reduzir ao silêncio. Ora, me parece que a noção de repressão é totalmente

---

<sup>37</sup> Roudinesco, 2007, p. 111.

<sup>38</sup> Foucault, 1977, p. XIV.

inadequada para dar conta do que existe justamente de produtor no poder.<sup>39</sup>

É, então, que Foucault prioriza as práticas em dispositivos que produzem algo. A historicidade do detento em *Vigiar e punir* se efetua no conjunto de decisões, regulamentos, etc. Há em torno da instituição prisional uma série de estratégias, “discursos não formulados, suas astúcias que finalmente não são de ninguém, mas que são, no entanto, vividas, assegurando o funcionamento e a permanência da instituição”.<sup>40</sup> A historicidade do sujeito excluído se faz em um conjunto de estratégias. O detento transformado em delinquente já é um efeito do poder:

Foi absolutamente necessário constituir o povo como um sujeito moral, portanto separando-o da delinquência, portanto separando nitidamente o grupo de delinquentes, mostrando-os como perigosos não apenas para os ricos, mas também para os pobres, mostrando-os carregados de todos os vícios e responsáveis pelos maiores perigos.<sup>41</sup>

A versatilidade da interpretação de Foucault está sempre presente. A história oferece uma gama positiva de provas para seu pensar; o problema maior é compreender as estratégias para as diversas utilizações e interesses nas relações de poder. Quando em *Vigiar e punir* analisa a proposta do trabalho penal, afirma que esta nova modalidade representa “uma maquinaria que transforma o prisioneiro violento, agitado, irrefletido em uma peça que desempenha seu papel com perfeita regularidade”.<sup>42</sup> Então, para se apreender a historicidade do objeto histórico é preciso um pano-de-fundo, um contraste, uma prática, uma utilização. A

---

<sup>39</sup> Foucault, 1979, p. 7.

<sup>40</sup> Ibid., p. 130.

<sup>41</sup> Ibid., p. 133.

<sup>42</sup> Foucault, 1986, p. 216.

historicidade em Foucault não representa mais um *quantum* de “verdade” no objeto. Paul Veyne esclarece:

(...) tal referente [o objeto] não tem tendência a tomar esse ou aquele rosto, sempre o mesmo, a vir a ter tal objetivação, Estado, loucura ou religião; é a famosa teoria das descontinuidades: não existe “loucura através dos tempos”, religião ou medicina através dos tempos.<sup>43</sup>

A interpretação não parte do objeto; desde sempre, desconfia-se do objeto como algo “substancial”, “natural” (na expressão de Paul Veyne). A temporalidade não está a favor do objeto, não é uma glorificação do objeto no sentido em que é tarefa da história desvelar a gênese e desenvolvimento do objeto. Na interpretação de Veyne, o objeto é uma objetivação que surge do jogo de vários níveis, produto de “práticas heterogêneas”.<sup>44</sup> Não há um objeto unitário, como o “Estado”, “população”, “loucura”, “bem público”: a temporalidade que se expressa como teleologia é uma ilusão. No exemplo do “indivíduo” moderno, ele não é uma entidade já pronta, como em John Locke por exemplo. É o efeito de um poder disciplinar que faz o nexo entre o “poder político ao corpo”.<sup>45</sup> O que é preciso historicizar não é o “indivíduo” moderno; o trabalho histórico deve acompanhar as transformações na prática de sujeição. Sabe-se, pela pesquisa, que entre os séculos XVII e XVIII entrou em cena um “sistema disciplinar” nos vários níveis do mundo social: exército, trabalho, prisão, etc. É uma nova forma de poder (disciplinar) que adquire ascendência sobre o poder soberano.<sup>46</sup>

---

<sup>43</sup> Veyne, 2014, p. 268.

<sup>44</sup> Ibid., p. 256.

<sup>45</sup> Foucault, 2006, p. 70. Em uma citação de Paul Veyne referente a uma aula de Foucault no *Collège de France* (1976), este último afirma: “(...) é preciso pesquisar como as relações de sujeição podem fabricar súditos” (Apud Veyne, 2014, p. 276).

<sup>46</sup> Notar que o termo “substituir” pode nos levar ao erro. No fundo há uma predominância de um dispositivo (Foucault comenta sobre “uma espécie de extensão progressiva”). Se os dispositivos disciplinares hegemonomizam-se nos séculos XVII e XVIII, isto não quer dizer que eles não existiam nas

O processo investigativo de Foucault é ascendente, ou seja, parte das pequenas práticas (micropoderes) até os interesses dos estratos superiores; esse novo poder disciplinar está em função dos interesses de grupos hegemônicos:

Essa tríplice função das técnicas de acumulação dos homens e das forças de trabalho, esse tríplice aspecto é, creio, a razão pela qual foram instituídos, testados, elaborados, aperfeiçoados os diversos dispositivos disciplinares. A extensão das disciplinas, seu deslocamento, sua migração, da sua função lateral para a função central e geral que exerceram a partir do século XVIII, estão ligadas a essa acumulação de homens a ao papel da acumulação dos homens na sociedade capitalista.<sup>47</sup>

A disciplina, na visão de Foucault, emerge como uma solução em um contexto onde entra em cena a questão tática: como distribuir “as forças de trabalho em função das necessidades da economia”.<sup>48</sup>

No exemplo do trabalho penal, temos a seguinte conversão: “O trabalho pelo qual o condenado atende a suas próprias necessidades requalifica o ladrão em operário dócil”.<sup>49</sup> A solução do problema no objeto é encontrada através de uma lógica hegemônica. E, mesmo assim, se lançarmos a Foucault a hipótese de que os grupos dominantes não possuem um interesse ante a exploração dos entes excluídos, há a seguinte saída:

(...) a burguesia não dá a menor importância aos loucos, mas os procedimentos de exclusão dos loucos produziram, liberaram, a partir do século XIX e mais uma vez segundo certas transformações, um lucro político, eventualmente até certa

---

épocas precedentes: “Os dispositivos disciplinares vêm de longe; (...)” (Ibid., p. 79). Foucault se refere às comunidades religiosas da Idade Média.

<sup>47</sup> Ibid., p. 90.

<sup>48</sup> Ibid., p. 91.

<sup>49</sup> Foucault, 1986, p. 217.

utilidade econômica, que solidificaram o sistema e o fizeram funcionar no conjunto.<sup>50</sup>

Como nos estudos de Ernesto Laclau, especialmente em *Emancipação e diferença* e *Hegemonia e estratégia socialista*, o sentido de “lucro político” em Foucault é o trabalho de hegemonia. Aqui, o detento e o louco são apreendidos como uma espécie de cobaias, um objeto de experimentação. O interesse dos grupos hegemônicos, nessa forma de experimentação, é inventar, funcionar e dominar um “conjunto de mecanismos pelos quais o delinquente é controlado, seguido, púnico, reformado, (...)”.<sup>51</sup> Como se pode notar, o objeto é perpassado por múltiplas historicidades e, hegemonicamente, tentam fazer crer que o significado representado é constituinte do objeto.

### **Considerações finais**

A análise do trabalho intelectual de Foucault em Paul Veyne contém passagens valiosas sobre a nova historiografia foucaultiana. Veyne nos atrai com um título chamativo, provocativo: “Foucault revoluciona a história”. Mas ao adentrarmos no texto, há um jogo bem ardiloso de Veyne que consiste em mostra Foucault em duas faces: uma, de um revolucionário; outra que não faz do amigo um pensador acima da história: “A história-genealogia à Foucault preenche, pois, completamente o programa da história tradicional; (...)”.<sup>52</sup> Além desta última afirmação, por todo o texto surge a concepção de Veyne de um Foucault como historiador “completamente positivista”.<sup>53</sup>

---

<sup>50</sup> Foucault, 2005, p. 39.

<sup>51</sup> Ibid., p. 39.

<sup>52</sup> Veyne, 2014, p. 280.

<sup>53</sup> Ibid., p. 240.

O que Veyne apreende de Foucault é o primeiro nível (“a”) da virada epistemológica de Foucault. Aqui, no fundo, é um aprofundamento do positivismo para Veyne. Na interpretação deste último, Foucault correlaciona “os pretensos objetos naturais às práticas datadas e raras que os objetivizam, (...)”.<sup>54</sup> Mas Foucault pode ser compreendido em mais dois níveis, (“b” e “c”). No nível “b”, historiciza as relações de hegemonia; ao nível “c” correlaciona as “instituições” (que agora são dispositivos) à utilização econômica. Assim, Veyne apreende um Foucault só ao primeiro nível e parte do nível “b”. Quando Veyne aplica Foucault ao seu tema do “pão e circo” na Roma antiga, apresenta-nos a questão: por que “o Imperador dava a esses governados pão e gladiadores?”. Na resposta, Veyne comenta: “A prática [política do Imperador] é uma resposta a um desafio, sim, mas o mesmo desafio não acarreta, sempre, a mesma resposta; (...)”.<sup>55</sup> Os “governados” na Roma antiga para serem “despolitizados, amados ou conduzidos ao circo” foi necessário que tenham sido objetivados como “povo-rebanho”. O Imperador foi objetivado como “rei-pai ou rei-sacerdote”.<sup>56</sup>

Neste sentido, pensar a forma historiográfica em Foucault não é converter este último em historiador, como faz Paul Veyne. No final de seu texto, há uma inquietação: “Foucault ainda é historiador?”.<sup>57</sup> Veyne reluta em perceber que há várias histórias e que a história não se faz só no campo da história. Sua solução para entender e receber Foucault no campo da história é um chamamento aos historiadores para “se apossarem do presente” e não considerarem tal presente “como uvas verdes”.

A obra historiográfica de Michel Foucault representa um grande desafio em termos da análise em relação à temporalidade.

---

<sup>54</sup> Ibid., p. 280.

<sup>55</sup> Ibid., p. 257.

<sup>56</sup> Ibid., p. 249.

<sup>57</sup> Ibid., p. 281.

Como havíamos afirmado acima, uma das tarefas da historiografia é refletir sobre a forma como o historiador ou pensador da história reconfigura seu material de pesquisa. Com o auxílio deste pequeno programa, proponho retomar os *Fragmentos póstumos* (1872-1889) de Nietzsche em busca de uma melhor clareza sobre o tema da temporalidade em Foucault.

O que nos chama a atenção nos *Fragments póstumos* é o embate decisivo com Hegel. O primeiro afirma que este último introduziu “uma espécie de razão na evolução”.<sup>58</sup> Nietzsche possui uma concepção da história como desrazão, acaso; não há um fluxo contínuo que denominamos “história”. Em *Fragments póstumos* há uma rejeição à ideia de *progressus*. Em relação a esta ênfase, basta irmos ao fragmento 15[8]177 de 1888-1889; aqui, o pensador alemão comenta que “a “Humanidade” não avança, ela própria não existe (...)”.<sup>59</sup> Assim, esse fluxo temporal evolutivo é uma forma de preparar o engrandecimento da “Humanidade”, que no fundo é algo falso.

Foucault segue de perto esta perspectiva. Ao trabalhar com as evidências históricas, não apresenta um *a priori* temporal. A temporalidade em Foucault é algo que está em função de um jogo dispersivo. Em *A arqueologia do saber* encontra-se o termo “dispersão temporal” ao se estudar as positivities do discurso.<sup>60</sup> Dizer que algo é dotado de história é uma afirmação problemática para Foucault. Isto porque o objeto (histórico) é cortado por “regiões”, “campos” (discursos, práticas) específicos, devendo o pensar crítico apreender a forma de utilização que produz o objeto. As práticas (astutas) dos grupos dominantes devem ser pensadas em um contexto concreto. Obstáculos, reações, divergências, novas investidas: as práticas constitutivas se explicam por essa concretude dos espaços de luta, envolvendo subjugação e, portanto,

---

<sup>58</sup> Nietzsche, 2005b, p. 243.

<sup>59</sup> *Ibid.*, p. 288.

<sup>60</sup> Foucault, 1987, p. 147.



relações de hegemonia. Quando alguém afirma que um objeto possui história, há o perigo de entrar em cena uma temporalização *a priori*. Assim, Foucault cultivava uma visão cética ante uma história constituída; a história necessita ser reconstruída por uma razão negativa. Há sempre uma estratégia de ocultamento que cabe ao pensador da história desvendar.<sup>61</sup> Reconstruir as estratégias e intenções sobre os “loucos” é uma forma de estudar a construção da cientificidade (na psiquiatria). Então, onde há o apelo a uma noção temporal, não podemos esquecer que tal noção deve ser pensada em um modelo complexo: não deixar de evocar os elementos secundários, marginais. Um autor esquecido, uma obra marginalizada, uma prática renegada: esses elementos testemunham que um trabalho de entronização foi realizado para se gerar a falsa noção de um “caminho necessário”. Foi através do silenciamento (do deslocamento, subjugação) de determinados objetos que algumas entidades (forças) se alçaram como superiores, modernas, desenvolvidas. Como bem afirma Foucault em *A arqueologia do saber*, deve-se reconstruir uma “história inteiramente diferente que os homens disseram”.<sup>62</sup> O novo modelo proposto por Foucault, nesse sentido, é uma análise diferencial e ascendente. Como havíamos enunciado, os níveis “a”, “b” e “c” representam a grande empreitada foucaultiana: historiciza as “objetivações” e as “relações de hegemonia”; por último, localiza historicamente a formação de dispositivos que estão em função de sua utilização econômica.

---

<sup>61</sup> Para esclarecer esta ideia, atentar para essa declaração de Foucault em uma entrevista a Bernard Henri-Lévy: “Além disso, você bem sabe que fizeram de mim o melancólico historiador das proibições e do poder repressivo, alguém que sempre conta histórias bipolares: a loucura e seu enclausuramento, a anomalia e sua exclusão, a delinquência e seu aprisionamento. Ora, meu problema sempre esteve do lado de um outro polo: a verdade. Como o poder que se exerce sobre a loucura produziu o discurso “verdadeiro” da psiquiatria? O mesmo em relação à sexualidade: retomar a vontade de saber onde o poder sobre o sexo se embrenhou. Não quero fazer a sociologia histórica de uma proibição, mas a história política de uma produção de “verdade” ” (Foucault, 1979, p. 230).

<sup>62</sup> Foucault, 1987, p. 159.



---

## PAUL RICOEUR: A ONTOLOGIA DO TEMPO DA HISTÓRIA

*Dagmar Manieri*

Um dos grandes temas em Paul Ricoeur, especialmente em *Tempo e narrativa* e *A memória, a história e o esquecimento* é o estatuto do conhecimento histórico. Como bem salientou Ricoeur em *A memória, a história e o esquecimento*, procura-se pensar a cientificidade da prática do historiador em uma relativa distância de dois extremos: da pretensão totalizadora e da validade de um saber absoluto sobre o passado. Foi para investigar o campo em que opera essa prática do saber histórico que Ricoeur recorreu a uma hermenêutica crítica. Mas ao se pensar sobre a qualidade temporal da noção de “passado”, ele necessita ingressar em uma hermenêutica de ordem ontológica.

Assim, de uma forma mais geral, Ricoeur deixa claro sua problemática: como pensar a ontologia da temporalidade histórica. Aqui, apreende-se um ser humano no sentido em que Heidegger o configura em *Ser e tempo*: como um ser de temporalidade. Como, então, o historiador pode representar o passado humano? Ricoeur questiona a tendência geral de se crer em uma preteridade já constituída à espera de uma atitude de “pura retrospectção”.

A tarefa de Ricoeur se traduz em pensar a história em sua dimensão temporal, como “temporalidade”. Não se trata, simplesmente, de se pensar a história no campo da epistemologia. Trata-se de uma “hermenêutica do ser histórico” que se traduz em uma relação complexa entre preteridade, futuridade e presente.

Para Ricoeur, a experiência histórica implica em uma forma de temporalidade. Mas se hoje sabemos que somos seres históricos, isto quer dizer que a totalidade de nossa experiência adquiriu um “selo de autenticidade”. Mas não é nesta vereda que se encaminha Ricoeur, embora reconheça a enorme contribuição de

Kosselleck na determinação da temporalidade moderna. Ricoeur parece desejar uma recuperação do passado em torno de coisas não sepultadas, de restos esquecidos, de vozes silenciadas. Eis o objeto que Ricoeur se propõe a pesquisar: não mais a busca pela objetividade, mas uma abertura para coisas que, ordinariamente, não mereciam história. O resgate histórico do objeto (daí a “dívida” a ser “paga”) implica na possibilidade de revivamento (do objeto) em um presente afetado pela preteridade.

### **A fenomenologia e o estatuto do Outro**

Há um importante texto de Ricoeur, datado de 1954-1955, que pretende estudar a relação entre Kant e Husserl. Tal texto – “Kant e Husserl” – compõe um dos capítulos de *Na escola da fenomenologia*. É um texto especial e que nos auxiliará a um melhor entendimento da postura filosófica de Ricoeur em torno da temporalidade e, especialmente, da fenomenologia de Husserl. No final deste “Kant e Husserl”, encontra-se a seguinte afirmação: “Husserl faz a fenomenologia, mas Kant a limita e a funda”.<sup>1</sup> Como se percebe, há neste estudo uma leve crítica à filosofia de Husserl e um elogio ao kantismo.

A grande objeção de Ricoeur à fenomenologia de Husserl se resume na perda da problemática do ser. No início do texto, Ricoeur lança sua problemática: “Deste modo, cabe-nos o dever de reservar inteiramente a questão de saber se o surgimento do para mim de todas as coisas, a tematização do mundo como fenômeno, esgota toda questão que se possa ainda levantar sobre o ser daquilo que aparece”.<sup>2</sup> É evidente que esta problemática já esconde as intenções intelectuais de Ricoeur. Ele irá analisar a fenomenologia de Husserl através da mediação do kantismo; Husserl será lido em paralelo à “ontologia kantiana”. Ricoeur, enfim, resgata a ontologia

---

<sup>1</sup> Ricoeur, 2009, p. 291.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 229.

de Kant, longe da tradicional preocupação epistemológica. Dessa forma, o kantismo para Ricoeur se converte na própria “tensão entre o conhecer e o pensar, entre o fenômeno e o ser, (...)”.<sup>3</sup> Ricoeur conclui sua leitura do kantismo, nesses termos:

É impossível conhecer o ser. Mas esse tipo de impossibilidade, que estabelece um gênero de decepção no coração do kantismo, é em si essencial para a significação última do fenômeno. Trata-se de uma impossibilidade de certo modo ativa, e até positiva: através dessa impossibilidade do conhecer acerca do ser, o *Denken* põe ainda o ser como aquilo que limita as pretensões do fenômeno a constituir a realidade última.<sup>4</sup>

Assim, a objetividade (em Kant) apresenta-se em duas dimensões, sempre em uma relação de reciprocidade.<sup>5</sup> Há em Kant uma dimensão (transcendental) do objeto que nos remete ao realismo da coisa-em-si. Já no exemplo de Husserl:

[Ele] perdeu a medida ontológica do fenômeno e simultaneamente perdeu a possibilidade de uma meditação sobre os limites e o fundamento da fenomenalidade. Por isso a fenomenologia não é uma “Crítica”, ou seja, uma inspeção dos limites do seu próprio campo de experiência.<sup>6</sup>

Na visão de Ricoeur não há em Husserl uma problemática “da relação dos entes com nós mesmos”; essa carência parece se configurar como algo grave. Ricoeur louva a postura kantiana:

---

<sup>3</sup> Ibid., p. 269.

<sup>4</sup> Ibid., p. 269.

<sup>5</sup> Observar, também, esta passagem de Charles Taylor: “(...) na dedução transcendental de Kant, que numa de suas formas depende do requisito da objetividade, isto é, que há uma distinção entre fenômenos que estão interligados meramente na minha experiência e aqueles que estão interligados universal e necessariamente. A realização extraordinária da primeira crítica de Kant é reabilitar essa distinção entre subjetivo e objetivo no âmbito da experiência considerada como distinta das coisas em si. Essa necessidade de um polo objetivo à experiência também é subjacente à refutação kantiana do idealismo” (Taylor, 2014, p. 115).

<sup>6</sup> Ibid., p. 275.

“Por isso não se acha em Husserl aquele entrelaçamento de duas significações da objetividade que encontramos em Kant, uma objetividade constituída “em” nós e uma objetividade fundadora “do” fenômeno”.<sup>7</sup>

Diante desses apontamentos, fica evidente que Ricoeur não deseja abandonar a problemática da objetividade (externa). Na crítica ao pensamento de Husserl está implícito o fato deste último abandonar a “alteridade radical” e a “presença do Outro”. Observar, segundo essas objeções de Ricoeur ao pensamento de Husserl, a crítica de Adorno em *Para a metacrítica da teoria do conhecimento*:

Determinações subjetivamente mediadas são atribuídas àquilo que não conteria nada de subjetivo em si, como se fossem qualidades de seu ser-em-si, e assim se consolida sua autoridade. A pergunta subsequente sobre de onde aquelas determinações proviriam é impedida. Sob o tabu contra a facticidade, contudo, aqueles conceitos concretos são ao mesmo tempo desprovidos de espessura.<sup>8</sup>

Para Adorno, a facticidade em Husserl transforma-se em um tabu a ser evitado. Percebe-se que a questão gira em torno do materialismo, na medida em que a torção solipsista converte os entes em “mera etiquetagem”, tornando-os “puros, consciência pura ou puramente ontológica”.<sup>9</sup> Adorno concebe o pensamento de Husserl como um “absolutismo lógico” que, na tradução marxista, implica em fetichização do ato de pensar. Em outras palavras, para Adorno a filosofia de Husserl ingressa em uma espécie de “realismo ingênuo da lógica”.<sup>10</sup>

---

<sup>7</sup> Ibid., p. 276.

<sup>8</sup> Adorno, 2015, p. 82.

<sup>9</sup> Idem.

<sup>10</sup> Ibid., p. 109.

Por isso, “Kant e Husserl” transforma-se em um texto fundamental para compreendermos Ricoeur. Este último se recusa a dissolver a entidade “sujeito”; Ricoeur evita os extremos da fenomenologia mais radical ou da facticidade do ser social. Ao que tudo indica, ele não abandona a noção de “sujeito” da tradição liberal; isto explica sua postura em relação ao Outro, que se transforma em uma problemática e não um problema. Por que neste texto - “Kant e Husserl” - recorre-se de forma tão frequente ao “respeito”? Ricoeur analisa a filosofia prática de Kant, mas no fundo se situa na tradição liberal provinda de John Locke que funda a noção de “pessoa”.<sup>11</sup> Para Ricoeur, “a determinação da pessoa como fim em si que existe, nos leva de volta ao problema da coisa em si”.<sup>12</sup> É a filosofia dos limites, que não ocorre na fenomenologia. Limite como Outro: aquele contra o qual não devo agir. É a determinação do “em si” que desde a determinação teórica ingressa no domínio da prática (ética). Isto explica por que o Kant de Ricoeur foi o pensador que mostrou “os limites da própria fenomenologia”:

Posso “ver”, “sentir” o aparecer das coisas, das pessoas, dos valores; mas a existência absoluta do outro, modelo de toda existência, não pode ser sentida (...). Seu ser deve ser posto praticamente como aquilo que limita a pretensão de minha própria simpatia a reduzir a pessoa à sua qualidade desejável e como aquilo que funda a sua própria aparição.<sup>13</sup>

O Outro em seu ser é irreduzível. Essa ideia pode ser esclarecida ao interpretarmos *O Si-mesmo como Outro* de Ricoeur. No término na obra, o filósofo francês comenta – amparado em Heidegger – sobre o “reconhecer-se injungido”. A voz (ou o “rosto”

---

<sup>11</sup> Em *A memória, a história, o esquecimento*, há algumas páginas onde Ricoeur interpreta Locke (2007, p. 113-119).

<sup>12</sup> Ricoeur, 2009, p. 290.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 291.

em Lévinas) do Outro aciona o “imperativo do respeito”.<sup>14</sup> Ricoeur se recusa em cair no reducionismo; a alteridade do Outro é um “lugar vazio” que, mesmo assim, provoca uma autoafecção.

### **A operação do historiador: entre ficção e história.**

As pesquisas de Paul Ricoeur inserem-se no novo debate sobre o estatuto da história. Como mostrou no decorrer de *Tempo e narrativa*, a nova história da Escola francesa dos *Annales* havia empreendido uma ruptura com o positivismo histórico. Com a Escola dos *Annales*, a prática do historiador se ampliou, diversificando a utilização das fontes históricas e dos métodos empregados na interpretação. Mas, de forma concomitante, surge um novo desafio para o trabalho do historiador. Tal desafio pode ser exemplificado pelos trabalhos de Hayden White que propugna a tese da história como figuração. Nesta perspectiva, analisar os modelos historiográficos não se traduz mais em um debate sobre as interpretações sobre a objetividade no passado (atestado pelos documentos), mas uma análise da semântica dos historiadores.

Assim, a grande questão da história em White transforma-se em um problema de linguagem. Como ele afirma em *Meta-história*: “No ato poético que precede a análise formal do campo o historiador cria seu objeto de análise e também predetermina a modalidade das estratégias conceptuais de que valerá para explicá-lo”.<sup>15</sup> Então, o grande problema ao se analisar o discurso no campo da história é encontrar o “protocolo linguístico preconceptual”. Para Ricoeur, converter a história em um sistema de signos é altamente problemático. O que ele vê de positivo em White é a intenção em dissociar o “curso de acontecimentos” da narrativa. Mas Ricoeur não empreenderá uma ruptura definitiva entre ambos

---

<sup>14</sup> Ricoeur, 2014, p. 418.

<sup>15</sup> White, 2008, p. 45.



(acontecimentos e narrativa): eis o extremismo de White.<sup>16</sup> Para Ricoeur, deve-se estabelecer uma relação específica com o acontecimento (histórico):

É por isso que, entre uma narrativa e um curso de acontecimentos, não há uma relação de reprodução, de reduplicação, de equivalência, e sim uma relação metafórica: o leitor é dirigido para o tipo de figura que assimila (*liken*) os acontecimentos narrados a uma forma narrativa que nossa cultura tornou familiar.<sup>17</sup>

Na visão de Ricoeur, a análise tropológica de White remete o ocorrido (a história efetiva) ao “como está dito nessa narrativa aqui”.<sup>18</sup> Assim, a concepção de White (com sua tropologia) “corre o risco de apagar a fronteira entre ficção e história”.<sup>19</sup> Em contrapartida, Ricoeur propõe: “(...) a realidade do passado deve passar sucessivamente pela grade do Mesmo, do Outro e do Análogo”.<sup>20</sup>

Essa perspectiva em relação à história é de suma importância no intento de compreendermos Ricoeur. Como já mostramos acima, este último não abandona em sua ontologia o estatuto objetivo do ente. Isto explica sua afirmação de que não se pode “esquecer o tipo de coerção que o acontecimento passado exerce sobre o discurso histórico através dos documentos conhecidos, exigindo dele uma retificação sem fim”.<sup>21</sup>

---

<sup>16</sup> Nesta passagem, fica evidente a pretensão de Ricoeur em se afastar dos extremos: “Devemos recusar com a mesma força a tese de um estruturalismo limitado que proíbe “sair do texto” e de um marxismo dogmático que não faz mais que transpor para o plano social o *tópos* desgastado da *imitativo naturae*; (...)” (Ricoeur, 2010c, p. 297).

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 261.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 262.

<sup>19</sup> *Idem.*

<sup>20</sup> *Idem.*

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 263.

Diante desta problemática da relação com o passado – mediada pelo conjunto Mesmo/Outro/Análogo – evidencia-se a importância da metáfora. Em sua obra *A metáfora viva*, há a intenção de estabelecer uma relação entre *res significata* e *nominis significatio*. Então, o problema é saber até que ponto a linguagem contém o estatuto real do ente. Como em uma passagem de *A metáfora viva*:

Esse entrecruzamento de duas modalidades de transferência, segundo a ordem descendente do ser e segundo a ordem ascendente das significações, explica-se que se constituam modalidades mistas de discurso, nas quais a metáfora proporcional e a analogia transcendental vêm a acumular seus efeitos de sentido. Graças a esse quiasma, o especulativo verticaliza a metáfora, enquanto o poético dá um revestimento icônico à analogia especulativa.<sup>22</sup>

O que o texto histórico efetua é uma “refiguração do tempo pela narrativa”. Percebe-se como é sutil (Ricoeur comenta do “altamente complexo”) a relação entre ficção e história na narrativa histórica. O trabalho do historiador deve se fundamentar em vestígios (documentos); após esta fase surge a problemática da representância. Conceito importante no pensamento de Ricoeur. A analogia não se define só pelo ato de objetivar o “ter-sido”; ela tem a identidade e a alteridade ao seu lado:

Embora o passado seja de fato, em primeiro lugar, aquilo que deve ser reafetado no modo identitário, ele só o é na medida em que também for o ausente de todas as nossas construções. O Análogo, precisamente, conserva em si a força da reafetuação e da colocação a distância, na medida em que ser-como é ser e não ser.<sup>23</sup>

---

<sup>22</sup> Ricoeur, 2000, p. 430, 431.

<sup>23</sup> Ricoeur, 2010c, p. 264, 265.

Aqui, não se tem mais a ilusão de que o historiador reproduzi o que foi. Ao operar com o conceito de representância (em seus três momentos, Mesmo, Outro e o Análogo) a questão da “distância temporal” sempre está presente.<sup>24</sup> Na medida em que o vestígio chega até nós (que representamos o “presente”) algo de estranho já se configurou. Por isso, Ricoeur explica: “A relação de representância nada mais faz senão explicitar essa travessia do tempo pelo vestígio. Mais precisamente, explicita a estrutura dialética da travessia que converte o espaçamento em mediação”.<sup>25</sup>

Assim, o ente da operação do historiador não é algo observável. Ricoeur comenta que é algo memorável e que só a representância pode dar conta de sua refiguração: o Mesmo propõe a redução, a Alteridade exige reconhecimento e a analogia, apreende.

Em *A memória, a história, o esquecimento*, Ricoeur retoma a explicação de seu conceito de representância. Na primeira definição, a representância é descrita como uma “expectativa ligada ao conhecimento histórico das construções que constituem reconstruções do curso passado dos acontecimentos”.<sup>26</sup> Na diferenciação entre ficção e história, esta última é marcada pelo “pacto entre o escritor e o leitor”. Na história, o escritor (historiador) pactua com o leitor que representará “situações, acontecimentos, encadeamentos, personagens que existiram realmente anteriormente, (...)”.<sup>27</sup>

Para Ricoeur, hoje as coisas não se passam mais dessa forma. A história perdeu a inocência em termos de representação.

---

<sup>24</sup> Aqui, Ricoeur explica a importância do conceito de representância: “Por um lado, o “realismo” espontâneo do historiador achou sua expressão crítica no conceito difícil de representância, que distinguimos expressamente do de representação. Por meio dele, quisermos exprimir a reivindicação do *vis-à-vis* hoje findo sobre o discurso histórico que ele visa, seu poder de incitação e de correção no tocante a todas as construções históricas, na medida em que estas se querem re-construções” (Ibid., p. 316).

<sup>25</sup> Ibid., p. 265.

<sup>26</sup> Ricoeur, 2007, p. 289.

<sup>27</sup> Ibid., p. 289.

O que o avanço dos estudos de linguística (entenda-se, aqui, os estudos de White, principalmente) trouxe de inquietante no campo da história, traduz-se dessa forma:

(...) a narratividade acrescenta seus modos de inteligibilidade aos da explicação/compreensão; por sua vez, as figuras de estilo revelaram-se figuras de pensamento suscetíveis de acrescentar uma dimensão própria de exibição à legibilidade própria das narrativas.<sup>28</sup>

Por isso, Ricoeur é preciso em definir o estatuto de verdade no discurso histórico. A conformação da história deve compor três fases: documental, explicativa e escriturária.<sup>29</sup> Portanto, sem as “técnicas de pesquisa” e dos “procedimentos críticos”, a escrita da história se iguala à literalidade.

É neste instante que Ricoeur preocupa-se com o tema da “verdade” na representação histórica. A representância possui um modo de verdade próprio. Mas como entender essa “verdade” se o que realmente se passou não é mais? Em resposta, Ricoeur (com o auxílio de Aristóteles) propõe o “duplo estatuto do passado”:

(...) a representação historiadora é de fato uma imagem presente de uma coisa ausente; mas a própria coisa ausente desdobra-se em desapareção e existência do passado. As coisas passadas são abolidas, mas ninguém pode fazer com que não tenham sido.<sup>30</sup>

---

<sup>28</sup> Ibid., p. 290.

<sup>29</sup> Atentar para o fato de que na fase explicativa já ocorre uma interferência do historiador. Ao interpretar a postura de Aron, Ricoeur comenta: “[A dissolução do objeto] nada mais significa que isto: na medida em que o historiador está implicado na compreensão e na explicação dos acontecimentos passados, o discurso histórico não pode atestar um acontecimento absoluto. A compreensão – mesmo a compreensão de um outro singular na vida cotidiana – nunca é uma intuição direta e sim uma reconstrução. A compreensão é sempre mais que a simples simpatia” (Ricoeur, 2010a, p. 161).

<sup>30</sup> Ricoeur, 2007, p. 294.

É nesta altura da reflexão sobre o tempo histórico e sua “verdade”, que Ricoeur comenta que se trata de um enigma. No fundo a representância nos auxilia em uma forma de vivência no interior da “ontologia do ser-no-mundo”. Os seres humanos possuem uma condição histórica; a representância é uma forma de conhecimento que está intimamente ligada à positividade do “ter sido”, através da negatividade do “não ser mais”. Ricoeur confia que a epistemologia da operação historiográfica, ao se conscientizar desses limites, encontra-se nos “confins de uma ontologia do ser histórico”.

### **A função da história**

Devemos assumir o fato de que há múltiplas funções para a história. Para a instituição do Estado, ela serve, entre outras coisas, para forjar uma identidade nacional; para os diversos grupos sociais envolvidos na luta por reconhecimento, a história serve para reafirmar a identidade étnica, grupal. Em Cícero, *Do orador* (II, 36) a história como *magistral vitae* (mestra da vida) é uma espécie de autoridade que nos indica o bom caminho. Os grandes líderes são exemplos que devem ser seguidos. Já em *Comentários sobre a primeira década de Títo Lívio*, Maquiavel se queixa de que os homens recorrem à história com um sentido de veneração. O que Maquiavel propõe é um estudo de ordem experimental do passado; comenta que se deve aprender o seu sentido real. No fundo, Maquiavel se interessa por um estudo dos erros e acertos dos grandes líderes; esse ensinamento deve ser aplicação nas lutas do presente.

O que Slavoj Žižek expõe em *Menos que nada* em sua análise de Hegel pode ser utilizado nos usos da história. Žižek trabalha com o conceito de retroatividade. Neste ponto, ele inicia a análise com uma passagem de T.S. Eliot, onde se diz que “o passado deve ser modificado pelo presente tanto quanto o presente

esteja orientado pelo passado”.<sup>31</sup> Zizek comenta que “cada momento histórico contém seu próprio Juízo no sentido de seu “passado puro”, que atribui um lugar a cada um de seus elementos, e esse Juízo está sendo constantemente reescrito”.<sup>32</sup> Há, aqui, um ato de liberdade na medida em que o retroativo não exige uma fidelidade ao que foi. A retroatividade implica uma apreensão “livre” do passado, pois as razões do passado nunca são completas e suficientes; há razões que “retroativamente” são “ativadas”. No fundo, Zizek interpreta a dialética de Hegel. Por isso, ele afirma a “retroatividade radical do processo dialético”, onde “cada passagem ou reversão dialética é uma passagem em que a nova figura surge *ex nihilo* e retroativamente põe ou cria sua necessidade”.<sup>33</sup> Zizek intenta uma reviravolta na compreensão tradicional de Hegel. Em uma passagem significativa de *Menos que nada*, afirma:

Mas e se Hegel faz exatamente o oposto? E se a aposta de sua dialética não é adotar o “ponto de vista da finalidade” com respeito ao presente, encarando-o como se já fosse passado, mas sim, precisamente, reintroduzir a abertura do futuro no passado, apreender aquilo-que-foi em seu processo de devir, ver o processo contingente que gerou a necessidade existente? Não é por isso que temos de conceber o Absoluto “não só como Substância, mas também como Sujeito”? <sup>34</sup>

Esse ensinamento que Zizek retira de Hegel nos auxilia na compreensão do momento propositivo em Ricoeur. É claro que este último não se endereça de forma direta à retroatividade (como em Zizek), mas devemos nos atentar para o tema da contingência na história. A contingência está presente de forma incisiva em

---

<sup>31</sup> Apud Zizek, 2013, p. 49.

<sup>32</sup> Ibid., p. 50.

<sup>33</sup> Ibid., p. 73.

<sup>34</sup> Ibid., p. 316.

Zizek, particularmente em *A visão em paralaxe*. Neste instante, uma questão pode ser posta: que novidade traz o tema da contingência da história? Por trás do tema da contingência há o campo das possibilidades. Como podemos notar no caso do ensino de história, ao se desprezar o tema da contingência (na história) corre-se o risco de ingressarmos em um ensino de história reificado. A história, neste caso, fecha-se em si mesmo. Observar esta passagem significativa de Zizek ao interpretar Hegel:

(...) sua [de Hegel] aposta não é adotar, em relação ao presente, “o ponto de vista da finalidade”, considerando-o já passado, mas sim, precisamente, reintroduzir no passado a abertura do futuro, perceber aquilo-que-era em seu processo de devir, ver o processo contingente que gerou a necessidade existente.<sup>35</sup>

Aqui, evidencia-se a importância da contingência na história. Como enfatiza Zizek, o “contingente” é mais radical que o “acidente”. Os agentes, na medida em que se representam no campo da história, realizam um processo retroativo “do ponto de vista da observação posterior”; assim, “podemos discernir alternativas ao passado, possibilidades de os eventos tomarem caminhos diferentes”.<sup>36</sup>

Ricoeur adota, *mutatis mutandis*, uma postura semelhante à de Zizek. Para Ricoeur, através da “individualização dos acontecimentos”, a história nos transmite o horror ou a admiração. Se a história como epopeia nos fazia admirar os grandes acontecimentos, também há “fatos” que nos fazem horrorizados: “Somente a vontade de não esquecer pode fazer com que esses crimes não ocorram nunca mais”.<sup>37</sup> Portanto, na abordagem da perspectiva hegeliana sobre a história, Ricoeur comenta sobre a função da história. Se com Hegel, “o passado ultrapassado é retido

---

<sup>35</sup> Zizek, 2008, p. 110.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 112.

<sup>37</sup> Ricoeur, 2010c, p. 323.

no presente de cada época”, então sua filosofia da história está justificada na medida em que “denuncia a abstração da noção de passado como tal. Mas dissolve, mais do que resolve, o problema da relação do passado histórico com o presente”.<sup>38</sup>

O grande problema pode ser detectado quando “a própria noção de história é abolida pela filosofia, quando o presente, igualado ao efetivo, abole sua diferença relativamente ao passado”.<sup>39</sup> Ao pensarmos em “consciência histórica”, já está em jogo o “caráter incontornável” da diferença entre o presente e o passado. Na relação com o futuro, Ricoeur se ampara em Reinhart Koselleck na noção de expectativa de futuro. Nesse sentido, Ricoeur indica: “Sim, é preciso impedir que o horizonte de expectativas fuja; é preciso aproximá-lo do presente por um escalonamento de projetos intermediários ao alcance da ação”.<sup>40</sup> É nesta medida que Ricoeur recorre ao conceito de humanidade, segundo a definição de Kant. Na concepção de Ricoeur, “a humanidade só é uma espécie na medida em que é uma história”.<sup>41</sup> Por isso, a história tem uma enorme importância na consecução da humanidade. Deve-se impedir que o “espaço de experiência” sofra um encolhimento. Eis, agora, uma passagem significativa em Ricoeur:

Para tanto, é preciso lutar contra a tendência de só considerar o passado sob o ângulo do acabado, do imutável, do findo. É preciso reabrir o passado, reavivar nele potencialidades irrealizadas, impedidas, massacradas até. Em suma, contra o adágio que diz que o futuro é aberto e contingente e o passado univocamente fechado e necessário, temos de tornar nossas expectativas mais determinadas e nossa experiência mais indeterminadas.<sup>42</sup>

---

<sup>38</sup> Ibid., p. 343.

<sup>39</sup> Ibid., p. 347, 348.

<sup>40</sup> Ibid., p. 367.

<sup>41</sup> Idem.

<sup>42</sup> Ibid., p. 368.



Observar que o pensador francês propõe uma hermenêutica do passado, bem distante da tradicional concepção de algo “fechado e necessário”; então, o que se está propondo é uma interpretação do passado como algo aberto e contingente, bem ao estilo de Zizek. O futuro, na interpretação de Ricoeur, deve ser compreendido como “expectativas determinadas”; só assim haverá “sobre o passado o efeito retroativo de revelá-lo como tradição viva”.<sup>43</sup>

Nesse sentido, a estratégia da retroação ancorada nas expectativas do porvir altera a interpretação do passado. Ela abre no “passado considerado findo possibilidades esquecidas, potencialidades abortadas, tentativas reprimidas (...)”.<sup>44</sup> É neste momento que Ricoeur reconhece uma das funções da história. Para ele é preciso “reconduzir aos momentos do passado em que o porvir ainda não está decidido, em que o passado era ele mesmo um espaço de experiência aberto para um horizonte de expectativas”.<sup>45</sup> Aqui, temos uma liberação do “potencial de sentido” do condicionamento da tradição. Nas palavras de Ricoeur, tal “potencial de sentido” tem a virtude de “dar carne e sangue àquelas nossas expectativas”. Fica evidente que ele se ampara, nessa função da história, na Ideia reguladora de Kant. Mas agora, a Ideia não é mais vazia; no jogo da expectativa e da memória, há a possibilidade da efetuação da humanidade, “investida na história efetiva”.

Nota-se, nessa interpretação do passado proposta por Ricoeur uma postura ativa/crítica diante do conhecimento histórico. A história não é mais o campo de acontecimentos findos, efetivados; na reativação das expectativas (que estão “anuladas”, “soterradas”) no passado, há a possibilidade da gênese de uma nova forma de consciência. Ricoeur nos remete ao termo

---

<sup>43</sup> Idem.

<sup>44</sup> Ibid., p. 388.

<sup>45</sup> Idem.

“consciência constituinte”; só ela pode “controlar a relação do passado conhecido com o passado advindo”.<sup>46</sup> A história, nesta perspectiva, impede que ocorra o “encolhimento do espaço de experiência”. Com a consciência constituinte, a tradição não é mais sinônimo de “depósito morto”; ela passa a operar uma tensão interessante entre passado e presente histórico.<sup>47</sup>

### **Considerações finais**

Tendo em vista a polêmica iniciada pelos estudos linguísticos (aplicados ao estudo da história), Paul Ricoeur se posiciona em um campo ontológico que pode ser caracterizado como um realismo crítico. Este último recorre, com frequência, a uma tradição filosófica com acentos na hermenêutica. Sem desejar eliminar o enigma do conhecimento do passado, Ricoeur adota o modelo de definir os limites (do conhecimento histórico). A representação em história passa a ser uma problemática essencial em sua reflexão. Se a história não pode ser mais uma representação fiel (como uma espécie de cópia) diante do acontecido, então ela acrescenta algo a esse “real” do passado. Ao representar o passado, a história efetua um “aumento de significação” que é intrínseco a sua condição de saber histórico. Ricoeur afirma que esse acréscimo de sentido não pode ser arbitrário; deve passar pela instância crítica: é o “fruto da totalização das operações historiográficas”.<sup>48</sup>

É nesse sentido que a abordagem do tempo histórico em Ricoeur não se fecha na narração, em uma espécie de recusa ao extralinguístico. O realismo crítico em Paul Ricoeur, Roger

---

<sup>46</sup> Ibid., p. 389.

<sup>47</sup> Observar, nesta passagem, como Ricoeur intenta liberar certo potencial na história: “Por um lado, o presente histórico é, em cada época, o termo último de uma história realizada, ele mesmo fato realizado e fim da história. Por outro, em cada época também, o presente é – ou ao menos pode se tornar – a força inaugural de uma história por fazer” (Ibid., p. 407).

<sup>48</sup> Ricoeur, 2007, p. 296.

Chartier e Carlo Ginsburg pode ser entendido como uma espécie de contraposição ao modelo de Hayden White. No fundo, este último obrigou os pensadores da epistemologia histórica a uma melhor fundamentação da cognoscitividade do campo da história.

Uma narrativa histórica, assim pensa Ricoeur, implica em um pacto implícito entre historiador e leitor. Este último se situa “como se” estivesse, de fato, diante da história. A narrativa histórica deve se configurar como um “discurso plausível, admissível, provável e, em todo caso, honesto e verídico; (...)”.<sup>49</sup> Assim, as narrativas históricas compreendem “construções mais ou menos aproximadas daquilo que um dia foi “real””.<sup>50</sup>

Mas o problema que White inseriu no debate historiográfico ainda persiste: as figuras que a narrativa histórica produzem não remetem só ao mundo do texto? É neste instante que Ricoeur recorre à teoria da metáfora, com auxílio de Aristóteles. A metáfora tem esse poder de “ligar” a “visibilidade do discurso” e a “existência viva”. A *mimesis* produzida pela metáfora não é algo que só se resolve no mundo do texto; há uma saída realista.

Acima de tudo, a grande inquietude de Ricoeur reside no fato de pensar o homem como um ser de temporalidade. Eis o esforço de *Tempo e narrativa*; inclusive, de resgatar a reflexão sobre o tempo no campo da filosofia. O que, particularmente, é objeto de pesquisa corresponde aos “limites da refiguração do tempo pela narrativa”.<sup>51</sup> Ricoeur apreende as lições de Kant ao afirmar que “a narrativa não é tudo e que o tempo se diz também de outro modo”; ou seja, também na perspectiva da narrativa o tempo “continua inescrutável”. Ao que tudo indica o estudo sobre a narrativa em sua relação com o tempo conduz a uma conclusão

---

<sup>49</sup> Ibid., p. 275.

<sup>50</sup> Idem.

<sup>51</sup> Ricoeur, 2010c, p. 457.

semelhante ao da tragédia grega: a precariedade da condição humana.

Essa lição, aplicada aos estudos de Ricoeur, mostra a enorme dificuldade do “sujeito constituinte de dominar o sentido”. Mas isso não invalida a pretensão e função da narrativa. No término de *Tempo e narrativa III: o tempo narrado* surge o termo “consciência histórica”; a narrativa, neste caso, encontra sua tarefa ao dotar o indivíduo e sua comunidade de uma identidade (narrativa). Assim, a história se reafirma como história (pensada como representância) no plano da narratividade. Ricoeur comenta que nesta narratividade, a constituição da identidade narrativa é o “núcleo duro” de sua investigação.

---

## TEMPORALIDADE E IDENTIDADE EM “*VIDA E MORTE DE GONZAGA DE SÁ*” DE LIMA BARRETO \*

*Dagmar Manieri*

Vamos admitir logo de início: o romance *Vida e morte de Gonzaga de Sá* de Lima Barreto é uma obra esquecida. Mesmo para todos que admiram o escritor carioca, a obra não mereceu a devida divulgação, segundo seu valor crítico-literário. E eis que nesta obra nos deparamos com um personagem fascinante, meio ao estilo de Dom Quixote, residindo em um Rio de Janeiro em pleno processo de modernização no início do século XX. Neste romance, Lima Barreto utiliza-se de seu personagem para realizar uma reflexão sobre a temporalidade no Brasil da República Velha, especialmente no contexto da modernização da Capital Federal. Tal perspectiva surge através de uma voz que se apaga, de um homem que vê sua vida se esvaziar, como em uma espécie de niilismo. Então, podemos identificar nossa primeira problemática: que mensagem traz a obra em relação ao tema da temporalidade histórica?

A visão crítica de Gonzaga de Sá adquire valor na medida em que se apresenta como uma visão singular. Ela não pretende configurar uma visão geral ou oficial; seu tom enigmático se traduz como expressão de um particularismo que merece ser resgatado de forma literária. Nas palavras de Nietzsche: “Quanto mais afetos permitimos falar sobre uma coisa, quanto mais olhos, diferentes olhos, soubermos utilizar para essa coisa, tanto mais completo será nosso “conceito” dela, nossa objetividade”.<sup>1</sup>

---

\* Texto publicado originalmente como artigo acadêmico na revista *Escritas* do Curso de História da UFT (Araguaína), 2011, Vol. 3.

<sup>1</sup> Nietzsche, 1998, p. 109.

Ao seguirmos esta orientação nietzschiana, desdobra-se com Gonzaga de Sá uma forma de realidade mais complexa: é uma visão “fraca”, que falece. É uma perspectiva que não encontra mais um meio social onde se possa reproduzir. Gonzaga de Sá é o término de uma linhagem, de um grupo social, senão de uma época. Ele se sente estranho em relação ao novo mundo social do Rio de Janeiro: “Tudo para mim foge, escapa, não se colhe ...”, afirma nosso estranho herói. Essa confissão nasce de uma filosofia subjacente ao seu modo de vida: “O que há são crenças, criações do nosso espírito, feitas por ele para seu gasto, estranhas ao mundo externo, que talvez não tenha nenhuma ordem para se curvar à que criamos ...”.<sup>2</sup>

Essa forma de filosofia que se traduz em visão de mundo conduz a personagem a um profundo pessimismo, anulando uma práxis transformadora. Contudo, a dicotomia entre crença e vida exterior se aprofunda ainda mais quando conhecemos suas confissões: ele errou na condução de sua vida. Ao invés de ter seguido o percurso do intelectualismo estéril, deveria ter optado por uma vida normal, como qualquer cidadão: um amor, o casamento, os filhos, a família. Daí a frequente afirmação no romance de que Vênus é uma deusa vingativa.

Nesse sentido, *Vida e morte de Gonzaga de Sá* segundo o tema da “temporalidade” se configura em uma riqueza incomparável. Há nele uma apurada crítica social, bem como uma figura que nos remete à antiga elite carioca. A obra apresenta-se como um relato. Após o falecimento de Gonzaga de Sá, seu amigo Augusto Machado descobre uma série de rascunhos que correspondem a uma espécie de memória do herói. A obra é, então, o relato desses rascunhos, complementados com as lembranças de Augusto Machado da convivência com o amigo. No início da obra, há uma “Explicação necessária”, onde Machado nos esclarece sobre suas intenções. De forma aparente, *Vida e morte de*

---

<sup>2</sup> Barreto, 1949, p. 124.

*Gonzaga de Sá* assemelha-se a uma biografia. Mas tal intento é só uma primeira entrada no romance:

Entretanto, era fácil de ver que, exigindo a ordem obscura do mundo humano um doutor que cure, outro que advogue, forçoso era também que houvesse um biógrafo para os ministros e outro para os amanuenses.<sup>3</sup>

Assim, o romance apresenta-se como uma biografia de uma pessoa desconhecida, sem importância para a história oficial: um amanuense. Na objeção a este oficialismo, o romance configura um personagem com uma visão de mundo fascinante. Apesar de ser um amanuense, um empregado do setor público sem destaque no cenário nacional, sua vida apresenta-se com uma representação social que merece ser exposta. A obra procura dar espaço, voz, a um indivíduo sem destaque na vida social carioca. Mas não foi isso que fez Carlo Ginzburg em *O queijo e os vermes?* Em seu Prefácio à Edição Italiana, Ginzburg acentua a importância de se resgatar a memória de Menocchio que, apesar de ser uma figura desconhecida da história, representa uma singularidade excepcional. Nele conflui tanto a cultura popular quanto uma corrente erudita que se contrapõe ao oficialismo católico. *Vida e morte de Gonzaga de Sá* pode ser concebido no mesmo pleno do intento de Ginzburg. Por isso, ao constatar o enorme sucesso de público de *O queijo e os vermes* (escrito na década de 1970), pode-se concluir que a obra de Lima Barreto, na época, ainda não tinha um público capaz de perceber suas amplas capacidades estéticas.

---

<sup>3</sup> Ibid., p. 23.

## Temporalidade e identidade

A personagem de Gonzaga de Sá está permeada de contradições. Mas o que torna tais contradições interessantes para efeito de nossa análise é o vínculo histórico, especialmente a presença do “passado”. Gonzaga de Sá tem consciência desse vínculo e da ameaça a essa base fundamental. Nesse sentido, o herói concebe as pessoas, bem como as coisas ao seu redor, impregnadas de historicidade. Assim, o que torna esse romance fascinante é essa forma de pensar a historicidade para além dos padrões do senso comum.

A obra mostra uma determinada realidade social sob a dimensão histórica; a temporalidade surge como mediação indispensável na compreensão dessa mesma realidade. Aqui, temos um primeiro problema: no Brasil há um problema de temporalidade social na medida em que não há um grupo social capaz de mantê-la como elemento indispensável da constituição de uma identidade coletiva. Como não há essa continuidade – já que nenhum grupo é capaz de fundar uma tradição – a historicidade surge de forma titubeante, frágil. Uma historicidade que não finca raízes profundas no passado, fato indispensável à constituição da identidade coletiva.

Ao confrontarmos a noção de temporalidade na fenomenologia com esta obra de Lima Barreto, emerge um novo entendimento. Na acepção fenomenológica, os objetos são apreendidos pela consciência de acordo com uma dimensão temporal; há uma consciência do tempo subjetivo:

O domínio da consciência do tempo interno é, na fenomenologia, a origem das distinções e identidades profundas, aquelas que são pressupostas por todos os outros que ocorrem em nossa experiência.<sup>4</sup>

---

<sup>4</sup> Sokolowski, 2004, p. 143.



Nossas experiências se dão através do fluxo temporal; fato fundamental para o “aparecer do mundo e das coisas nele”. Essa consciência do tempo subjetivo estrutura toda a forma como concebemos o tempo objetivo: ela funda a temporalidade objetiva dos eventos mundanos. O passado e o futuro, no tempo fenomenológico, estão presentes na experiência do presente. Em minha vivência (presente), sou concomitantemente futuridade e preteridade. Há uma abertura temporal a todo o momento: o caráter *ex-estático* de minha experiência. Como enfatiza Merleau-Ponty, no fundo “existe um só tempo que se confirma a si mesmo, que não pode trazer nada à existência sem já tê-lo fundado como presente e como passado por vir, e que se estabelece por um só movimento”.<sup>5</sup>

A fenomenologia vê uma dupla intencionalidade no presente vivo. Em primeiro lugar, retém seus próprios presentes vivos precedentes na construção de um Em-si; segundo, por meio dessas retenções, “constrói a continuidade do objeto experienciado com o objeto desdobrado no tempo”. Ocorre, neste instante, o seguinte fenômeno:

A consciência do tempo interno exerce assim o que poderíamos chamar de uma intencionalidade vertical, construindo sua própria identidade contínua, e uma intencionalidade transversa, fazendo seus objetos se darem no passar do tempo.<sup>6</sup>

A própria noção de identidade se aprofunda com essa perspectiva fenomenológica. Ao recorrermos à memória e à expectativa, isto nos proporciona um sentido mais elevado da identidade do Em-si. Mas não é só esta última que está sujeita à temporalização; as coisas em sua significação são evocadas com uma visão de preteridade e futuridade.

---

<sup>5</sup> Merleau-Ponty, 2006, p. 564.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 150.

Daí a importância da fenomenologia no aprofundamento do estudo da temporalidade: ela mostra que nossa consciência é um misto de “real” e “potencial”. A dimensão temporal é um elemento primordial na composição desse potencial. Nesse sentido, tanto a situação quanto as aberturas temporais fazem parte da constituição do real; com isso, podemos afirmar que na fenomenologia “conhecemos o objeto como conhecível mesmo em formas que não podemos conhecer”.<sup>7</sup>

Diante dessas observações, nota-se que Lima Barreto compõe sua obra de acordo com várias camadas temporais (estratos do tempo, como diria Koselleck) que contribuem para potencializar ainda mais o real. A própria obra surge como uma mistura de lembranças de Augusto Machado, com os rascunhos deixados por Gonzaga de Sá.

A figura de Gonzaga de Sá é marcada pela dimensão do passado. Há, portanto, uma dimensão do pretérito que emerge a todo instante na obra. São lembranças carregadas de sentimentos; são desejos e frustrações que interferem na forma de experienciar as coisas. Gonzaga de Sá é construído literariamente como um ser constituído por uma estranha interferência do passado. Augusto Machado comenta:

Todos aqueles seus companheiros de tantos anos se admiravam da brusca revolta. Eles se haviam surpreendidos como eu, apesar de tudo. Compreendi, então, que o temperamento de Gonzaga de Sá era de fortes paixões; que a ironia tinha disfarçado a mágoa de não achar onde aplicá-las e surdas efervescências de raiva deviam viver sepultadas no seu íntimo.<sup>8</sup>

Na medida em que a dimensão do futuro se fecha para Gonzaga de Sá, recrudescer ainda mais sua frustração. Ele transforma seu comportamento em uma “brusca revolta”; aí passa

---

<sup>7</sup> Ibid., p. 164.

<sup>8</sup> Barreto, 1949, p. 137.

a julgar seu passado com mais severidade. O discurso da obra nos mostra que a precariedade do futuro explica a transformação no julgamento ante o passado. O passado histórico não concorreu para forjar uma identidade coletiva; o mesmo passado histórico não executa com eficiência um nexos com o presente. Por isso, no Brasil o passado não é sentido como um valor de vida; o passado adquire um sentido negativo, como algo a ser ultrapassado: ele está junto às coisas que desejamos modernizar. Assim, no Brasil a transcendência se realiza sobre a história e não com ela. Essa modalidade de modernização que se opera no início da República Velha gerou um estilo de vida onde a “ausência do passado” é bem-vinda.

Nesse sentido, a própria literatura se propõe a uma crítica dessa forma de realidade; ao mesmo tempo, mostra uma forma de experiência onde o passado do mundo social é apreendido em uma perspectiva subjetiva. A literatura procura figurar essa história social através das lembranças de Gonzaga de Sá. Empreendimento singular, fazendo das memórias particulares um elemento indispensável da totalização precária da história.

### **As duas faces do passado**

A temática do passado é um dos temas de *Vida e morte de Gonzaga de Sá*; como enfatizamos acima, ela está associada à modernização do Rio de Janeiro no início do século XX. Em seu *Diário íntimo*, a primeira referência à obra é de 1906. São alguns esboços que, timidamente, ganham forma para compor um romance. Ideias de um personagem que em meio às críticas das reformas urbanas empreendidas por Pereira Passos, Prefeito da Capital Federal. O Gonzaga de Sá que aparece nos primeiros rascunhos da obra em nada se assemelha ao personagem final. O primeiro Gonzaga de Sá defende as reformas de modernização; em seguida, Lima Barreto acrescenta em seu diário: “Apesar de tudo, mesmo depois das linhas acima, ainda não tenho uma opinião

segura sobre o Gonzaga de Sá: doido ou ajuizado, inteligente ou parvo?”.<sup>9</sup>

A obra que conhecemos foi escrita em 1907. Certamente que Gonzaga de Sá expressa a visão crítica de Lima Barreto. Na *Marginália* há um artigo, “A derrubada”, onde o escritor se lamenta da remoção de velhas árvores da Capital, “vetustas fruteiras, plantadas há meio século, que a aridez, a ganância e a imbecilidade vão pondo abaixo com uma inconsciência lamentável”.<sup>10</sup> Aqui, pode-se sentir a presença de Gonzaga de Sá. Quando Lima Barreto escreve um pequeno artigo, “De Cascadura ao Garnier”, comenta sobre a modernização dos transportes. Em um instante compara o novo crescimento da Capital com “aquelas velhas casas de fazenda que se erguem no cimo das meias-laranja; e penso no passado. No passado! Mas ... o passado é um veneno. Fujo dele, de pensar nele e o bonde entra com toda a força na embocadura do Mangue”.<sup>11</sup> Aqui, estamos mais distante de Gonzaga de Sá.

Mas vamos à obra e suas passagens mais significativas. Após caracterizar seu herói, Lima Barreto contrasta-o com a “burguesia” republicana. Evidencia-se, neste contraste, o interesse de classe nos republicanos. Gonzaga de Sá é um homem comum, pelo menos em sua vida cotidiana. Mas o escritor mostra que por trás dessa “vida comum” há uma “bela obscuridade”. Evidencia-se, logo no início do romance, uma Capital Federal modernizada; o escritor cita a “gabada Avenida Beira-Mar”.

O narrador (Augusto Machado) se diz “homem de criação desse lugar”: “Por isso, já me apoio nas coisas que me cercam, familiarmente, e a paisagem que me rodeia, não me é mais inédita”.<sup>12</sup> Assim, há uma familiaridade do narrador com o espaço

---

<sup>9</sup> Barreto, 1956, p. 120.

<sup>10</sup> Barreto, 1953, p. 84.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 79.

<sup>12</sup> Barreto, 1949, p. 34.

urbano; em outra passagem, ele afirma: “Que me importam os germanos e os gregos”. Verifica-se o contraste com a visão dos estrangeiros; de repente uma fúria toma conta do narrador ao avistar turistas ingleses, com ramos de arbustos na mão. Esses ingleses não podem – ou não querem – sentir de fato esta terra: “(...) façam como eu: sofram durante quatro séculos, em vidas separadas, o clima e o eito”.<sup>13</sup> Nota-se que o “eu” do narrador se identifica com toda uma geração de trabalhadores, livres e escravos. Isto é sentir, de fato, os trópicos.

Há em *Vida e morte de Gonzaga de Sá* uma visão sociológica da Capital. Em determinada passagem, Gonzaga de Sá comenta sobre o comportamento das “elegantes senhoras”. Nessas últimas, temos a “fascinação para o esquecimento de nós mesmos e o apagamento de nossa personalidade”.<sup>14</sup> Elas representam a civilização, mas de uma forma estranha. De certo modo, a Europa surge como uma espécie de contraponto às deficiências do Brasil. Lá existe “uma literatura, um pensamento que vincula grandes ideias, que espalham o são espírito pela individualidade humana”. É um pensamento “preocupado e angustiado com os destinos humanos”. Na Europa, os grandes escritores têm “força de visão”. Já no Brasil seria necessário um escritor ao estilo de Rousseau para pregar à massa um “ideal de violência, força, de coragem calculada, que lhe corrigisse a bondade e a doçura deprimente”.<sup>15</sup> As letras no Brasil deveriam ter como objetivo a formação de um “individualismo feroz”.

Quando Gonzaga de Sá caminha pela Capital com o jovem Augusto Machado, as casas e palacetes antigos são concebidos em um clima de morbidez. O convento de Santa Teresa surge como algo impregnado de passado, nele “moram os mortos”; já um

---

<sup>13</sup> Ibid., p. 34.

<sup>14</sup> Ibid., p. 94.

<sup>15</sup> Ibid., p. 121.

casarão que está na iminência de desabar não contém nenhuma pessoa “morta”.

O narrador vê algo de especial na visão de mundo de Gonzaga de Sá; este último cultivava uma inteligência bem peculiar:

A sua ânsia e a sua febre de conhecimentos, (...), sempre a par do movimento intelectual do mundo, fazendo árduas leituras difíceis, deviam procurar transformar-se em obra própria, tanto mais que não era um repetidor e sabia ver fatos e comentar casos a seu modo”.<sup>16</sup>

Gonzaga de Sá é o último elo de uma geração, de uma época. Ele é um homem solitário, mas que contém algo valioso e que ameaça se perder. Quanto à sua linhagem, comenta que descende da família Sá, que fundaram o Rio de Janeiro. Não são nobres, pois “se casaram em toda parte”, não respeitando as regras da nobreza. Mas ao mesmo tempo em que há uma carência da nobreza no Brasil, os Sás representam um Brasil mais autêntico. Já a elite de Petrópolis é retratada desta forma: “Para mim, eles são estrangeiros, invasores, as mais das vezes sem nenhuma cultura e sempre rapinantes, sejam nacionais ou estrangeiros”.<sup>17</sup>

De forma frequente, Gonzaga de Sá realiza seus passeios pelas ruas do Rio de Janeiro. Ele observa atentamente “um velho telhado, uma sacada”; o narrador conclui que Gonzaga “vivia da saudade da sua infância e mocidade”. Os sobrados, sacadas e telhados transformavam-se em monumentos na qual se vivenciavam as “várias impressões, noções e conceitos”. Esses palacetes se configuravam como “coisas mortas”; são construções que sugerem toda uma época, uma vida vivida no passado. Por isso a individualidade especial de Gonzaga de Sá: seu modo de ser “extravasara pelas coisas”. Essa comoção chega a ponto de

---

<sup>16</sup> Ibid., p. 41, 42.

<sup>17</sup> Ibid., p. 51.

Gonzaga ficar arrasado quando destruíram um casebre no Morro do Castelo: “A casa tinha ido abaixo. Que dor! Assim, vivendo todo o dia nos mínimos detalhes da cidade, o meu benévolo amigo conseguira amá-la por inteira”.<sup>18</sup> Por isso, o narrador vê em seu companheiro uma espécie de historiador e artista.

A figura de Gonzaga de Sá se destaca como um homem desprendido de ambição. Quanto ao tema do matrimônio, comenta que se “esquecera de casar”. Ele se apresenta como uma espécie de filósofo, mas um desses pensadores que a vida esqueceu em um gabinete qualquer do mundo burocrático. Homem de uma “visão dolorida da vida”, que tem um “anelo de absoluto”. A particularidade mais interessante de Gonzaga é que apresenta uma visão histórica das coisas; isto pode ser comprovado quando Augusto Machado o visita em sua residência. De forma repentina, uma grande palmeira chama a atenção de todos que se encontram na sala de estar. Para Dona escolástica (sua tia) a árvore era velha, pois já tinha cerca de vinte anos. Mas para Gonzaga de Sá era uma árvore nova: “Nova, sim! Se não nos viu nascer ...”.<sup>19</sup> Neste exemplo, percebe-se como Gonzaga concebe as coisas: através da longa duração. Seus sentimentos, seus juízos, toda sua compleição se enraíza em um passado histórico bem profundo. Prédios, árvores, classes sociais, hábitos: todos esses elementos em Gonzaga de Sá aparecem com um senso de duração histórica. Este fato é tão evidente na ordem do romance que influencia o próprio Augusto Machado. Observar esta passagem significativa da obra:

Tinha penetrado no passado, no passado vivo, na tradição. Em presença daqueles velhos bons que me falavam das coisas brilhantes de sua mocidade, tive instantaneamente a percepção nítida dos sentimentos e das ideias das gerações que me precederam. (...) Pude ver os trabalhos e as virtudes dos antepassados e, também, seus erros e seus crimes. Vim descendo

---

<sup>18</sup> Ibid., p. 56.

<sup>19</sup> Ibid., p. 85.

... Lançara mais uma raiz; estava mais firme contra as pressões externas, senti que sorvera também uma gota de veneno.<sup>20</sup>

Para contrastar com essa perspectiva histórica de Gonzaga de Sá, destacamos a própria ideia de Lima Barreto sobre o passado. Em *Bagatelas*, há um artigo que se intitula “O convento”, datado de 1911. Aqui, Lima Barreto faz alguns comentários sobre a demolição do Convento da Ajuda. Diante da mentalidade modernizante na elite dirigente da Capital Federal, o escritor comenta que, de fato, esses prédios antigos não possuem nenhuma beleza. O Convento da Ajuda apresenta uma beleza para seu tempo histórico, meados do século XVII. Mas, acentua Barreto, a “beleza envelhece e bem depressa”. Ele analisa não só o aspecto estético do prédio, mas também seu significado. Naquele tempo, um convento era uma “prisão doméstica”, onde em favor da “pureza da família”, muitos patriarcas “metiam as filhas e parentas nos conventos”:

(...) aquelas paredes que vão ruir sob os aplausos dos estetas e anticlericais, longe talvez de estarem impregnadas de sonhos místicos, estão, talvez, saturadas de decepções, de desilusões, de melancolias, e desesperos, posso bem dizer, de revoltas bem humanas.<sup>21</sup>

Dessa forma, por que preservar esta memória? Em seu lugar, o projeto prevê a construção de um “hediondo edifício americano”. A elite deseja uma Capital Federal semelhante à moderna Buenos Aires: “A Capital da Argentina não nos deixa dormir”, comenta Barreto. Mas o surpreendente, neste artigo, é a confissão do escritor: “Não gosto do passado”; nosso presente, assim indica sua visão, “ainda é comandado pela crueldade e autoritarismo dos romanos que ditam inconscientemente as nossas

---

<sup>20</sup> Ibid., p. 91.

<sup>21</sup> Barreto, 1956a, p. 84.



leis”.<sup>22</sup> De forma específica no Brasil, há um passado (“coisas de fazenda, com senzalas, sinhás moças e mucamas”) que ainda está presente. Assim, ainda existe “o passado, daqui, dali, dacolá, que governa, não direi as ideias, mas os nossos sentimentos”.<sup>23</sup> Essa rejeição ao passado assume uma dimensão pessoal, subjetiva:

Quando, entretanto, eu me faço cidadão da minha cidade não posso deixar de querer de pé os atestados de sua vida anterior, as suas igrejas feias e os seus conventos hediondos. Esse furor demolidor vem dos forasteiros, dos adventícios, que querem um Rio-Paris barato ou mesmo Buenos Aires de tostão.<sup>24</sup>

Assim, são os “forasteiros e adventícios” que patrocinam esse apagar do passado. No exemplo do Convento da Ajuda, tal construção apresenta um valor histórico em si. É a própria dimensão histórica que está em jogo nesse processo de modernização. Nossa verdadeira modernização deveria atuar para “desentupir a nossa inteligência de umas tantas crenças nefastas que pesam sobre ela como castigos atrozes do destino”.<sup>25</sup> A modernização deveria corresponder a uma renovação cultural para incidir sobre os preconceitos, sobre uma espécie de memória que obstrui a felicidade no presente.

Com esse artigo percebe-se a perspectiva de Lima Barreto diante do passado: “Não se pode compreender uma cidade sem esses marcos de sua vida anterior, sem esses anais de pedra que contam a sua história”.<sup>26</sup> Agora, o outro passado, aquele que traz o “veneno que ele deposita em forma de preconceitos, de regras, de prejulgamentos nos nossos sentimento”, esse dever ser

---

<sup>22</sup> Ibid., p. 85.

<sup>23</sup> Ibid., p. 85, 86.

<sup>24</sup> Ibid., p. 86.

<sup>25</sup> Ibid., p. 87.

<sup>26</sup> Ibid., p. 85.

transcendido. Portanto, conclui o escritor, “deixemos o Convento em Paz!”.

### **Observações finais**

Para o escritor marginal que anseia por uma transformação social, fixar-se no passado não é uma boa postura. Sem dúvida, há uma dimensão do passado que deve estar presente no cotidiano, mas também há aspectos que devem ser transcendidos. Lima Barreto indica que no Brasil ocorre uma inversão perversa na relação do presente com o passado. O que deve sofrer transcendência acaba por preservar-se; já o que deve ser mantido é, por outro lado, esquecido, deixado de lado. Por isso a personagem de Gonzaga de Sá falece, desolado no final da vida. Sem futuro, seu presente é corroído por um passado que se perde. Já seu passado apresenta a sombra da derrota de uma classe social, um passado que não possui apreciador no instante presente.

Nota-se em *Vida e morte de Gonzaga de Sá* que há uma tensão constante entre passado e presente. O passado desprezado acarreta um futuro incerto, em uma titubeante tradição. Na passagem em que Gonzaga de Sá e Augusto Machado visitam o Teatro Lírico, fica evidente a ruptura do presente (representado pelos “agiotas enriquecidos, gente nova...”) em relação ao passado (“Esses quatrocentos anos...”). A nova classe dominante é concebida em uma atmosfera de “desassossego”. No discurso de Gonzaga de Sá, Augusto Machado está ao lado daqueles que representam, de fato, a realidade brasileira. Machado é um representante dessa geração de “quatrocentos anos” contra os “enriquecidos” e sem tradição. E os conselhos de Gonzaga são ainda mais profundos:

Vocês estão separados deles por quase quatrocentos anos de história, que eles não conhecem nem a sentem nas suas células – o que, para eles, é de lastimar, pois esses anos passados dão força

e direitos a vocês, que os devem reivindicar. Em breve vocês terão de empregar a força para eles respeitarem vocês. Esses quatrocentos anos... Resumindo, vocês arranjaram novos dominadores, com os quais vocês não se poderão entender nunca; e expulsaram os antigos com os quais, certamente, se viriam a entender um dia. Erraram, e profundamente.<sup>27</sup>

Na concepção de Gonzaga da Sá, o Brasil apresentou uma antiga classe dominante, expulsa pelos novos grupos, sem que houvesse uma participação das classes populares. Os antigos foram destronados em uma “revolução”, sem um salto qualitativo. Nesta mesma cena do Teatro Lírico há uma confissão de Augusto Machado. Ele nos informa que ao término do espetáculo, saiu entristecido. Ao investigar as causas dessa sensação, constata que é uma dor de Brasil, “de todos os seus pontos, a brigar, a roubar os seus parentes, as suas mulheres e os governos, (...)”.<sup>28</sup> A nova classe dominante assenta-se sobre uma brutal dominação. Mas o que é paradoxal é a afirmação de Augusto Machado: “Tinham [a nova classe dominante] saltado por cima de todas as conveniências, por cima de todos os preceitos morais – tiveram coragem”. Como no exemplo de Hamlet, de Shakespeare, a revolta conduz o herói a uma conclusão: “Era preciso brigar – briguemos! Escolham a guerra – tê-la-ão!”.<sup>29</sup> O espetáculo do Lírico despertou a práxis em Augusto Machado. Contudo, deve-se notar que essa conclusão só surge quando ele percebe em sua “memória o espetáculo que lhe ferira”. É esta perspectiva que dá uma orientação prática para a força da tradição (na figura de Augusto Machado). Assim, podemos compreender *Vida e morte de Gonzaga de Sá* como um encontro entre a força da tradição (Augusto Machado) com o saber histórico (Gonzaga de Sá).

---

<sup>27</sup> Barreto, 1949, p. 143.

<sup>28</sup> Ibid., p. 144.

<sup>29</sup> Idem.

Há também no romance uma crítica à identidade nacional almejada pela nova elite dirigente: tal identidade está dissociada da cultura popular, do passado encarnado nos prédios públicos. Daí a afirmação de Lima Barreto de que no Brasil os “mortos não estão vivos”. É a própria memória como história que não é vivenciada no presente (por isso não é viva). A obra também nos conduz a um entendimento mais profundo do Brasil. Isto ocorre quando nos distanciamos do personalismo da composição. O personalismo de Gonzaga de Sá está ameaçado pela crise, pelo pessimismo e desgosto da vida; mas sua perspectiva histórica surge como rica, na medida em que traz uma historicidade bem específica. A literalidade, segundo a teorização de Rancière, nos adverte para a problemática ruptura/inserção do passado. O que está ocorrendo no Rio de Janeiro é uma desterritorialização.

A obra anseia por uma práxis transformadora; esta ação prática corresponde à resolução da obra para além de sua dimensão simbólica. Só um presente realizado suporta um passado que encontrou vida. Há em *Vida e morte de Gonzaga de Sá* três formas de se conceber o passado: a) um passado morto, porque não encontrou formas de vivências no presente; b) um passado vivo, quando perdura através da tradição e das vivências dos homens; c) um passado conservador, que em forma de preconceitos perdura no presente. O passado conservador que não encontra formas de transcendência transforma-se em veneno; mas aquele das tradições que encontra uma abertura para um presente vívido torna-se de grande valor. Lima Barreto nos mostrou nesta grande obra que o passado contém um potencial que deve ser desenvolvido. Ao lermos esta passagem de Gramsci, não podemos deixar de lembrar a atmosfera de “passado” em *Vida e morte de Gonzaga de Sá*:

(...) o passado é uma coisa complexa, um conjunto de vivo e morto, no qual a escolha não pode ser feita arbitrariamente, a priori, por um indivíduo ou por uma corrente política. (...) Aquilo

que será conservado do passado no processo dialético não pode ser determinado *a priori*, mas resultará do próprio processo, terá um caráter de necessidade histórica, e não de escolha arbitrária por parte dos chamados cientistas e filósofos. E, contudo, deve-se observar que a força inovadora, enquanto ela própria não é um fato arbitrário, não pode deixar de estar já imanente no passado, não pode deixar de ser, ela mesma, em certo sentido, o passado, um elemento do passado, o que do passado está vivo e em desenvolvimento; ela mesma é conservação-inovação, contém em si todo o passado digno de desenvolver-se e perpetuar-se.<sup>30</sup>

Sem dúvida, esta passagem parece traduzir os sentimentos de Lima Barreto. E não seria errôneo se apresentarmos a práxis que nasce em Augusto Machado como essa “força inovadora” de Gramsci.

---

<sup>30</sup> Gramsci, 1978, p. 251.



# Referências

---

- ADORNO, Theodor W. *Três estudos sobre Hegel*. Tradução de Ulisses R. Vaccari. São Paulo: Editora da UNESP, 2013.
- ADORNO, Theodor W. *Para a metacrítica da teoria do conhecimento: estudos sobre Husserl e as antinomias fenomenológicas*. Tradução de Marco A. dos Santos Casanova. São Paulo: Editora da UNESP, 2015.
- ADORNO, Theodor W. *Teoria estética*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1993.
- ADORNO, Theodor W; HORKHEIMER, Max. *Dialética do Esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Tradução de Guido A. de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985.
- ANDERSON, Perry. *As origens da pós-modernidade*. Tradução de Marcus Penchel. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1999.
- ARIÈS, Philippe. *O tempo da história*. Tradução de Roberto L. Ferreira. São Paulo: Editora da UNESP, 2013.
- BARCA, Isabel. Marcos de Consciência Histórica de Jovens Portugueses. *Currículo sem Fronteiras*. Vol.7, n.1, pp.115-126, Janeiro/Junho 2007.
- BARRETO, Lima. *Bagatelas*. São Paulo: Brasiliense, 1956a.
- BARRETO, Lima. *Diário íntimo*. São Paulo: Brasiliense, 1956b.
- BARRETO, Lima. *Vida e morte de M. L. Gonzaga de Sá*. Rio de Janeiro: Editora Mérito, 1949.
- BARROS, José D'assunção. *O Tempo dos Historiadores*. Petrópolis: Editora Vozes, 2013.
- BARROS, José D'assunção. Rupturas entre o presente e o passado: leituras sobre as concepções de tempo de Koselleck e Hannah Arendt. *Revista Páginas de Filosofia*. São Paulo. Vol. 2, n. 2, p. 65-88, Julho/Dezembro 2010.

- BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade líquida*. Tradução de Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.
- BERGSON, Henri. *A evolução criadora*. Tradução de Bento Prado Neto. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- BERGSON, Henri. *Duração e simultaneidade*. Tradução de Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- BRAGUE, Rémi. *O tempo em Platão e Aristóteles*. Tradução de Nicolás N. Campanário. São Paulo: Edições Loyola, 2006.
- BURKE, Peter (Org.). *A escrita da História: novas perspectivas*. Tradução de Magda Lopes. São Paulo: Editora da UNESP, 1992.
- BURNETT, Henry. *Para ler "O nascimento da tragédia" de Nietzsche*. São Paulo: Edições Loyola, 2012.
- CAIRE-JABINET, Marie-Paule. *Introdução à historiografia*. Tradução de Laureano Pelegrin. Bauru: EDUSC, 2003.
- CERTEAU, Michel de. *A invenção do cotidiano I - Artes de fazer*. 22ª Ed. Tradução de Ephraim F. Alves. Petrópolis: Editora Vozes, 2014.
- DREYFUS, Hubert L.; RABINOW, Paul. *Michel Foucault: uma trajetória filosófica*. Tradução de Vera P. Carrero. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.
- ERIBON, Didier. *Michel Foucault*. Tradução de Hildegard Feist. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.
- FERRY, Luc. *Homo aestheticus: a invenção do gosto na era democrática*. Tradução de Eliana M. de Melo Souza. São Paulo: Ensaio, 1994.
- FEUERBACH, Ludwig. *Para a crítica da filosofia de Hegel*. Tradução de Adriana V. Serrão. São Paulo: LiberArs, 2012.



- FOUCAULT, Michel (Org.). *Eu, Pierre Rivière, que degolei minha mãe, minha irmã e meu irmão*. 6ª Ed. Tradução de Denize L. de Almeida. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1977.
- FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade* (Curso no Collège de France 1975-1976). Traduzido por Maria E. Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- FOUCAULT, Michel. *A coragem da verdade*. (Curso no Collège de France 1983-1984). Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: wmf Martins Fontes, 2014.
- FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito* (Curso no Collège de France 1981-1982). Tradução de Márcio A. da Fonseca e Salma t. Muchail. São Paulo: wmf Martins Fontes, 2010a.
- FOUCAULT, Michel. *O governo de si e dos outros*. (Curso no Collège de France 1982-1983). Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: wmf Martins Fontes, 2010b.
- FOUCAULT, Michel. *A arqueologia do saber*. 3ª Ed. Tradução de Luiz F. B. Neves. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1987.
- FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. Tradução de Salma T. Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- FOUCAULT, Michel. *História da loucura na Idade Clássica*. Tradução de José T. C. Netto. São Paulo: Editora Perspectiva, 1978.
- FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Organizado e traduzido por Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.
- FOUCAULT, Michel. *O poder psiquiátrico*. (Curso no Collège de France 1973-1974). Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. 4ª Ed. Tradução de Lígia M. Pondé Vassallo. Petrópolis: Editora Vozes, 1986.

GINZBURG, Carlo. *O queijo e os vermes*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

GRAMSCI, Antonio. *Concepção dialética da história*. 3ª Ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.

HABERMAS, Jürgen. *O discurso filosófico da modernidade*. Tradução de Luiz S. Repa e Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes Editora, 2002.

HABERMAS, Jürgen. *Conhecimento e interesse*. Tradução de Luiz Repa. São Paulo: Editora da UNESP, 2014.

HEGEL, Georg W. F. *Ciência da lógica* (Excertos). Tradução de Marco A. Werle. São Paulo: Barcarola, 2011.

HEGEL, Georg W. F. *Fenomenologia do Espírito*. 3ª Ed. Tradução de Paulo Meneses. Petrópolis: Editora Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2005.

HEGEL, Georg W. F. *Introdução à história da filosofia*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2015.

HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche*. 2ª Ed. Tradução de Marco A. Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.

KERVÉGAN, Jean-François. *Hegel e o hegelianismo*. Tradução de Mariana P. S. da Cunha. São Paulo: Edições Loyola, 2008.

KOJÈVE, Alexandre. *Introdução à leitura de Hegel*. Tradução de Estela dos S. Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 2014.

KOSELLECK, Reinhart. *Uma história dos conceitos: problemas teóricos e práticos*. *Estudos Históricos*. Rio de Janeiro, Vol. 5, n. 10, 1992.

KOSELLECK, Reinhart. *Futuro passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Tradução de Wilma P. Mass e Carlos a. Pereira. Rio de Janeiro: Contraponto; Editora PUC-Rio, 2015.

- KOSELLECK, Reinhardt. *Estratos do tempo: estudos sobre história*. Tradução de Markus Hediger. Rio de Janeiro: Contraponto, 2014.
- LACLAU, Ernesto. *A razão populista*. Tradução de Carlos E. M. de Moura. São Paulo: Três Estrelas, 2013.
- LACLAU, Ernesto. *Emancipação e diferença*. Tradução de Alice C. Lopes e Elizabeth Macedo. Rio de Janeiro: Editora da UERJ, 2011.
- LACLAU, Ernesto; MOUFFE, Chantal. *Hegemonia e estratégia socialista: por uma política democrática radical*. Tradução de joanildo A. Burity, Josias de Paula Jr. E Aécio Amaral. São Paulo: Intermeios; Brasília: CNPq, 2015.
- LACLAU, Ernesto; MOUFFE, Chantal. *Hegemony and socialist strategy*. Londres: Verso, 1985.
- LAÏDI, Zaki. *A chegada do homem-presente ou Da nova condição do tempo*. Tradução de Isabel Andrade. Lisboa: Instituto Piaget, 2001.
- LE GOFF, Jacques (Org.). *A história nova*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- LE GOFF, Jacques. *A história deve ser dividida em pedaços?* Tradução de Nícia A. Bonatti. São Paulo: Editora da UNESP, 2015.
- LE GOFF, Jacques. *Em busca do tempo sagrado: Tiago de Varazze e a Lenda Dourada*. Tradução de Marcos de Castro. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 2014.
- LE GOFF, Jacques. *História e memória*. 5ª Ed. Tradução de Irene Ferreira, Bernardo Leitão e Suzana F. Borges. Campinas: Editora da UNICAMP, 2003.
- LE GOFF, Jacques. *O maravilhoso e o cotidiano no ocidente medieval*. Tradução de José A. P. Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 1987.
- LÖWY, Michel. *As aventuras de Karl Marx contra o Barão de Münchhausen: marxismo e positivismo na sociologia do conhecimento*. 5ª Ed. São Paulo: Editora Busca Vida, 1991.

- MALERBA, Jurandir (Org.). *A História escrita: teoria e história da historiografia*. São Paulo: Contexto, 2008.
- MAQUIAVEL, Nicolau. *Comentários sobre a primeira década de Tito Lívio*. Tradução de Sérgio Bath. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1979.
- MARCUSE, Herbert. *L'ontologie de Hegel et la théorie de l'historicité*. Traduit de l'allemand par Gérard Raulet et Henri-Alexis Baatsch. Paris: Gallimard, 1991.
- MÁSMELA, Carlos. *Hegel: la desgraciada reconciliación del espíritu*. Madrid: Editorial Trotta, 2001.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da percepção*. 3ª Ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- MUNSLOW, Alun. *Desconstruindo a história*. Tradução de Renata G. Nascimento. Petrópolis: Editora Vozes, 2009.
- NASCIMENTO, Fernando; SALLES, Walter (Orgs.). *Paul Ricoeur: ética, identidade e reconhecimento*. Tradução de Fernando Nascimento e Walter Salles. Rio de Janeiro: Editora PUC-RIO; São Paulo: Edições Loyola, 2013.
- NECHI, Lucas P. Consciência histórica de jovens alunos e conceitos históricos de temas religiosos. *Revista de Educação Histórica. Revista de Educação Histórica - REDUH - LAPEDUH - UFPR* n. 1/ Julho - Novembro 2012.
- NIETZSCHE, Friedrich W. *A gaia ciência*. Tradução de Paulo C. de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- NIETZSCHE, Friedrich W. *A visão dionísaca do mundo*. Tradução de Marcos S. P. Fernandes e Maria C. dos santos de Souza. São Paulo: Martins Fontes, 2005c.

- NIETZSCHE, Friedrich W. *Escritos sobre a História*. Tradução de Noéli C. de Melo Sobrinho. Rio de Janeiro: Editora da PUC-Rio; São Paulo: Edições Loyola, 2005b.
- NIETZSCHE, Friedrich W. *Genealogia da moral: uma polêmica*. 8ª Ed. Tradução de Paulo C. de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005a.
- NIETZSCHE, Friedrich W. *Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres*. Tradução de Paulo C. de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- NIETZSCHE, Friedrich W. *Sabedoria para depois de amanhã*. Tradução de Karina Jannini. São Paulo: Martins Fontes, 2005d.
- PAREYSON, Luigi. *Verdade e interpretação*. Tradução de Maria H. N. Garcez e Sandra N. Abdo. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- RAGO, Margareth; ORLANDI, Luiz B. L.; VEIGA-NETO, Alfredo (Orgs.). *Imagens de Foucault e Deleuze: ressonâncias nietzschianas*. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.
- RANCIÈRE, Jacques. *O espectador emancipado*. Tradução de Ivone C. Benedetti. São Paulo: wmf Martins Fontes, 2014.
- RANCIÈRE, Jacques. *Política da escrita*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1995.
- REALE, Giovanni. *Introdução a Aristóteles*. Tradução de Eliana Aguiar. Rio de Janeiro: Contraponto, 2012.
- REIS, José Carlos. *O conceito de tempo histórico em Ricoeur, Koselleck e Annals: uma articulação possível*. *Síntese Nova Fase*, Belo Horizonte, v. 23, n. 73, 1996.
- RICOEUR, Paul. *História e verdade*. Tradução de F.A. Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1968.
- RICOEUR, Paul. *A memória, a história, o esquecimento*. Tradução de Alain François [et al.]. Campinas: Editora da UNICAMP, 2007.

RICOEUR, Paul. *A metáfora viva*. Tradução de Dion D. Macedo. São Paulo: Edições Loyola, 2000.

RICOEUR, Paul. *Escritos e conferências II: hermenêutica*. Tradução de Lúcia P. de Souza. São Paulo: Edições Loyola, 2011b.

RICOEUR, Paul. *Hermenêutica e ideologias*. Tradução de Hilton Japiassu. Petrópolis: Editora Vozes, 2011a.

RICOEUR, Paul. *Na escola da fenomenologia*. Petrópolis: Editora Vozes, 2009.

RICOEUR, Paul. *O Si-mesmo como Outro*. Tradução de Ivone C. Benedetti. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2014.

RICOEUR, Paul. *Percurso do reconhecimento*. Tradução de Nicolás N. Campanário. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

RICOEUR, Paul. *Tempo e narrativa I: a intriga e a narrativa histórica*. Tradução de Claudia Berliner. São Paulo: wmf Martins Fontes, 2010a.

RICOEUR, Paul. *Tempo e narrativa II: a configuração do tempo na narrativa de ficção*. Tradução de Márcia V. M. de Aguiar. São Paulo: wmf Martins Fontes, 2010b.

RICOEUR, Paul. *Tempo e narrativa III: o tempo narrado*. Tradução de Claudia Berliner. São Paulo: wmf Martins Fontes, 2010c.

ROIZ, Diogo da S. Resenha: BARCA, I., MARTINS, E. R., SCHMIDT, M. A. (Orgs). Jorn Rüsen e o ensino de história. *Revista Brasileira da História da Educação*. Campinas (SP), Vol. 11, n. 2 (26), p. 191-197, Maio/Agosto 2011.

ROUDINESCO, Elisabeth. *Filósofos na tormenta: Canguilhem, Sartre, Foucault, Althusser, Deleuze e Derrida*. Tradução de André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2007.

- RÜSEN, Jörn. *Teoria da história I: razão histórica*. Tradução de Estevão de Rezende Martins. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 2010a.
- RÜSEN, Jörn. *Teoria da história II: reconstrução do passado*. Tradução de Estevão de Rezende Martins. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 2010b.
- RÜSEN, Jörn. *Teoria da história III: história viva*. Tradução de Estevão de Rezende Martins. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 2010c.
- SAFRANSKI, Rüdiger. *Nietzsche: biografia de su pensamiento*. Traducción Del alemán por Raul Gabás. Barcelona: Fabula Tusquets Editores, 2004.
- SCHMIDT, M. A.; GARCIA, T. M. F. G. A formação da consciência histórica de alunos e professores e o cotidiano em aulas de história. *Cadernos Cedex*. Campinas, Vol. 25, n. 67, p. 297-308, Setembro/Dezembro 2005.
- SIMMEL, Georg. *Ensaios sobre teoria da história*. Tradução de Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 2011.
- SOKOLOWSKI, Robert. *Introdução à fenomenologia*. São Paulo: Edições Loyola, 2004.
- TAYLOR, Charles. *Hegel e a sociedade moderna*. Tradução de Luciana Pudenzi. São Paulo: Edições Loyola, 2005.
- TAYLOR, Charles. *Hegel: sistema, método e estrutura*. Tradução de Nélío Schneider. São Paulo: É Realizações Editora, 2014.
- VATTIMO, Gianni. *Diálogos com Nietzsche*. Tradução de Silvana C. Leite. São Paulo: wmf Martins Fontes, 2010.
- VEYNE, Paul. *Como se escreve a história*. 4ª Ed. Tradução de Alda Baltazar e Maria A. Kneipp. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 2014.
- WHITE, Hauden. *Meta-História: a imaginação histórica do século XIX*. Tradução de José L. de Melo. São Paulo: EDUSP, 2008.

ZIZEK, Slavoj. *A visão em paralaxe*. Tradução de Maria B. de Medina. São Paulo: Boitempo, 2008.

ZIZEK, Slavoj. *Menos que nada: Hegel e a sombra do materialismo dialético*. Tradução de Rogério Bettoni. São Paulo: Boitempo, 2013.



# Sobre os autores

---

## **Antonio Guanacuy A. Moura**

Professor do Instituto Federal do Tocantins (IFTO).

Mestrando do Programa de Pós-Graduação em Ensino de História (PPGEHis) da UFT (Araguaína).

Pesquisa na(s) área(s): Ensino de história; tecnologias da Informação.

Atual projeto de pesquisa: Ensino de história e *WebQuests*: possibilidades no ensino e aprendizagem de história.

## **Bruno Thiago Tomé**

Mestrando do Programa de Pós-Graduação em Ensino de História (PPGEHis) da UFT (Araguaína).

Pesquisa na(s) área(s): Ensino de história; marxismo.

Atual projeto de pesquisa: Ensino de história: da reificação à prática educacional reflexiva.

## **Dagmar Manieri**

Professor Dr. do Curso de História da Universidade Federal do Tocantins (UFT), Araguaína (TO). Membro do Programa de Pós-Graduação em Ensino de História (PPGEHis) da UFT (Araguaína).

Pesquisa na(s) área(s): Teoria da história; história antiga.

Atual projeto de pesquisa: A hermenêutica de J-G Gadamer.

## **João Paulo Santana Maciel**

Mestrando do Programa de Pós-Graduação em Ensino de História (PPGEHis) da UFT (Araguaína).

Pesquisa na(s) área(s): Ensino de história.

Atual projeto de pesquisa: História de vida e formação de professores de história: narrativas de si e repercussões sobre a prática docente.

**Kamila Soares de Araujo Coimbra**

Mestranda do Programa de Pós-Graduação em Ensino de História (PPGEHis) da UFT (Araguaína).

Pesquisa na(s) área(s): Ensino de história; estética e educação.

Atual projeto de pesquisa: Arte fílmica e consciência histórica: uma proposta de transposição didática no ensino de história.

**Márcia Barbosa Nogueira**

Mestranda do Programa de Pós-Graduação em Ensino de História (PPGEHis) da UFT (Araguaína).

Pesquisa na(s) área(s): Ensino de história.

Atual projeto de pesquisa: A Ditadura Militar, Canção Popular Brasileira e o Ensino de História: entre práticas, sons e representações no Ensino Médio em Redenção (PA).

**Ronair Justino de Faria**

Mestrando do Programa de Pós-Graduação em Ensino de História (PPGEHis) da UFT (Araguaína).

Pesquisa na(s) área(s): Ensino de história; Educação do campo, Pedagogia da alternância.

Atual projeto de pesquisa: O ensino de história e a pedagogia da alternância na Escola Família Agrícola de Porto Nacional (2016 – 2017).

**Viviane Alice de Oliveira**

Mestranda do Programa de Pós-Graduação em Ensino de História (PPGEHis) da UFT (Araguaína).

Pesquisa na(s) área(s): Ensino de história

Atual projeto de pesquisa: A história que se ensina e se aprende em comemorações nas Escolas de Educação Básica em Xinguara (PA) (2014-2017).