

ADAM SCHAFF

# História e Verdade

Martins Fontes: São Paulo, 1995

# HISTÓRIA E VERDADE

Adam Schaff

Tradução

MARIA PAULA DUARTE

Revisão

CARLOS ROBERTO F. NOGUEIRA

**Martins Fontes**

São Paulo 1995

COMPRA CTA  
DATA 27/5/97  
R\$ 39,40



Título original: HISTOIRE ET VERITÉ  
Copyright © by Éditions Anthropos, 1971

Copyright © Livraria Martins Fontes Editora Ltda., São Paulo, 1978,  
para a presente edição

19 39 925  
NE 2353

6ª edição: maio de 1995

Tradução: Maria Paula Duarte  
Revisão para a edição brasileira: Carlos Roberto F. Nogueira  
Produção gráfica: Geraldo Alves

Capa - Projeto:  
Alexandre Martins Fontes  
Kátia H. Terasaka

**Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)**  
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Schaff, Adam, 1913-  
História e verdade / Adam Schaff; tradução Maria Paula  
Duarte; revisão Carlos Roberto F. Nogueira. - 6ª ed. - São  
Paulo: Martins Fontes, 1995. - (Easino Superior)

Título original: Histoire et vérité.  
Bibliografia  
ISBN 85-336-0396-7

1. França - História - Revolução, 1789-1799 2. História -  
Filosofia I. Título II. Série.

95-1692

CDD-901

**Índices para catálogo sistemático:**

1. História: Filosofia 901
2. História: Teoria 901

Direitos adquiridos para o Brasil por  
**LIVRARIA MARTINS FONTES EDITORA LTDA.**  
Rua Conselheiro Ramalho, 330-340 - Tel.: 239-3677  
01325-000 - São Paulo - SP - Brasil

conforme acordo com  
EDITORIAL ESTAMPA, Lisboa

*Parodiando a máxima platônica, escrevemos  
no frontão dos nossos Propileus: "Que ninguém  
entre aqui se não for filósofo — se não tiver pri-  
meiro meditado na natureza da história e na  
condição do historiador."*

**H. J. MARROU**

*(De la connaissance historique)*

## ÍNDICE

À MANEIRA DE INTRODUÇÃO: As causas da Grande Revolução Francesa vistas pelos historiadores	9
--	---

### *PRIMEIRA PARTE*

PRESSUPOSTOS GNOSEOLÓGICOS	63
<i>Capítulo I:</i> A relação cognitiva — O processo do conhecimento — A verdade	65

### *SEGUNDA PARTE*

O CONDICIONAMENTO SOCIAL DO CONHECIMENTO HISTÓRICO	99
<i>Capítulo I:</i> Duas concepções da ciência da história: o positivismo e o presentismo	101
<i>Capítulo II:</i> O caráter de classe do conhecimento histórico	141
<i>Capítulo III:</i> Historicismo e relativismo	187

### *TERCEIRA PARTE*

A OBJETIVIDADE DA VERDADE HISTÓRICA	201
<i>Capítulo I:</i> Os fatos históricos e a sua seleção	203
<i>Capítulo II:</i> Descrição - Explicação - Avaliação	239
<i>Capítulo III:</i> Por que reescrevemos continuamente a história?	267
<i>Capítulo IV:</i> A objetividade da verdade histórica	279
BIBLIOGRAFIA	311



## À MANEIRA DE INTRODUÇÃO

### AS CAUSAS DA GRANDE REVOLUÇÃO FRANCESA VISTAS PELOS HISTORIADORES

*Em certo estágio de desenvolvimento, as forças produtivas materiais da sociedade entram em contradição com as relações de produção existentes (...) Começa então uma época de revolução social (...) Uma organização social nunca desaparece antes de se terem desenvolvido todas as forças produtivas que é capaz de conter; nunca se lhe substituem relações de produção novas e superiores sem que as condições materiais de existência destas relações apareçam no seio da velha sociedade. É por isso que a humanidade só levanta os problemas que é capaz de resolver (...)*

KARL MARX

*(Contribution à la critique  
de l'économie politique)*

*Para que rebente uma revolução, é necessário que as classes inferiores sofram de um terrível mal-estar ou uma grande opressão. Mas é necessário também que tenham um princípio de força e, por conseguinte, de esperança.*

JEAN JAURES

*(Histoire Socialiste de la  
Révolution Française)*

Nenhum historiador contesta que a Revolução Francesa tenha sido um grande acontecimento histórico e nenhum omite este fato nem as suas repercussões no mundo ao apresentar o processo histórico da época. No entanto, as primeiras dificuldades e divergências de opinião precisam-se a partir do momento em que se colocam os problemas mais fundamentais, mesmo quando estes se referem unicamente à apresentação do fato histórico: a começar pelo acontecimento que marcou o início da Revolução Francesa, a questão de saber se houve uma só revolução ou várias, qual foi o caráter desta ou destas revoluções, como delimitá-las ou delimitá-las no tempo, etc. Com efeito, se todos os historiadores são unânimes em reconhecer o fato em si e a sua importância, cada um vê esse fato, apresenta-o ou explica-o à sua maneira. Descobrem-se divergências essenciais entre os diferentes historiadores, não só na explicação e na interpretação do fato histórico, mas ainda na sua descrição e na seleção dos elementos que o constituem e até mesmo na articulação do processo histórico, ou seja na diferenciação dos acontecimentos parciais que compõem a totalidade da imagem histórica do grande acontecimento que foi a Revolução Francesa de 1789.

À medida que os historiadores divergem, não têm a mesma visão do processo histórico, fornecem imagens diferentes, por vezes contraditórias, de um único acontecimento. Por quê?

A resposta a esta pergunta constitui o essencial do presente livro. No entanto, como é mais fácil analisar um problema, ter dele uma idéia mais nítida e mais concreta quando se recorre a um caso real, escolhi como exemplo a Revolução Francesa. E isto por várias razões: em primeiro lugar trata-se de um acontecimento histórico verdadeiramente importante. Em segundo lugar, há em relação a ele o recuo suficiente para evitar a alteração da percepção dos fatos pelas paixões. Em terceiro lugar, o acontecimento foi tal que influenciou não só os contemporâneos mas também as gerações seguintes, donde a variedade de atitudes a seu respeito da parte de historiadores vivendo em épocas diversas. Acontecimento afastado no tempo e simultaneamente importante, foi alvo de interesse de várias gerações de historiadores, o que permite

confrontar as visões de um único fato em diversas épocas históricas.

Mas embora decidindo a utilização deste exemplo, era preciso escolher o aspecto particular que nos interessaria prioritariamente. Com efeito, a Revolução Francesa é um assunto tão vasto e tão complexo que não se poderia tratar a sua totalidade no quadro da nossa análise, tal como lhe definimos a finalidade. Assim limitar-nos-emos ao problema das causas da Revolução Francesa e, em particular, das suas causas econômicas.

Poder-se-ia, dentro do espírito do positivismo, preconizar uma história estritamente descritiva, fatográfica, considerada como a única objetiva; mas este é um postulado que nenhum historiador conseguiria respeitar. Não só porque não está em condições de escapar inteiramente à influência do fator subjetivo de que abundantemente falaremos adiante, mas também porque não saberia limitar-se a responder apenas à pergunta: como se desenrolou um determinado acontecimento? Tem necessariamente de perguntar a si próprio: por que é que se passou precisamente dessa maneira?

Depois de termos delimitado o campo das nossas investigações, impor-nos-emos uma outra restrição, como o único fim de evitar complicações e dificuldades inúteis: limitar-nos-emos apenas às obras de autores franceses. Afastaremos assim um fator suplementar que intervém na diferenciação das atitudes dos historiadores e é imputável à diversidade dos patrimônios culturais, dos interesses nacionais, etc.

Respeitaremos a ordem cronológica, começando naturalmente pelos autores contemporâneos que descreveram a Revolução "ao vivo" ou pouco tempo depois de ter ocorrido. A leitura das suas obras confirma a opinião de que o mais difícil — contrariamente às aparências — é escrever a história imediata, contemporânea. Não só porque é inevitável um comprometimento direto nos acontecimentos, mas também porque é mais difícil (por mais paradoxal que isto possa parecer) dispor de fontes, mais ou menos elaboradas, no próprio momento dos acontecimentos do que mais tarde. Para a historiografia da época da Revolução, devemos ter em conta um fator negativo suplementar: a historiografia de então não era

ainda uma ciência praticada em conformidade com regras que serão estabelecidas ulteriormente, a partir da Restauração.

Ressalta dos trabalhos dos autores contemporâneos da Revolução um comprometimento sincero na luta em curso. Em um dos casos pelo menos (o de Barnave) ficamos admirados com a profundidade do pensamento teórico, testemunha de um espírito autenticamente original.

De entre os múltiplos escritos, memórias, panfletos, etc., datando dessa época, retivemos apenas alguns títulos escolhidos principalmente em função do seu comprometimento "a favor" ou "contra" a Revolução. Além disso, preferimos os escritos que — mesmo se não têm sempre como autores historiadores profissionais — procuram pelo menos apresentar a época em termos históricos e não são unicamente destinados a fins políticos (tais como os discursos e escritos dos chefes dos diversos partidos e grupos da Revolução). É evidentemente impossível uma delimitação estrita e nítida. Não obstante, o que nos propomos fazer é analisar obras escritas por homens que, quando relatam a história dos acontecimentos, têm a intenção de transmitir a verdade objetiva e estão convencidos de terem realmente discernido essa verdade. Com efeito, do ponto de vista do conhecimento e da metodologia, é interessante, não o estudo de uma mentira deliberada (o que igualmente acontece, mas não tem verdadeiro interesse para a ciência), nem de uma atitude deliberadamente tendenciosa para a qual a descrição dos acontecimentos é apenas o meio de atingir um objetivo político, mas a análise da deformação do conhecimento histórico que se produz para além da consciência do historiador, apesar das suas intenções e aspirações.

Começamos pelos adversários declarados da Revolução. O primeiro lugar, de entre eles, pertence ao abade Barruel, fanaticamente hostil à Revolução, autor das *Mémoires pour servir à l'histoire du jacobinisme* publicadas em 1798 (várias vezes reeditadas mais tarde). Esta "obra" consagra-se a uma única idéia, mas uma idéia desenvolvida com um espírito de perseverança digno de um maníaco: a Revolução foi o resultado de uma conspiração internacional dos Jacobinos, cujas principais personagens eram Voltaire, d'Alembert, Diderot

e... o rei Frederico II (processo de propaganda utilizado em história, tanto antes como depois de Barruel).

Eis uma amostra do "estilo" de Barruel:

"Vimos homens iludirem-se sobre as causas da Revolução Francesa. Conhecemos alguns que tentavam persuadir-nos que qualquer seita revolucionária e conspirante, anterior à Revolução era apenas uma seita quimérica. Para esses, todos os males da França e todos os terrores da Europa se sucedem e se encadeiam pelo simples concurso de circunstâncias imprevistas, impossíveis de prever (...).

Apoiados nos fatos e munidos de provas que serão desenvolvidas nestas Memórias, falaremos uma linguagem bem diferente. Diremos e demonstraremos o que importa que os povos e os seus chefes não ignorem, dir-lhes-emos: nesta Revolução Francesa, tudo, até os crimes mais horríveis, tudo foi previsto, meditado, combinado, resolvido e determinado; foi tudo o efeito da maior perfídia, visto que tudo foi preparado e conduzido por homens que eram os únicos a conhecer o fio das conspirações urdidas durante muito tempo em sociedades secretas (...) a grande causa da Revolução, dos seus grandes crimes, das suas grandes atrocidades (...) está toda nas conspirações urdidas previamente (...).

Se entre os nossos leitores houver alguém que conclua: é preciso portanto que a seita dos Jacobinos seja esmagada, ou então que toda a sociedade sucumba (...) responder-lhe-ei: sim, é preciso estar preparado para esse desastre universal ou esmagar a seita." (1)

Trata-se, evidentemente, de uma curiosidade histórica, de uma ilustração da tensão das lutas políticas da época e, portanto, da violência das paixões. E poder-se-ia relegar este escrito junto às provas materiais do ódio cego votado à Revo-

(1) A. Barruel. *Mémoires pour servir à l'histoire du Jacobinisme*, éd. P. Fauche, Hamburgo, 1803. tomo I. pp. VII-XIII.

lução pelas classes políticas reinantes, se o mesmo tema não reaparecesse, algumas dezenas de anos mais tarde, num historiador da Revolução, desta vez verdadeiro, e que se identifica por cúmulo, com posições socialistas. Estou a pensar em Louis Blanc e na sua *Histoire de la Révolution Française* (1847) cujo segundo tomo contém um capítulo (intitulado “Les Révolutionnaires mystiques”) consagrado à influência da franco-maçonaria na Revolução. Sem ódio, em um tom, pelo contrário, objetivo, o autor procura demonstrar que a Revolução foi obra de uma conspiração urdida por uma organização secreta. Descrevendo pormenorizadamente o mecanismo desta organização, em particular dos “Iluministas” dirigidos por Wieshaupt, Louis Blanc cita várias fontes, apesar do seu caráter de veracidade ser contestável (particularmente Barruel).

O ressurgimento do problema da franco-maçonaria em Louis Blanc constitui uma contribuição interessante para a questão dos “fatos históricos”, a questão de saber o que se aceita como tal em certos casos e se recusa em outros. No exemplo que nos ocupa, a explicação mais plausível seria a seguinte: como a reação sustentava invariavelmente a tese da conspiração e imputava toda a responsabilidade dela à franco-maçonaria, os historiadores liberais ignoraram o papel desta organização como historicamente sem importância, sobretudo quando começaram a pôr em evidência o papel das classes e da luta de classes na Revolução Francesa. No entanto, se as maiores figuras da Revolução pertenciam efetivamente à franco-maçonaria (como também o afirma Louis Blanc), os historiadores liberais não tinham “cientificamente” o direito de ignorar o papel desta organização na gênese e no desenvolvimento da Revolução. De resto, se as suas investigações, no caso de as terem empreendido, tivessem confirmado este fato, isso não teria diminuído em nada a Revolução e não a teria reduzido apenas ao problema de uma conspiração; tal como não modificaria a nossa opinião decididamente negativa sobre a “obra” de Barruel.

Joseph de Maistre completa de certa maneira Barruel. A sua concepção religiosa do mundo, levada até ao misticismo, leva-o nas suas *Considérations sur la France* (1796) a uma maneira singular de conceber as causas da Revolução, com maior exatidão a sua causa única, que é a vontade de

Deus. Os homens são apenas os instrumentos da Providência divina ou o flagelo de Deus. No fim de contas, a Revolução conduz à salvação da monarquia que se torna mais poderosa, mais pura do que antes. Só Robespierre podia fazer o trabalho “sujo” que consistia em conduzir no exterior guerras vitoriosas que aumentaram o prestígio da França; só ele podia dominar as tendências centrífugas da província, reforçando assim o Estado. Se de Maistre se encontra com Barruel no seu ódio pela Revolução, parte de premissas opostas: onde Barruel vê uma ação combinada dos homens, uma conspiração, de Maistre proclama a vaidade da vontade e das aspirações dos homens, porque o homem é apenas o instrumento da Providência e os seus atos acabam sempre por ir ao encontro das intenções desta.

“...Mas nunca a ordem é mais visível, nunca a Providência é mais palpável do que quando a sua ação superior se substitui à do homem e age sozinha: é o que vemos neste momento.

O que há de mais impressionante na Revolução Francesa é esta força arrebatadora que arrasa todos os obstáculos. O seu turbilhão arrasta como uma leve palha tudo o que a força humana lhe soube opor (...). Já observou-se, com muita razão, que a Revolução Francesa conduz os homens mais do que os homens a conduzem. Esta observação é de uma grande exatidão; e apesar de poder ser mais ou menos aplicada a todas as grandes revoluções, nunca foi, contudo, mais evidente do que naquela época.

Até os celerados que parecem conduzir a revolução tomam parte nela como simples instrumentos; e a partir do momento em que têm a pretensão de a dominar, caem ignobilmente (...) foram conduzidos a ela pelos acontecimentos: um plano prévio não teria sido bem sucedido.” (2)

(2) Joseph de Maistre, *Considérations sur la France*, Paris, 1821, pp. 5-6.

Como dizia, os escritos deste gênero não esclarecem grande coisa o problema que nos interessa; o seu único valor é o de refletirem o clima da época. O mesmo não pode ser dito dos testemunhos provenientes da ala liberal, se bem que nem todos possam pretender ao título de obras históricas científicas. Limitar-me-ei a mencionar aqui os trabalhos de duas personagens características da época da Revolução: Joseph Barnave e a filha de Necker — Mme. de Staël.

Partidário de uma monarquia constitucional, Joseph Barnave teve um papel importante no princípio da Revolução, e foi depois decapitado sob o regime do Terror. Um dos melhores oradores da Assembléia Constituinte, foi também um escritor. As suas notas (de entre as quais a *Introduction à la Révolution Française*) só foram publicadas em 1845 por iniciativa de sua irmã. Se bem que a *Introduction* seja uma obra eminente (Barnave mostra-se nela o precursor dos historiadores da Restauração considerados pelo próprio Marx como os primeiros a terem introduzido na ciência a categoria das classes sociais, e até mesmo, numa certa medida, como o precursor do materialismo histórico) (3) não foi apreciada no seu justo valor nem incluída, por assim dizer, na literatura senão muito mais tarde, graças a Jean Jaurès e à sua *Histoire Socialiste de la Révolution Française* (4). Com efeito, Jaurès citava as idéias de Barnave, representante da burguesia do Dauphiné, a fim de provar que o crescimento do poder econômico da burguesia teve por consequência uma consolidação da sua consciência ideológica: se Paris não tivesse correspondido ao que se esperava, a província teria podido fazer rebentar a Revolução (5).

A obra de Barnave, homem político ainda muito novo na época em que a escreveu, força à admiração. Constitui uma introdução ao estudo da Revolução no verdadeiro sentido do termo: não é apenas a sua história, mas antes uma reflexão sociológica sobre a história, permitindo discernir e compreen-

(3) No seu prefácio à nova edição de *Introduction à la Révolution Française*, Fernand Rude sugere mesmo que Marx poderia ter conhecido esta obra e ter-se inspirado nela. Cf. *Cahiers des Annales*, éd. Armand Colin, Paris, 1969, p. XVIII.

(4) Jean Jaurès, *Histoire Socialiste de la Révolution Française*, éd. de *L'Humanité*, Paris, 1922, t. I, pp. 119-130.

(5) *Ibid.*, p. 130.

der adequadamente os acontecimentos históricos. É portanto um trabalho no limite da teoria e da metodologia da história e que, pela sua concepção, se mostra como precursor em relação ao materialismo histórico de Marx (Jaurès, que é desta opinião, pensa na interpretação econômica da história).

Barnave admite logo de início um postulado metodológico muito importante, dizendo que a Revolução Francesa deve ser analisada no contexto da evolução dos sistemas da Europa desse tempo; não como a consequência de ações fortuitas, mas como o resultado de uma necessidade histórica.

“Seria vão tentar fazer uma idéia correta da grande revolução que acaba de agitar a França considerando-a de uma maneira isolada, separando-a da história dos impérios que nos rodeiam e dos séculos que nos precederam (...) É ao contemplar o movimento geral que, desde o feudalismo até aos nossos dias, conduz os governos europeus a mudar sucessivamente de forma, que perceberemos claramente o ponto a que chegamos e as causas gerais que a eles nos conduziram.

Sem dúvida que as revoluções dos governos, como todos os fenômenos naturais que dependem das paixões e da vontade dos homens não podem ser submetidas a essas leis fixas e calculadas que se aplicam aos movimentos da matéria inanimada; no entanto, entre a multidão de causas cuja influência combinada produz os acontecimentos políticos, há algumas que estão de tal modo ligadas à natureza das coisas, cuja ação constante e regular domina com tanta superioridade a influência das causas acidentais que, num certo espaço de tempo, acabam por produzir quase que necessariamente o seu efeito. São elas, quase sempre, que mudam a face das nações, todos os pequenos acontecimentos são absorvidos pelos seus resultados gerais; são elas que preparam as grandes épocas da história, enquanto que as causas secundárias às quais estas geralmente se atribuem, não fazem senão determiná-las.” (6)

(6) J. Barnave, *Introduction à la Révolution Française*, éd. Armand Colin, Paris, 1960, p. 1.

Mais notáveis ainda, no sentido do caráter precursor das idéias de Barnave em relação às de Marx, são as reflexões em que argumenta que as formas de governo dos homens dependem das condições sociais e que, portanto, as primeiras mudam em função das segundas. A importância destas reflexões que servem de introdução ao assunto propriamente dito — as causas da Revolução Francesa — justifica a sua citação *in extenso*. Tanto mais que esta obra continua a ser mal conhecida, apesar da atenção que lhe dispensou Jaurès.

“A vontade do homem não faz as leis: ela nada pode ou quase nada influi sobre a forma dos governos. É a natureza das coisas — o período social a que chegou o povo, a terra que habita, as suas necessidades, os seus hábitos, os seus costumes — que distribui o poder; entrega, segundo a época e o lugar, a um, a vários ou a todos e divide-o por eles em diversas proporções. Os que estão de posse do poder pela natureza das coisas, fazem as leis para o exercer e para o conservar nas suas mãos; assim se constituem e se organizam os impérios. Pouco a pouco, os progressos do Estado social criam novas fontes de poder, alteram as antigas e mudam a proporção das forças. As leis antigas não podem então subsistir por muito tempo; como o poder existe pelo fato das novas autoridades, é preciso estabelecer novas leis para as fazer atuar e para as reduzir a um sistema. Assim, os governos mudam de forma umas vezes por uma progressão suave e insensível, outras vezes por comoções violentas.” (7)

Barnave analisa em seguida a gênese da propriedade privada, que associa à cultura agrícola e pela qual explica a desigualdade entre os homens. Se a grande propriedade rural permitiu à aristocracia elevar-se e dominar, o nível superior de desenvolvimento que caracteriza a indústria e o comércio leva a uma nova forma de poder.

(7) *Ibid.*, p. 3.

“...A partir do momento em que as artes e o comércio conseguem penetrar no povo e criam um novo meio de riqueza em proveito da classe trabalhadora, prepara-se uma revolução nas leis políticas; uma nova distribuição da riqueza prepara uma nova distribuição do poder. Do mesmo modo que a posse das terras provocou a ascensão da aristocracia, a propriedade industrial ergue o poder do povo, que adquire a sua liberdade, se multiplica e começa a ter influência nos interesses públicos.” (8)

Para Barnave, a palavra “povo” é sinônimo de “terceiro estado”, isto é, designa todos os que não pertenciam às classes privilegiadas, nobreza ou clero. Não esqueçamos que o autor morreu em 1793. No entanto, quanta sagacidade intelectual e quanta clarividência eram precisas para escrever, naquele momento, estas palavras que delimitam perfeitamente esta fé aparente na unidade do “povo”: “Em Estados pequenos, a força (do povo) será tal que ele se tornará por vezes senhor do poder. *Uma nova aristocracia, uma espécie de aristocracia burguesa e mercantil poderá, é verdade, erguer-se por meio deste novo gênero de riquezas.*” (9)

Como se deve explicar a Revolução, segundo este homem que soube aperceber-se do mecanismo social? Barnave trata este problema estabelecendo uma certa hierarquia das causas da Revolução.

A primeira causa foi a transformação das relações entre as classes sociais, processo que se verificou em toda a Europa. O desenvolvimento da indústria e do comércio enriquece, por um lado, “a parte industriosa do povo” — diz Barnave, pensando nitidamente na burguesia — e arruína, por outro lado, os grandes proprietários de imóveis, aproximando assim as classes sociais no plano das fortunas. Paralelamente, a ciência e a educação aproximam-nas no plano dos costumes e alimentam o espírito de igualdade entre os homens. A estas causas naturais junta-se a influência do poder real que, para combater a aristocracia, procura apoio no povo. Este apoia a rea-

(8) *Ibid.*, p. 9.

(9) *Ibid.*, p. 10 (sublinhado de A. S.).

leza nessa luta, "mas assim que adquire força suficiente para não se contentar com um papel secundário, explode e toma o lugar no poder". Em consequência: "Tudo estava pronto na França, para uma grande revolução democrática, quando o infelizmente Luís XVI subiu ao trono, e o comportamento do governo favoreceu muito a sua eclosão." (10)

A segunda causa da Revolução, em relação, de resto, com a precedente, foi a fraqueza do poder. Em uma sociedade em que a situação de classes estava fundamentalmente transformada, só um rei dotado de uma personalidade poderosa teria podido salvar a monarquia; ora, não era esse o caso de Luís XVI. A fraca personalidade do rei teve como efeito imediato uma política nefasta em relação à ascensão da burguesia: em lugar de nela se apoiar, como era lógico, e teria sido a única possibilidade de salvar o regime, o rei repele-a, favorecendo a aristocracia que era, na realidade, impotente.

"Se havia um meio de impedir a explosão do poder popular, era o de associar ao governo o terceiro estado, tal como estava constituído, e de lhe abrir todas as barreiras; fez-se precisamente o contrário: como um governo corrompido tinha abatido a aristocracia, pensou-se que um governo paternalista a devia restabelecer; reconvocaram-se os parlamentos, devolveram-se todos os privilégios de nascimento, excluiu-se cada vez mais o terceiro estado das carreiras militares, puseram-se as leis em oposição com os costumes e com o andamento natural das coisas, fez-se tudo para excitar a inveja de uma classe e para exaltar as pretensões da outra; fez-se com que o terceiro estado se habituasse a ver no trono uma força inimiga que só ele podia manter ou destruir, devolveu-se à aristocracia aquela embriaguez que, quando mais tarde se quis refreá-la, a levou a provocar uma revolução de que veio a ser vítima." (11)

Finalmente a guerra levada a cabo pela América contra a metrópole inglesa teve uma influência considerável no de-

(10) *Ibid.*, pp. 51 e 52.

(11) *Ibid.*, p. 53.

sencadear da Revolução. Apoiada pela França, esta guerra repercutiu por sua vez, sobre ela: contribuiu para popularizar na França as idéias de revolução e de liberdade, espalhando-as até no exército; provocou um crescimento das despesas tal que implicou a derrocada do sistema das finanças e, em seguida, a crise econômica.

Apesar da sua clarividência social e da sua profunda reflexão histórica, Barnave encara os acontecimentos apenas na perspectiva da burguesia, de quem é porta-voz. A partir daí, ainda que se aperceba e compreenda numerosos aspectos do papel desta classe na Revolução, não distingue nenhum outro problema nem conflito social além do afrontamento da burguesia com a aristocracia e a monarquia. Em particular, ignora a importância dos outros elementos constitutivos do "povo" (do terceiro estado), ou seja dos camponeses e dos operários das manufaturas. Daí, presumivelmente, a sua indiferença pelo problema da miséria dessas camadas sociais em consequência da crise geral, e das más colheitas em particular. A miséria, em especial entre os camponeses, considerada como uma das causas da Revolução, problema que preocupou tantos historiadores nas épocas seguintes, escapa à atenção daquele que, no entanto, foi testemunha do fato.

Esta lacuna, contudo, não diminui a importância de Barnave como teórico da Revolução. Barnave não é comparável a Barruel ou de Maistre; soube penetrar o mecanismo da luta de classe da burguesia contra o feudalismo; em matéria de teoria, fez verdadeiramente uma obra de precursor. O que não o protegeu, na sua qualidade de representante da burguesia, de um certo condicionamento que explica por que razão se conservou cego ao que estava além dos interesses dessa classe e ainda mais ao que era contrário a esses interesses.

O caso de Barnave não significa que o mecanismo deste condicionamento de classe aja sempre de maneira absolutamente restritiva sobre a visão histórica. Daremos como prova o modo como Mme. de Staël apresenta as causas da Revolução (12)

(12) Mme. de Staël Holstein, *Considérations sur les principaux événements de la Révolution Française*, Liège 1818, J. A. Latour, t. 1.

Filha do célebre Necker, Mme. de Staël quis sobretudo com a sua obra honrar a memória de seu pai. Esta motivação, psicologicamente muito compreensível, não a impediu de escrever a sua história da Revolução com uma clarividência excepcional, e a sua análise da sociedade eleva-a à altura dos historiadores da Restauração.

Começemos pela epígrafe que abre a sua obra e que é característica da orientação geral do pensamento de Mme. de Staël: "As revoluções que se fazem nos grandes Estados não são efeito do acaso nem do capricho dos povos" (*Mémoires de Sully*, vol. I, p. 133).

Mme. de Staël aplica esta pressuposição à Revolução Francesa: esta foi uma necessidade e não um efeito do acaso (13). É necessário procurar as suas causas no descontentamento de todas as classes da sociedade desse tempo: aristocracia, clero, povo (14). No entanto, a causa profunda da revolução resultará da mudança de situação da burguesia.

Para a filha do grande financeiro Necker, a origem do poder crescente da burguesia está precisamente nas finanças. A França não podia dispensar os impostos e os créditos, tanto mais que as guerras eram feitas com a ajuda de exércitos mercenários e não mais com vassalos. Os parlamentos que concediam os créditos e estabeleciam os novos impostos, aproveitavam-se desta circunstância, tal como na Inglaterra, para criticar a administração, apoiando-se na opinião pública. Este fato contribuía igualmente para a importância crescente da nova classe.

"Esta nova potência adquiria cada dia mais força e a nação libertava-se, por assim dizer, por si mesma. Enquanto foram só as classes privilegiadas a gozar de uma existência fácil, podia governar-se o estado como uma corte, manejando habilmente as paixões e os interesses de alguns indivíduos; mas assim que a segunda classe da sociedade, a mais numerosa e a mais ativa

(13) *Ibid.*, pp. 1-2.

(14) *Ibid.*, pp. 43-44.

de todas, teve consciência da sua importância, tornava-se indispensável a descoberta e aplicação de uma forma melhor de governo." (15)

Mas, segundo Mme. de Staël, a revolução foi provocada não só pela transformação da posição social da nova classe, mas também pela miséria do camponês, à qual se juntava a arbitrariedade do poder. Vê-se aparecer na sua análise um elemento novo sobre o qual nos debruçaremos com maior extensão adiante: a miséria do povo enquanto causa da explosão revolucionária e da sua violência.

"Os jovens e os estrangeiros que não conheceram a França antes da Revolução, e que vêem hoje o povo enriquecido pela divisão das propriedades e pela supressão dos dízimos e do regime feudal, não podem imaginar a situação deste país quando a nação suportava o peso de todos os privilégios. Os partidários da escravatura, nas colônias, costumavam dizer que um camponês da França era mais infeliz que um negro... (. . .). A miséria aumenta a ignorância, a ignorância aumenta a miséria; e quando nos perguntamos por que razão o povo francês foi tão cruel durante a revolução, não podemos encontrar a resposta senão na ausência de felicidade, que conduz à ausência de moralidade." (16)

A causa principal e constante desta miséria era o peso dos impostos.

"Os impostos que incidiram exclusivamente sobre o povo, reduziram-no à pobreza sem esperança. Um jurisconsulto francês, há cinquenta anos, chamava ainda, segundo o costume, ao terceiro estado, a *gente sujeita ao trabalho obrigatório e ao tributo como bem aprouvesse ao senhor.*" (17)

(15) *Ibid.*, p. 48.

(16) *Ibid.*, p. 71.

(17) *Ibid.*, p. 118.



Podem considerar-se as opiniões de Barruel e de Maistre de um lado, e as de Barnave e de Mme. de Staël, do outro, como representativas de certos grupos contemporâneos da Revolução, interessados em penetrar-lhe as causas: conspiração ou vontade divina para os adversários da Revolução; consequência de relações de classe definidas e da miséria — para os observadores liberais. Se não citamos as opiniões dos partidários radicais da Revolução, particularmente dos representantes dos Jacobinos, é porque não deixaram escritos que abordem diretamente o problema das causas da Revolução, aos quais — como já dissemos — decidimos limitar-nos.

Assim, os representantes da ala liberal apercebem-se das origens de classe, das causas sociais da Revolução, enquanto esta está ainda em curso. A análise de classe caracterizou os historiadores do tempo da Restauração; foi o seu ponto forte. Foi efetuada tanto por Thiers como por Thierry e Guizot. Para ilustrar como se concebiam, nessa época, as causas de Revolução, tomaremos o exemplo de Laponneray (18).

Laponneray é um historiador profissional pertencente à nova época. Começa por uma profissão de fé característica: propõe-se estabelecer os fatos reais, livres das deformações e das parcialidades com que a maior parte dos historiadores os haviam alterado. Quanto às suas premissas teóricas, são as seguintes: em primeiro lugar, as causas profundas da Revolução encontram-se no processo histórico e no progresso das idéias (19); em segundo lugar, é preciso investigar as causas concretas da Revolução nas contradições entre as classes da sociedade francesa.

“A nação francesa dividia-se em duas classes, uma exploradora e a outra explorada, ou, melhor dizendo, a classe explorada constituída pelo terceiro estado e pela multidão formava somente ela a nação, porque a classe exploradora era apenas uma minoria imperceptível. Os nobres e os padres tinham todos os privilégios e todas as prerrogativas; para eles as distinções,

(18) Laponneray: *Histoire de la Révolution Française depuis 1780 jusq'en 1814*, Paris, 1838, t. 1.

(19) *Ibid.*, pp. 5-6.

os empregos, as dignidades; para o terceiro estado e para o povo, o fardo dos impostos e a mais humilhante servidão. Um tal estado de coisas não podia durar muito tempo (... )” (20)

Laponneray não se limita a empregar o conceito de classe social, vê também o conflito de classes baseado concretamente na exploração; o “povo” já é identificado, como na época precedente, ao terceiro estado, mas encontra-se além deste estado, como “multidão”.

As relações entre as classes — observa Laponneray — não foram sempre as mesmas. No passado a posição da nobreza justificava-se pela sua função: defendia os que eram seus vassallos. Mais tarde os nobres cessaram de assumir as suas responsabilidades, enquanto começava a desenvolver-se o papel do terceiro estado, desenvolvimento esse que era favorecido pelo poder real. Foi nesta situação que nasceu a filosofia do século XVIII, chamada a desempenhar um papel considerável no abalar dos fundamentos da ordem antiga.

“As coisas estavam neste ponto quando surgiu, como um astro brilhando no meio de uma noite profunda, a filosofia do século XVIII, filha da reforma religiosa. Empreendeu-se então um enorme trabalho de idéias, não só na França, mas em toda a Europa. Os espíritos fermentavam prodigiosamente. O método do livre exame, de que Lutero se tinha servido para abalar a igreja romana até aos alicerces, foi a arma temível por meio da qual a filosofia sabotou o edifício corroído das velhas crenças e dos velhos preconceitos. Tudo se discutiu e aprofundou; não se poupou nenhum abuso nem erro perante as severas investigações do racionalismo. Tornou-se inevitável uma revolução, não uma dessas revoluções de que a história dos nossos catorze séculos de monarquia nos oferece muitos exemplos, revoluções superficiais que apenas substituíram uma forma por outra forma, mas uma revolu-

(20) *Ibid.*, p. 6.

ção profunda, radical, igualitária, que teria de descer até às entranhas da sociedade para aí operar a sua regeneração completa.” (21)

Assim, entre as causas da Revolução, ao conflito de classes adiciona-se a expressão ideológica do mesmo — a filosofia das Luzes. Essa observação, hoje banal, era inovadora na época; além disso, o seu autor introduzia estes dois fatores no arsenal dos argumentos desde então empregados em qualquer discussão séria sobre as causas da Revolução Francesa.

A título de curiosidade, lembremos o que disseram Voltaire e Rousseau sobre as perspectivas da Revolução. Estes enunciados serviram — com justiça — a Laponneray para mostrar a profundidade do pensamento filosófico que preparou a Revolução de 1789.

Em 2 de abril de 1764, escrevia Voltaire em uma das suas cartas:

“Tudo o que vejo lança as sementes de uma nova revolução que acontecerá infalivelmente e da qual não terei o prazer de ser testemunha. Os franceses chegam demasiado tarde a tudo; mas enfim, acabam por chegar. A luz espalhou-se, pouco a pouco, de tal modo que rebentaremos na primeira ocasião; e então haverá uma bela confusão. Os jovens são felizes porque verão muita coisa.”

Quatro anos mais cedo, em 1760, J.-J. Rousseau tinha escrito:

“Aproximamo-nos do estado de crise e do século das revoluções. Considero impossível que as grandes monarquias da Europa ainda tenham muito tempo para viver; todas brilharam, e tudo o que brilha está em declínio. Tenho, como opinião pessoal, razões mais particulares que esta máxima, mas não vem a propósito dizê-las, e todos as vemos demasiado bem.” (22)

(21) *Ibid.*, p. 7.

(22) *Ibid.*, pp. 7-8.

Antes de passarmos a outros historiadores, precisamos ainda que Laponneray vê como causa direta da Revolução Francesa a crise financeira e econômica da época.

As opiniões que transcrevemos até aqui, constituem outros tantos materiais interessantes para caracterizar a época, mas, do ponto de vista da historiografia e com exceção talvez de Laponneray, tudo isto é ainda bastante primitivo. Será preciso esperar pela época seguinte — a que se segue à Primavera dos Povos — para encontrar elementos qualitativamente novos na historiografia francesa e ver principiarem, ao mesmo tempo uma grande controvérsia sobre as causas econômicas da Revolução de 1789; controvérsia que se mantém acesa ainda hoje entre os historiadores franceses. Estou a pensar, em particular, em duas grandes obras consagradas à Revolução Francesa e doravante clássicas: a *Histoire de la Révolution* de Jules Michelet, que tem vários volumes e cuja publicação começou em 1847, isto é, na véspera da Primavera dos Povos; e a *Ancien Régime et la Révolution* de Alexis de Tocqueville, publicado em 1856 e começo de um estudo realizado alguns anos antes e que a morte do autor deixou incompleto.

Jules Michelet era um partidário fervoroso de Danton, tendência perceptível nas páginas da sua obra (23) redigida em um estilo muito literário em comparação com os escritos históricos atuais, mas apesar disso muito crúda, apoiada numa rica documentação.

Para Michelet, as causas da Revolução Francesa são múltiplas. Uma delas foi a influência da ideologia, em particular das idéias de Voltaire e de Rousseau. Esta influência era muito grande, atingindo a corte e a própria rainha. Todos parecem desejar a revolução, mas cada um hesita em empreender uma ação concreta de saneamento da situação. E Michelet observa com humor:

“Todos parecem convertidos, todos querem a Revolução, cada um, na realidade, a quer não para si, mas para os outros. A nobreza realiza de bom grado sobre o clero, o clero sobre a nobreza.

(23) J. Michelet, *Histoire de la Révolution Française*, tome 1, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, 1942.

contrário, o desenvolvimento econômico do país, desenvolvimento em que a classe rural também participou e do qual se beneficiou, bem como a extensão das liberdades políticas. Esta tese, à primeira vista surpreendente, é documentada e defendida com rigor por Tocqueville.

O diferendo Michelet-Tocqueville é ainda mais interessante e importante porque teve prolongamentos: Taine contra Jaurès no fim do século XIX, Labrousse contra Lefebvre e Mathiez no século XX. Se, com o tempo, os argumentos são cada vez mais numerosos e a documentação cada vez mais vasta, o problema não deixa de existir e tem cada vez mais de ser analisado na sua origem

Tocqueville opõe-se violentamente a todos aqueles para quem a Revolução Francesa foi unicamente um acontecimento fortuito e um desejo de anarquia. Pelo contrário, diz:

“O que a Revolução foi menos do que qualquer outra coisa, foi um acontecimento fortuito. É certo que ela apanhou toda a gente desprevenida, no entanto era apenas o complemento de um trabalho mais longo, o fecho inesperado e violento de uma obra em que tinham trabalhado dez gerações de homens. Se não tivesse ocorrido, o edifício social não deixaria de ruir, nuns pontos mais cedo, noutros mais tarde; apenas teria continuado a ruir pouco a pouco, em lugar de cair de repente.” (29)

Não só a Revolução não teve nada de um acontecimento fortuito; ela foi além disso o fim de um longo processo que se desenvolveu em uma escala, ultrapassando a França, em escala mundial, e devia conduzir à abolição do feudalismo.

“... Esta revolução teve apenas como efeito a abolição daquelas instituições políticas que, durante muitos séculos, tinham reinado como senhoras absolutas na maior parte dos povos europeus, e que se desig-

---

(29) A. de Tocqueville: *L'Ancien Régime et la Révolution*, édition, Paris, 1857, p. 55.

nam habitualmente sob o nome de instituições feudais, para as substituir por uma ordem social e política mais uniforme e mais simples, que tinha como base a igualdade de condição.” (30)

Já que a tendência antifeudal era geral na Europa, surge imediatamente uma pergunta: porque foi precisamente na França que se produziu a mais potente explosão revolucionária? A esta pergunta responde Tocqueville que não se deve atribuir este fato a uma situação mais desfavorável na França do que em outros sítios, mas pelo contrário a uma melhor situação econômica e política sobre a qual os restos do feudalismo se tornavam ainda mais pesados. O pensamento de Tocqueville era original e novo para a época, e algumas páginas do seu livro continuam a causar admiração pela profundidade das idéias expressas.

Para começar, uma tese geral:

“Há uma coisa que surpreende logo de início: a Revolução, cujo verdadeiro objeto era a supressão por toda a parte dos remanescentes das instituições da Idade Média, não rebentou nos locais em que estas instituições, melhor conservadas, mais faziam sentir ao povo o seu peso e o seu rigor, mas, pelo contrário, naquelas onde elas se faziam sentir menos; de tal modo que o seu jugo pareceu mais insuportável onde era na realidade mais leve.” (31)

Tocqueville compara a situação do camponês nos pequenos Estados alemães e na França. Na Alemanha, o camponês está ainda escravizado e geralmente *glebae adscriptus*. Na França, o camponês (com algumas exceções) não só é livre há muito tempo, como possui ainda uma exploração que aumenta sem cessar com detrimento para a grande propriedade rural. A revolução veio apenas acelerar um processo há muito tempo em curso. O senhor feudal tinha perdido as suas prerrogativas

---

(30) *Ibid.*, p. 54.

(31) *Ibid.*, p. 57.

administrativas a favor do poder real; conservava apenas os seus direitos de justiça que, de resto, eram cada vez mais limitados pelo rei. Contudo, apesar de todas estas transformações, o camponês estava ainda obrigado a pesados contributos em dinheiro e em espécies, em benefício do senhor e da Igreja; taxas tanto mais penosas para o camponês quanto devia liquidá-las à custa da sua propriedade e mais do domínio senhorial. Mas, nessa época, as mesmas coações feudais existiam por toda a Europa em uma forma muito mais dura. Porque é que, então, pergunta-se Tocqueville, levaram a uma explosão na França que, nesse aspecto, era o país liberal?

“Porque é que os mesmos direitos feudais excitaram no coração do povo da França um ódio tão forte que sobrevive ao seu próprio objeto e que parece, assim, inextinguível? A causa deste fenómeno é, por um lado, que o camponês francês se havia tornado proprietário rural e, que por outro, tinha escapado completamente ao governo do seu senhor.” (32)

No século XVIII, o camponês francês era notavelmente mais livre do que no passado, a sua situação económica era também melhor; mas estava socialmente isolado. Para o senhor feudal, para o nobre, “estes homens já não eram os seus vassallos, e não eram ainda seus concidadãos” (33). Talvez isto fosse diferente, em casos particulares — observa Tocqueville que esclarece imediatamente: “falo das classes, só elas devem ter lugar na história” (34). Eis um ponto de vista incontestavelmente digno de atenção.

Os senhores abandonavam a terra cuja exploração, por causa do sistema fiscal que já não era rentável. Desta maneira, o fardo principal dos impostos caía sobre o camponês que, com receio de novas taxas, não desenvolvia a cultura nem a criação de gado. O serviço militar, a construção e manutenção de estradas, etc., tais eram as taxas que, em princípio, incumbiam

(32) *Ibid.*, p. 69.

(33) *Ibid.*, p. 208.

(34) *Ibid.*, p. 209.

unicamente ao camponês. É esta a razão por que, se bem que a sua situação fosse melhor que no passado, ressentia mais duramente o peso do regime.

Para concluir, segundo Tocqueville: na segunda metade do século XVIII nota-se na França um rápido desenvolvimento económico.

“... A prosperidade pública desenvolve-se com uma rapidez até então sem exemplo. Todos os sinais o anunciam: a população aumenta; as riquezas aumentam ainda mais depressa. A guerra da América não retarda este desenvolvimento; o Estado endivida-se mas os particulares continuam a enriquecer; tornam-se mais industriais, mais empreendedores, mais inventivos.

(...) Se tomando em conta as diferenças dos tempos, ficar-se-á convencido que em nenhuma das épocas que se seguiram à Revolução a prosperidade pública se desenvolveu com mais rapidez que durante os vinte anos que a precederam.” (35)

Mas, por outro lado, à medida que se opera este progresso e que a prosperidade se desenvolve, o descontentamento e o ódio às instituições antigas vai aumentando. A Revolução amadurece, em especial nas regiões do país em que o bem-estar é mais manifesto, “de tal modo que se diria que os franceses acharam a sua posição tanto mais insuportável quanto melhor ela se tornava” (36).

Porque isto foi assim? A explicação que nos fornece Tocqueville pertence às mais belas páginas da politicologia.

“Não é indo sempre de mal a pior que se cai na revolução. Acontece com maior frequência que um povo que tendo suportado sem se queixar, e como se não as sentisse, as leis mais humilhantes, as rejeite violentamente quando o seu peso se aliviara. O regime

(35) *Ibid.*, pp. 286-288.

(36) *Ibid.*, p. 291.

que uma revolução destrói vale quase sempre mais do que aquele que o tinha imediatamente precedido, e a *experiência ensina que o momento mais perigoso para um mau governo é precisamente aquele em que começa a reformar-se...* O mal que se sofria pacientemente como inevitável parece insuportável desde que se concebe a idéia de se subtrair a ele. Tudo o que então se retira dos abusos parece descobrir melhor o que ainda fica e torna o sentimento mais pungente: *o mal tornou-se menor, é certo, mas a sensibilidade é mais viva.* O feudalismo no momento em que era mais poderoso não tinha inspirado aos franceses tanto ódio como no momento em que ia desaparecer. As menores manifestações de arbitrariedade de Luís XVI parecem mais difíceis de suportar do que todo o despotismo de Luís XIV.” (37)

O pensamento é profundo e engloba num conjunto logicamente coerente a tese sobre o desenvolvimento econômico da França na segunda metade do século XVIII e a tese sobre o progresso, na mesma época, dos sentimentos revolucionários.

Assim, segundo Tocqueville, se havia tendência para se desenvolver um movimento dirigido contra o feudalismo nessa época e em toda a Europa, este movimento era na França tanto mais forte quanto o desenvolvimento econômico do país e a extensão das liberdades tornavam mais sensíveis os entraves e as obrigações ligadas aos remanescentes do sistema feudal.

Embora defendendo este ponto de vista, Tocqueville não omite as causas diretas da Revolução Francesa: em primeiro lugar, as dificuldades financeiras do Governo em relação com um déficit orçamental crescente. Na verdade, o sistema das finanças não era mais desastroso do que na época dos predecessores de Luís XVI e o déficit crescia motivado por empreendimentos positivos, tais como as obras públicas, a assistência aos pobres, etc. (Tocqueville passa em silêncio as despesas da guerra da América e as dívidas do Estado, cujos juros tinham acabado por absorver mais de metade dos rendimentos

(37) *Ibid.*, pp. 291-292. (Sublinha A. S.)

anuais); mas, desta vez, o Estado estava à beira de uma falência que ameaçava os “direitos sagrados” dos seus credores, e em primeiro lugar dos capitalistas. Assim, a crise financeira empurrou para a Revolução as classes tradicionalmente mais conservadoras. “Daí resultou que os capitalistas, os comerciantes e os industriais e outros homens de negócio e de dinheiro, que formam normalmente a classe mais inimiga das novidades políticas, a mais amiga do Governo estabelecido, qualquer que ele seja, e a mais submissa às próprias leis que despreza ou detesta, mostrou-se desta vez a mais impaciente e a mais resoluta em matéria de reformas. Ela pedia sobretudo, em grandes brados, uma revolução completa em todo o sistema das finanças, sem pensar que mexendo profundamente nessa parte do Governo se iria fazer cair todo o resto.” (38)

Tocqueville propõe-nos portanto considerar as causas da Revolução Francesa em uma ótica muito diferente e mesmo diametralmente oposta à de Michelet.

Passa uma vintena de anos, e a Comuna de Paris marca o início de uma nova época na história da França e não só da França. Assiste-se então, evidentemente, ao ressurgimento do problema da Grande Revolução Francesa, mas enquadrado de aqui em diante na perspectiva da Comuna de Paris.

Em uma obra importante sobre *Les origines de la France contemporaine* (1875), Hippolyte Taine retoma o tema da miséria, em particular da miséria dos camponeses, considerada como a causa da Revolução. O diferendo entre Michelet e Tocqueville prossegue em outro contexto.

A miséria, a miséria aterradora do povo — tal é o quadro que Taine pinta com cores sombrias, indo buscar os seus materiais às memórias, declarações, correspondências administrativas, descrições, etc., do tempo de Luís XIV, de Luís XV e de Luís XVI.

090776

“Percorrei as correspondências administrativas dos trinta anos que precederam imediatamente a Revolução: cem indícios vos revelarão um sofrimento excessivo, mesmo quando não se converte em furor.

(38) *Ibid.*, pp. 295-296.

Visivelmente, para o homem do povo, camponês, artesão, operário, que subsiste à custa do trabalho do seu braço, a vida é precária; tem justamente o pouco de que necessita para não morrer de fome, e mesmo esse pouco, falta-lhe mais de uma vez.” (39)

Como Taine admite (referindo-se a Tocqueville) que o camponês se havia efetivamente convertido em proprietário rural, tenta explicar este fato sem enfraquecer a sua teoria sobre a miséria como causa da Revolução, e depois retoma o raciocínio de Tocqueville segundo o qual o camponês proprietário é mais sensível ao peso dos impostos e das obrigações do que o camponês que trabalha principalmente nas terras senhoriais. Se a classe camponesa possuía cerca de dois terços das terras antes da Revolução, este fato é imputado por Taine à ruína da nobreza e à abnegação do camponês que retirava nada delas apesar dos sacrifícios consentidos. Taine salva assim a sua tese sobre a miséria enquanto fenômeno geral e constante, miséria que revoltou mais os camponeses contra o regime por se terem tornado proprietários.

“Quando o homem é miserável, irrita-se; mas quando é simultaneamente proprietário e miserável, irrita-se ainda mais. Pode ter-se resignado à indignação, não se resigna a espoliação; e tal era a situação do camponês em 1789, porque, durante todo o século XVII, tinha adquirido terras...

Mas, adquirindo o solo, o pequeno cultivador adquire também as taxas respectivas. Enquanto era um simples jornaleiro e tinha apenas os seus braços, o imposto só o atingia parcialmente: “onde não há nada, o rei perde os seus direitos”. Agora, bem pode ser pobre e declarar-se ainda mais do que é, o fisco domina-o por meio de toda a extensão da sua nova propriedade.” (40)

(39) H. Taine: *Origines de la France Contemporaine*, Paris 1875, Librairie Hachette, t. II, p. 209, r

(40) *Ibid.* pp. 226-230.

O fato de ter retido de Taine apenas a sua teoria sobre a miséria do povo como causa da Revolução, não significa de maneira nenhuma que este historiador tenha ignorado as outras causas e aspectos do problema. A sua obra é não só muito erudita e baseada em fontes as mais diversas mas além disso aborda o processo histórico numa perspectiva complexa (discutível, de resto). Ora, pelo próprio fato desta obra ser tão rica, temos intencionalmente de nos limitar ao único aspecto que nos interessa como objetivo da nossa confrontação: as causas econômicas da Revolução Francesa. Senão seríamos obrigados a começar uma discussão com o autor quando, na sua análise da estrutura da sociedade francesa do século XVIII, omite de fato o desenvolvimento e o papel da burguesia como classe, ou ainda quando opõe a filosofia das Luzes à ciência e a expurga dos seus conteúdos revolucionários concretos. Mas isto arrastar-nos-ia demasiado longe.

A única questão que nos interessa — quais são as causas econômicas da Revolução Francesa? — Taine responde portanto: a miséria do povo. Como no caso de Michelet, esta resposta suscita uma oposição, expressa desta vez por Jean Jaurès na sua *Histoire Socialiste de la Révolution Française* (1901). A causa da Revolução não foi a miséria — contesta Jaurès — mas o reforço do poder do terceiro estado em consequência de um rápido desenvolvimento econômico.

Começamos pela importante tese de que Jaurès parte e que Mathiez retomará mais tarde; para que rebente uma revolução, a opressão das classes que a levam a cabo não é uma condição suficiente, é preciso ainda que essas classes disponham de um mínimo de forças e de meios. E era essa precisamente a situação na França no século XVIII.

“Para que rebente uma revolução, é necessário que as classes inferiores sofram de um terrível mal-estar ou uma grande opressão. Mas é necessário também que tenham um princípio de força e, por conseguinte, de esperança. Ora, era este exatamente o estado da sociedade francesa no fim do século XVIII. A nobreza e o clero detinham mais de um terço do território, livres de qualquer taxa e de qualquer im-

posto, atirando todo o fardo sobre o povo dos campos e a burguesia austera das cidades, apoderando-se de todos os recursos de um orçamento sustentado pelos mais pobres, feriam e prejudicavam no mais alto grau a classe camponesa e a classe burguesa.

Mas ao mesmo tempo, havia um número suficiente de pequenas propriedades rurais, e existiam também apesar dos rigores do fisco, poupanças suficientes escondidas nos campos, para que todos os pequenos proprietários rurais tivessem a esperança de se libertarem e até, um dia, de comprar pedaços do grande domínio eclesiástico.

E a burguesia, exaltada por dois séculos de poderio industrial, comercial e financeiro, tinha penetrado o suficiente, por meio de compras, no mundo rural, para se sentir em condições de lutar contra a nobreza e a Igreja, mesmo no campo agrícola. Ela sentia-se com força para cobrir, se assim o posso dizer, toda a superfície da sociedade." (41)

Assim, segundo Jaurès, a causa da Revolução foi o crescimento das forças da burguesia que, por este fato, aspirava a apoderar-se do poder. Os outros fenômenos, tais como o déficit orçamental e a crise das finanças do Estado daí resultante, podiam fazer rebentar a Revolução, mas as causas desta eram mais profundas, residiam no conflito de classes da sociedade da época.

Polemizando com Taine que critica violentamente por não ter compreendido o papel da burguesia no movimento revolucionário do século XVIII, Jaurès insurge-se contra a tese segundo a qual a única razão dos sentimentos revolucionários da burguesia teria sido o interesse que ela dedicava aos trabalhos dos filósofos. Jaurès prossegue:

"O senhor Taine nem sequer suspeita o imenso desenvolvimento de interesses que impôs à burguesia o seu papel revolucionário que lhe deu a força para o desempenhar.

(41) Jean Jaurès, *Histoire socialiste de la Révolution Française*, éd. de *L'Humanité*, Paris, 1922, t. I, p. 44-46.

Ele discorre como se puras teorias filosóficas pudessem enlouquecer e sublevar todo um povo (...) Não viu a própria vida; ignorou o imenso esforço de produção, de trabalho, de poupança, de progresso industrial e comercial que conduziu a burguesia a ser uma potência de primeira ordem e que a obrigou a tomar a direção de uma sociedade em que os seus interesses já ocupavam um lugar tão grande e corriam tantos riscos. Na realidade fez uma certa falta ao senhor Taine ter lido Marx, ou ter meditado um pouco em Augustin Thierry." (42)

Jaurès não nega o papel revolucionário da ideologia, mas interpreta-o diferentemente de Taine. Enquanto que para este último, a filosofia das Luzes tinha um caráter abstrato, bebido nas fontes da Antigüidade, para Jaurès ela tira a sua força do fato de que constitui um instrumento da consciência de classe da burguesia. O papel do pensamento das Luzes não pode ser compreendido senão em estreita relação com a ascensão da burguesia.

"No fim do século XVIII, duas grandes forças, duas forças revolucionárias apaixonaram os espíritos e as coisas e multiplicaram por um coeficiente formidável a intensidade dos acontecimentos...

Por um lado, a nação francesa tinha chegado à maturidade intelectual. Por outro lado, a burguesia tinha chegado à maturidade social (...) A burguesia francesa tinha tomado consciência da sua força, da sua riqueza, do seu direito, das suas possibilidades quase infinitas de desenvolvimento: em uma palavra, a burguesia acedia à consciência de classe, enquanto o pensamento chegava à consciência do Universo. Estas são as duas fontes ardentes, as duas fontes de fogo da Revolução. Foi graças a elas que ela foi possível e deslumbrante." (43)

(42) *Ibid.*, p. 56.

(43) *Ibid.*, p. 49.

O poder da burguesia provinha principalmente da sua atividade industrial, comercial e financeira, assim como do papel de credores do Estado assumido pela maior parte dos capitalistas. São precisamente estes capitalistas, ameaçados pelo espectro da falência financeira do Estado, que favorecem a procura de uma nova ordem social, capaz de garantir os seus direitos. "Mas era também por causa da atividade comercial e industrial que a burguesia francesa, em 1789, era poderosa" — diz Jaurès (44) que em um capítulo importante da sua obra (com cerca de sessenta páginas e intitulado *La vie économique*), se aplica a demonstrar, apoiado em documentos e em estatísticas, o enriquecimento da burguesia no comércio, nas finanças e na indústria. Até a guerra com a Inglaterra por causa das colônias americanas, que levou as finanças do Estado à ruína, permitiu à burguesia acumular enormes fortunas. Isto sucedeu especialmente em Bordéus onde a própria classe operária da época viu o seu nível de vida elevar-se, e onde, durante a Revolução, não houve conflitos violentos entre a burguesia e o proletariado (45).

O mesmo sucedeu em Marselha, onde o terceiro estado se uniu contra a nobreza.

"É a burguesia, assistida pela força e pelo entusiasmo populares, que marcha à conquista do poder. Viu-se bem, em Marselha e na Provença, esta unanimidade ardente do Terceiro Estado, burgueses e operários, ricos e pobres, nos dias tempestuosos e radiosos que precederam a Revolução, quando Mirabeau, nas cortes da Provença, entrou em luta contra a nobreza que o excluía. As floristas abraçavam o tribuno e os banqueiros aclamavam-no. Ele próprio, quando no seu discurso magnífico às cortes da Provença, opunha a esterilidade privilegiada dos nobres à força e ao direito dos produtores, entendia por esta palavra tanto os grandes chefes de comércio e de indústria como os simples assalariados." (46)

(44) *Ibid.*, p. 62.

(45) *Ibid.*, p. 73.

(46) *Ibid.*, p. 77.

Em Lyon, pelo contrário, a burguesia tinha-se aliado com a aristocracia convertida às atividades industriais e, desde o princípio da Revolução, um conflito a opôs ao proletariado. Estas diferentes situações políticas explicam-se por um grau de desenvolvimento industrial e um tipo de atividades econômicas diferentes em Lyon daquelas de Bordéus e Marselha.

É interessante notar que Jaurès, enquanto defende a tese da prosperidade econômica nas vésperas da Revolução, não coloca o problema do desemprego que grassava na época entre os operários, o da alta dos preços do trigo em consequência de más colheitas, etc. No capítulo intitulado *Le prolétariat* (*Ibid.*, pp. 157-169), dedica-se sobretudo a demonstrar que a classe operária da época não era e não podia ainda ser uma classe autônoma, que não possuía ainda consciência de classe, nem organizações. É provavelmente por esta última razão que Jaurès se concentra na força principal da Revolução — a burguesia — e encara o problema da prosperidade nas cidades apenas na perspectiva desta classe. Em compensação, faz incidir a sua atenção sobre o nível de vida da classe camponesa que teve um papel importante na Revolução.

Em conformidade com a linha geral adotada, Jaurès demonstra primeiro que a agricultura tinha experimentado um grande progresso antes da Revolução. Para medir este progresso, é preciso comparar a agricultura francesa de 1789 ao que ela era vinte ou trinta anos mais cedo, e não à agricultura inglesa, cujo nível era, na época, incontestavelmente mais elevado.

"Não se pode contestar que tenha havido, de 1760 a 1789, um grande progresso agrícola, uma vasta renovação dos métodos, das construções, das ferramentas..."

Bem sei que Arthur Young assinala, em diversas partes da sua viagem à França, a insuficiência das culturas; e é certo que a agricultura francesa era muito inferior à agricultura inglesa. Mas Arthur Young não pôde comparar o estado da França agrícola de 1789 com o da França agrícola de 1760.



Ora, alguns testemunhos decisivos e alguns grandes fatos econômicos mostram que houve nesses vinte e cinco anos um grande impulso no sentido da cultura intensiva (...)" (47)

Este progresso é explicado por Jaurès em primeiro lugar pela participação do capital na agricultura. Uma parte importante das terras passa para as mãos da burguesia interessada em pôr um termo à estagnação do produto agrícola. Vemos formar-se uma classe de lavradores ricos que arrendam as terras, aplicando assim o princípio do lucro capitalista à propriedade rural. Assim, segundo Calonne, ter-se-ia produzido uma verdadeira revolução na agricultura francesa implicando, em vinte anos, uma alta considerável dos rendimentos agrícolas (48). A *Société Royale d'agriculture*, fundada em 1785, tem como função primordial a elevação do nível das técnicas agrícolas entre os camponeses, etc. Até aqui, Jaurès baseia as suas asserções em uma rica documentação, e refere-se a fontes precisas.

Mas como se apresentava na época a situação do povo trabalhador nos campos? Jaurès interessa-se menos por este problema que considera como uma das conseqüências do progresso do capitalismo na agricultura: liquidação das antigas instituições da comunidade aldeã e das prestações em benefício dos pobres, principalmente sob a forma do direito de pasto nas terras senhoriais entre as colheitas e as sementeiras seguintes, concentração da propriedade rural particularmente graças à expropriação — direta e indireta — dos camponeses (cujas diversas queixas são recolhidas nos livros de queixas de diversas províncias, incluídos no processo por Jaurès) (49).

Se juntarmos a isto o objeto de descontentamento geral (igualmente expresso nos livros de queixas dos camponeses) que era o sistema notoriamente injusto dos impostos e das rendas, em particular do imposto sobre o sal, compreenderemos por que razão Jaurès conclui as suas observações sobre o povo rural nestes termos:

(47) *Ibid.*, p. 209.

(48) *Ibid.*, p. 211.

(49) *Ibid.*, p. 248.

"Assim, é uma paixão vibrante que, de todos os pontos da França rural, responderá aos primeiros atos da Revolução. E não somente a burguesia revolucionária, tão poderosa pela força econômica e pela força da idéia, não será desmentida pelo vasto povo dos campos, mas este terá como que um acréscimo de cólera, pronto a transbordar além dos limites que o Terceiro Estado das cidades teria marcado." (50)

Mas, no contexto geral das análises de Jaurès sobre a agricultura francesa da segunda metade do século XVIII, estas palavras espantam; não são a conclusão dessas análises que visam estabelecer um só fato: o desenvolvimento rápido da agricultura nessa época. Decerto que se pode raciocinar como Tocqueville e Jaurès: quanto mais as sobrevivências feudais são incompatíveis com as relações capitalistas em rápida progressão tanto mais provocam a cólera e empurram para a ação. Isto é incontestavelmente verdade, mas um pouco aproximativo enquanto não se apresentam dados sobre as causas econômicas concretas do descontentamento da classe rural trabalhadora. Estes dados serão estabelecidos por outros historiadores a partir de documentos da época, e voltaremos a eles.

Parece, portanto, que Jaurès desenvolveu demasiado unilateralmente a sua tese principal sobre o desenvolvimento econômico do país e a emancipação da burguesia como causa fundamental da Revolução Francesa. Esta tese é retomada pela maior parte dos grandes historiadores do século XX cujos pontos de vista ilustraremos com o exemplo das grandes obras de síntese consagradas à Revolução Francesa por Albert Mathiez e Georges Lefebvre. Mas, antes disso, debruçar-nos-emos sobre o livro de Franz Funck-Brentano, *L'Ancien Régime*, que estuda mais pormenorizadamente o problema da classe rural na França no fim do século XVIII, em particular os seus aspectos econômicos. Este estudo preenche uma certa lacuna na obra de Jaurès e é ao mesmo tempo uma boa introdução às sínteses históricas dos autores mencionados acima.

A tese principal de Brentano é a seguinte: no século XVIII não só a agricultura se desenvolvia, mas ainda a situa-

(50) *Ibid.*, p. 264.

ção econômica da classe rural trabalhadora era boa; se os historiadores falam da sua miséria é porque exageram ou porque não compreenderam as realidades históricas das relações que então reinavam no campo. Que contraste se compararmos o que diz Brentano com os escritos em que Mme. de Staël, Michelet e sobretudo Taine se compadeciam com a miséria do camponês!

Brentano começa o capítulo consagrado ao campo por um procedimento polêmico hábil. Para dar maior peso à sua tese sobre a miséria reinante na França na véspera da Revolução, Taine tinha citado La Bruyère que descrevia o camponês da época como um ser cuja condição miserável o reduz ao nível de um animal. Brentano retoma as palavras de La Bruyère, e depois cita imediatamente um outro escritor, Sébastien Mercier, que descreve um casamento aldeão, do qual faz um quadro idílico (51).

A intenção desta confrontação de dois quadros tão diferentes é evidente: em se querendo fazer um julgamento sobre a realidade, é preciso não se deixar influenciar pelas descrições literárias.

Abandonando assim a literatura, Brentano recorre a testemunhos deixados por homens que conheciam realmente o meio rural da época por nele terem nascido e vivido muito tempo, e tais como Restif de le Bretonne, Marmontel e Mistral (este último representando o início do século XIX), camponeses oriundos, respectivamente, da Borgogne, do Limousin e da Provence (52). Todas estas testemunhas "autênticas" estão em acordo descrevendo um campo próspero e digno que não se parece nada com o quadro de La Bruyère.

A conclusão que Brentano tira dos seus estudos é clara: na segunda metade do século XVIII, o campo francês desenvolve-se e prospera.

"Qualquer que tenha sido a opinião expressa por Arthur Young sobre a agricultura francesa no fim do Antigo Regime, não se pode negar que ela tenha apro-

(51) F. Brentano, *L'Ancien Régime*, éd. Fayard, Paris, 1926, pp. 393-395.

(52) *Ibid.*, pp. 395-409.

veitado, a partir do meio do século XVIII, do grande movimento que arrastou toda a França para um futuro novo, pelos progressos realizados em todos os domínios da atividade nacional. Os camponeses compram terras em todos os pontos do país: é uma verdadeira paixão de possuir. As terras são pagas mais caras do que valem...

Debaixo da influência das sociedades agrícolas... melhoram-se muitos processos, trazem-se da Inglaterra máquinas agrícolas; os celeiros, de construção tão dispendiosa, são substituídos por medas levantadas nos campos; os prados artificiais multiplicam-se. Arthur Young diz que a cultura da luzerna na França é de tal modo notável que seus compatriotas vieram aprendê-la na escola do nosso país. A introdução da cultura do milho e a criação de bichos da seda, a cultura da batata, (...), a raça espanhola de ovelhas - merinos aclimatados..., marcam na França, no fim do Antigo Regime, conquistas de uma importância tal que o século XIX não poderá apresentar nada de comparável a elas." (53)

Quer isto dizer que o campo era por toda a parte e sempre poupado pelos conflitos e pela miséria que incitam à revolta? Não, em absoluto.

Em primeiro lugar, o flagelo das más colheitas (devidas a um Verão demasiado seco ou a um Inverno demasiado rigoroso) abatia-se com frequência sobre os camponeses: 1709, 1740, 1767, 1771, 1784. As conseqüências do flagelo eram ainda mais catastróficas porque um transporte marítimo limitado impedia a importação de maiores quantidades de trigo e o sistema das fronteiras interiores isolava praticamente as diversas províncias do país; além disto, era proibido armazenar reservas em previsão de anos difíceis.

Em seguida, a fragmentação; o cultivador era demasiado pobre e tinha um campo de ação demasiado limitado para melhorar a sua exploração. Finalmente, as comunidades aldeãs tradicionais entravavam as iniciativas individuais.

(53) *Ibid.*, pp. 434-435.

Quais são, em definitivo, as conclusões de Brentano? O desenvolvimento da agricultura e as condições de vida nos campos eram satisfatórias, conclui este autor baseando-se principalmente em documentos descrevendo as habitações, o vestuário, a alimentação dos camponeses, etc. Decerto que, nos mesmos textos, se encontram igualmente narrativas alarmantes sobre a indigência que grassava particularmente quando as colheitas tinham sido más, mas Brentano neutraliza-as de certo modo por testemunhos diametralmente opostos. Contudo, um problema continua inexplicado: Brentano confessa que os campos, nessa época, foram invadidos por uma multidão de vagabundos, ladrões e ratoneiras. De onde vinham este homens? Qual era então a causa desta chaga social se rejeitarmos a hipótese da miséria? Este fenômeno nota-se apenas durante os anos de más colheitas, particularmente em 1784 e 1789?

Apesar de algumas reservas e pontos de interrogação que se impõem na leitura do estudo de Brentano, a sua tese principal parece ter fundamento: os vinte anos anteriores à Revolução incluem-se — nos campos como na cidade — em um período que não é de regressão, mas, ao contrário, de desenvolvimento, mesmo se manifestando em simultaneidade fenômenos econômicos negativos.

Em um estudo sobre as condições econômicas e sociais da França do século XVIII, Henri Sée chega a conclusões semelhantes, mas retém como prova o fato de que as revoltas camponesas, há longo tempo inexistentes, só eclodiram depois do 14 de julho e, sobretudo, depois de 4 de agosto de 1789, quando os camponeses exigiram a supressão dos dízimos e dos direitos senhoriais.

Georges Lefebvre defende igualmente a tese do desenvolvimento da agricultura francesa; no seu estudo sobre o problema rural durante a Revolução (54), fala inclusive do caráter autônomo da revolução camponesa como resultado da oposição dos interesses dos camponeses não só com os interesses da aristocracia, mas também da burguesia. Este ponto de vista é partilhado por Pierre Gaxotte que lhe adiciona um argu-

mento interessante: as descrições da miséria rural baseiam-se em aparências que o camponês devia manter a fim de se defender contra o sistema de impostos em vigor (55).

Depois desta incursão no domínio da questão camponesa durante a Revolução, retornemos à discussão mais ampla que é continuada na nossa época por Mathiez e Lefebvre, de um lado, Labrousse, de outro lado.

Albert Mathiez inspira-se nos pontos de vista de Jaurès.

“Não é em um país esgotado, mas pelo contrário num país florescente, em pleno desenvolvimento, que rebentará a Revolução. A miséria que causa por vezes motins, não pode provocar as grandes perturbações sociais. Estas nascem sempre do desequilíbrio das classes.

A burguesia possuía com certeza a maior parte da fortuna francesa. Ela progredia sem cessar, enquanto que as ordens privilegiadas se arruinavam. O seu próprio crescimento lhe fazia sentir mais vivamente as inferioridades legais a que continuava condenada.” (56)

Mathiez aplica-se a analisar o conflito de classes entre a burguesia e a aristocracia, bem como a procurar o reflexo deste conflito ideológico, porque “a burguesia que tem o dinheiro, tomou posse também do poder moral” (57).

Os escritores e os filósofos que tinham tomado partido pela transformação da ordem social, puseram a sua pena ao serviço da classe ascendente, travando um combate cujo objetivo era o despertar da consciência revolucionária entre as massas populares. Este ponto de vista lembra a tese de Lênin sobre o papel da *intelligentsia* que traz “do exterior” a consciência de classes ao movimento operário espontâneo.

(55) P. Gaxotte, *La Révolution Française*, éd. Fayard, Paris, 1962, p. 32.

(56) A. Mathiez: *La Révolution Française*, éd. Armand Colin, Paris, 1937, t. I, p. 13.

(57) *Ibid.*

(54) G. Lefebvre, *Études sur la Révolution Française*, Paris, 1954.

“A Revolução tinha sido feita nos espíritos muito antes de se traduzir nos fatos, e entre os autores responsáveis é preciso contar com justiça aqueles mesmos que serão as suas primeiras vítimas.

A Revolução não podia vir senão de cima. O povo de trabalhadores, cujo estreito horizonte não ultrapassava a profissão, era incapaz de tomar a iniciativa e, com maioria de razão, de se apoderar da sua direção.” (58)

Depois de ter citado fatos e números testemunhando o enriquecimento da burguesia e o crescimento do seu poder, o desenvolvimento da indústria, do comércio, dos bancos, etc., Mathiez conclui:

“Através da burguesia circula uma enorme corrente de negócios. As comissões dos corretores da bolsa duplicavam de preço em um ano. Necker escreveu que a França possuía cerca de metade do numérico existente na Europa. Os negociantes compram as terras dos nobres endividados. Mandam construir elegantes palacetes decorados pelos melhores artistas (...) As cidades transformam-se e embelezam-se.

Um sinal infalível de que o país se enriquece, é que a população aumenta rapidamente e que o preço dos gêneros, das terras e das casas sofre uma alta constante (...) O bem-estar desce pouco a pouco da alta burguesia à média e à pequena. Veste-se melhor, come-se melhor que antigamente. Sobretudo, as pessoas instruem-se.” (59)

A Revolução Francesa não foi, portanto, gerada pela miséria séria, mesmo que tenha sido a crise financeira que levou à convocação dos Estados Gerais e ao desencadear da primeira fase da Revolução — a revolução mobiliária. O déficit orçamental, origem da crise financeira, era resultante do mau funcionamento do Estado numa sociedade que estava em pleno progresso.

(58) *Ibid.*, p. 15.

(59) *Ibid.*, pp. 12-13.

“Depois, o problema financeiro dominava todo o resto. Para fazer reformas era preciso dinheiro. No meio da prosperidade geral, o Tesouro estava cada vez mais vazio. Não se podia reembolsá-lo senão à custa dos privilégios e com a autorização dos parlamentos pouco dispostos a sacrificar os interesses privados dos seus membros no altar do bem público. Quanto mais se tergiversava, tanto mais se aprofundava o abismo do déficit e mais se acentuavam as resistências.” (60)

Mathiez menciona a crise econômica e o desemprego subsequente, as colheitas desastrosas de 1788 e o aumento do preço do pão, mas inclui estes fatos no contexto pré-revolucionário global. E estes fatos, conjunturais, não enfraqueceram com efeito, a tese geral sobre o desenvolvimento econômico do país e sobre a sua prosperidade relativa. No entanto, é preciso tomar nota deles não só tendo em conta a sua importância como em razão da polémica com Labrousse; eles impõem um complemento de informação e de interpretação.

“A campanha eleitoral (para os Estados Gerais) coincidia com uma grave crise econômica. O tratado de comércio assinado com a Inglaterra em 1786, baixando os direitos alfandegários, tinha aberto o caminho às mercadorias inglesas. Os fabricantes de tecidos tiveram de restringir a sua produção. O desemprego atingiu em Abdeville 12.000 operários em Lyon 20.000, proporcionalmente em outros lugares. Era necessário, no princípio do Inverno, que foi muito rigoroso, organizar oficinas de caridade nas grandes cidades, tanto mais que o preço do pão aumentava sem cessar. A colheita de 1788 tinha sido muito inferior ao normal. A carência de forragem tinha sido tão grande que os cultivadores tinham sido forçados a sacrificar uma parte do seu gado e a deixar terras incultas, ou a semeá-las sem estrume. Os mercados estavam vazios. O pão não era apenas caríssimo, mas estava em risco de faltar (...) Desde que começaram as operações

(60) *Ibid.*, pp. 21-22.

eleitorais, no mês de março, as “emoções populares” explodiram (...). O movimento não é apenas dirigido contra os açambarcadores de gêneros alimentares, contra o velho sistema de impostos, contra as alfândegas municipais, contra o feudalismo, mas contra todos que exploram o popular e vivem da sua substância. Está em estreita relação com a agitação política.” (61)

Na sua *Révolution Française*, Georges Lefebvre vai de encontro ao ponto de vista de Mathiez, mas as suas idéias são mais súbitas.

No problema que nos interessa, a sua opinião está bem assentada: a Revolução teve como causa não a miséria, mas as lutas de classes em relação com um desenvolvimento econômico que aproveitava ao crescimento do poder das novas classes. O século XVIII foi o século do enriquecimento da Europa em geral, da França em particular.

“A verdade é que a Europa se enriquecia; sobretudo a oeste, é evidente. Em que proporção exata, não se sabe. Crê-se que o rendimento nacional da França e da Inglaterra tenha mais do que duplicado, no século XVIII (...). O melhoramento da vida material e a distensão das relações humanas ganhavam profundidade se bem que, naturalmente, a vantagem fosse proveitosa sobretudo às classes dominantes.

(...) O artesanato, o comércio, o camponês tiravam algum proveito do enriquecimento: o consumo crescente de alguns gêneros parece atestá-lo (...). A atenuação das fomes e os recursos oferecidos pelos progressos da indústria reduziam a mortalidade.

(...) Resta o fato de que o enriquecimento explica o otimismo, de que a idéia de progresso foi a expressão intelectual e que encorajava os homens desse tempo a empreender, com uma audácia confiante, as reformas que as transformações concomitantes da sociedade e da mentalidade lhes pareciam impor.” (62)

(61) *Ibid.*, pp. 40-42.

(62) Georges Lefebvre: *La Révolution Française*. Presses Universitaires de France, Paris, 1957, pp. 40-41.

A classe rural francesa beneficiou-se igualmente do progresso econômico, apesar de estar sobrecarregada de mais impostos e obrigações que as outras classes sociais. A sua situação econômica e política melhorou no século XVIII, sobretudo se a compararmos com a sorte dos camponeses nos países da Europa central e oriental (63).

A situação do proletariado era pelo contrário radicalmente diferente. (Lefebvre distingue nitidamente o proletariado como um grupo social nessa época privado de consciência de classe, e estuda separadamente as suas condições de vida. O proletariado rural e urbano estava à margem da sociedade; disperso e sem vínculos de consciência de classe, dispondo de organizações em estado pouco mais que embrionário, era ainda objeto de discriminações econômicas. Na França entre 1730 e 1789, os salários tinham aumentado cerca de 2 por cento, enquanto que a alta dos preços tinha atingido 60 por cento. Isto significava uma situação cada vez mais miserável, agravada ainda pelos anos de más colheitas e pelo desemprego.

“Na França 1/5 da população compunha-se de indigentes e qualquer crise econômica aumentava consideravelmente o seu número. Por outro lado, a insuficiência da assistência era notória (...). Assim, a indigência grassava em estado endêmico e tentava-se em vão suprimi-la pelo internamento. Gerava a vagabundagem que, por sua vez, degenerava em banditismo em grupos; além disso pululavam os errantes à procura de trabalho e os contrabandistas a que davam origem as fronteiras interiores. Uma má colheita e a crise industrial que dela resultava infalivelmente estendiam o mal...” (64)

A nossa tese geral acerca do desenvolvimento econômico do país e, sobretudo, da sua prosperidade, sofre portanto uma modificação importante no que diz respeito à quantidade não desprezável de 20 por cento da população francesa.

(63) *Ibid.*, pp. 52-55.

(64) *Ibid.*, pp. 58-59.

Lefebvre atribui a Revolução Francesa a várias causas, mas a primeira são os conflitos de classe que levantam umas contra as outras a realeza, a aristocracia e a burguesia.

“Na maior parte do continente, subsistia o absolutismo, mas de certo modo transformado, e os filósofos louvavam o “despotismo esclarecido” dos soberanos que criam impressionados pela sua propaganda. Apesar disso — e ao mesmo tempo — a aristocracia censurava à realeza o tê-la subjugado e a burguesia irritava-se de se ver afastada do governo, enquanto se acentuava a rivalidade entre estas duas classes. Não foi de modo nenhum a França quem primeiro resolveu este conflito triangular por uma revolução.” (65)

Os interesses de classe da aristocracia são tais que esta está interessada, como a burguesia, na limitação do poder real e que acolhe favoravelmente as reivindicações de liberdade tanto no domínio econômico como no político. Se estas reivindicações faziam da aristocracia a aliada da burguesia, a recusa que opôs à reivindicação da igualdade de direitos levantou estas duas classes uma contra a outra. Na defesa dos seus interesses, a burguesia devia reivindicar a igualdade dos direitos: era nisso que a Revolução Francesa diferia, por exemplo, da Revolução Inglesa. Finalmente, a revolução começada pela nobreza por causa das crises financeiras transformou-se em revolução burguesa e, em janeiro de 1789, Mallet du Pan podia escrever “o debate público mudou de feição. Já não se trata senão muito secundariamente do rei, do despotismo e da constituição: é uma guerra entre o terceiro estado e as outras duas ordens” (66).

A causa direta da explosão revolucionária foi contudo a crise econômica que tinha provocado uma alta exorbitante do preço do pão e agravado o desemprego. E Lefebvre conclui:

(65) *Ibid.*, p. 82.

(66) Citado segundo Lefebvre, *Ibid.*, p. 113.

“Convém não nos deixarmos enganar sobre o alcance social do enriquecimento engendrado pelos progressos da economia; a prosperidade do reino foi trazida para a luz há meio século, particularmente por Jaurès, para explicar o poder crescente da burguesia e, neste sentido, é com razão que se objeta a Michelet que a Revolução surgiu numa sociedade em pleno progresso, e não decrépita e como que votada ao cataclismo pela parcimônia providencial da natureza. É preciso observar, no entanto, que os lucros da exploração colonialista eram obtidos sobretudo pela reexportação, de tal modo que o trabalho nacional não tirava deles toda a vantagem que se imagina, e que a alta de longa duração aumentava os rendimentos dos grandes proprietários e da burguesia sem que os salários fossem aumentados em proporção. Como se sabe agora que a produção se desequilibrou e debilitou durante a década que precedeu a Revolução, *permanece verdade que a existência das massas se foi estreitando de tal modo que, finalmente, a penúria as esgotou.*” (67)

Esta conclusão já não traz um apoio total à tese de Tocqueville e de Jaurès sobre a prosperidade reinante na França nas vésperas da Revolução. Se bem que Lefebvre aceite, em princípio, esta tese, formula reservas e restrições tais que elas situam na realidade este historiador entre Jaurès e Labrousse.

A originalidade do caminho percorrido por C. E. Labrousse consiste, em primeiro lugar, em que analisa as causas da Revolução partindo de duas questões econômicas precisas: o movimento dos preços e dos rendimentos na França do século XVIII assim como a crise econômica nas vésperas da Revolução (68).

Os dois estudos deste autor, particularmente preciosos para a compreensão da gênese da Revolução Francesa, são os primeiros a ser compreendidos com tal amplitude e ao mes-

(67) *Ibid.*, pp. VBR-VBT. (sublinhado de A. S.)

(68) C. E. Labrousse: *Esquisse du mouvement des prix et des revenus en France où XVIIIème siècle*, Paris, 1932, Librairie Dalloz  
*La crise de l'économie française à la fin de l'Ancien Régime et au début de la Révolution*, Presses Universitaires de France, Paris, 1944.

mo tempo com tal preocupação de rigor, tornando-se assim um novo fato histórico (no sentido de fato científico).

O primeiro estudo de Labrousse, consagrado à análise do movimento dos preços e dos rendimentos na França no século XVIII, fundamenta a atitude crítica do autor de encontro à tese sobre uma França pré-revolucionária economicamente próspera. Descrevendo a brusca alta dos preços de 1785 a 1789 (*Op. cit.*, pp. 299, 304, 361-364 e seguintes), e a sua influência sobre o rebaixamento do nível da vida da população (pp. 30, 590-595, 597-604 e seguintes), o autor apoia-se em uma documentação abundante e precisa, em raciocínios rigorosos e cálculos que nada têm de aproximativos, permitindo-lhe, entre outros números, estabelecer que, de 1726 a 1789, os preços tinham aumentado 62 por cento e os salários menos de 26 por cento (pp. 598, 599).

Quais são as conclusões que Labrousse deduz dos seus ricos materiais fotográficos que seriam impossíveis e inúteis de expor aqui? A sua primeira conclusão é que a causa direta da explosão revolucionária foi a grave crise econômica de 1788-1789 e os seus efeitos a alta dos preços e o desemprego.

“A influência provocadora do movimento dos preços e dos rendimentos sobre o desencadeamento e o ritmo da Revolução não carece de demonstração. A conjuntura econômica criou em grande parte a conjuntura revolucionária.

... Sabia-se que 1789 tinha sido um ano de pão muito caro, que o tratado de comércio de 1786 tinha provocado uma derrocada da produção têxtil e um grande desemprego operário...

Já o fizemos ver diversas vezes: a explosão revolucionária que sobrevém em julho de 1789 nas cidades e nos campos coincide não só com o ano, mas aproximativamente, com o período do ano em que o preço do trigo atinge o seu máximo depois do movimento de longa duração, e até depois da segunda década do século. (...) Inesperada, violenta, geral, a crise agrícola de subprodução rebenta num país já vítima de uma grave crise industrial, provocada de resto por um

único acontecimento, o tratado de comércio franco-inglesês de 1786. Mas a crise agrícola vai agir, como é de regra, sobre a atividade industrial (...).

A queda cíclica do rendimento do trabalhador das cidades e dos campos, reforçada pela sua queda de longa duração, faz da crise de 1789 uma das mais terríveis do antigo regime econômico...” (69)

Esta conclusão é a síntese dos dados relativos ao movimento dos preços e dos rendimentos na França, na véspera da Revolução. Mas que relação pode estabelecer-se entre este fenómeno e os acontecimentos políticos?

“As dificuldades que se acumulam para a monarquia, nascidas da crise financeira que acentua precisamente a crise econômica, encontram nesse meio uma ressonância muito amplificada. A revolta parisiense generaliza-se em julho e em agosto nas cidades e nos campos. É uma revolta da fome. O camponês incendia os cartórios e recusa-se a pagar os direitos senhoriais... Revoltas dos mercados e taxaço do pão? É o antagonismo entre o salário que desce até ao mínimo e os rendimentos imobiliários que se elevam ao máximo. Incêndios, pilhagem dos celeiros de sal? É a contradição do salário que diminui e do imposto de consumo que se agrava. Pilhagem dos solares? É ainda, por um lado, o antagonismo do salário que baixa, do rendimento global misto do proprietário-comprador que desce ao mínimo, e dos direitos feudais, progressivos sobre o ano pobre, a cultura pobre e o lavrador pobre, que atingem então o seu máximo valor.” (70)

O quadro assim desenhado das causas da Revolução difere do de Mathiez e de Lefebvre. O político é aqui radicalmente reduzido ao econômico, e este insere-se nos termos de uma

(69) C. E. Labrousse: “Esquisse du mouvement des prix...”, *op. cit.*, pp. 640-641.

(70) *Ibid.*, pp. 641-642.

crise profunda. Na véspera da Revolução, os preços não param de subir; os rendimentos de uns aumentam, e os de outros decrescem; o desemprego se alastra. Já não se trata, portanto, de prosperidade, mas, e pelo contrário, de miséria para as massas populares.

É a esta conclusão, formulada nítida e claramente, que Labrousse chega na sua obra seguinte, consagrada à crise econômica no fim do Antigo Regime. Na introdução metodológica a essa obra, escreve Labrousse:

“A Revolução aparece, em certos aspectos, tal como a tinha pressentido Michelet e, contrariamente à tese de Jaurès, retomada por Mathiez, como uma Revolução da miséria. Não que Jaurès e Mathiez neguem a influência da miséria. Mas ela não teria desempenhado, a acreditar neles, senão um papel relativamente reduzido e ocasional. Isto poderia ser verdade se a crise de 1789 correspondesse efetivamente ao que aparenta à primeira vista: uma simples “crise de subsistência”, desencadeada em 1788 pelo granizo e à qual poria fim, imediatamente ou quase, um tempo propício (...). A miséria torna-se assim uma espécie de incidente meteorológico. Os desabamentos econômicos de 1788-1790 são infelizmente de outra ordem de grandeza. Fulminam toda a economia francesa (...). Ocasão da Revolução, foi a crise cíclica revolucionária sem dúvida, e também, como se suspeita, a regressão pré-revolucionária, mas num grau bem mais elevado do que o imaginaram Jaurès e Mathiez. Ambos agiram profundamente sobre os acontecimentos de 1789 e de 1790 (...). São causas, a este título.” (71)

Labrousse não nega que tenha havido no século XVIII, uma rápida expansão da economia francesa no contexto da alta dos preços dos produtos agrícolas, mas apenas até 1788. Nesse ano nota-se uma queda dos preços dos produtos agrícolas que gera uma crise cíclica. O crescimento demográfico

(71) C. E. Labrousse: “La crise de l'économie française...”,

agrava as dificuldades no mercado do trabalho, o desemprego aumenta. A seguir vieram as calamidades de 1788. A crise cíclica dos anos de 1778-1787 junta-se uma regressão devida a um concurso de circunstâncias diversas: o tratado comercial com a Inglaterra em 1786, os flagelos naturais e, sobretudo, a bancarrota financeira do Estado sob o peso das despesas da guerra da América. A crise financeira é uma causa direta que a regressão econômica agrava, porque se torna impossível remediar o mal. No total, segundo Labrousse, é a miséria das classes populares que está na origem da explosão revolucionária. Como já vimos anteriormente, Labrousse coloca-se resolutamente do lado de Michelet e de Taine contra os seus opositores, mas formula ao mesmo tempo reservas que precisam mais ainda os seus pontos de vista e projetam mais luz sobre o problema.

“Anemia econômica no século XVIII? Alguns protestarão. A prosperidade da época é ponto de fé. Opor-se-á, talvez, o autor a si mesmo. Não escreveu ele, há dez anos, não afirmou agora mesmo que um fluxo de prosperidade cobria não só o século XVIII no seu conjunto, mas ainda o começo do século seguinte? Sem dúvida: mas o fluxo sobe muito irregularmente (...). Depois de um refluxo cíclico normal — que, repitamo-lo, não nos interessa aqui — começa, cerca de 1778, um refluxo anormal, de dimensões inter-cíclicas, que tem fim cerca de 1787. O movimento de fundo retoma então, persiste, apesar de crises de caráter muito diferente, até aos últimos anos do século, atingindo a época consular e imperial, durante a qual força de novo o andamento.” (72)

Uma outra reserva com a qual Labrousse conclui as suas reflexões metodológicas, é ainda mais significativa:

“Os acontecimentos revolucionários, as grandes instituições revolucionárias, nascem portanto, em grande parte, do recuo do lucro e do salário, da penúria

(72) *Ibid.*, p. XXIII.



do industrial, do artesão, do rendeiro, do proprietário trabalhador, da miséria do operário, do jornaleiro. Uma conjuntura desfavorável reúne, numa oposição comum, a burguesia e o proletariado. *A Revolução apresenta-se, a este respeito, muito mais do que pensaram Jaurès e Mathiez, como uma revolução da miséria.* Mas podemos também conceber que a última parte do século XVIII não explica tudo, que os anos finais, anos de contração intercíclica ou de crise, não foram os únicos a agir sobre as instituições. As dificuldades econômicas do reinado de Luís XVI, por mais que tenham sido ressentidas pelos contemporâneos fazem, apesar disso, entre a Regência e a República, figura de episódio. *O século XVIII continua a ser, no fundo, um grande século de expansão econômica, de alta dos rendimentos capitalistas, de avanço da riqueza e do poder burgueses. Deste modo, ele prepara a Revolução, uma Revolução da prosperidade.* E calcula-se facilmente que um longo período de progresso não teve sobre esta revolução menos influência que um período, relativamente curto, de recuo — por próximo dos acontecimentos, e, em consequência, por mais dinâmico que possa ter sido este último período.” (73)

Depois dos textos de Labrousse que acabamos de citar, vemos melhor como duas teses, aparentemente contraditórias (apenas num sentido porque, para que sejam realmente contraditórias, era preciso estipular que a causa dos acontecimentos que definimos era “única”, “exclusiva”) podem, ao contrário, ser considerados como complementares: o progresso econômico caracterizou decerto o século XVIII no seu conjunto, mas o período que precedeu diretamente a Revolução foi marcado por uma crise e, portanto, pela miséria. Em consequência, deve dar-se razão aos que vêem a causa da Revolução no desenvolvimento econômico e no reforço da posição de classe da burguesia, como áqueles que consideram a miséria como o impulso imediato da explosão revolucionária. Evi-

(73) *Ibid.*, p. XLVIII. (sublinhado de A. S.).

dentemente, tudo depende da maneira como uns e outros formulam e desenvolvem as teses respectivas. No nosso caso particular, a verdade histórica é contudo muito mais complicada que a redução das causas da Revolução quer à miséria quer à prosperidade. Não nos devemos portanto admirar de o conhecimento destas causas ser um processo ainda inacabado; um processo no decurso do qual, à custa do afrontamento de pontos de vista diferentes e opostos, a verdade histórica se constrói cada vez mais complexa, cada vez mais precisa, a partir de verdades parciais e, neste sentido, relativas.

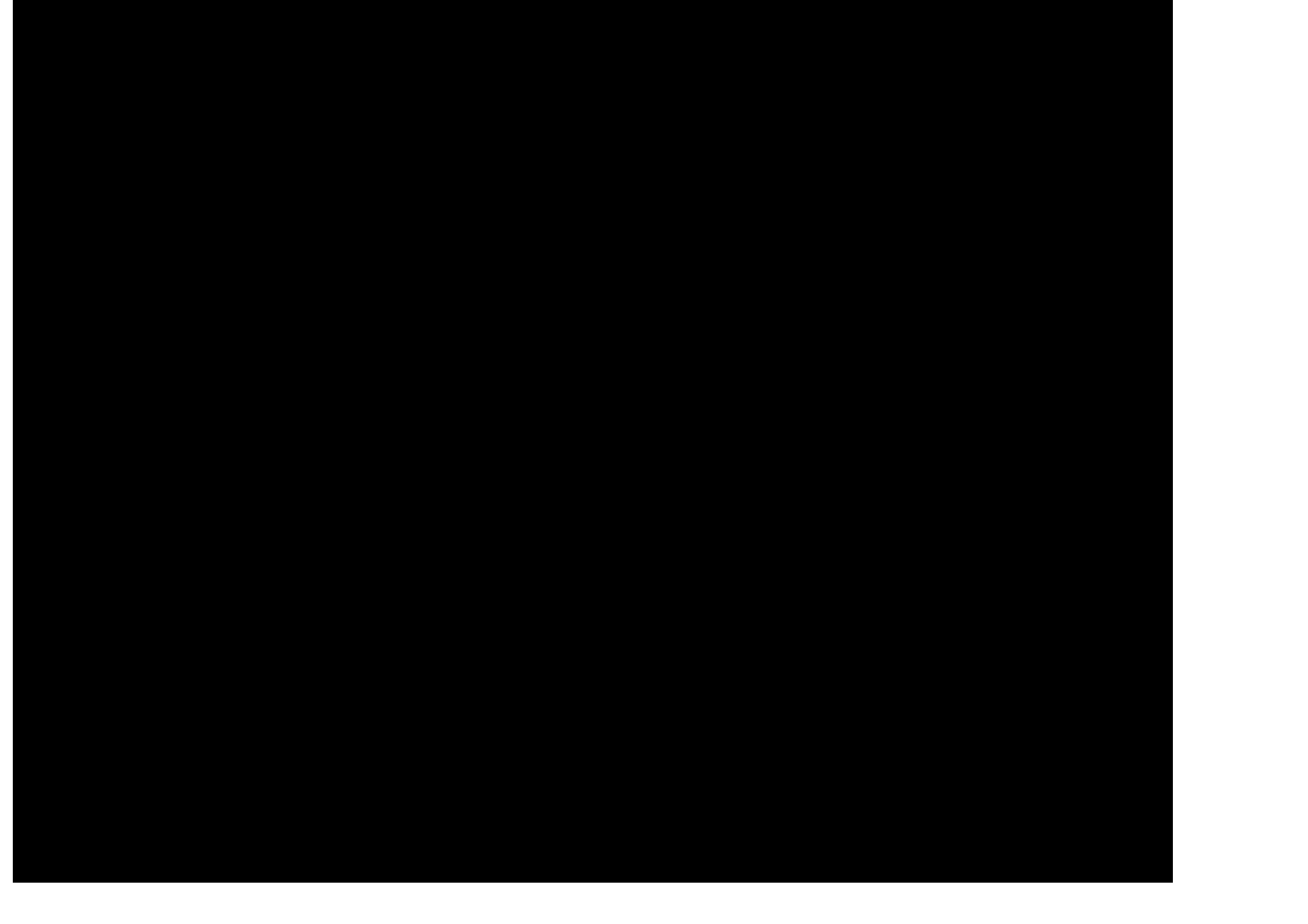
Não nos propomos aqui estabelecer quem tem razão nesta discussão, em que medida e em que sentido se pode dar razão a um mais do que a outro. Este propósito cabe apenas aos historiadores. O que submetemos ao nosso estudo e à nossa reflexão, é apenas o fato da diversidade, da variabilidade, até mesmo da incompatibilidade dos pontos de vista dos historiadores que, potencialmente, dispõem das mesmas fontes e, subjetivamente, aspiram à verdade, e só à verdade, crendo mesmo tê-la realmente descoberto. Assim, em consequência do objetivo fixado, restringimos o nosso papel a selecionar alguns autores e a permitir-lhes apresentar, por si, os seus pontos de vista.

Sem retornarmos às obras escritas durante as primeiras décadas do século XIX, porque é difícil encontrar nesta época trabalhos sobre a Revolução Francesa que correspondam às regras em todos atuais em matéria de história, vamos recapitular os pontos de vista dos principais historiadores que citámos.

“O mal é que, do mais alto ao mais baixo, ela (a sociedade francesa) está organizada para produzir cada vez mais (...).

Desde Luís XIV, as taxas são tão pesadas que em Mantas, em Etampes, e em outros locais se arrancam todas as vinhas.

Não tendo o camponês móveis para serem confiscados, o fisco não tem nenhum outro objeto de penhora senão o gado: extermina-o pouco a pouco. Acaba-



-se o estrume. A cultura dos cereais, desenvolvida no século XVII por imensos arroteamentos, restringe-se no século XVIII...”

#### JULES MICHELET

“À medida que se operam todas estas mudanças no espírito de governantes e governados, a prosperidade pública desenvolve-se com uma rapidez até então sem exemplo. Todos os sinais o anunciam: a população aumenta; as riquezas aumentam ainda mais depressa. A guerra da América não retarda este desenvolvimento; o Estado endivida-se, mas os particulares continuam a enriquecer; tornam-se mais industriais, mais empreendedores mais inventivos.

( . . . ) Tomando-se em conta a diferença dos tempos, ficar-se-á convencido que em nenhuma das épocas que se seguiram à Revolução a prosperidade pública se desenvolveu com maior rapidez que durante os vinte anos que a precederam.”

#### ALEXIS DE TOCQUEVILLE

“Percorrei as correspondências administrativas dos trinta anos que precederam imediatamente a Revolução: cem indícios vos revelarão um sofrimento excessivo, mesmo quando se converte em furor. Visivelmente, para o homem do povo, camponês, artesão, operário, que subsiste à custa do trabalho do seu braço, a vida é precária; tem justamente o pouco que necessita para não morrer de fome, e esse pouco, falta-lhe mais de uma vez.”

#### HIPPOLYTE TAINÉ

“O senhor Taine nem sequer suspeita o imenso desenvolvimento de interesses que impôs à burguesia o seu papel revolucionário e que lhe deu a força de o desempenhar.

Ele discorre como se puras teorias filosóficas pudessem enlouquecer e sublevar todo um povo (...) Este pretense “realista” limitou-se a ler livros filosóficos não viu a própria vida; ignorou o imenso esforço de produção, de trabalho, de progresso industrial e comercial que conduziu a burguesia a ser uma potência de primeira ordem e a obrigou a tomar a direção de uma sociedade em que os seus interesses já ocupavam um lugar tão grande e podiam correr tantos riscos.”

#### JEAN JAURÈS

“Não é em um país esgotado, mas pelo contrário num país florescente, em pleno desenvolvimento, que rebentará a revolução. A miséria que causa por vezes motins, não pode provocar as grandes perturbações sociais. Estas nascem sempre do desequilíbrio das classes.

A burguesia possuía com certeza a maior parte da fortuna francesa. Ela progredia sem cessar, enquanto que as ordens privilegiadas se arruinavam. O seu próprio crescimento lhe fazia sentir mais vivamente as inferioridades legais a que continuava condenada.”

#### ALBERT MATHIEZ

“Os acontecimentos revolucionários, as grandes instituições revolucionárias, nascem portanto, em grande parte, do recuo do lucro e do salário, da penúria do industrial, do artesão, do rendeiro, do proprietário trabalhador, da miséria do operário, do jornalista. Uma conjuntura desfavorável reúne, numa oposição comum, a burguesia e o proletariado. A Revolução apresenta-se, a este respeito, muito mais do que pensaram Jaurès e Mathiez, como uma revolução da miséria.”

#### C. E. LABROUSSE

A confrontação dos pontos de vista citados, suficientemente eloqüente para não precisar de comentários, sugere imediatamente uma pergunta que constituirá o objeto central do nosso estudo: a verdade objetiva é possível na ciência da história?

Evidentemente que esta questão, simples na aparência, esconde uma série de outras questões. Porque é que os pontos de vista dos historiadores diferem a este ponto entre eles, mesmo em problemas concretos? Significa isto que os historiadores, perseguindo objetivos extra-científicos, falseiam propositadamente a verdade? Se não é assim, que significam o conhecimento objetivo e a verdade objetiva na ciência da história? Como se atingem? Porque é que diferentes historiadores, partindo de fontes idênticas, compõem quadros tão diferentes, por vezes contraditórios, do processo histórico? Estes diferentes quadros constituem outras tantas verdades objetivas diferentes?

Tais são algumas das perguntas que servirão de ponto de partida às análises que desenvolveremos na presente obra.

## PRIMEIRA PARTE

### PRESSUPOSTOS GNOSEOLÓGICOS

## CAPÍTULO I

### A RELAÇÃO COGNITIVA O PROCESSO DO CONHECIMENTO A VERDADE

*"...Expulsando-se do espírito, ostensivamente, pela porta principal a grande filosofia, os preconceitos tacanhos de classe e do meio entram então pela porta dos fundos, estendendo o seu domínio, semiconsciente talvez, ao pensamento do historiador."*

CHARLES A. BEARD

*(Written History as an Act of Faith)*

Segundo os antigos, a filosofia teria a sua origem na admiração (*thaumasein*) dos homens perante os mistérios do mundo. Considerada sob este ângulo, a história (não no sentido de *res gestae*, mas de história *rerum gestarum* constitui certamente uma fonte fecunda do pensamento filosófico e — apesar do que pretendem os historiadores de orientação positivista — associa-se estreitamente com a filosofia.

Para o testemunhar, basta citar o exemplo das diferentes visões que têm os historiadores de um mesmo acontecimento, conforme pertencem a diversas épocas e gerações, ou — se são contemporâneos — segundo os diversos sistemas de valores nos quais se baseiam e que são a expressão de interesses de classes opostos, de concepções do mundo divergentes, etc.

Foi por um apanhado de situações desse gênero que começamos as nossas análises. Mas tratava-se unicamente de ilustrar um problema bem mais vasto e mais profundo, pois diz respeito, de fato, à ciência da história no seu conjunto e — rigorosamente — a todas as obras de alguma importância neste domínio. De resto, é apenas destas que trataremos aqui, não da história escrita com fins de propaganda, mas da história estritamente científica, praticada ao nível das mais altas competências profissionais atingido uma determinada época.

E, logo à partida, ficamos impressionados com esta “admiração” que fecunda o pensamento filosófico, porque imediatamente se formulam perguntas às quais não se pode responder, a não ser que se proceda a uma reflexão metateórica, a uma reflexão filosófica.

Se apesar dos métodos e das técnicas de investigação aperfeiçoadas, os historiadores não só julgam e interpretam as mesmas questões e os mesmos acontecimentos em termos diferentes, mas ainda selecionam e até mesmo percebem e apresentam diferentemente os fatos, será possível que esses historiadores façam simplesmente uma propaganda camuflada em lugar de praticar a ciência?

Mas se não é esse o caso, se admitindo a probidade subjetiva dos sábios e dos seus esforços intelectuais, estará Clio verdadeiramente no seu lugar entre as musas das ciências, não será preciso arrumar a história entre as artes e deixar de lhe aplicar os critérios científicos?

E se, como resultado do longo debate travado sobre este assunto, estivéssemos inclinados a juntarmo-nos aos historiadores profissionais que se indignam solidariamente contra estas “insinuações artísticas” e defendem o caráter científico da história, será esta capaz de formular e transmitir a verdade objetiva sobre o objeto estudado? Como responder com a afirmativa quando se verificam as diferenças inegáveis entre os pontos de vista propostos pelos historiadores para acontecimentos idênticos, quando é preciso rendermo-nos à evidência que quase todas as gerações são obrigadas a reescrever a história?

Se, por outro lado, o elemento subjetivo no conhecimento histórico é atualmente tão evidente que só podem negá-lo os guardiães do muscu positivista, no momento em que o reconhecem os historiadores que atingiram o nível da ciência mo-

derna, isto não invalidará o postulado da objetividade do conhecimento científico e, por conseguinte, o caráter científico da história?

Estas questões e a “admiração” teórica que elas suscitam empurraram-nos diretamente para os braços da filosofia, apesar das objeções e das garantias sobre a “inocência filosófica” da ciência da história de que continuam a prodigalizar-nos os historiadores positivistas, ainda numerosos nos nossos dias.

Em seu tempo, Engels tinha prevenido os representantes das ciências exatas que toda a tentativa para negar o papel da filosofia nessas ciências ou mesmo de a eliminar deste domínio da investigação — como o queria o positivismo — arriscava-se a fazê-los cair na pior das filosofias: um amálgama de migalhas de saber em uma dada época. É com efeito impossível eliminar a filosofia destas ciências: posta fora da porta, volta pela janela. *A fortiori*, e pelas razões mais diversas, este aviso vale para os historiadores.

Os filósofos que praticam a reflexão metateórica da ciência da história, queixam-se em geral do pouco caso que se faz da filosofia neste domínio. E estas queixas são muito compreensíveis da sua parte, sobretudo do ponto de vista psicológico. Pelo contrário, é mais raro, muito mais raro, que a filosofia seja um objeto de preocupação por parte dos historiadores profissionais. Por isso, apreciam-se ainda mais as declarações do tipo da que formula E. H. Carr, eminente historiador inglês e teórico da história.

“O ponto de vista liberal do século XIX sobre a história é parente próximo da doutrina econômica da fisiocracia que era igualmente o produto de uma concepção do mundo serena e segura de si. Que cada um invisível vclará pela harmonia universal. Os acontecimentos históricos eram a demonstração do fato onnipotente de um progresso benéfico e visivelmente infinito em direção a questões de ordem superior. Era o século da inocência, e os historiadores passeavam no Paraíso, sem um farrapo de filosofia para se cobrirem, nus e sem terem vergonha, diante do deus da história. A partir de então, conhecemos o Pecado e vivemos a Queda, e os historiadores que hoje fingem poder dis-

pensar a filosofia tentam apenas — aliás em vão e conscientes dessa vaidade — reconstituir, como os membros de uma colônia de nudistas, o jardim do Éden no seu quintal.” (1)

Esta mesma idéia é expressa em outros termos, muito mais críticos aliás, por H. J. Marrou, historiador e teórico da cultura francesa.

“É preciso acabar com estes velhos reflexos e arrancarmo-nos do torpor em que o positivismo manteve durante demasiado tempo os historiadores (como, de resto, os seus confrades das ciências “exatas”). O nosso trabalho é pesado, sobrecarregado de escravidões técnicas; com a continuação tende a desenvolver no que o pratica uma mentalidade de inseto especializado. Em lugar de o ajudar a reagir contra esta deformação profissional, o positivismo tranquilizava a consciência do sábio (“sou apenas um historiador, de modo nenhum um filósofo...”) (...) É preciso denunciar furiosamente tal maneira de pensar que constitui um dos perigos mais graves que pesam sobre o futuro da nossa civilização ocidental, ameaçada de sucumbir em uma atroz barbárie técnica.

Parodiando a máxima platônica, escrevamos no frontão dos nossos Propileus: “Que ninguém entre aqui se não for filósofo” — se não tiver primeiro meditado na natureza da história e na condição de historiador: a saúde de uma disciplina científica exige, da parte do sábio, uma certa inquietação metodológica, a preocupação de tomar consciência do mecanismo do seu comportamento, um certo esforço de reflexão sobre os problemas concernentes à “teoria do conhecimento” implicados por este.” (2)

(1) E. H. Carr, *What is History*, Londres, 1962, ed. Mac Millan, p. 14.

(2) H. J. Marrou, *De la connaissance historique*, Paris, 1959, ed. du Seuil, pp. 10-11.

Mas é sem dúvida Charles A. Beard — historiador e teórico americano formado na escola do presentismo — que formula esta idéia da maneira mais clara. As palavras de Benedetto Croce que cita, coincidem com o aviso dirigido por Engels aos especialistas das ciências exatas.

“Toda a escolha e todo o encadeamento de fatos pertencentes a um grande domínio da história, história local ou mundial, história de uma raça ou de uma classe, são inexoravelmente controlados por um sistema de referência no espírito daquele que seleciona ou reúne os fatos. Este sistema de referência contém tudo o que se julga necessário, possível, assim como tudo o que pensa desejável. Pode ser vasto, baseado nas informações de um saber profundo e iluminado por uma vasta experiência; pode também ser tacanho, mal informado e mal iluminado. Pode consistir em uma grande concepção da história ou numa simples complicação de pontos de vista confusos. Repitamos segundo Croce: *expulsando-se do espírito, ostensivamente, pela porta principal, a grande filosofia, os preconceitos tacanhos de classe e do meio entram pela porta dos fundos, estendendo o seu domínio, semiconsciente talvez, ao pensamento do historiador.*” (3)

Estes poucos exemplos, extraídos da literatura histórica não-marxista (a literatura marxista baseada no materialismo histórico, apresenta um quadro diferente), são suficientes para ilustrar a tese que nos interessa aqui. Evidentemente, já o dissemos, os filósofos que praticam a reflexão teórica sobre a ciência da história pronunciaram-se com mais frequência sobre a questão aqui examinada. No entanto, pelas razões já expostas, as suas opiniões são menos características apesar de não menos interessantes. Limitar-me-ei a citar uma só, cujo autor é Ernest Nagel, e que é tanto mais útil quanto nos leva diretamente ao verdadeiro tema das nossas reflexões neste livro: a objetividade do conhecimento histórico.

(3) Ch. A. Beard, “Written history as an Act of Faith”, in *The American Historical Review*, 1934, vol. XXXIX, p. 227 (sublinhados por A. S.)

“Tal como os outros intelectuais, os historiadores profissionais possuem raramente a consciência dos conceitos que organizam os materiais de que se servem na sua disciplina, ou dos princípios segundo os quais os avaliam. Os historiadores escreveram muito a propósito das técnicas especializadas da sua profissão, assim como dos problemas gerais que são formulados em relação com a crítica interior ou exterior dos documentos e outros testemunhos do passado. No entanto, questões tão vastas como a estrutura da explicação na história, o que fundamenta esta explicação e, em particular, a lógica dos laços de causalidade nas investigações históricas — foram objeto de sérias discussões principalmente da parte dos filósofos profissionais ou de investigadores capazes de um pensamento filosófico nas outras disciplinas das ciências sociais. Quando os historiadores se pronunciam sobre os problemas deste género (geralmente em ocasiões solenes), repetem habitualmente as idéias filosóficas que lhes foram inculcadas ao acaso dos seus estudos ou das leituras, mas que raramente submeteram a uma crítica rigorosa à luz da sua própria prática profissional. Esta hipótese permite em todo o caso explicar o ceticismo radical (ou o “relativismo” professado por numerosos historiadores contemporâneos quanto às possibilidades de conhecimento objetivo na sua disciplina; de resto, nas suas análises históricas concretas, não aplicam o que professam.” (4)

Em resumo, a situação apresenta-se como segue: a problemática teórica e metodológica (que é preciso distinguir das técnicas de investigação) no domínio da ciência da história tem preocupado principalmente os filósofos e muito raramente os historiadores; estes últimos, no caso de filiações positivistas, ignoravam deliberadamente esta problemática. Desta maneira, apesar das opiniões e dos desejos de numerosos historiadores, o trabalho dos filósofos neste domínio ganha consideravelmente em importância e em responsabilidade.

(4) E. Nagel, *Relativism and Some Problems of Working Historians*, in (ed.) Sidney Hook, *Philosophy and History*. New York University Press, 1963, p. 76.

de. Com efeito, não se podendo excluir a filosofia da ciência da história, se pelo contrário, “a teoria precede a história” (5) — como diz Raymond Aron, com quem estou de acordo na condição de admitir uma interpretação bem definida da sua tese — se os historiadores se alimentam das migalhas das teorias filosóficas em circulação, é realmente à filosofia que é preciso imputar a principal responsabilidade pela confusão teórica que reina nos historiadores, sobretudo quando se trata de problemas no limite da história e da filosofia. O exemplo talvez mais clássico é o problema da objetividade do conhecimento da verdade na ciência da história, problema filosófico por excelência, e que a teoria do conhecimento tradicional contribuiu para obscurecer. É indispensável uma reflexão filosófica consciente e crítica para chegar a descobrir e esclarecer a problemática teórica e metodológica, particularmente complicada na ciência da história. Deste modo, é por esta reflexão que começaremos.

### I. Os três modelos do processo do conhecimento

Quer os historiadores — como de resto os representantes das outras ciências — tenham disso consciência ou não, quer reconheçam ou não a função da filosofia na sua disciplina, os seus pontos de vista sobre o processo do conhecimento e, portanto, sobre o problema da verdade têm a sua origem na filosofia. Mais ainda: são impostos pelas idéias filosóficas mais divulgadas e a responsabilidade disso pertence em primeiro lugar à filosofia.

Na hora atual, a análise filosófica do processo do conhecimento e dos seus produtos, constituindo a essência do que se chama a teoria do conhecimento, dispõe de uma literatura tão vasta (o fenómeno da “seleção natural” das obras em consequência do seu envelhecimento não se produz em filosofia) que uma vida inteira não chegaria a um só indivíduo para a ler toda e aprofundá-la. Por outro lado, pode razoavelmente supor-se que diversas idéias ditas “novas” foram já expressas — de uma forma mais ou menos desenvolvida — nessa literatura. Nestas circunstâncias pode proceder-se de duas ma-

(5) R. Aron, *Introduction à la philosophie de l'histoire*, Paris 1948, ed. Gallimard, p. 93.



neiras: ou tentamos mergulhar neste mar de erudição e expomos o nosso saber perante um largo público, o que contribui para o decoro do sábio mas não acrescenta nada ao problema em si, a não ser deselegância na exposição e aborrecimento; ou ignoramos as regras do cerimonial sábio e dizemos simplesmente o que temos para dizer sobre um assunto determinado. Claro que nos arriscamos, neste último caso, a perder não só as vantagens do decoro tão importante ainda em certos meios, mas também — e é mais lamentável — a possibilidade de pagar as dívidas de reconhecimento científico contraídas para com todos aqueles a quem se deve alguma contribuição intelectual. Como opto intencionalmente pelo segundo comportamento, começarei por declarar que os elementos do que tenho a dizer sobre o processo do conhecimento e os seus produtos, e que considero como um preliminar indispensável aos meus desenvolvimentos, foram expostos várias vezes e analisados sob os aspectos mais diversos na literatura acerca desse assunto. Sendo isto notório é tanto mais inútil sobrearregar a exposição com um estendal de erudição e uma quantidade de notas. A única originalidade a que pode pretender o autor é assim a maneira como irá dispor num conjunto os elementos já conhecidos e o uso que fará deste conjunto nos seus raciocínios.

Começemos pois pela tradicional tríade que aparece em todas as análises do processo do conhecimento (com a reserva evidente de uma terminologia diferencial): o sujeito que conhece, o objetivo do conhecimento e o conhecimento como produto do processo cognitivo. Abstraímos aqui conscientemente do aspecto psicológico do problema e não nos ocuparemos pois do ato do conhecimento, concentrando-nos unicamente sobre a problemática gnoseológica.

Por puro pedantismo, acrescentemos que cada um dos termos mencionados — “sujeito”, “objeto” e “conhecimento” — representa por si só um conteúdo e uma problemática filosófica extremamente complicados que, dado o contexto das nossas análises, não somos obrigados a desenvolver. Bastará admitirmos certos significados intuitivos desses termos, supondo que são conhecidos. Mais adiante, voltaremos a um só dentre eles, o “sujeito que conhece”, não por razões semânticas mas por razões fundamentais. *Hic et nunc*, interessemo-nos pela tríade do processo cognitivo apenas sob o ângulo da ti-

pologia das relações que intervêm entre os seus elementos. Por conseguinte, distingo três modelos fundamentais do processo do conhecimento (como veremos mais adiante, mas dadas as combinações possíveis dos seus elementos constitutivos).

Se, por processo do conhecimento, entendemos uma interação específica do sujeito que conhece e do objeto do conhecimento, tendo como resultado os produtos mentais a que chamamos o conhecimento, a interpretação desta relação é concebível no enquadramento de alguns modelos teóricos. Esta tipologia não é de maneira nenhuma especulativa, pois que cada um destes modelos encontrou a sua ilustração concreta em correntes filosóficas historicamente existentes.

O nosso primeiro modelo subentende a construção mecanicista da teoria do reflexo. Segundo esta concepção, o objeto do conhecimento atua sobre o aparelho perceptivo do sujeito que é um agente passivo, contemplativo e receptivo; o produto deste processo — o conhecimento — é o reflexo, a cópia do objeto, reflexo cuja gênese está em relação com a ação mecânica do objeto sobre o sujeito. É por isso que qualificamos este modelo de mecanicista.

► Como dissemos, este modelo é efetivamente representado na história do pensamento filosófico e, a partir da filosofia, irradia para os outros domínios do pensamento. É clássico, num certo sentido, não só pela frequência com que aparece como pela sua longa história: vem pelo menos desde a teoria de Demócrito de *'eidola'* e subsiste até o sensualismo moderno e ao empirismo transcendente. É também clássico pelo fato de estar historicamente associado com a definição dita clássica da verdade, criando o fundamento teórico necessário da tese segundo a qual um julgamento é verdadeiro quando o que ele formula é conforme ao seu objeto. Sem a teoria do reflexo (cuja interpretação não deve necessariamente ser mecanicista e simplificada), seria impossível defender de maneira consequente a definição clássica da verdade.

O primeiro modelo presume pois que o sujeito seja um agente passivo, contemplativo e receptivo, cujo papel na relação cognitiva é o de registrar estímulos vindos do exterior, papel semelhante ao de um espelho (no caso de percepções visuais). As diferenças entre as imagens da realidade percebidas pelos diferentes sujeitos que conhecem reduzem-se às

diferenças individuais ou genéricas do aparelho perceptivo. De uma forma metafórica, Popper chama a esta teoria do processo cognitivo a "teoria da consciência-recipiente" (*eine Kübeltheorie des Bewusstseins*) (6). Historicamente, está principalmente associada com as diversas correntes do pensamento materialista, pois pressupõe necessariamente o reconhecimento da realidade do objeto do conhecimento e interpretação sensualista e empírica da relação cognitiva. Se a visão materialista do mundo ajuda, por um lado, os teóricos do conhecimento a melhor discernir e compreender o elemento objetivo da relação cognitiva, por outro lado, como acentua precisamente esse elemento objetivo, obscurece (mas de nenhum modo impede) a apreensão do agente subjetivo. Marx limitava-se a verificar um fato notório quando escrevia, nas suas *Thèses sur Feuerbach* (I) que todo o materialismo do passado discernia a realidade sob a forma de objeto, e não como uma atividade humana, enquanto que o lado ativo era desenvolvido pelo idealismo, se bem que de maneira imperfeita, por ser abstrata.

Se, no primeiro modelo, passivo e contemplativo, a predominância na relação sujeito-objeto volta ao objeto, é o contrário que se produz no segundo modelo idealista e ativista: a predominância, se não a exclusividade, volta ao sujeito que conhece, que apercebe o objeto do conhecimento como sua produção. Este modelo concretizou-se em diversas filosofias subjetivistas-idealistas e — no estado puro — no solipsismo.

Marx via a superioridade do idealismo sobre o materialismo pré-marxista no fato de desenvolver o lado ativo da filosofia e, portanto, na teoria do conhecimento. Este fato é particularmente evidente do nosso segundo modelo da relação cognitiva: a atenção está centrada sobre o sujeito a quem se atribui mesmo o papel de criador da realidade. Certamente, neste modelo, em contradição com a experiência sensível do homem, o objeto do conhecimento desaparece, mas o papel do sujeito ganha por isso mais importância. Isto confirma uma vez mais a tese psicológica que pretende que o fundamento

teórico de onde se parte para proceder às observações e análises, determine a fixação da atenção sobre este ou aquele aspecto da realidade.

Encontra-se uma excelente análise desta fixação no sujeito e, portanto, no fator subjetivo do processo cognitivo (o que caracteriza o segundo modelo) nas reflexões epistemológicas de K. Mannheim. Sob a nítida influência de Marx e do marxismo, Mannheim sublinha o papel de dois fatores neste fenômeno: a derrocada da ordem social tradicional e da visão do mundo que a acompanha, assim como a contestação — no fim da Idade Média e no princípio dos tempos modernos — do princípio da autoridade ao qual se opõem o indivíduo humano e as suas experiências (7). Tudo depende, contudo, dos termos em que se concebe e interpreta este indivíduo (8).

Com a problemática do indivíduo humano, à qual voltaremos mais adiante, penetramos no domínio do terceiro modelo que, ao princípio da preponderância de um dos elementos da relação cognitiva — do objeto (primeiro modelo) ou do sujeito (segundo modelo) — opõe o princípio da sua interação. Contrariamente ao modelo mecanicista do conhecimento para o qual o sujeito é um instrumento que registra passivamente o objeto, é atribuído aqui um papel ativo ao sujeito submetido por outro lado a diversos condicionamentos, em particular às determinações sociais, que introduzem no conhecimento uma visão da realidade socialmente transmitida. Este terceiro modelo toma igualmente o caminho oposto ao do mecanicista, mas ao invés do idealismo subjetivista, que escamoteia de maneira mística o objeto do conhecimento, não deixando mais nada no campo de batalha que não seja o sujeito que conhece e os seus produtos mentais. Propõe em troca do enquadramento de uma teoria do reflexo modificada, uma relação cognitiva na qual tanto o sujeito como o objeto mantêm a sua existência objetiva e real, ao mesmo tempo que atuam um sobre o outro. Esta interação produz-se no enquadramento da prática social do sujeito que aprende o objeto na — e pela — sua atividade. Este modelo do processo cognitivo, a favor

(6) K. R. Popper, *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*, Berna, 1958, t. II, p. 262.

(7) K. Mannheim, *Ideologia und Utopie*, Frankfurt, 1952, pp. 13 e segs.

(8) *Ibid.*, pp. 26 e segs.

do qual me pronuncio, está concretizado na teoria do reflexo corretamente interpretada que é desenvolvida pela filosofia marxista.

É evidente que a escolha de um destes três modelos implica conseqüências importantes para o todo da nossa atitude científica, em particular para a nossa concepção da verdade. Até aqui, construímos apenas uma tipologia enumerativa. É preciso agora fundamentar a escolha feita e desenvolver portanto as categorias que entram aqui em jogo. No entanto, antes de empreender a nossa exposição positiva, limpemos o terreno explicando, pelo menos brevemente, porque limitamos o nosso horizonte a certos modelos, desprezando os outros *a limine*.

Em primeiro lugar, serão possíveis e existirão outros modelos da relação cognitiva? A resposta é evidentemente afirmativa. A título de exemplo, podemos citar as diversas variantes do modelo dualista, particularmente o modelo baseado na concepção formulada por Leibniz da harmonia preestabelecida, na concepção do ocasionalismo, etc. Porque é que estes modelos não retiveram a nossa atenção? Pela simples razão do seu método anticientífico, até mesmo místico, que lhes tira não só todo o valor heurístico, mas ainda toda a capacidade de impressionar os espíritos dos investigadores contemporâneos.

Podemos pois voltar ao nosso verdadeiro problema, à análise e ao desenvolvimento do modelo escolhido da teoria do reflexo interpretada em um sentido ativista.

A relação cognitiva continua também a ser neste modelo uma relação entre o sujeito e o objeto. Isto é de resto evidente: privada de um dos seus termos a relação deixa imediatamente de existir. Para o materialista (e a escolha do modelo do processo cognitivo está indissoluvelmente ligada à visão do mundo no enquadramento e na base da qual esta escolha se faz), é indubitável que o objeto do conhecimento, fonte exterior das percepções sensoriais do sujeito que conhece, existe objetivamente, quer dizer fora e independentemente de qualquer espírito que conhece. Só podem negar a tese ontológica sobre o modo de existência do objeto do conhecimento os que se perderam no beco da especulação filosófica, contradizendo, necessariamente, de resto, os seus pontos de vista teóricos pela prática cotidiana. Contudo, embora insis-

tindo sobre o objeto e suas implicações (com este único fito, repeti algumas teses na realidade banais do ponto de vista do materialismo), é no sujeito que o adepto do terceiro modelo vê o termo principal da relação cognitiva. Este fato está em estreita relação com a introdução do fator antropológico na teoria do conhecimento, e é precisamente este aspecto do problema que precisamos desenvolver.

A concepção do indivíduo humano passa sem dificuldade para a frente, pois constitui — como se verifica — não apenas o problema de toda a filosofia do homem considerada em si, mas também o de toda a análise na qual o homem — na qualidade de indivíduo concreto, ativo — desempenha um papel importante.

Quando falamos da relação cognitiva enquanto relação interveniente entre o sujeito que conhece e o objeto do conhecimento, é evidente que as nossas palavras dependem em grande medida, senão na totalidade, do sentido que atribuímos à expressão "sujeito que conhece". As concepções aqui presentes são a concepção individualista e subjetivista, de um lado, a concepção social e objetiva, do outro.

Na época moderna, a primeira concepção inscreve-se pela sua gênese no abalo que sofre a antiga ordem econômico-social e que, quando da passagem de uma formação a outra, leva à desagregação dos laços entre o indivíduo e a sociedade e, por conseguinte, ao nível da consciência, à incompreensão do papel da sociedade no condicionamento do indivíduo. É especialmente deste fenômeno que fala Karl Mannheim, autor já citado, no qual a influência de Marx é manifestada não apenas na questão do condicionamento social das opiniões e das atitudes humanas, mas também, e mesmo principalmente (apesar da literatura do sujeito em geral não o pôr em destaque), na sua concepção do homem como indivíduo social. Assim, segundo Mannheim, não há nada de fortuito no fato de que uma nova concepção do indivíduo humano, na qual este era encarado em relação com as suas determinações sociais, tenha surgido a partir do momento em que se tornaram sensíveis os efeitos sociais da ordem social individualista, no limite da anarquia (9).

(9) "A ficção do indivíduo isolado e autônomo subentende, de diversas maneiras a teoria individualista do conhecimento e a psicoló-

Nos termos da concepção individualista e subjetivista, o indivíduo está isolado da sociedade e subtraído à sua ação; em outros termos, é encarado abstraído da cultura e, portanto, reconduzido à sua existência biológica que determina de uma maneira natural os seus caracteres e as suas propriedades. Apesar das aparências, esta concepção não eleva o nível do indivíduo, do sujeito, no processo do conhecimento; pelo contrário, baixa-o. Só uma concepção deste tipo pode conduzir à construção do modelo mecanicista, passivo e contemplativo, da relação cognitiva. O indivíduo humano é biologicamente determinado e introduz esta determinação no processo do conhecimento por intermédio do seu aparelho perceptivo; apenas registra e transforma os impulsos vindos do mundo exterior.

O erro reside, em primeiro lugar, nesta singular construção do indivíduo humano, e em seguida na concepção do conhecimento como uma contemplação e não como uma atividade. Deste modo, a construção do modelo da relação cognitiva é não só determinado por falsas premissas mas estas preconcebem igualmente a solução do problema proposto para estudo: como se realiza o processo do conhecimento enquanto relação entre o sujeito e o objeto?

Estas duas falsas premissas serviram muitas vezes de alvo a críticas feitas a partir das posições mais diversas. Mas é a Karl Marx que cabem de direito a prioridade no tempo e a superioridade pela maneira sistemática e conseqüente como encara o problema e estabelece uma nova concepção. A

---

gia genética... Estas duas teorias desenvolveram-se no contexto de um individualismo teórico levado ao extremo (logo, em primeiro lugar, na época do Renascimento e do liberalismo individualista), que podia aparecer na única situação social em que tinha perdido de vista o laço original do indivíduo e do grupo. Nas situações deste gênero, o papel que a sociedade desempenha na formação do indivíduo escapa de tal maneira à atenção do observador que este imputa à natureza original do indivíduo, ou ao germe, os caracteres mais freqüentes que, de uma maneira evidente, resultam da comunidade da vida e das relações inter-individuais (...). Não é também o acaso que se deve incriminar se o ponto de vista sociológico foi acrescentado aos outros métodos tardiamente. Nada de fortuito também no fato de se opor uma ordem social mais orgânica à sociedade individualista não dirigida que conduz à anarquia." K. Mannheim, *ibid.*, pp. 6-30.

título de fonte de informações sobre as opiniões de Marx acerca das questões levantadas aqui, escolhemos de preferência as *Thèses sur Feuerbach*, apesar de estes temas estarem mais desenvolvidos em *L'idéologie allemande* e em outras obras. Fazemos esta escolha porque consideramos esta obra como uma obra genial (escrita além do mais por um autor com apenas 27 anos) que, sob a forma sucinta de teses destinadas à análise crítica da filosofia de Feuerbach, esboça nas suas grandes linhas uma filosofia nova, revolucionária. Para compreender e apreciar as *Thèses*, tendo em atenção especial o seu caráter de condição, é preciso possuir um bom conhecimento da filosofia em geral, e da filosofia de Marx em particular. Não são portanto de leitura fácil, mas o grande valor da obra não diminui nada com isto, como muito bem o sabe, hoje em dia, qualquer filósofo profissional, mesmo que, como exemplo disto, déssimos apenas a interpretação e o significado do *Traité logique-mathématique* de L. Wittgenstein.

Na sua Tese VI, Marx formula sobre a concepção do indivíduo idéias revolucionárias na medida em que constituem uma crítica aprofundada da antropologia filosófica de L. Feuerbach, representativa da época, e em que assentam ao mesmo tempo as bases de uma nova antropologia que guardou até aos nossos dias todo o seu valor e atualidade, e isto não apenas no quadro da filosofia marxista. Estas idéias, tomei-as como base e ponto de partida da minha concepção do indivíduo; concepção que considero como marxista tanto pela sua gênese (visto que provém diretamente das idéias expostas *expressis verbis* pelo próprio Marx) como pela analogia com as outras teses da visão marxista do mundo. As idéias de que tratamos são as seguintes:

O homem é na sua realidade o conjunto das relações sociais; e se abstrai deste conteúdo social da pessoa humana, os únicos laços que subsistem entre os homens são os que estabelece a natureza, o que é falso.

É esta precisamente a pergunta que se coloca: será o indivíduo apenas um exemplar da sua espécie biológica, ligado aos seus semelhantes de uma maneira puramente natural, biológica? A ciência contemporânea responde a esta pergunta com uma negativa: certamente, o indivíduo humano é um ser biológico enquanto exemplar da espécie *Homo sapiens*:

mas isto não chega para o caracterizar pois, além das determinações biológicas, está sujeito às determinações sociais e é precisamente por esta razão um ser social. Marx formula esta verdade de uma maneira metafórica quando diz que o homem “é o conjunto das relações sociais”.

Não tenho de maneira nenhuma a intenção de subestimar o condicionamento natural, biológico do indivíduo humano e da sua personalidade, ou seja do conjunto das idéias, atitudes e disposições psíquicas inerentes ao indivíduo real. O homem participa do mundo animal, quer pelo seu aspecto genético como pelo seu aspecto atual. Seria pois falso negar o que Feuerbach, por exemplo, já afirmava na sua antropologia, isto é, que o homem como parte da natureza, está submetido às suas leis gerais. Este erro seria tanto mais inadmissível quanto os nossos conhecimentos atuais são incomparavelmente maiores sobre as determinações biológicas ou bioquímicas do indivíduo; hoje, por exemplo, conseguimos conhecer cada vez mais de perto o problema do código genético pela explicação do papel dos ácidos ribonucleicos (ADN e ARN) no mecanismo da hereditariedade, aproximando-nos perigosamente do momento em que uma intervenção bioquímica permitirá a intrusão no domínio da personalidade humana. Disse “perigosamente” porque se se conseguissem decifrar os mistérios do código genético ao ponto de poder praticamente intervir na sua estrutura, o homem disporia nas relações interindividuais de um poder de uma certa maneira superior, quer pelos seus efeitos negativos quer positivos, ao poder adquirido graças à decifração do mistério da energia atômica. Em todo o caso, nenhum investigador sério que se debruce hoje sobre os problemas do homem pode considerar como insignificante o seu aspecto biológico, muito pelo contrário.

Mas isto não diminui em nada o valor a atribuir aos condicionamentos sociais do indivíduo. Mesmo se compreendemos nas suas justas proporções as determinações naturais e quaisquer que sejam os nossos conhecimentos a seu respeito, não é menos verdade que o homem, de uma maneira que o diferencia qualitativamente do resto do mundo animal, é um sujeito apto para o processo da aculturação e que é produto da evolução da natureza bem como do desenvolvimento da sociedade. Mais ainda: se o isolamos do seu contexto cultural e social, torna-se impossível compreender o homem,

mesmo sob o único aspecto das suas determinações naturais, pois estas são o resultado de uma evolução sobre a qual o fator social exerce também a sua ação. Assim, para voltarmos ao nosso exemplo precedente, no dia em que depois de ter penetrado as leis estruturais do código genético, a humanidade estabelecer como objetivo aprofundar igualmente as suas leis dinâmicas, o fator social e cultural intervirá uma vez mais no domínio da natureza.

É só na condição de ter em conta todos estes aspectos do problema que é possível compreender “o homem” não como um ser abstrato, logo como um simples exemplar da sua espécie biológica, mas como um indivíduo concreto, quer dizer, tomando em consideração a sua especificidade histórica, social e individual (10). Só o indivíduo humano concreto, percebido no seu condicionamento biológico e no seu condicionamento social, é o sujeito concreto da relação cognitiva. É portanto então evidente que esta relação não é nem pode ser passiva, que o seu sujeito é sempre ativo, que introduz — e deve necessariamente introduzir — algo de si no conhecimento que é então sempre, numa aceção determinada destes termos, um processo subjetivo-objetivo.

O que é na realidade o sujeito na relação cognitiva? Não é certamente redutível apenas ao aparelho perceptivo biologicamente determinado e que só registra os estímulos externos, se bem que o sujeito deve possuir um tal aparelho. O que é decisivo, é precisamente o que diferencia o homem do animal e que se manifesta na sua aculturação, no fato de ser ao mesmo tempo o *produto* e o *produtor* da cultura. Não temos que estabelecer aqui o que permite e condiciona a capacidade de aculturação do homem. Aceitamos este processo como dado, interessando-nos em compensação pelos seus efeitos no processo do conhecimento.

O fato do homem, o sujeito, ser “o conjunto das relações sociais”, comporta conseqüências diversas, sensíveis também no domínio do conhecimento. Em primeiro lugar, uma articulação determinada do mundo — ou seja a maneira de o apreender, de distinguir nele elementos determinados, a dinâ-

(10) Tratei mais amplamente estes problemas em *Le marxisme et l'individu* (Capítulo: “La conception marxiste de l'individu”), ed. Armand Colin, Paris, 1968, pp. 61-116.

mica das percepções, etc. — está ligada à linguagem e ao seu aparelho conceitual que recebemos da sociedade por intermédio da educação considerada como a transmissão da experiência social acumulada na filogênese (11). Em seguida, os nossos julgamentos são socialmente condicionados por sistemas de valores que aceitamos e que possuem todos um caráter de classe; fato que o marxismo, seguido pela sociologia do conhecimento, pôs particularmente em relevo. Se nos demormos sobre todos os fatores biológicos e sociais que, na ontogênese do indivíduo, formam o seu psiquismo, o seu consciente e o seu inconsciente, são estas as principais determinações sociais do sujeito que conhece e do seu comportamento; determinações que significam outros tantos caminhos de investigação cujos resultados obrigam a recusar definitivamente o modelo passivo, mecanicista, da relação cognitiva. O sujeito que conhece não é um espelho, não é um aparelho registrando passivamente as sensações geradas pelo meio circunvizinho. Pelo contrário, é precisamente o agente que dirige este aparelho, que o orienta, o regula, e em seguida transforma os dados que este lhe fornece. Alguém escreveu muito a propósito que aqueles que comparam o conhecimento à ação de fotografar a realidade esquecem — entre outras coisas — que o aparelho fotográfico registra, e é por isso que uma fotografia nunca é idêntica a outra.

O sujeito que conhece “fotografa” a realidade com a ajuda de um mecanismo específico, socialmente produzido, que dirige a “objetiva” do aparelho. Além disso, “transforma” as informações obtidas segundo o código complicado das determinações sociais que penetram no seu psiquismo mediante a língua em que pensa, pela mediação da sua situação de classe e dos interesses de grupo que a ela se ligam, pela mediação das suas motivações conscientes ou subconscientes e, sobretudo, pela mediação da sua prática social sem a qual o conhecimento é uma fição especulativa.

Neste momento preciso das nossas análises, emerge em plena claridade o segundo pensamento revolucionário do marxismo na questão do conhecimento e do sujeito que conhece.

(11) Cf. A. Schaff, *Langage et connaissance*, Paris, 1969, ed. Anthropos (capítulos: “Langage et pensés”, “Langage et réalité”).

Este pensamento diz respeito à categoria da *praxis* no conhecimento humano.

Nas *Thèses* acima citadas, Marx escreve:

“O principal defeito até aqui do materialismo de todos os filósofos — incluindo o de Feuerbach — é que o objeto, a realidade, o mundo sensível, não são compreendidos senão sob a forma do *objeto* ou de *intuição*, e não como uma *atividade humana concreta*, não como *prática*, de maneira subjetiva...” (Thèse I.)

“Feuerbach, a quem não satisfaz o *pensamento abstrato*, chama-lhe *intuição sensível*, mas não considera o mundo sensível como atividade prática concreta do homem.” (Thèse V.)

Da rica problemática da *praxis* em Marx, mesmo tal como já se apresenta nas *Thèses sur Feuerbach*, isolamos aqui um fragmento que, no entanto, tem na nossa perspectiva um valor decisivo. Trata-se do papel da prática no processo do conhecimento, da importância desta categoria na concepção do sujeito que conhece.

Tentamos até aqui estabelecer o papel ativo do sujeito no conhecimento, referindo-nos às determinações sociais do sujeito considerado como o “conjunto das relações sociais”. O nosso propósito era demonstrar que o sujeito não é um aparelho registrador passivo, mas que introduz no conhecimento um fator subjetivo, ligado ao seu condicionamento social. Esta contribuição do sujeito explica as diferenças existentes não só na avaliação e interpretação dos fatos, mas também na percepção (articulação) e na descrição da realidade; diferenças que caracterizam o conhecimento de sujeitos pertencendo a diversas épocas históricas ou, se são contemporâneas, a diversos meios (étnicos, sociais, etc.). Contudo, o caráter ativo por excelência do sujeito que conhece está em relação com o fato — omitido na maior parte das análises abstratas — que o conhecimento equivale a uma atividade. É o que Marx queria dizer quando censurava a Feuerbach não considerar o conhecimento do mundo sensível como uma atividade prática, ou seja como uma atividade que transforma a realidade apre-

didada; é característico que Marx definiu este conhecimento como uma atividade “prática concreta do homem” (Tese V). Esta concepção do conhecimento fundamenta a crítica que Marx formula a todo o materialismo passado que não se apercebe ou seja enquanto prática, e, portanto, não a apreende a partir da realidade, do objeto, enquanto atividade humana concreta, do papel *ativo* do sujeito e, neste sentido, de maneira subjetiva.

Estes dois elementos — a definição do indivíduo humano como ser *social* e o conceito do conhecimento como atividade concreta, como prática — são necessários se quisermos decifrar e compreender o terceiro modelo da relação cognitiva: modelo organicamente ligado à teoria do reflexo interpretada em termos ativistas, única interpretação coerente com o sistema da filosofia marxista.

A teoria do reflexo pode ser interpretada de duas maneiras: quer no espírito do modelo mecanicista da relação cognitiva (o primeiro da nossa tipologia), isto é, considerando o conhecimento como um processo passivo e contemplativo; quer no espírito do modelo objetivo-ativista (o terceiro), isto é, considerando o conhecimento como uma atividade prática concreta.

Apesar das diferenças que existem entre eles, estes dois modelos da relação cognitiva inscrevem-se no quadro da teoria do reflexo largamente compreendida e — evidentemente — interpretada de cada vez em termos diferentes. Contêm com efeito elementos comuns que subentendem conjuntamente uma concepção do conhecimento oposta à concepção que implica no segundo modelo, idealista e ativista, e, portanto, autorizam o emprego do epíteto comum “teoria do reflexo”. Quais são estes elementos?

Ambos os modelos reconhecem a existência objetiva do objeto do conhecimento, ou seja a sua existência desligada de qualquer espírito que conhece e independentemente dele. Esta posição é materialista no que diz respeito à ontologia e é realista no que concerne à gnoseologia, o que opõe nitidamente a teoria do reflexo, nas suas várias versões, a toda a concepção subjetivista e idealista do processo do conhecimento.

Os defensores desta posição admitem em seguida que o objeto do conhecimento é a fonte exterior das percepções

sensoriais sem as quais o processo do conhecimento seria impossível. Esta tese é a consequência do realismo em gnoseologia e do materialismo em ontologia.

Admitem igualmente que o processo do conhecimento constitui uma relação particular entre o sujeito e o objeto existindo objetivamente, uma relação que é pois subjetiva-objetiva.

Consideram enfim que o objeto é cognoscível e, portanto, contrariamente a qualquer agnosticismo, que a “coisa em si” se torna, no processo do conhecimento, uma “coisa para nós”.

Mesmo se nos limitamos a estes quatro pontos, apercebemo-nos de toda a importância dos elementos comuns às diversas versões da teoria do reflexo, as quais — apesar das diferenças internas — tomam solidariamente o caminho oposto ao do idealismo e do agnosticismo. Em particular, os pontos três e quatro explicam porque a palavra “reflexo” serviu de nome a uma teoria que, historicamente, nasceu em oposição com o agnosticismo (sobretudo kantiano) assim como com o idealismo.

Estas bases comuns não excluem as diferenças na interpretação da teoria do reflexo, e estas existem realmente nas versões conhecidas desta teoria. Em que consistem?

A primeira refere-se à concepção do sujeito que conhece que, se é considerado como um ser objetivo por todos os representantes da teoria do reflexo, possui um caráter passivo e receptivo para uns, um caráter ativo para outros.

Da mesma maneira, se uns encaram o sujeito que conhece apenas na perspectiva individualista, os outros concebem-no na perspectiva social, como o produto das determinações sociais.

Em seguida, se as diversas versões da teoria do reflexo reconhecem todas que o conhecimento é um processo subjetivo-objetivo, cada uma delas pode interpretar de modo diferente a subjetividade do processo; continuando esta interpretação estreitamente ligada à concepção não apenas do sujeito, mas também do próprio conhecimento, considerado como um processo passivo e contemplativo por uns, como um processo ativo e prático por outros.

Enfim, a unanimidade de todos sobre o caráter cognoscível do objeto do conhecimento não impede de conceber o conhecimento quer como um ato único, quer como um processo infinito. Podemos, do mesmo modo, ter uma opinião diferente sobre as produções mentais do processo cognitivo, consideradas literalmente por uns como cópias, reproduções e portanto imagens fiéis (segundo o realismo ingênuo: o objeto é tal qual aparece no conhecimento sensorial e as propriedades sensíveis residem nos próprios objetos), concebidas por outros como representações mentais da realidade (segundo o realismo crítico: a imagem da realidade no espírito não é arbitrária, é a representação dessa realidade e é por isso que permite uma ação efetiva, mas não é dela a cópia perfeita, o que explica de resto porque é que o conhecimento é um processo).

Dissemos acima que a versão ativista da teoria do reflexo, ligada ao terceiro modelo da relação cognitiva, é a única a ser coerente com o conjunto do sistema da filosofia marxista. Compreendo esta asserção de duas maneiras: em primeiro lugar, no sentido direto, isto é, no sentido em que entendo que só esta concepção pode ser integrada no sistema das outras teses fundamentais da filosofia marxista sem contradizer nenhuma delas; em segundo lugar, no sentido em que entendo que precisamente esta concepção pode ser reconstituída a partir das teses respectivas de Marx, Engels e Lenine. Dado que o estudo da teoria marxista do reflexo ultrapassa o quadro das nossas preocupações e possibilidades atuais, mas como, por outro lado, alguns dos seus elementos nos serão úteis mais adiante, tentarei apresentá-la em alguns pontos. Quero precisar, a propósito, que a literatura marxista fornece também exemplos de simplificação no espírito do modelo mecanicista da relação cognitiva. Para uma análise mais detalhada deste problema, feita evidentemente a partir das posições que defendo pessoalmente, devo enviar o leitor para as minhas obras anteriores (12).

(12) Cf. A. Schaff, *Niektore zagadnienia marksistowskiej teorii prawdy* ("Alguns problemas da teoria marxista da verdade"), Varsóvia, 1959, pp. 47-65. A. Schaff, *Langage et connaissance*, *op. cit.*, (capítulo: "Langage et réalité", bem como o quinto ensaio sobre a objetividade do conhecimento à luz da sociologia do conhecimento e da análise da linguagem).

Três elementos constitutivos da filosofia marxista vão ao encontro do modelo ativista da relação cognitiva e do modelo mecanicista.

O primeiro é a tese de Marx sobre o indivíduo humano como "conjunto das relações sociais".

\* O segundo é a concepção marxista do conhecimento como uma atividade prática, como uma atividade sensível, concreta.

O terceiro é a concepção do conhecimento verdadeiro como um processo infinito, visando a verdade absoluta através da acumulação das verdades relativas.

Se quisermos respeitar estas teses da filosofia marxista, e cada uma delas desempenha um papel fundamental no sistema desta filosofia, é preciso aceitar o modelo objetivo-ativista da relação cognitiva, que forma com estas teses um todo orgânico.

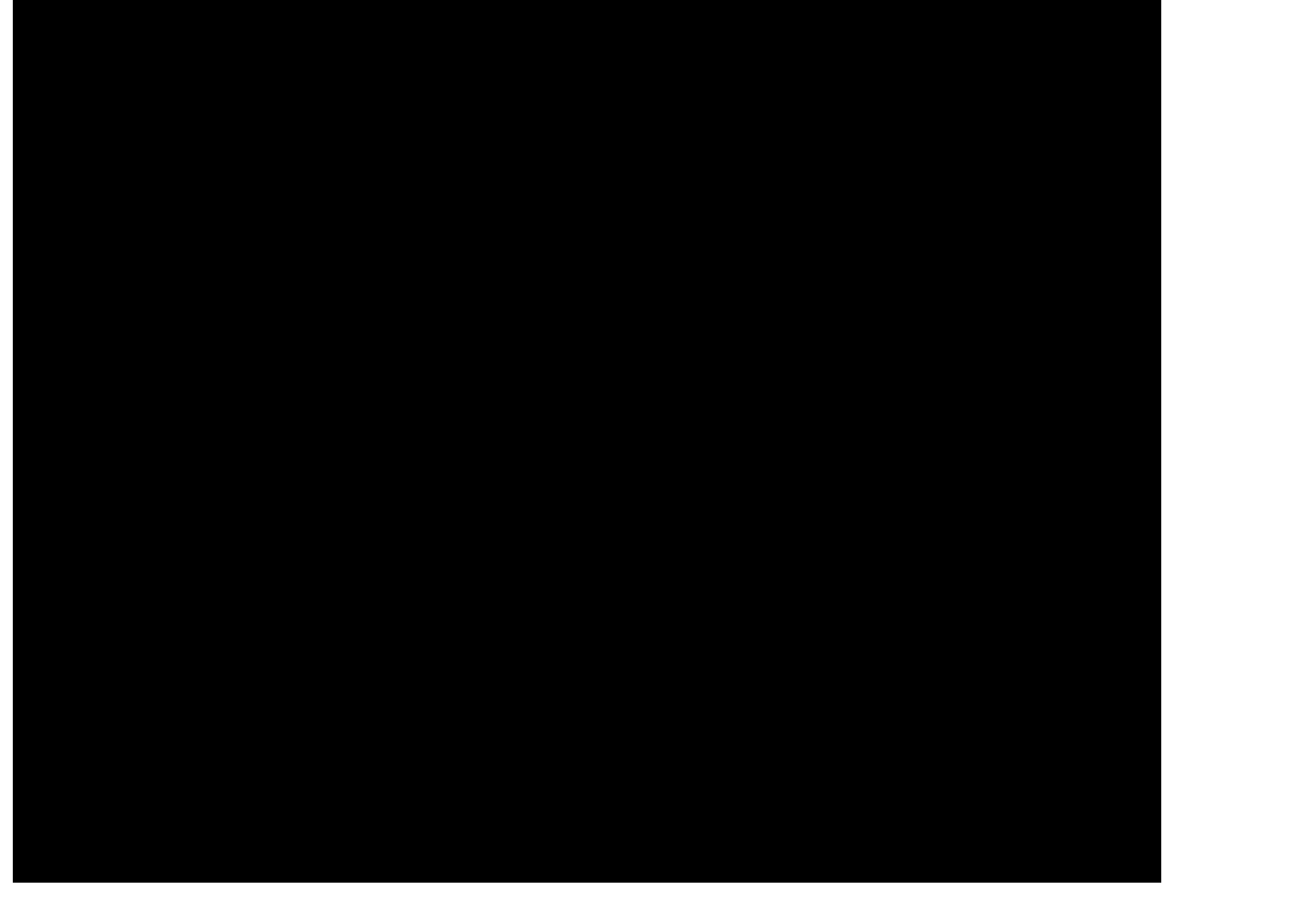
Como se coloca agora o problema da objetividade do conhecimento?

Definamos primeiro o que entendemos aqui pelo adjetivo "objetivo" que empregamos para qualificar mais de perto a palavra "conhecimento".

Basta consultar qualquer dicionário filosófico para ver a que ponto o termo é equívoco e em quantas acepções, das mais variadas (até mesmo contraditórias) tem sido empregado pelos diferentes autores nas diversas épocas. Em situações deste gênero, a solução que se impõe é a de propor uma definição projetiva que, respeitando — na medida do possível — o sentido estabelecido do termo e sem infringir demasiado as intuições correntes na literatura sobre o assunto, deverá apesar disso precisar sob a sua própria responsabilidade o significado das palavras utilizadas. Conformando-me com estes imperativos, distingo três acepções da palavra "objetivo" que nos serão úteis mais adiante.

Em primeiro lugar, é "objetivo" o que vem do objeto. Neste sentido, entende-se por "objetivo" o conhecimento que reflete (numa acepção determinada do verbo "refletir") no espírito que conhece o objeto existindo fora e independentemente deste (ao contrário do conhecimento "subjectivo" que cria o seu objeto).





Em segundo lugar, é “objetivo” o que é válido para todos e não apenas para este ou aquele indivíduo. Portanto, é “objetivo” o conhecimento que tem um valor universal e não apenas individual (ao contrário do conhecimento “subjetivo” no sentido de individual).

Em terceiro lugar, enfim, é “objetivo” o que é livre de emotividade e, portanto, de parcialidade (em oposição com “subjetivo” no sentido de “emotivamente colorido” e “parcial”).

Depois de ter tentado precisar o sentido dos termos “objetivo” e “subjetivo” em relação ao conhecimento, examinemos como se apresenta o postulado da objetividade do conhecimento no contexto dos diversos modelos da relação cognitiva em geral e, em particular, no do modelo objetivo-ativista.

No quadro de cada uma das versões da teoria do reflexo (quer do primeiro quer do terceiro modelos), pode tratar da objetividade do conhecimento no primeiro sentido do termo “objetivo” definido acima.

Mas este sentido é o mais banal. O que nos interessa aqui principalmente, é a “objetividade” no segundo e no terceiro sentidos do termo, ficando bem entendido que consideramos apenas o conhecimento científico, praticado de maneira competente e com a intenção de descobrir a verdade objetiva.

Pode afirmar-se a objetividade do conhecimento entendendo por isto que este possui um valor não apenas individual mas universal, que é emotivamente incolor e imparcial, quando se admite ao mesmo tempo que o sujeito que conhece, como produto das relações sociais, desempenha um papel ativo no processo do conhecimento e introduz neste qualquer coisa vinda especificamente de si, portanto, um elemento subjetivo?

Sim e não. Tudo depende do grau de precisão do sentido em que empregamos a expressão “conhecimento objetivo”: sim — se não absolutizarmos este sentido, não — se o concebermos em categorias absolutas.

Começemos pela objetividade entendida como ausência de parcialidade e de coloração emotiva. Se não se invalidou o papel ativo do sujeito por este ou aquele pressuposto, o conhecimento não é evidentemente emotivamente incolor, totalmente imparcial. O que significa então a “objetividade” neste caso? Ela equivale ao postulado de eliminar da melhor manei-

ra possível o elemento emotivo e a parcialidade que deformam o verdadeiro conhecimento, de os eliminar do processo do conhecimento. A “objetividade”, nesta acepção, é sempre culpada de subjetividade e não pode nunca ser absoluta; é humana e, portanto, relativa (*tal* conhecimento é mais objetivo que *outro*). Constitui sempre um processo, uma transformação.

Admitindo-se que o sujeito é ativo no processo do conhecimento e, portanto, que lhe introduz necessariamente um fator subjetivo, é evidente que a “objetividade” no sentido do valor não individual mas universal do conhecimento, não pode significar que este valor é o mesmo para todos, que todas as diferenças entre os sujeitos que conhecem desaparecem e que se fica em presença da verdade absoluta. Mais uma vez se trata de uma certa tendência para, de um certo processo, e não de um estado determinado de uma vez para sempre. A “objetividade”, nesta acepção, é igualmente uma propriedade relativa (*tal* conhecimento é mais universalmente aceito que *outro*, o que aliás não coincide com o critério da sua verdade), e não absoluta.

Assim, dado o papel ativo do sujeito que conhece no processo cognitivo e se nos conformamos com o segundo e terceiro sentidos definidos atrás, a “objetividade” é uma propriedade apenas relativa do conhecimento; por um lado, só é possível afirmá-la comparando as produções dos diversos processos cognitivos; por outro lado, o conhecimento é sempre um processo, uma transformação, e não um dado pronto e definitivo.

O conhecimento científico e as suas produções são portanto sempre objetivo-subjetivos: objetivos em relação ao objeto a que se referem e do qual são o “reflexo” específico, bem como atendendo ao seu valor universal relativo e à eliminação relativa da sua coloração emotiva; subjetivos, no sentido mais geral, por causa do papel ativo do sujeito que conhece.

Tendo estabelecido que o fator subjetivo emerge sempre no conhecimento, devemos interrogar-nos sobre as suas relações com o fator objetivo-social. Como já tratei este problema em outra obra (13), limitar-me-ei aqui a resumir as suas idéias principais.

(13) Ibid.

Em termos mais gerais, entendemos por fator subjetivo o que o sujeito que conhece introduz no processo do conhecimento. A nossa concepção difere da aceção tradicionalmente dada à expressão "fator subjetivo". Com efeito, não concebemos este fator como um elemento do conhecimento que pudesse ser independente do objeto, constituindo esse tipo de subjetivismo, na nossa opinião, pura ficção especulativa. Não o reduzimos também às opiniões individuais, opostas às opiniões tendo valor universal, porque — com exceção da mentira consciente praticada com fins de propaganda — a fronteira entre estas opiniões é muito fluída. O que entendemos, em contrapartida, é o papel ativo do sujeito no processo do conhecimento, a sua influência neste processo e nas suas produções por intermédio dos fatores que determinam o psiquismo e as atitudes do sujeito. Estes fatores são nomeadamente: a estrutura do aparelho perceptivo do sujeito, a língua com a qual este pensa e que o dota de um aparelho conceitual determinando uma articulação e uma percepção determinadas da realidade, e os interesses de classe ou de grupo que decidem conjuntamente a escolha pelo indivíduo do seu sistema de valores, etc.

O que chamamos aqui o "fator subjetivo" porque é, metaforicamente falando, a emanção do sujeito no processo do conhecimento, possui um caráter não individual e subjetivo, como se admitia em geral nas análises tradicionais, mas — ao contrário — um caráter objetivo e social. Todas as mediações concretas do "fator subjetivo" enumeradas acima têm, com efeito, uma gênese e uma natureza sociais. A questão é clara no que diz respeito à língua que a sociedade nos transmite por intermédio da educação. Igualmente quanto às determinações sociais (de etnia, de classe, de grupo) do psiquismo e das atitudes do sujeito, sobretudo no domínio dos sistemas de valores e dos juízos; determinações que são o objeto de investigação da antropologia cultural, da sociologia do conhecimento, etc. Mas a questão já não é tão evidente quando invocamos a estrutura do aparelho perceptivo que exerce incontestavelmente uma enorme influência sobre o todo do processo do conhecimento (se bem que as funções do pensamento não esgotem com a função da percepção sensorial) e é muito individual; no entanto, mesmo esta estrutura, na perspectiva da sua gênese e da sua evolução, traz igualmente a marca da sociedade humana e possui por isso um caráter objetivo-social.

Mas então, porque qualificamos o nosso fator de "subjetivo"? Porque está organicamente ligado ao sujeito que conhece, considerado como o "conjunto das relações sociais". É verdade que o nosso "fator subjetivo", concebido nestes termos, é objetivo-social e não subjetivo-idealista. Mas esta é uma questão de concepção e de interpretação.

As nossas análises sobre os modelos da relação cognitiva conduzem-nos diretamente aos problemas da verdade e do conhecimento verdadeiro.

## II. *A verdade como processo*

O problema da objetividade da verdade histórica, obrigamos a considerar nos nossos desenvolvimentos epistemológicos preliminares não só o modelo da relação cognitiva, mas também a verdade. Porque é dela que se tratará no contexto do conhecimento histórico; ora, ela constitui um problema tipicamente filosófico. Uma vez mais, vê-se como são precárias as razões da aversão dos historiadores pela filosofia; a situação de fato demonstra que a ciência da história, como aliás todas as outras ciências, coloca problemas que são filosóficos por excelência e que não se podem honestamente resolver sem recorrer ao patrimônio da filosofia. É impossível eliminar da nossa linguagem palavras como "verdade"; ora, basta uma breve reflexão sobre o problema da verdade para nos rendermos à evidência de que se trata de um problema filosófico. Podemos, bem entendido, resolvê-lo pelos seus próprios meios, sem fazer apelo à filosofia como disciplina científica; mas o que fazemos então é apenas substituir o filósofo, sem nada mudar do caráter do problema e, além disso, visto que se ignora o trabalho realizado em um determinado domínio, corremos o risco de descobrir a América ou — o que é mais grave — de enunciar asneiras vulgares.

Ao analisarmos o problema da verdade, introduziremos certas restrições e precisaremos os nossos pontos de vista de maneira a que sejam evidentes as posições a partir das quais abordamos este problema. Com esse objetivo, lembrarei brevemente questões já desenvolvidas em outra obra (14), mas

(14) Ibid.

abordando-as em termos novos, diretamente em relação com o problema da verdade absoluta e relativa e com o da verdade total e parcial.

Começemos por um esclarecimento: no nosso texto, entendemos por "verdade" um "juízo verdadeiro" ou uma "proposição verdadeira". Renunciando a uma discussão sobre a verdade das normas e dos juízos de valor, sobre os outros tipos de enunciados que não são proposições predicativas, limitamos nitidamente a extensão semântica do termo "verdade".

Quanto à expressão "juízo verdadeiro", adotamos a definição clássica da verdade: é verdadeiro um juízo do qual se pode dizer que o que ele enuncia é na realidade tal como o enuncia. Nota-se facilmente que a teoria clássica da verdade corresponde à teoria do reflexo, que estas duas teorias estão, em todo o caso, organicamente ligadas: uma vez aceita a posição da teoria clássica da verdade, não se pode rejeitar a teoria do reflexo e vice-versa. Mais ainda: estas duas posições completam-se e, teoricamente, implicam-se uma à outra.

A definição clássica da verdade é uma das numerosas definições formuladas a este respeito. Se bem que dependa do bom senso, muitos pensadores, embora mantendo-se geralmente no seu repertório, preferem-lhe esta ou aquela definição, devido particularmente às dificuldades de ordem teórica em que ela implica. A começar pela dificuldade de explicar o que se entende por "realidade" e pela relação entre o juízo e o seu objeto (adequação para alguns, correspondência, reflexo, conformidade, analogia, cópia, etc., para outros), sendo esta relação característica da "verdade"; tudo aqui é problemático e dá origem a discussões encarniçadas entre as diversas escolas filosóficas. Assim, não só por razões doutrinárias, apesar delas terem também uma palavra a dizer, mas ainda para evitar estas dificuldades teóricas, empreenderam-se vários ensaios tendo em vista definir a verdade nos termos mais simples e mais fáceis de perceber: na qualidade, por exemplo, de consentimento universal, coerência com o sistema, utilidade prática, economia do pensamento, etc., quer dizer enquanto conformidade com este ou aquele critério admitido. No entanto, não se pode aceitar nenhuma destas definições sem rejeitar ao mesmo tempo a teoria do reflexo e todas as suas

implicações filosóficas. Além disso, é fácil verificar que nenhum dos critérios mencionados (consentimento universal, coerência, etc.) garante a verdade do conhecimento, quer dizer não fundamenta a certeza de que o que nós enunciamos, em virtude dos seus critérios, seja conforme ao que é.

Assim se, numa ciência qualquer, em particular na ciência da história, afirmamos que o nosso juízo é verdadeiro, queremos dizer com isso que estamos convencidos (e que possuímos igualmente provas científicas em apoio da nossa convicção) da conformidade do nosso juízo com o objeto real. É esta a posição da definição clássica da verdade que cada um de nós aceita quase intuitivamente nas suas atividades. Por conseguinte, rejeitamos as pretensões das outras definições da verdade, sem por isso nos privarmos de empregar, na nossa procura da verdade, os critérios que elas propõem. O consentimento universal, a coerência com o sistema, a utilidade prática, etc. têm um certo significado nas nossas análises e constituem argumentos que incitam a uma reflexão suplementar sobre as diferentes proposições. Mas é apenas a este papel que estes critérios se circunscrevem.

Como se apresenta nesta perspectiva o problema da objetividade da verdade?

Se nos ativermos à sua definição clássica, qualificar mais de perto a verdade como verdade objetiva é um pleonasma. Porque não pode existir outra verdade que não seja a verdade objetiva, no sentido em que se entende por verdade um juízo sobre a realidade objetiva, bem como no sentido em que a relação cognitiva é ela própria objetiva na acepção dada atrás (primeiro e terceiro modelos da relação cognitiva). O contrário da verdade objetiva seria a verdade subjetiva, mas, de acordo com a definição clássica da verdade, um *contradictio in adiecto* estabelece-se entre o substantivo "verdade" e o adjetivo "subjetiva"; considerada como o contrário da "verdade objetiva", a "verdade subjetiva" equivale à falsidade. Resulta daí que toda a verdade é objetiva e que é pois inútil acrescentar o adjetivo "objetiva". No entanto, se bem que comporte um pleonasma, a expressão "verdade objetiva" pode conservar o seu valor para sublinhar a objetividade da relação cognitiva, tanto mais que é tradicionalmente utilizada.

Em contrapartida, é muito mais complicado distinguir as verdades absolutas e relativas, e precisar em seguida as conseqüências que daí decorrem para a inteligência do processo do conhecimento.

O velho litígio entre partidários da verdade absoluta e da verdade relativa incide sobre dois objetos distintos, se bem que ligados entre si. O primeiro consiste em saber se um juízo determinado (uma proposição) é verdadeiro ou falso independentemente (segundo os "absolutistas") ou dependentemente (segundo os "relativistas") das circunstâncias, ou seja da pessoa que o enuncia, do tempo ou do lugar em que é enunciado. O segundo objeto refere-se ao caráter total (segundo os primeiros) ou parcial (de acordo com os segundos) das verdades adquiridas.

No caso do primeiro objeto do litígio (próprio do relativismo tradicional), o partidário da teoria do reflexo não vê nenhum inconveniente em rejeitar o ponto de vista dos relativistas que se inscreve numa nítida perspectiva subjetivista, e em dar razão aos "absolutistas" (15). Que argumentos opõem estes últimos, com efeito, aos relativistas que afirmam que um dado juízo é verdadeiro ou falso em função da pessoa, do tempo e do lugar? Replicam-lhes com todo o direito que a sua argumentação se baseia nos mal-entendidos ligados ao uso de termos equívocos (tais como: "eu", "agora", "aqui") e às proposições elípticas, ou seja aos enunciados em que não se precisa a pessoa, o lugar e o tempo da ação (por exemplo: "as azeitonas são muito boas", "hoje está chovendo", "está calor aqui"). A aparência de que a verdade do enunciado varia com o sujeito, o lugar e o tempo, é o resultado de um mal-entendido, porque se trata aqui de proposições indeterminadas (elípticas) por causa dos termos utilizados. Basta remediar esta indeterminação para que os mal-entendidos desapareçam. Desenvolvendo-se as construções elípticas determinando o sujeito, o tempo e o lugar ("acho estas azeitonas muito boas" em vez de "as azeitonas são muito boas"; "hoje,

(15) Um dos mais eminentes representantes dos seus pontos de vista foi Kazimierz Twardowsky. Cf. K. Twardowsky, *O tay zwanych prawdach względnych*, in *Rozprawy i artykuły filozoficzne* ("A propósito das verdades ditas relativas", em "Estudos e artigos filosóficos"), Lvov, 197.

em tal dia, a tal hora, em tal sítio está chovendo" em vez de "hoje está chovendo"; "aqui, em tal sítio e em tal momento, eu sinto calor" em lugar de "está calor aqui"), as proposições obtidas são verdadeiras ou falsas independentemente da pessoa que as enuncia, do lugar e do instante em que são enunciadas.

Quanto ao segundo objeto do litígio entre os "absolutistas" e os "relativistas", adeptos respectivamente da verdade total e da verdade parcial, a definição clássica da verdade e a teoria do reflexo que são as posições de onde partimos, obrigam-nos a colocarmo-nos desta vez do lado dos relativistas com não menos firmeza do que aquela com que nos erguemos primeiramente contra a sua concepção da relatividade da verdade. Mas comecemos por despojar o problema do seu revestimento verbal, causa de ambigüidade: o diferendo opõe aqui os que consideram que só pode ser verdadeiro o conhecimento total, completo e, portanto, eterno e imutável, aos que consideram que a verdade pode ser e, à parte algumas exceções, deve ser parcial, incompleta e, portanto, variável na medida em que se desenvolve o nosso conhecimento do objeto determinado.

Dois questões chamam aqui a nossa atenção.

A primeira é a legitimidade do emprego das expressões "verdade absoluta" e "verdade relativa" para os dois objetos do litígio. Se o emprego dos termos "absoluta" e "relativa" é justificado quando a verdade é posta em relação com o sujeito e as circunstâncias de lugar e de tempo, este mesmo emprego depende mais da tradição, e não das melhores, no caso da verdade considerada como total ou parcial. Que demonstra, com efeito, a referência às circunstâncias neste último caso? Apenas o fato de que a verdade total é imutável, portanto eterna, enquanto que a verdade parcial é variável, portanto ligada a um tempo determinado. Este ponto de apoio é no entanto frágil, porque a "relatividade" não significa aqui que a verdade se refira ao tempo e ao lugar (em algumas circunstâncias este juízo é verdadeiro; em outras é falso), mas indica unicamente que o conhecimento humano é cumulativo, que se desenvolve no tempo e que esse desenvolvimento é acompanhado por uma mudança das verdades formuladas como resultado desse conhecimento. Também, a fim de evitar os

mal-entendidos verbais e os erros lógicos que se lhes seguem, é melhor distinguir — igualmente do ponto de vista terminológico — a verdade absoluta e relativa por um lado, a verdade total e parcial por outro.

Em segundo lugar, a própria palavra “verdade” possui nos dois casos uma conotação diferente. No primeiro caso designa, de acordo com a nossa definição preliminar, qualquer “juízo verdadeiro” ou qualquer “proposição verdadeira”; no segundo caso, empregamo-la como forma abreviada da expressão “conhecimento verdadeiro”. Se estes dois significados se ligam estreitamente, não se sobrepõem. O conhecimento de um objeto não equivale necessariamente a um juízo único; pelo contrário, refletindo os diversos aspectos e as diversas fases do desenvolvimento do objeto, compõe-se de uma seqüência de juízos e constitui um processo. Um juízo pode evidentemente mudar também, tornar-se mais completo, mais complexo, o que é sempre função do desenvolvimento do conhecimento e influi — por sua vez — na forma deste conhecimento. Um juízo pode pois ser igualmente um processo, mas não o é necessariamente (isto diz respeito às verdades parciais absolutas, que por essa razão são imutáveis, tais como: “dois vezes dois são quatro” ou “Luís XVI foi executado em 1793”). O conhecimento, pelo contrário, é sempre um processo, devido à infinidade da realidade estudada (no sentido da quantidade infinita das relações de cada objeto com os outros, como no sentido do desenvolvimento infinito da realidade).

Trata-se portanto aqui não só da verdade total e parcial, mas também, do ponto de vista da sua relação com o tempo, da verdade que podemos ainda qualificar como absoluta (imutável) e relativa (mutável), tendo em conta o fato de que depois de ter limitado as ambições do conhecimento, chega-se em certos casos a um conhecimento exaustivo, e por consequência imutável, de um aspecto da realidade. Isto constitui um argumento suplementar a favor da conservação da distinção terminológica proposta atrás.

Resulta do que dissemos, e é provavelmente a revelação mais importante, que o conhecimento é um processo e que, portanto, a verdade também o é.

Esta conclusão é extremamente importante para a elaboração da nossa concepção da teoria do reflexo. É de resto nesta conclusão que baseamos em grande parte a nossa tese segundo a qual a teoria marxista do reflexo podia ser construída apenas sobre o modelo objetivo-ativista da relação cognitiva.

O objeto do conhecimento é infinito, quer se trate do objeto considerado como a totalidade do real ou do objeto percebido como um qualquer dos seus fragmentos e aspectos. Com efeito, tanto o real na sua totalidade como cada um dos seus fragmentos são infinitos na medida em que é infinita a quantidade das suas correlações e das suas mutações no tempo. O conhecimento de um objeto infinito deve pois ser também infinito, constituir um processo infinito: o processo de acumulação das verdades parciais. Neste — e por este — processo, enriquecemos sem cessar o nosso conhecimento, tendendo para o *limes* que é o conhecimento completo, exaustivo, total, que como o limite matemático, não pode ser atingido num único ato cognitivo, permanecendo sempre um dever infinito, tendendo para...

Engels exprimiu muito bem esta idéia, ao desenvolver uma das teses fundamentais da gnoseologia marxista:

“Se a humanidade chegasse alguma vez a operar apenas com verdades eternas, com resultados do pensamento tendo uma validade soberana e um direito absoluto à verdade, isto quererá dizer que tinha chegado ao ponto em que a infinidade do mundo intelectual se havia esgotado em ato e em potência, e assim cumprido o famoso prodígio do inumerável contado.” (16)

→ O conhecimento é pois um processo infinito, mas um processo acumulando as verdades parciais que a humanidade estabelece nas diversas fases do seu desenvolvimento histórico: alargando, limitando, superando estas verdades parciais, o conhecimento baseia-se sempre nelas e toma-as como ponto de partida para um novo desenvolvimento.

(16) F. Engels, *Anti-Dühring*, Editions Sociales, Paris, 1963, p. 120.

O que acabamos de dizer para o conhecimento é válido para a verdade. A "verdade" equivale certamente a um "juízo verdadeiro" ou a uma "proposição verdadeira", mas significa também "conhecimento verdadeiro". É neste sentido que a verdade é um devir: acumulando as verdades parciais, o conhecimento acumula o saber, tendendo, num processo infinito, para a verdade total, exaustiva e, neste sentido, absoluta.

A tese sobre o conhecimento e sobre a verdade como processo é uma tese geral e, em consequência disso, pouco concreta. Para analisar os diversos domínios da ciência (ou seja, do conhecimento), seria necessário proceder a uma aplicação concreta desta tese geral. Para este fim, torna-se necessário estabelecer particularmente quais as verdades parciais de que dispõe a ciência dada a examinar como, a partir delas, se desenvolve o processo da aproximação da verdade total e, neste sentido, absoluta. A ilustração de soluções extremas a este respeito são as matemáticas por um lado e, por exemplo, a ciência da história por outro.

É ao estudo deste processo, precisamente no domínio da ciência da história, que dedicaremos os capítulos seguintes.

## SEGUNDA PARTE

### O CONDICIONAMENTO SOCIAL DO CONHECIMENTO HISTÓRICO

## CAPÍTULO I

### DUAS CONCEPÇÕES DA CIÊNCIA DA HISTÓRIA: O POSITIVISMO E O PRESENTISMO

*Meu amigo, os séculos passados são para nós  
o livro dos sete selos: o que se chama o espírito  
dos tempos não é no fundo senão o próprio espí-  
rito dos autores, em que os tempos se refletem!*

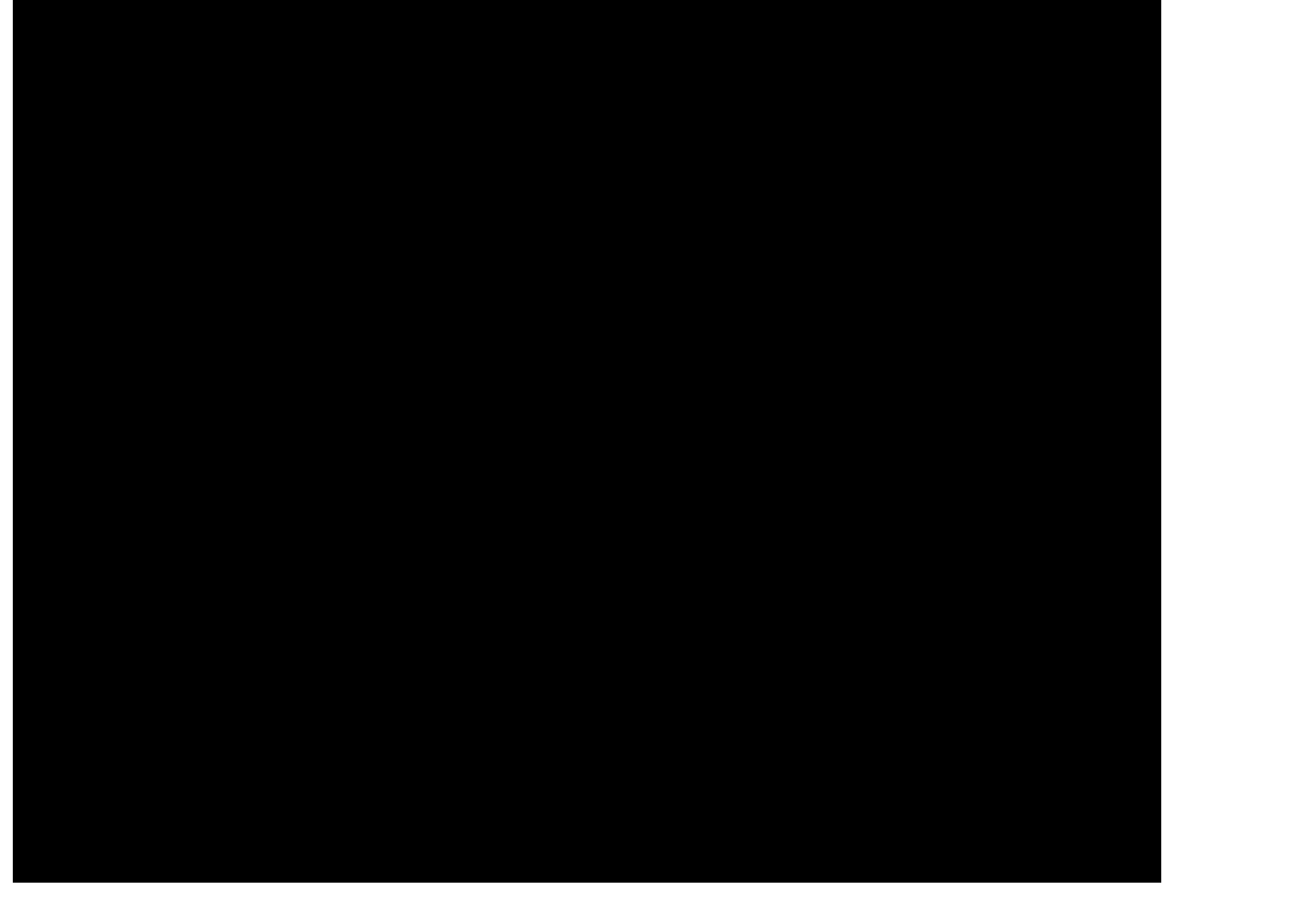
GOETHE

(*Faust*, tradução de G. de Nerval)

Agora que entramos no âmago do assunto, o conhecimento histórico, começemos por confrontar duas das maiores escolas de pensamento neste domínio e que, se bem que a sua origem remonte ao século XIX, não deixam por isso de pertencer à nossa época. Trata-se, por um lado, do positivismo, que atesta que o conhecimento histórico é possível como reflexo fiel, puro de todo o fator subjetivo, dos fatos do passado; por outro lado, do presentismo, variante atualmente mais em voga do relativismo subjetivista, que nega que um tal conhecimento seja possível e considera a história como uma projeção do pensamento e dos interesses presentes sobre o passado.

A personalidade mais representativa da tendência positivista é certamente Leopold von Ranke. As suas palavras, segundo as quais incumbe ao historiador não a apreciação do





passado, nem a instrução dos seus contemporâneos, mas apenas dar contas do que realmente se passou — *wie es eigentlich gewesen* (1) — tornaram-se de certa maneira as palavras de senha da escola e permaneceram, contra ventos e marés, para numerosos historiadores.

Ranke formulou a sua tese-programa nos anos trinta do século passado. Tinha tido um notável predecessor na pessoa de Humboldt, teve notáveis epígonos tais como Fustel de Coulanges, Acton e outros. Mas se não foi muito original, continua a ser o representante radical do positivismo na história. Em que premissas se fundamenta esta orientação?

Pressupõe-se em primeiro lugar que nenhuma interdependência existe entre o sujeito que conhece, ou seja o historiador e o objeto do conhecimento, ou seja a história como *res gestae*. Este pressuposto é possível apenas na condição de admitir que a história, como *res gestae*, existe não só objetivamente no sentido ontológico, mas igualmente sob uma forma determinada e completa, como estrutura definida dos fatores acessíveis ao conhecimento.

Pressupõe-se em seguida uma relação cognitiva conforme o modelo mecanicista, quer dizer que se aceita a interpretação passiva, contemplativa, da teoria do reflexo.

Pressupõe-se enfim que o historiador, na qualidade de sujeito que conhece, é capaz de imparcialidade não só no sentido corrente, quer dizer capaz de superar diversas emoções, fobias ou predileções quando tem de apresentar acontecimentos históricos, mas também de ultrapassar e rejeitar todo o condicionamento social da sua percepção destes acontecimentos.

Concebendo nos termos expostos a finalidade da ciência da história e baseando-nos neste repertório de pressupostos, construímos uma concepção da história no espírito de positivismo clássico: basta juntar um número suficiente de fatos bem documentados, dos quais nasce espontaneamente a ciência

(1) "Conferiu-se à história a função de julgar o passado, de instruir os contemporâneos em benefício dos anos vindouros. A presente obra não tem objetivos tão ambiciosos: quer simplesmente demonstrar como isso se passou na realidade." L. von Ranke, *Geschichte der romanischen und germanischen Völker von 1414 bis 1514*, *Samtliche Werke*, Leipzig, 1885, Verlag von Duncker, dritte Auflage, t. XXIII, p. 7.

cia da história. A reflexão teórica, em particular filosófica, é inútil e até prejudicial, porque introduz na ciência positiva um elemento de especulação.

Lembremos que a época em que Ranke formulou o seu programa de historiografia positivista estava marcada por uma revolta geral contra a filosofia especulativa (o "fim da filosofia" era uma reivindicação que partilhavam — apesar da sua oposição ao positivismo como escola — pensadores como Feuerbach assim como Marx e Engels), em particular contra a historiografia "filosófica" (especulativa) e moralizante. Deste ponto de vista, a historiografia positivista que teve um reinado quase absoluto durante pelo menos três gerações de historiadores posteriores a Ranke, constituía um progresso científico notável e levou a uma verdadeira revolução neste domínio da ciência quanto às suas técnicas de investigação, de coleta das fontes e da sua utilização. Por outro lado, contudo, foi pelos pressupostos teóricos, admitidos implícita ou explicitamente e que constituíam a filosofia específica dos historiadores positivistas, inimigos declarados da filosofia, que esta historiografia deu o flanco à crítica que, de oposição, se tornou finalmente em revolta aberta contra o positivismo na ciência da história.

Mais tarde, aliás, os adversários de Ranke demonstraram que a sua historiografia estava em contradição com o que preconizava: contrariamente ao seu programa de uma história escrita sem parcialidade nem paixão, *sine ira et studio*, este historiador revela com efeito na sua obra um comprometimento social e político evidente (2). Mas isso não é o mais importante, pois seria um argumento *ad hominem* caracterizado. A origem dos dissabores da escola de Ranke estava nos seus próprios pressupostos, tornados indefensáveis na perspectiva dos progressos feitos na teoria do conhecimento, assim como na metodologia da ciência da história.

Um dos adversários mais encarniçados da escola positivista e partidário do presentismo, o historiador americano Conyers Read, expõe a situação e o objeto do diferendo nos termos seguintes.

(2) Cf. A. Beard, "That noble Dream" in *The American Historical Review*, 1935, vol. XLI, n.º 1, pp. 74-87.

“Os historiadores e os seus críticos assistem há muito tempo à luta a que se entregam aqueles que se apercebem do passado como uma realidade objetiva, suscetível de ser descrita tal como se apresenta realmente se estudando com cuidado e sem paixão, e aqueles que a apreendem como uma simples projeção das idéias e dos interesses do presente sobre os dados acumulados da experiência histórica. Os primeiros concebem o passado como uma coisa acabada, completa e imutável; os segundos percebem-no como que através de um vidro colorido, ao mesmo tempo transparente e reflector, de maneira que não se pode distinguir nitidamente a luz que atravessa o vidro e a luz refletida.” (3)

Um outro representante do presentismo, Charles A. Beard, em um artigo consagrado à luta das tendências contemporâneas na historiografia, caracteriza a situação em termos similares, chamando à corrente criticada o “historicismo”.

“Que é feito desse historicismo que permitia ao historiador imaginar que se podia conhecer a história tal como se desenrolou realmente? Esta filosofia — porque esta corrente era uma filosofia, mesmo se negava a filosofia — sofreu um desaire que lhe interdita qualquer reforma. Já não pode ser restaurada, como não podem ser restauradas as idéias e os interesses do ano de 900. A idéia da história como realidade plenamente reconstituída pelo historiador que a observa foi chamada, com razão, uma cripto-metafísica. Fez da história uma espécie de ídolo do qual se pode descobrir a forma e as diversas manifestações graças a investigações assíduas e à acumulação de dados. O ídolo quebrou-se, e os seus fiéis não estão à altura de voltar a colá-lo. Ao mesmo tempo desmoronava-se o princípio da relatividade limitada, segundo o qual podem existir tantos sistemas de referência quan-

tos os seres humanos; reconheceu-se que este princípio da relatividade limitada, que admite sistemas de referência relativamente pouco numerosos...’ (4)

A “rebelião” antipositivista criticou todas as teses e todos os princípios fundamentais da escola tradicional, formulando as suas contraproposições:

- no conhecimento histórico, o sujeito e o objeto constituem uma totalidade orgânica, agindo um sobre o outro e vice-versa;
- a relação cognitiva nunca é passiva, contemplativa, mas ativa por causa do sujeito que conhece;
- o conhecimento e o comprometimento do historiador estão sempre socialmente condicionados; o historiador tem sempre um “espírito de partido”.

É assim no seio do presentismo que esta revolta toma a forma mais veemente, e esta corrente foi essencialmente uma oposição ao positivismo, sobretudo no seu pai cultural — Benedetto Croce. Mas antes de apresentarmos o desenvolvimento desta corrente, através do pragmatismo de John Dewey e das opiniões de Collingwood, até ao presentismo americano dos anos trinta e quarenta, debruçemo-nos sobre o precursor inesperado desta escola, Hegel.

Não se trata de modo algum de fazer de Hegel um relativista e um adpto de uma concepção da história como projeção do pensamento contemporâneo sobre o *écran* do passado — para usar a metáfora de Carl Becker, outro presentista americano. Em relação ao presentismo, Hegel, idealista absoluto, situa-se no pólo oposto. No entanto, encontram-se nas suas obras idéias precursoras que merecem ainda mais ser destacadas, na medida em que testemunham uma vez mais o seu gênio e que, além disso, conferem a prova de uma inconseqüência possível mesmo da parte de um pensador desta envergadura. Queria portanto apresentar algumas das idéias de

(3) C. Read, “The Social Responsibilities of the Historian”, in *The American Historical Review*, 1950, vol. LV, n.º 2, p. 280.

(4) Ch. A. Beard e A. A. Vagts, “Currents of Thought in Historiography” in *The American Historical Review*, 1937, vol. XLII, n.º 3, p. 481.

Hegel sobre o conhecimento histórico, as quais — por pouco ortodoxos que sejam do ponto de vista do seu sistema — conduzem admiravelmente ao âmago do assunto.

Nas suas *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, Hegel condena irrevogavelmente o dogma que se tornará querido dos positivistas, ou seja o conhecimento histórico considerado como uma recepção passiva e um reflexo fiel dos fatos.

“Poderíamos pôr como primeira condição apreendermos fielmente a história; mas nestes termos gerais como *fielmente e apreender* há ambigüidade. Até o historiador vulgar e medíocre que pensa talvez e que pretende que a sua atitude é puramente receptiva e que se submete ao estabelecido, não é nada passivo no seu pensamento, aplica-lhe as suas categorias, vendo os fatos deformados; em particular em tudo o que deve ser reflexo; quem considera o mundo racionalmente, é também considerado racionalmente por ele: há correlação. Mas a diversidade da reflexão, dos pontos de vista, dos próprios juízos a respeito da simples importância ou insignificância dos fatos, do que é a categoria mais próxima, não deve ser considerada aqui.” (5)

Estas palavras são verdadeiramente uma antecipação genial, se bem que ressoem estranhamente vindas de um autor que, algumas dezenas de linhas mais atrás recomenda — desta vez em conformidade com o seu sistema — uma fé “... invencível que há razão nesta história e também, que o mundo da inteligência e do querer consciente não está entregue ao acaso, mas deve mostrar-se à luz da Idéia que se conhece” (6).

As opiniões de Hegel sobre o conhecimento histórico são comentadas ainda com maior clareza em uma outra passagem das suas *Leçons*.

(5) G. W. F. Hegel, *Leçons sur la Philosophie de l'histoire*, Paris, 1967, Librairie Philosophique J. Vrin, p. 23.

(6) *Ibid.*, p. 23.

“O essencial é aqui a elaboração do lado histórico, o trabalhador (o historiador — A. S.) aplica-lhe o seu espírito, que difere do espírito do conteúdo. Neste caso, são principalmente importantes os princípios que o autor constrói por si mesmo, no que se refere ao fundamento e aos fins das ações e dos acontecimentos que descreve, quer à maneira como pretende redigir a história.” (7)

Mas, de um ponto de vista mais concreto, as mais interessantes são incontestavelmente as reflexões de Hegel sobre a história pragmática que, segundo ele, é o presente projetado sobre o passado. *Mais precisamente*, este problema comporta dois aspectos: como, para o historiador, o passado se torna no presente, e como o presente é projetado subsequentemente sobre a visão do passado. Eis como Hegel formula o primeiro aspecto:

“Uma segunda espécie de história refletida, é a *pragmática*. Quando se trata do passado e nos ocupamos de um mundo longínquo, abre-se um presente para o espírito que este tira da sua própria atividade em recompensa do seu esforço... Reflexões pragmáticas, por mais abstratas que sejam, são assim de fato o presente e dão a narrativas do passado a animação da vida atual.” (8)

No nosso contexto, o que mais interessa são as observações de Hegel sobre a história como presente projetado sobre o passado, e portanto sobre a necessidade de reescrever continuamente a história.

“Desse modo uma história refletora substitui-se a uma outra; os materiais são acessíveis a qualquer escritor, e cada um pode facilmente considerar-se apto a ordená-los e elaborá-los, fazendo valer neles o seu

(7) *Ibid.*, pp. 7-8.

(8) *Ibid.*, p. 20.

espírito como o espírito de diversos períodos (9). Fatigado de tais histórias refletoras, voltou-se frequentemente à imagem de um acontecimento descrito em todas as suas facetas. Estas imagens têm certamente algum valor, mas só produzem materiais. Nós, os alemães, contentamo-nos com isso; mas os franceses imaginam com espírito um tempo presente, e depois transportam o passado para as condições presentes.” (10)

Assim, descobrem-se em Hegel, em esboço, as idéias fundamentais da futura “rebelião” antipositivista, ou seja o fato subjetivo na história (*der Herren eigner Geist*), a história como projeção do presente sob o passado, as razões pelas quais se reescreve a história; idéias que fazem de Hegel o verdadeiro precursor, muito embora inesperado — repitamo-lo — do presentismo.

Benedetto Croce conhecia perfeitamente a obra de Hegel. Eu não conheço suficientemente a história da filosofia italiana, em particular da filosofia de Croce, para poder dizer se existe aí uma filiação consciente de idéias, mas a hipótese não é de excluir. Seja como for, o que em Hegel não é mais do que idéias deixadas em esboço sem laços de coerência com a totalidade da sua obra, torna-se em Croce um sistema coerente de reflexões idealistas sobre a história, fazendo deste filósofo o pai espiritual do presentismo inteiramente baseado na tese de que a história é o pensamento contemporâneo projetado no passado.

A concepção do mundo (no sentido de *Weltanschauung*) de Croce caracteriza-se sobretudo por um espiritualismo radical, pela negação do materialismo. Segundo a filosofia do Espírito de Croce, a esfera espiritual estende-se não apenas às atividades teóricas, mas também às atividades materiais, práticas. Quanto às atividades teóricas, elas são quer conceituais quer intuitivas. Como a ciência depende das ativida-

(9) Hegel retoma aqui (as *Leçons* começaram em 1822) as palavras de Goethe (a primeira parte do Fausto foi publicada em 1808): *Was ihr den Geist der veiten heisst, das ist im Grund der Herren eigner Geist in dem veiten sich bespiegeln* (“O que vós chamais o espírito dos tempos não é no fundo senão o espírito dos autores...”).

(10) G. W. F. Hegel, *Leçons...*, op. cit., p. 1.

des conceituais, Croce recusa à história o estatuto de ciência. Segundo ele, só pratica a ciência aquele que pensa o caso particular como compreendido em um conceito geral; enquanto que se ocupa da arte aquele que apresenta o particular como tal. Como o fim da *historiografia* é apresentar o particular, ela aproxima-se mais da arte que da ciência (11). A única diferença reduzir-se-ia ao fato de que a historiografia se limita ao que se produziu na realidade, enquanto que a arte está livre desta obrigação e se ocupa igualmente do possível. Croce modificará mais tarde os seus pontos de vista sobre o parentesco da história e da arte, mas manterá a sua tese fundamental sobre a historiografia considerada como uma atividade intuitiva. O intuicionismo de Croce, é o segundo elemento importante ao qual é preciso prestar atenção antes de começar a análise de seu presentismo.

Segundo Croce, a intuição pura é a forma fundamental da atividade do espírito: fundamental porque é independente da atividade prática, enquanto que a atividade prática, pelo contrário, depende da intuição. A intuição é o fundamento da existência porque cria o seu objeto. Este objeto, são os “estados de alma” fora dos quais nada existe. O intuicionismo de Croce conduz a sua “filosofia do espírito” ao exagero, porque elimina tudo o que é exterior ao psiquismo individual e cria uma filosofia do “imanentismo absoluto”. Desde logo se compreende porque Croce critica Vico e Hegel por terem introduzido na filosofia o *transcensus* metafísico e obscurecido, assim, o fato de que o homem possui apenas a sua experiência imanente, que existe apenas na realidade — o “Espírito” que é atividade, liberdade e “criador eterno da vida”.

Croce aplica o seu intuicionismo à sua teoria do juízo histórico: o objeto desse juízo é intuitivamente vivido pelo historiador. Mas resultavam dessa aplicação contradições internas que as invenções metafísicas mais sutis não podiam transpor. Se a intuição é a expressão do estado de alma do historiador não pode evidentemente reviver os fatos do passado nem entrar em contato imediato com eles. Mesmo se

(11) Este ponto de vista não é original. De entre os numerosos predecessores de B. Croce, citemos Arthur Schopenhauer que defende opiniões similares em *Die Welt als Wille und Vorstellung* (Bang II, Kapital 38. *Über Geschichte*).

se considera — como o fez Croce — que o indivíduo é uma partícula do “Absoluto”, que é a “manifestação e o instrumento” do “Espírito universal”, seria preciso admitir que esse “Espírito” se manifesta da mesma maneira nos diversos “instrumentos”. Ora nem mesmo Croce afirma isto. A teoria da intuição pura entra pois em contradição com a tese segundo a qual a história é o conhecimento do que se produziu no passado. É por isso que, tirando conclusões deste conflito interno da sua doutrina, Croce tenta defender a tese de que toda a história é contemporânea, isto é, a tese do presentismo.

Da mesma maneira que o intuicionismo, o presentismo constitui um desenvolvimento da “filosofia do espírito” e só pode ser compreendido no contexto desta. Com efeito, a tese presentista — toda a história é contemporânea — baseia-se na tese da “filosofia do espírito”, segundo a qual tudo o que constitui a história é um produto do espírito. É pois por esta última afirmação que começaremos as nossas análises e ilustrá-las-emos com algumas citações de Croce.

Assim, Croce refuta a divisão dos fatos em fatos históricos e não históricos, apresentando os argumentos seguintes:

“Como um fato é histórico apenas na medida em que é pensado, e como não existe nada fora do pensamento, a questão de saber quais os fatos que são históricos e quais os que não o são, não tem sentido algum.” (12)

Para ele, toda esta questão é um pseudoproblema, visto que a seleção dos fatos e dos documentos pelos historiadores é puramente arbitrária. No entanto, apesar desta arbitrariedade de escolha, não nos podemos perder porque a história, como a arte, “cria ela própria a imagem, a unidade da imagem” (13). Sendo assim, Croce manifesta o maior desprezo a respeito de toda a busca de dados históricos, atividade digna, segundo ele, apenas dos cronistas, pois que a história verdadeira vai buscar a verdade à experiência interior:

(12) B. Croce, *Zur Theorie und Geschichte der Historiographie*, Tübingen, 1915, p. 96.

(13) *Ibid.*, p. 98.

“As compilações dos fatos são apenas crônicas, notas, memórias ou anais, e não obras históricas; mesmo se os fatos foram submetidos à crítica, as fontes de todos os dados mencionados e os testemunhos seriamente verificados, quaisquer que sejam os esforços utilizados, é impossível ultrapassar o caráter exterior da fonte ou do testemunho que ficarão sempre nos “diz-se” ou “escreve-se”, e nunca poderão se tornar a nossa verdade. A história, pelo contrário, exige de nós uma verdade extraída do mais interior da nossa experiência.” (14)

É esta visão radicalmente subjetivista da história que o presentismo subentende. Porque se tudo o que existe é um produto do espírito, os fatos históricos são-no igualmente. Não há passado objetivamente dado, há apenas fatos criados pelo espírito num presente eternamente variável. Toda a história deve pois ser atual, visto que é o produto de um espírito cuja atividade se situa sempre *no presente*, e que cria a sua imagem histórica (fora da qual não existe história) sob a influência de interesses e de motivos *atuais*. Croce escreve:

“A necessidade prática, na qual todo o juízo histórico se baseia, confere à história a propriedade do “atual”, porque esta está sempre em relação — por mais longínquo que seja o passado a que se referem os fatos — com uma necessidade atual, uma situação atual. . .” (15)

Segundo Croce, cada ato espiritual (ora, na sua opinião, a história é um deles) contém todo o passado e, vice-versa, o passado ressuscita apenas no momento em que os documentos evocam e fixam as recordações de estados espirituais definidos (que evidentemente não se podem manifestar senão no presente, atualmente). Na ausência desta atividade espiritual, os documentos (monumentos, crônicas, buscas arquelógicas, etc.) são apenas objetos mortos. Daí resulta que não

(14) B. Croce, *Die Geschichte als Gedanke und als Tat*, Berna, 1944, p. 37.

(15) B. Croce, *Zur Theorie...*, *op. cit.*, p. 100.

pode falar-se de história senão na condição de experimentar pessoalmente certos estados e sentimentos (por exemplo, a caridade cristã, a honra cavaleiresca, o radicalismo dos Jacobinos, etc.); desta maneira, a história constitui uma projeção particular do "eu", projeção criada por necessidades atuais e tornada possível graças ao fato de que "o homem é um microcosmo... no sentido histórico, uma síntese da história do mundo" (16). Toda a história é constituída saindo ao mesmo tempo do presente e da experiência interior (17).

Mas Croce não refuta apenas a tese positivista sobre a história como processo objetivo e sobre o passado como "dado" do qual o historiador, depois de ter agrupado suficientemente os fatos, constrói uma imagem fiel; ataca igualmente o pilar da doutrina positivista, o princípio em virtude do qual o historiador pode e deve ser totalmente imparcial, não comprometido e objetivo, ou seja pode e deve preservar a sua neutralidade mais absoluta a despeito de qualquer condicionamento social.

Croce afirma o contrário. Segundo ele, o conhecimento histórico é sempre uma resposta a uma necessidade determinada e, neste sentido, é sempre comprometido. Se fosse outra maneira, se não estivesse ligado à prática, à realidade contemporânea do historiador, perderia todo o sentido e todo o valor. O que equivale a dizer que o historiador é e deve ser parcial, comprometido, que deve ter "espírito de partido".

O problema do "espírito de partido" do historiador está, em Croce, em relação estreita com o problema dos juízos históricos. Se escrevemos a história abstando-nos de qualquer juízo, o resultado obtido não será uma obra histórica mas uma crônica. Ora, desde que fazemos juízos, a história torna-se necessariamente parcial, toma necessariamente partido e exprime um "espírito de partido". Dada a importância deste problema no contexto das nossas futuras análises, citaremos *in extenso* uma passagem do texto de Croce.

"Opôs-se sempre a idéia de uma história imparcial e inteiramente votada à verdade, a idéia de uma história animada pelo espírito de partido, qualquer

(16) B. Croce, *Die Geschichte...*, op. cit., p. 42.

(17) B. Croce, *zur Theorie...*, op. cit. p. 4.

que seja o seu partido. O postulado de uma história sem espírito de partido é inatacável, banal mesmo... , mas torna-se confuso, equívoco, até se dissolver e desaparecer no nada, de cada vez que chegamos ao ponto em que é necessário precisar mais de perto o que convém entender por uma história que não tivesse espírito de partido. O infeliz raciocínio que conduz a esta confusão e a este nada, parte da premissa que a história animada de espírito de partido infringe a verdade, porque em lugar de se contentar com os fatos reais, tira juízo deles; este raciocínio obriga a concluir que é preciso renunciar a todos os juízos se querendo atingir a verdade pura, inalterada... O estudo da questão demonstraria que eliminando os juízos da historiografia, elimina-se ao mesmo tempo a historiografia; enquanto que a história animada pelo espírito de partido, oposta à historiografia e ao contrário desta, continua inabalável..." (18)

Tais são as idéias fundamentais do presentismo de Croce, que, porque refere o conhecimento histórico a um assunto, considerado como o criador da história, representa a variante do relativismo levado ao extremo. Como lemos em Croce, toda a história é uma história atual, enquanto que a verdade do conhecimento histórico é função da necessidade que gerou esse conhecimento. Este relacionamento do conhecimento e a sua verdade com a necessidade, o interesse ao qual este conhecimento corresponde, aparenta o presentismo ao pragmatismo.

A interpretação radical do presentismo, como está implícita em Croce, leva a conseqüências muito graves; particularmente a reconhecer-se que não pode falar-se de história, porque existe uma multiplicidade de histórias — igual à quantidade de espíritos que "criam" a história. Por conseguinte, é preciso admitir que não só cada época possui a sua imagem particular da história, como cada nação, cada classe social, mas também, praticamente, cada historiador e mesmo cada indivíduo pensante. É preciso igualmente aceitar que o único critério permitido julgar estas histórias múltiplas e necessa-

(18) B. Croce, *Die Geschichte...*, op. cit., pp. 275-276.

riamente diferentes, seja a medida na qual elas correspondem às necessidades, aos interesses, às exigências... De quem? A resposta a esta pergunta só se justifica se reconhecendo o indivíduo como "medida de todas as coisas".

Estas conseqüências inelutáveis da doutrina de Croce são catastróficas para a historiografia. O historiador deveria, por exemplo, considerar como verdadeiras duas narrativas e duas interpretações contraditórias de um mesmo acontecimento históricos, na medida em que estas corresponderiam a interesses recíprocos. Para dizer a verdade, se o historiador fosse conseqüente, deveria mesmo contestar que se pudesse tratar de um mesmo acontecimento histórico em diferentes obras, pois que — segundo Croce — não há acontecimentos objetivos, há apenas produções do espírito, as quais são evidentemente tão diferentes como os espíritos. A ciência da história não disporia então de nenhum critério para distinguir o verdadeiro do falso e deveria mesmo insurgir-se contra a procura de um tal critério. O subjetivismo radical e o relativismo exagerado do presentismo de Croce tiram à história o seu estatuto de ciência, e é precisamente este o objetivo que este autor perseguiu. Tentou certamente fugir às conseqüências destrutivas do seu relativismo refugiando-se na doutrina do Espírito Absoluto, mas não podia encontrar aí nada, além de um apêndice eclético ao seu subjetivismo. Com efeito, mesmo se consentíssemos em habilitar um "Espírito Absoluto" a decidir entre juízos históricos contraditórios, em que cada um é no entanto verdadeiro em condições definidas, os efeitos disto seriam nulos do ponto de vista das perspectivas da historiografia. Fora da esfera do pensamento nas categorias dos "espíritos absolutos", a única evidência é a seguinte: tem razão o último a falar. Este veredito priva a história da sua qualidade de ciência.

Mais tarde, os partidários do presentismo tiveram que tomar esta conseqüência em consideração: uns aceitaram-na tal qual, os outros procuraram moderá-la.

Entre os primeiros esteve R. G. Collingwood que contribuiu notavelmente para popularizar a obra de Croce nos meios anglo-saxões. Filósofo idealista, Collingwood não estava nada assustado pelo exagero das opiniões de Croce; pelo contrário, ultrapassou os limites à sua maneira.

Toda a história — segundo Collingwood — é história do pensamento. O historiador que reconstituiu o pensamento do passado, o faz no entanto no contexto do seu próprio saber, ou seja de uma maneira crítica (19). As atividades cuja história estuda constituem para ele não um espetáculo que observaria, mas uma experiência que lhe é preciso reviver no seu espírito. Estas experiências são objetivas, no sentido do seu conhecimento, apenas na medida em que são igualmente subjetivas como atividades pessoais do historiador (20). A imagem histórica é o produto da imaginação do historiador, e o caráter necessário desta imagem está ligado à existência *a priori* da imaginação. Assim, a obra do historiador difere da obra do romancista apenas na medida em que a imagem criada pelo historiador é considerada como verdadeira (21).

Desde que se admitiram tais pressuposições, já não se recua perante nada. Collingwood encontra pois uma transição direta da sua metafísica para o presentismo: só o presente pode justificar a escolha de uma imagem determinada do passado.

"O pensamento histórico é uma atividade da imaginação com a ajuda da qual tentamos fornecer-lhe conteúdos particulares. Fazemo-lo usando o presente como testemunho do seu próprio passado. Cada presente tem o seu próprio passado e, com a ajuda da imaginação realizando a reconstrução do passado, visa-se a reconstruir o passado de um dado presente, do presente em que se opera o ato da imaginação, apercebido *hic et nunc*...

Por esta mesma razão, na história como em todas as questões importantes, nenhum conhecimento adquirido é definitivo. Um testemunho, válido num momento dado para a solução de um dado problema, deixa de o ser assim que se modificam os métodos e assim que mudam as competências dos historiadores... Por causa destas mudanças contínuas — por

(19) R. G. Collingwood, *The Idea of History*, Oxford, 1946 pp. 215, 217, 305 e segs.

(20) *Ibid.*, p. 218.

(21) *Ibid.*, pp. 245-246.



mais lentas que possam parecer aos observadores que se limitam a um breve lapso de tempo — cada nova geração deve reescrever a história à sua maneira; cada novo historiador, não contente com dar novas respostas a questões antigas, deve rever essas mesmas questões. . .”

Não é um argumento a favor do ceticismo histórico. É simplesmente a descoberta de uma segunda dimensão do pensamento histórico, da história da história: ou seja que o historiador — com o *hic et nunc* dando forma a todos os seus dados comprovantes acessíveis — constitui ele mesmo uma parte do processo estudado, em que tem o próprio lugar e que pode apreender a partir do único ponto de vista determinado pelo lugar atualmente ocupado neste processo (22).

Vemos quão exageradas são efetivamente as opiniões de Collingwood. Embora não tragam nada de novo ao presentismo, resumimo-las apenas por causa das últimas linhas da passagem acima citada.

Foi durante os anos trinta e quarenta que o presentismo conheceu nos Estados Unidos o seu maior desenvolvimento; esse desenvolvimento que Robinson lhe tinha prometido no princípio do século, ao anunciar uma “história nova”. A importância do presentismo americano vem sobretudo do fato de ele ter sido desenvolvido principalmente por historiadores eminentes como Charles A. Beard. Não se trata pois de especulações filosóficas no gênero das que praticavam Croce e Collingwood, mas de pontos de vista elaborados por historiadores em relação direta com as suas investigações.

Em um artigo publicado em 1950 e intitulado “Algumas observações sobre a teoria histórica contemporânea”, Chester McArthur Destler estuda a história do relativismo da historiografia, principalmente depois da Segunda Guerra Mundial. Adversário do relativismo e, portanto, do presentismo, Destler ataca vigorosamente esta corrente e, sobretudo, revela a sua função social. Assim, caracterizando o estudo da teoria da história nos Estados Unidos, escreve:

(22) *Ibid.*, pp. 247-248.

“Entre certos historiadores deste país reina a convicção que as pretensões científicas e os princípios da escola de Ranke na Inglaterra e na América, taxada de “realismo ingênuo”, são incapazes, à luz dos conhecimentos atuais, de servir de bases aos estudos históricos. Além disso, as últimas lutas para reformas interiores e a crise internacional em curso de uma história “funcional” que pudesse contribuir mais eficazmente para a solução dos problemas contemporâneos.” (23)

Destler conserva-se certamente nas posições do liberalismo burguês de que os seus trabalhos estão aliás impregnados; contudo, soube discernir o fundo do problema político, o fim social da historiografia “funcional”; pôs o relativismo ao serviço da burguesia. O relativismo histórico não é de maneira nenhuma invenção da historiografia americana, mas esta introduz-lhe um elemento novo: a maneira mais aberta e mais nítida de colocar o problema nas condições de um endurecimento da luta de classes, da luta da burguesia em geral, da burguesia americana em particular. Quando se capta o conteúdo social do presentismo americano, compreende-se mais facilmente a função dos predecessores e dos fundadores desta corrente.

As tendências relativistas possuem uma longa tradição na historiografia americana. Destler fala das suas fontes de origem estrangeira, dos trabalhos de Croce e de Collingwood em particular (24), mas menciona igualmente autores ame-

(23) Ch. A. Destler, “Some observations on Contemporary Historical Theory” in *The American Historical Review*, 1950, n.º 3, p. 503.

(24) Citemos ainda outros trabalhos de autores ingleses de inspiração presentista. A partir de 1874, por exemplo, F. H. Bradley (in *The Presuppositions of Critical History*) expunha idéias aparentadas com o presentismo: “O passado muda portanto com o presente, e não pode nunca ser de outra maneira, porque é sempre baseado no presente” (t. I, *Collected Essays*, Oxford, 1935, p. 20, citado segundo M. G. White, “The Attack on the Historical Method” in *The Journal of Philosophy*, 1954, n.º 12, p. 318, nota 7). R. B. Haldane (in *The Meaning of truth in History*, Londres, 1914) afirmava que a história se aparenta com a arte, negando de fato o caráter científico da historiografia. “Uma história baseada apenas em métodos científicos seria uma brincadeira” —

ricanos, entre os quais J. H. Robinson que, no seu livro *The New History* (Nova Iorque, 1912), formulou o princípio de uma historiografia funcional (submetida então às tendências para reformas liberais), retomado mais tarde por H. E. Burns na *History of Historical Writing* (Oklahoma, 1937). No entanto, segundo Destler, é depois da Segunda Guerra Mundial que se situa o grande marco do relativismo nos Estados Unidos. Nada há de casual neste fato, visto que esta época foi precisamente marcada pela intensificação das lutas de classes e que o papel de servidores da ideologia se desenvolve então em toda a sua amplitude.

Como dissemos, o presentismo americano provém diretamente de Croce cujas idéias foram implantadas nos Estados Unidos por um filósofo da influência de John Dewey, pois há um incontestável parentesco de idéias entre o presentismo de um e o pragmatismo de outro.

Nas suas análises, Dewey parte do problema da seleção pelo historiador dos seus dados de estudo. Em que bases concedemos a certos juízos sobre o passado mais fé do que a outros? As nossas conclusões sobre o passado — afirma Dewey — baseiam-se apenas em juízos relativos a coisas que podemos observar no presente (documentos, monumentos, etc.), em juízos que são o resultado de uma seleção operada em função de necessidades definidas. São assim relativos em relação ao problema e, ao mesmo tempo, são sempre o produto de um presente definido (25).

*“Toda a construção histórica é necessariamente seletiva.*

---

escrevia Haldane, que via na atividade do artista o protótipo da atividade do historiador, devendo este deformar subjetivamente a imagem da realidade (citado segundo P. J. Teggart, *Theory and Processes of History*, E. U. A., 1941, p. 55). Charles Oman (in *On the Writing of History*, Londres, 1939, pp. 7-8) escreve: “... A história não é um assunto puramente objetivo. é a maneira como o historiador a percebe e coloca em relação uma série determinada de acontecimentos. Como dizem os franceses: “não há história — mas apenas histórias”.

(5) I. Dewey, *Logic, The Theory of Inquiry*, Nova Iorque, 1949, p. 233.

Como o passado não pode ser reproduzido *in toto* e ser objeto de uma nova experiência, este princípio pode parecer demasiado evidente para merecer ser qualificado de importante. No entanto, tem sua importância porque a sua aceitação obriga-nos a reparar no fato que na elaboração da história, tudo depende precisamente do princípio em virtude do qual controlamos os fatos e selecionamos os acontecimentos. Este princípio decide a importância que se deve atribuir aos acontecimentos passados, o que se deve aceitar e o que se deve rejeitar; decide igualmente o modo de interligação dos fatos selecionados. Além disso, se a seleção é reconhecida como um fato primário e fundamental, devemos admitir que toda a história é necessariamente escrita do ponto de vista do presente e constitui — o que é inevitável — não só a história do presente, mas também a história do que o presente julga ser importante no presente.” (26)

A história está assim sempre em relação com um presente definido que fornece os princípios da seleção e assume a responsabilidade dos “fatos” do passado (ou antes do que nós consideramos como fatos). Daí a conclusão: cada presente tem o seu passado, cada presente reescreve a história.

“A reflexão mais simples demonstra que o elemento conceitual aplicado à redação da história, provém da época em que escrevemos a história. Não há outros materiais acessíveis para os princípios diretores e para as hipóteses senão os que fornece o presente histórico. Como a cultura muda, os conceitos dominantes na cultura mudam também. Aparecem necessariamente novos pontos de vista e juízos, assim como novos critérios de seleção dos dados. A história é então reescrita. O materiais anteriormente rejeitados apresentam-se atualmente sob a forma de dados, porque novas concepções propõem a solução de novos problemas que necessitam de uma nova substância fatural para serem formuladas e verificadas.

---

(26) *Ibid.*, p. 235.

Na época determinada, certos conceitos dominam culturalmente de uma maneira tão evidente que a sua aplicação na construção dos acontecimentos do passado parece-nos justificada por “fatos” encontrados num passado determinado antecipadamente. Este ponto de vista inverte a sucessão das coisas.” (27)

Destler qualificava, com razão, esta posição de “presentismo subjetivista e relativista”. Mas, demos tréguas momentaneamente aos teóricos e aos filósofos; passemos como o tínhamos anunciado, aos historiadores profissionais. Entre os numerosos historiadores presentistas, escolhemos, para lhes fazer uma análise crítica, os pontos de vista de Beard e de Becker que são autoridades na assim chamada “escola colombiana”, bem como Read que representa a geração seguinte.

Charles Beard, conhecido pelos seus estudos sobre a constituição americana e como um dos principais animadores da “revolta antipositivista”, é ainda mais interessante de analisar, porque associava o relativismo a uma interpretação econômica da história. Não se contentando em atacar a teoria da verdade histórica objetiva, fazia abertamente o elogio da ciência da história praticada a partir de posições de classe e dentro do “espírito de partido”. É o que principalmente mostram as verdadeiras arengas de Beard contra Ranke e a sua escola, e é por elas que começaremos a nossa análise, tanto mais que iluminam vivamente todo o problema do relativismo na historiografia americana contemporânea.

Em 1909, ano em que se situam os primeiros ataques mais diretos contra o ascendente da tese de Ranke considerada até então como um dogma, o historiador americano George Burton Adams fez a apologia da escola de Ranke como corrente científica por excelência (28). Depois de ter lembrado que esta tinha reinado durante cinquenta anos sem ser contestada, Adams tranquiliza os seus partidários com o credo seguinte: “toda a ciência que seja uma ciência verdadeira deve ser fundamentada em fatos provados e ligados entre si” (29).

(27) *Ibid.*, p. 233.

(28) G. A. Adams. “History and the Philosophy of History” in *The American Historical Review*, 1909, n.º 14, pp. 221-236.

(29) *Ibid.*, p. 236.

Charles Beard ataca-a negando o caráter científico da história e procurando alvejar o adversário no seu ponto mais sensível: o seu mito de “imparcialidade”.

“... O pensamento histórico contemporâneo recusa a concepção dos sábios do fim do século XIX e princípios do século XX, concepção segundo a qual é possível escrever a história tal como aconteceu realmente, à maneira de um engenheiro descrevendo uma máquina determinada.” (30)

Para fundamentar a sua recusa, Beard procede a uma crítica vigorosa de Leopold von Ranke, principal representante da escola combatida, cujos partidários reagem, escolhendo como porta-voz Th. C. Smith que publica um artigo polémico em *The American Historical Review* (1943, n.º 3, pp. 439-449). Beard replica imediatamente (31), levando mais longe a sua crítica.

Beard demonstra que Ranke preconizava, é certo, o ideal de uma ciência da história “objetiva”, “positiva”, “imparcial” fundamentada apenas no estudo dos documentos, mas que na realidade professava um singular panteísmo, concebendo a história como “a revelação de Deus”, como *den Gang Gottes in der Welt*. Preconizava “a imparcialidade” da ciência da história, quando estava profundamente impregnado pelo espírito de partido. Em apoio das suas asserções, Beard fornece uma série de provas: o caráter parcial da orientação geral dada por Ranke à publicação *Historisch-Politische Zeitschrift*; a sua atitude negativa para com a liberdade de imprensa depois da Revolução de Julho de 1848; o apoio concedido a Guilherme na sua luta contra uma constituição democrática; o julgamento positivo dos resultados da guerra de 1870-1871 como vitória da Europa conservadora sobre a Revolução, etc. Em seguida, Beard conclui:

“Fingindo com obstinação ignorar os interesses econômicos e sociais na história, conseguiu evitar qualquer trabalho histórico que prejudicasse os interesses

(30) Ch. A. Beard, *Written History... op. cit.*, p. 220-221.

(31) Ch. A. Beard, *That Noble Dream... op. cit.*, pp. 74-87.

conservadores da Europa e da sua época. *Ranke merece que o classifiquem como um dos historiadores mais "parciais" que o século XIX produziu.*" (32)

A fórmula de Ranke (*wie es eigentlich gewesen*) foi integrada na concepção de uma historiografia encarada à semelhança das ciências naturais — observa Beard que rejeita esta concepção do mesmo modo que nega o determinismo, a previsão em história. Ao apresentar, em termos vulgarizados, a aplicação dos métodos das ciências naturais aos estudos históricos, Beard obtém uma vitória fácil sobre o seu adversário, depois do que proclama o triunfo de um subjetivismo radical que reduz a nada o caráter científico da historiografia.

Para condenar a assimilação dos métodos da ciência da história aos métodos das ciências naturais, Beard recorre a uma argumentação de ordem social. Esta assimilação — adianta — implica o neutralismo social (um marxista diria "o objetivismo"), atitude ditada em uma época pelas necessidades definidas das classes dominantes, tendo em seguida mudado as condições (33), provocando — segundo Beard — uma crise em resultado da qual o dogma do neutralismo foi abandonado e os historiadores reconheceram o fato da obra histórica constituir o reflexo do pensamento do autor em condições determinadas.

A partir desta crítica a Ranke e à historiografia positivista, Beard constrói a sua própria concepção da ciência da história. Distingue a história como "realidade passada" e a história considerada, segundo Croce, como "o pensamento contemporâneo sobre o passado" (34). É a última, ou seja a historiografia, que é o objeto das suas análises. Se a história é a percepção do passado feita pelo pensamento, é sempre — segundo Beard — o produto de uma seleção: os fatos são escolhidos e reunidos pelo historiador "de acordo com a sua maneira de pensar" (35).

A que conclusões chega Beard quanto ao caráter da história?

(32) *Ibid.*, p. 78 (sublinhados — A. S.).

(33) Ch. A. Beard *Written History...*, *op. cit.*, p. 221.

(34) *Ibid.*, p. 219.

Apesar de se opor formalmente ao relativismo, inclina-se na verdade para a sua versão radical, porque, segundo ele, a história é um "ato de fé", logo uma criação subjetiva do historiador, dependendo da pessoa do seu criador e mudando com ela.

"O historiador que escreve a história realiza — conscientemente ou inconscientemente — um ato de fé no que diz respeito à ordem e ao movimento na história, porque não pode extrair nenhuma certeza neste aspecto do conhecimento da realidade com que se debate... A sua fé equivale de fato à convicção que se pode saber qualquer coisa de verdadeiro sobre o movimento da história; ora, esta convicção é uma decisão subjetiva e não uma descoberta objetiva." (36)

O subjetivismo desta profissão de fé e a sua conseqüência — o relativismo — são evidentes. Criticando o historicismo (no sentido da doutrina positivista de Ranke) e acusando-o de objetivismo (no sentido do neutralismo de classe), Beard preconiza abertamente uma história em que o espírito de partido seria rei. Mas, se tinha indicado as determinações de classe da doutrina de Ranke, Beard não procede a uma análise similar em relação aos seus pontos de vista. Os seus companheiros e os seus partidários fá-la-ão em seu lugar.

Assim, J. H. Randall Jr., especialista em metodologia da história, repete depois de Beard que a escolha de um princípio definido de seleção constitui um ato de fé (37). Esta posição só pode evidentemente levar ao presentismo, tal como aliás Randall o expõe explicitamente: "É o presente e o futuro em ação no presente que criam o passado e fazem a história. Recriam o passado que é a substância do presente." (38) A sele-

(36) *Ibid.*, p. 226. As teses do relativismo estão expostas sob uma forma menos radical na obra de Ch. A. Beard e Alfred Vogts, *Currents of Thought in...*, *op. cit.*, pp. 480-483.

(37) J. H. Randall Jr., G. Haines, "Controlling Assumptions in the Practice of American Historians" in *Theory and Practice in Historical Study*, Social Science Council Bulletin, 1946, vol. 54, p. 1.

(38) J. H. Randall Jr., "On Understanding the History of Philosophy" in *The Journal of Philosophy*, 1939, n.º 17, p. 462.

ção operada nos materiais do passado é sempre relativa, é sempre função do presente. O passado é o *nosso* passado, “o nosso passado não se encontra no passado como tal, mas no presente, no *nosso* presente” (39). A partir daí, Randall desenvolve a sua concepção do “relativismo objetivo”, ou seja de um relativismo histórico que qualifica de “objetivo”, porque é objetivo — segundo ele — o que é referido a condições definidas (40).

Beard teve como outro partidário Carl Becker, um dos principais instigadores da “revolta” relativista. Analisaremos os seus pontos de vista segundo a conferência que fez em 1931 em uma reunião na Associação Americana dos Historiadores de que acabava de ser eleito presidente. Neste gênero de alocuções “presidenciais”, é de tradição expor a sua profissão de fé sobre as questões fundamentais da ciência.

Como Beard, Becker identifica a história com o pensamento sobre a história, e com a ciência da história. É certo que distingue a existência de duas séries: a série dos próprios acontecimentos e a série das suas representações mentais, “. . . mas a série real dos acontecimentos existe para nós apenas em termos da série ideal que se manifesta nas nossas afirmações e que fixamos na nossa memória. É por essa razão que sou obrigado a identificar a história com a ciência da história” (41).

Assim, só a história como imagem subjetiva subsiste, tudo o resto não passa de frases ocas. Mas se a história equivale a “memória das coisas ditas e feitas”, cada indivíduo é na sua vida diária um historiador. Mais ainda: cada indivíduo é o criador de uma história diferente, de uma história que cria relacionando-a com o presente, porque “não se pode lembrar dos acontecimentos passados sem os ligar, de um modo sutil, às suas necessidades ou ao que desejaria fazer. . . Neste sentido, toda a história *viva*, como o diz Croce, é atual: na medida em que o revivemos no pensamento, o passado. . . torna-se uma parte integrante e viva deste mundo de aparências atualmente nosso” (42).

(39) *Ibid.*, p. 467.

(40) *Ibid.*, p. 472.

(41) C. Becker, “Everyman his Own Historian” in *The American Historical Review*, 1932, n.º 2, p. 222.

(42) *Ibid.*, p. 227.

Finalmente, Becker conclui o subjetivismo e o relativismo da história: “Partindo daí, é evidente que a história viva, a série ideal de acontecimentos que se manifesta nas nossas afirmações e que fixamos na nossa memória, não pode ser a mesma para todos os indivíduos em uma determinada época ou para as diferentes gerações; a razão deste estado de coisas é que a história está estreitamente ligada àquilo que fazemos ou que temos intenção de fazer. Neste sentido, a história não pode ser reduzida a uma série estatística verificável, ou formulada em termos de fórmulas matemáticas universalmente válidas. É de preferência uma criação da imaginação, uma propriedade privada que cada um de nós molda em função da sua experiência pessoal, adapta às suas necessidades práticas ou afetivas e ornamenta conforme o seu gosto estético.” (46)

Becker afirma, é certo, que “esta criação da imaginação” não é inteiramente arbitrária por causa da existência de outros indivíduos, que cada um poderia “criar à sua vontade um mundo de aparências” na condição de que estivesse só; mas não se vêem muito bem os efeitos reais desta restrição que introduz, quando muito, o critério do consentimento universal, sem obstar essencialmente ao subjetivismo. Até esta restrição, aliás, só é formulada por Becker por meias palavras. O seu verdadeiro pensamento é que o historiador tem direito no seu trabalho à “liberdade criadora do artista” (44), que a sua obra depende necessariamente dos fatos e ao mesmo tempo da imaginação, numa palavra, que a história é de qualquer modo uma produção subjetiva, condicionada pelo presente específico do historiador (45).

Carl Becker é o autor da fórmula ao mesmo tempo mais drástica e mais metafórica do presentismo. Também, apesar do seu conteúdo não ser original, merece ser citada no seu contexto, o da constante reinterpretação da história.

“Cada século reinterpreta o passado de modo que este sirva os seus próprios fins. . . Qualquer que seja o esforço feito para preservar o seu recuo, os his-

(43) *Ibid.*, pp. 227-228.

(44) *Ibid.*, pp. 229.

(45) *Ibid.*, p. 34.

toridores não podem libertar-se inteiramente das idéias preconcebidas mais gerais da época em que vivem. Quando os tempos são calmos... estão normalmente satisfeitos com o passado... Mas nos períodos tempestuosos, quando a vida parece sair dos seus quadros habituais, aqueles que o presente descontenta estão igualmente descontentes com o passado. Em tais períodos... os historiadores estão dispostos a submeter o passado a um severo exame..., a proferir vereditos..., aprovando ou desaprovando o passado à luz do seu descontentamento atual. *O passado é uma espécie de écran sobre o qual cada geração projeta a sua visão do futuro, e, por tanto tempo quanto a esperança viva no coração dos homens, as "histórias novas" suceder-se-ão.*" (46)

Passemos agora a uma outra "alocução presidencial" pronunciada diante desta mesma Associação dos Historiadores Americanos, mas dezoito anos mais tarde, em 1949, e por Conyers Read sobre o brilhante tema: "A responsabilidade social do historiador".

Marx tinha no seu tempo formulado a metáfora que a anatomia do homem é a chave da anatomia do macaco; queria dizer com isso que na fase superior do desenvolvimento histórico, quando emergem os efeitos de certos fenômenos findos se abrem então novas perspectivas para o conhecimento das forças motoras e das tendências principais do passado. Os presentistas eram igualmente desta opinião. No artigo citado atrás, Randall escreve que a percepção dos efeitos e, portanto, do "significado" dos acontecimentos do passado muda com a transformação com o que se manifesta no universo atual dos fatos como resultado das possibilidades contidas nos acontecimentos já transformados. Esta afirmação, de onde decorre

a necessidade de uma imagem dinâmica e não estática da história, é utilizada por Randall como argumento para fundamentar o relativismo.

É portanto de acordo com os próprios relativistas que veremos como a evolução posterior da sua doutrina ilumina o caráter dos seus trabalhos anteriores, o seu papel e as suas tendências. Deste ponto de vista, a alocação já mencionada de Read é muito significativa. Pronunciada depois de se terem produzido numerosas mudanças na vida social relativas aos anos trinta, contém novas orientações que nos permitirão precisamente apercebermo-nos melhor do conteúdo e da função social da doutrina relativista no seu desenvolvimento.

Conyers Read não traz nada de novo ao conteúdo próprio desta doutrina. Do mesmo modo que Beard e Becker, considera a história como uma ressurgência na memória das experiências humanas passadas, portanto em termos puramente subjetivos (47), e, tal como os seus predecessores, ataca o conceito da verdade objetiva, considerada como a principal inimiga. Segundo ele, a linha de batalha principal passa entre os defensores da verdade histórica objetiva e aqueles que "concebem o passado como uma projeção das idéias e dos interesses do presente sobre os dados acumulados da experiência fixada na memória" (48). Evidentemente, Read toma o partido destes últimos, recorrendo ao velho argumento da seleção condicionada pelos interesses do presente e transformando a história escrita numa emanção das necessidades atuais. Os modelos aplicados e as questões formuladas ao passado mudam, e isto explica a razão por que cada geração deve reescrever a história (49).

Até aqui, tratava-se de teses já conhecidas do presentismo subjetivista e relativista. Relativamente a isto, Read não é original, assim como é quando acusa os partidários da verdade objetiva de objetivismo, de neutralismo social; acusação que lhe permite identificar a sua posição com a de Ranke. Pelo contrário, surgem elementos novos assim que Read procura justificar o fundamento social do seu próprio ponto de vista.

(46) C. Becker, *Mr. Wells and the New History, Everyman His Own Historian, Essays on History and Politics*, Nova Iorque, 1935, pp. 168-170 (palavras sublinhadas — A. S.) Mencionemos um outro escrito de C. Becker, cronologicamente mais antigo, mas apresentando um grande interesse para a caracterização do presentismo: "Der Wandel im, geschichtlichen Bewusstsein" in *Die Neue Rundschau*, 1927, 38 zweiten Haft, pp. 113-121.

(47) C. Read, "The Social Responsibilities of...", *op. cit.*, p. 275.

(48) *Ibid.*, p. 280.

(49) *Ibid.*

Read coloca os historiadores diante da sua responsabilidade social e recomenda-lhes uma atitude ativa na obra de "educação para a democracia". Esta atitude ativa impõe precisamente, na sua opinião, a adoção das posições relativistas e presentistas. Como defende Read este imperativo? Pela pretendida defesa da democracia contra o fascismo e o comunismo.

"O século passado, o século do liberalismo, se se prefere, caracterizou-se por uma pluralidade de fins e de valores, assim como por uma atitude neutra relativamente aos problemas fundamentais da vida. Durante este século, a neutralidade foi levada tão longe que deixamos de acreditar nas nossas próprias finalidades. Perante a alternativa que nos puseram Mussolini e Hitler, e depois, ultimamente, Stalin, devemos adotar uma atitude firme de combate se queremos sobreviver. O antídoto de uma má doutrina é uma doutrina melhor, e não um intelecto neutralizado. Devemos afirmar os nossos próprios objetivos e definir os nossos próprios ideais, os nossos próprios modelos, e organizar todas as forças da nossa sociedade para a sua conservação. A disciplina é o imperativo fundamental de todo o exército eficaz na sua ação, quer este exército marche debaixo da bandeira estrelada ou debaixo da bandeira marcada pela foice e pelo martelo. Temos que combater um inimigo cujo sistema de valores está propositadamente simplificado, de modo a obter decisões rápidas indispensáveis. A atitude liberal de neutralidade, a concepção impassivelmente behaviorista do desenvolvimento social já não bastam. Respostas vagas já não poderão satisfazer as nossas reivindicações de garantias positivas. *Uma guerra total, seja quente ou fria, empenha-nos a todos e obriga cada um de nós a participar nela. O historiador não é menos obrigado a isso do que o físico.*" (50)

O sentido político da declaração de Read é excepcionalmente explícito e, no contexto americano, é incontestável que se trata essencialmente de uma "declaração de guerra" contra

(50) *Ibid.*, p. 283 (sublinhados — A. S.)

o comunismo. O historiador, precisa Read, deve encontrar um apoio para a sua posição atual no passado; se não o faz, os homens "procurarão um apoio numa alternativa mais positiva, originária quer de Roma quer de Moscou" (51). Daí resulta para o historiador a necessidade de admitir o princípio do controle social. E Read prossegue: "É importante que aceitemos e que sustentemos um tal controle: é essencial para salvaguardar o nosso modo de vida." (52) Por outro lado, este controle não ameaça a liberdade do indivíduo, nem deforma a ciência. O historiador pode continuar a estudar todos os fenômenos, "mas devemos apercebermo-nos de que o que se passa no laboratório não se presta a ser divulgado em todos os pormenores e em todas as esquinas" (53).

É evidente que estes postulados visam a pôr a história ao serviço das classes dominantes e da ordem social que representam: é em função dos interesses presentes destas classes que é preciso moldar o passado, a história. É particularmente a razão pela qual Read, como os outros presentistas, combate precisamente a historiografia positivista e os ideais de Ranke que, nas novas condições já não correspondem aos interesses das classes dominantes. Na hora presente, a historiografia deve rejeitar as suas aparências de objetividade e de neutralidade, renunciar às suas aparências de indiferença em relação aos problemas da teoria e da concepção do mundo. Porquê? O contexto socio-político explica-nos isso.

Este contexto é esclarecido por Destler na sua análise citada acima da função social do presentismo na historiografia. A sua crítica é principalmente dirigida a Conyers Read, mas visa toda a corrente e atinge-a com os seus argumentos acerrados e pertinentes. Destler demonstra o caráter de classe concreto do espírito de partido preconizado pelos partidários do presentismo, a orientação anticomunista desta corrente. Esta demonstração é tanto mais importante quanto o presentismo é a maior parte das vezes defendido por homens que partem das posições do liberalismo burguês, obscurecendo assim a interpretação objetiva do caráter real da sua ideologia.

(51) *Ibid.*, p. 284.

(52) *Ibid.*

(53) *Ibid.*

O presentismo continua a se beneficiar de uma grande audiência na historiografia, em particular na historiografia americana. Esbarra, no entanto, numa oposição no próprio interior da historiografia dita liberal, e podem contar-se entre os seus adversários, além de Destler, já citado, nomes como os de Mandelbaum, Arthur O. Lovejoy e C. H. McIlwain (54).



Depois desta larga exposição dos pontos de vista dos presentistas, impõe-se proceder a uma síntese teórica, ou seja a uma confrontação dos pontos de vista respectivos do positivismo e do presentismo e em seguida à formulação dos problemas levantados como resultado desta confrontação.

Começamos o presente capítulo por uma enumeração dos pressupostos teóricos da escola positivista de Ranke, pressupostos julgados em geral em termos negativos pelos representantes do presentismo. É por isso que, precisamente, a análise das teses opostas do positivismo e do presentismo pode ser interessante, na medida em que permite pôr em relevo os problemas reais da historiografia e os elementos racionais das soluções propostas.

Entre os pressupostos teóricos de Ranke e da sua escola, tínhamos colocado em primeiro plano a tese sobre a independência total do historiador e do objeto do seu conhecimento, do primeiro em relação do segundo, e do segundo em relação do primeiro. A história, como *res gestae* existe objetivamente não só no sentido ontológico, mas também no sentido gnoseológico, na qualidade de estrutura determinada de uma vez para todas (sob a sua forma ideal) dos fatos históricos acessíveis ao conhecimento, dos fatos que basta apenas reunir e apresentar.

A esta tese, o presentista opõe um ponto de vista subjetivo-relativo. Podemos pôr de lado o aspecto ontológico do problema, importante apenas para Croce e Collingwood, enquanto que os outros presentistas ou não lhe prestam atenção ou

(54) Cf. M. Mandelbaum, *The Problem of Historical Knowledge*, Nova Iorque, 1938. A. O. Lovejoy, 1939, n.º 18. C. H. Mac Ilwain, "The Historians Party in a changing World" in *The American Historical Review*, 1937, n.º 2.

estão mesmo dispostos a admitir a existência objetiva dos processos históricos (*res gestae*), sem modificar o seu subjetivismo em relação à história (*historia rerum gestarum*). Com efeito, nesta última questão, todos os presentistas adotam uma posição homogênea e oposta ao positivismo.

Todos negam em primeiro lugar a tese sobre a independência do sujeito e do objeto no processo do conhecimento histórico. Dito de outra maneira, rejeitam resolutamente o primeiro dos nossos modelos da relação cognitiva, modelo no qual o sujeito que conhece é passivo e contemplativo, e que está precisamente na base da doutrina positivista. Segundo eles (e antes deles, segundo Hegel), o sujeito que conhece é ativo, introduz no conhecimento todos os conteúdos intelectuais e afetivos de que a sua personalidade está cheia. O sujeito e o objeto, como o afirmam expressamente numerosos presentistas, formam no processo do conhecimento um todo indissolúvel.

Por esta razão, rejeitam igualmente a tese de Ranke e da sua escola sobre a história considerada como uma estrutura já acabada de fatos que basta descobrir com a ajuda de documentos, reunir e apresentar sob a sua forma bruta para que a história jorre deles, *wie es eigentlich gewesen*. A história *nunca* é acabada — refutam os presentistas. *Nunca* se pode afirmar que o seu estudo está acabado, porque ela é sempre uma resposta às perguntas e aos problemas que se levantam ao historiador no momento em que efectua o seu trabalho. Portanto, a história é perpetuamente variável e re-crevemo-la constantemente; não apenas porque descobrimos fatos novos, mas também porque a nossa perspectiva sobre o que é um fato histórico (ou seja, sobre o que é importante do ponto de vista do processo histórico) muda. Com o desenvolvimento do nosso saber sobre o homem e a sociedade, aprendemos de outra maneira um mesmo fenómeno; além disso, a emergência no presente dos efeitos dos acontecimentos passados permite-nos melhor distinguir-lhes os antecedentes, a orientação e o desenvolvimento, etc.

O presentismo rejeita assim na sua totalidade o modelo mecanicista do conhecimento assim como a interpretação passiva e contemplativa da teoria do reflexo. Como alternativo-idealista, quer o objetivo-ativista. A escolha de um deles



depende das premissas constitutivas da concepção do mundo (no sentido da *Weltanschauung*) dos diferentes presentistas: Croce e Collingwood pronunciam-se incontestavelmente pelo modelo subjetivo-idealista, Dewey e Beard (com várias reservas) são favoráveis ao modelo objetivo-ativista.

A batalha essencial trava-se ao redor da terceira tese da escola de Ranke, ou seja que o historiador pode e deve ser um observador imparcial e não comprometido, limitando-se a descrever os fatos e abstendo-se de os julgar. Todos os presentistas rejeitam estas pretensões como irrealis, contrárias à experiência e indo de encontro à vida e às suas necessidades. Declaram-se a favor de uma história comprometida e animada de espírito de partido.

A história é o presente projetado sobre o passado, o que significa que os interesses e as necessidades atuais determinam o campo e o modo de visão do historiador: desde a questão de saber o que é para ele um fato histórico, o modo como o interpreta e o julga, até à percepção global do processo histórico. Assim, parte-se do presente, dos seus conflitos e das suas lutas que o historiador — quer tenha disso consciência ou não — exprime e nos quais participa. A única história possível é a história comprometida, a história animada pelo espírito de partido e, portanto, em um certo sentido da palavra, parcial. Não pode ser nem deve ser de outra maneira, quanto mais não seja pela única razão que a história não é uma crônica e não é redutível a uma simples enumeração dos fatos: a história deve julgar e interpretar, o que *eo ipso* supõe uma tomada de posição, um comprometimento, um espírito de partido. Se preconizamos, portanto, como o faz Ranke, uma história *wie es eigentlich gewesen*, ou não sabemos de que falamos, ou simplesmente dissimulamos para atingir mais facilmente certos objetivos sociais (o que os presentistas censuram precisamente a Ranke).

No seu diferendo com o positivismo, os presentistas têm — na minha opinião — razão em todas as questões essenciais que acabamos de expor um pouco esquematicamente e sumariamente. Mas só têm razão no sentido negativo, ou seja quando atacam muito pertinentemente os pontos fracos da doutrina positivista, quando indicam onde e por quê esta está errada, porque eles próprios erram muitas vezes nos pontos de vista

que apresentam em seu próprio nome. Trata-se aí efetivamente de duas coisas bem distintas: por um lado, a crítica do positivismo, exata no seu aspecto crítico; por outro lado, as concepções que se reivindicam para proceder a esta crítica e que podem não ser necessariamente justas nas soluções propostas. Se queremos portanto abordar o problema de fundo, ou seja isolar as questões teóricas reais subentendidas no conflito do positivismo e do presentismo na historiografia, é necessário expor, pelo menos brevemente, o juízo que fazemos sobre o presentismo.

O nosso juízo é essencialmente negativo. Toda a apreciação exige um sistema de referência e só pode ser feita a partir de posições escolhidas. Se rejeitamos o presentismo, apesar de aprovarmos a orientação da sua crítica dirigida contra o positivismo, fazemo-lo a partir de posições filosóficas determinadas, porque o que nós rejeitamos, é precisamente o fundamento filosófico desta doutrina. Já o dissemos e repetimo-lo conscientemente: seja o que for que pensem os historiadores de tendência positivista, é impossível passar sem a filosofia no domínio da reflexão metateórica sobre a história. Os principais pontos de litígio entre o positivismo e o presentismo dizem respeito a problemas essencialmente filosóficos. É preciso pois considerá-los explicitamente como tal, com todo o conhecimento de causa. No caso contrário, como o previu Engels, faz-se isso inconscientemente, com o risco de praticar a pior das filosofias, o ecletismo.

As posições filosóficas a partir das quais procedemos à apreciação do presentismo e contestamos as suas concepções da temática estudada aqui, são as posições da filosofia marxista. Estas posições equivalem especialmente, lembremo-lo, a uma ontologia materialista e a uma gnoseologia realista. Determinam a nossa recusa das premissas filosóficas do presentismo, em duas questões fundamentais, apesar de haver outros problemas mais secundários que só confirmariam o nosso juízo negativo.

Em primeiro lugar, a nossa negação recai sobre o idealismo, precisamente, sobre o subjetivismo da doutrina do presentismo.

É admissível distinguir dois significados para a palavra "história": como processo histórico objetivo (*res gestae*) e

como descrição desse processo, ou seja a historiografia (*historia rerum gestarum*). Esta distinção baseia-se na concepção filosófica, implícita ou explícita, que admite duas ordens diferentes de coisas: por um lado, a realidade que existe fora e independentemente de todo o espírito que conhece; por outro lado, o pensamento relativo a esta realidade. É apenas no contexto desta concepção e desta distinção que se colocam os múltiplos problemas da teoria do conhecimento que — como o vimos — valem igualmente para a teoria da história.

O que caracteriza o presentismo, e isto em todas as suas variantes, é que não admite esta distinção ou não a tem em conta: para ele a história equivale ao *pensamento sobre a história*. Portanto, o processo histórico desaparece na realidade e só o pensamento permanece. Não o pensamento sobre este processo, mas o pensamento *criando* a história. Pelo menos, é nestes termos que Croce e Collingwood encaram o problema. Outros presentistas, em particular os historiadores americanos limitam o campo de visão à *imagem* histórica, e reduzem o problema a ser apenas o pensamento *sobre* o processo histórico. O pensamento torna-se de certa maneira soberano e o problema da sua conformidade (adequação, correspondência) com o processo objetivo, o problema portanto da *objetividade* do conhecimento histórico não prende a sua atenção. O seu interesse científico concentra-se apenas no fator subjetivo que, decerto, de acordo com a sua concepção, está socialmente condicionado, mas permanece exclusivamente o domínio do pensamento. Neste contexto, pouco importa se estes historiadores partem ou não de princípios filosóficos metafísicos. O efeito é o mesmo: o presentismo adota as posições do subjetivismo filosófico. Contudo, é a posição teórica mais estranha que um historiador pode adotar, porque não se compreende por que é que um homem, partilhando estas concepções, se deveria dar ao trabalho de descobrir documentos históricos, reuni-los, fazer a sua crítica, etc., em resumo, por que é que deveria ser historiador? Este espanto não se refere a filósofos especulativos do gênero de Croce, mas a historiadores manifestamente preocupados com a sua profissão, exercendo-a na maior parte dos casos com muita seriedade e eficazmente. O que prova que o princípio da não contradição, segundo o qual a mesma coisa não pode ao mesmo tempo ser e não ser, está longe de ser confirmado do ponto de vista psicológico.

Em segundo lugar, a nossa negação incide sobre o relativismo inelutavelmente associado ao presentismo.

Admitindo-se que os interesses e as necessidades do presente determinam a nossa visão da história de tal maneira que esta não é mais que a sua projeção sobre o *écran* do passado, segundo a metáfora de Carl Becker, torna-se evidente que a história deve ser continuamente reescrita e que se obtém histórias diferentes, até mesmo contraditórias, as quais, no entanto, são todas verdadeiras. Ao escamotear o processo histórico objetivo ao qual poderíamos referir o nosso conhecimento histórico, perdemos ao mesmo tempo a objetividade do conhecimento e a verdade objetiva, fulminadas nos caminhos danificados do subjetivismo; a definição clássica da verdade perde em toda esta aventura a sua cidadania e a sua razão de ser. Quando muito, o que subsiste é a definição utilitarista contida no pragmatismo de James: é verdadeiro o que é útil, ou seja o que corresponde a necessidades e interesses determinados. Mas esta definição equivale precisamente ao relativismo, se significamos com isso o ponto de vista que faz depender a verdade do juízo do sistema de referência: referido ao sistema de referência X (ao presente X diriam os presentistas), um juízo é verdadeiro, referido ao sistema Y — é falso. É portanto fácil verificar que este ponto de vista equivale a uma condenação da ciência, em todo o caso da ciência intersubjetiva, possuindo um valor universal, da ciência considerada como um conhecimento objetivo, certamente parcial, incompleta, imperfeita, e contudo, universalmente em vigor. Portanto, o relativismo reduz a nada a ciência da história, da sua própria *possibilidade*, o que equivale à autodestruição da teoria que conduz a tais conseqüências. É o que se passa no caso do presentismo, e isto ameaça todas as teorias que, ao introduzirem o elemento subjetivo no conhecimento concebido como função de um condicionamento social variável, eliminam o processo histórico objetivo e o conhecimento objetivo desse processo.

Capaz de descobrir e de assediar os males de que sofre a historiografia positivista, o presentismo é ele próprio atingido pelo subjetivismo e pelo relativismo, doença incurável que o conduz à catástrofe científica. Aliás, os adversários presentes atiram a bola uns aos outros: os positivistas aprovei-

tam-se na sua polêmica das "fraquezas" do crítico, quando estas não tiram nada ao valor da crítica expressa. É um argumento *ad hominem* característico.

Para o marxista, o positivismo, assim como o presentismo, são inaceitáveis da mesma maneira, mas cada um por razões diferentes. Para ele, a questão não é saber qual destas duas posições é a mais errônea ou a mais próxima dos seus próprios pontos de vista; ambas lhe são igualmente estranhas, mesmo se pode aprovar os argumentos críticos adiantados por uma contra a outra. O importante para ele não é medir a distância que o separa desta ou daquela escola, mas de isolar os problemas teóricos reais que estão na base do diferendo e se precisam na polêmica entre os adversários. É preciso que o faça à sua maneira, sob a sua própria responsabilidade e por sua iniciativa teórica pessoal.

Quais são os problemas que se podem isolar ao analisar o diferendo que opõe o positivismo e o presentismo na historiografia?

O primeiro, o essencial, ao qual teremos que voltar quando apresentarmos o nosso próprio ponto de vista, é o problema do caráter do conhecimento histórico. Afrontam-se aqui duas concepções: por um lado, a concepção positivista que admite que o processo histórico existe objetivamente e que o conhecimento humano, se consegue reunir número suficiente de fatos, dá um reflexo fiel do mesmo sem nenhuma adjunção subjetiva; por outro lado, a concepção presentista que, em princípio, não tem em conta a existência do processo histórico objetivo, mas nega pelo contrário que o conhecimento seja dele o reflexo, considerando o processo histórico em função dos interesses e das necessidades atuais. O presentismo coloca-se pois em posições subjetivas, embora sublinhando, com razão, o condicionamento social do sujeito que conhece. Sabemos o que aceitamos e o que recusamos, como marxistas, nestas duas concepções.

Falta resolver o problema teórico que consiste em captar numa só teoria coerente e não contraditória a tese sobre a história considerada como um processo objetivo que se produziu no passado e que nós estudamos, e a tese sobre o conhecimento encarada não como uma contemplação passiva, mas como um processo objetivo e ativo. Em outros termos,

traduzir o terceiro modelo da relação cognitiva da linguagem da abstração filosófica para a linguagem do concreto dos estudos históricos. Este problema geral comporta uma série de questões particulares de uma importância teórica considerável. O que são os fatos históricos e quais são os critérios da sua seleção? Pode o conhecimento histórico limitar-se à descrição ou deve também explicar? Por que é que reescrevemos continuamente a história? Como se apresenta, nesta perspectiva, a questão da progressão do conhecimento histórico?

O segundo grande problema que se levanta no contexto do diferendo analisado até aqui é o do relativismo. Depende do domínio da teoria da verdade e liga-se estreitamente ao problema precedente. Têm os nossos juízos valor de verdade apenas no quadro de um sistema de referência definido (sujeito, lugar e tempo), ou a sua verdade é independente desse sistema de referência? Tentamos responder a esta questão no capítulo precedente, no plano da reflexão filosófica abstrata, fazendo uma distinção entre o problema da verdade relativa, no sentido da sua relação com circunstâncias determinadas, e o problema do conhecimento parcial e total. Aqui, o problema volta sob a forma do concreto do conhecimento histórico.

Com efeito, o presentismo constitui um caso particular do relativismo. Se o relativismo consiste em geral em considerar a relatividade da verdade como a necessidade de referir o conhecimento a circunstâncias determinadas a fim de poder classificá-lo de verdadeiro, o presentismo eleva esse modo de aproximação à categoria de um princípio. Para ele, a história é sempre uma projeção dos interesses e das necessidades presentes sobre o passado, é sempre função de um presente variável; por conseguinte, a verdade do conhecimento histórico é sempre posta em relação com circunstâncias de lugar e de tempo.

A posição do marxista, como de qualquer outro adversário do relativismo, é neste caso extremamente nítida: rejeitar tanto o relativismo como o subjetivismo do presentismo. Mas rejeitar as premissas ou as conclusões filosóficas ligadas às questões reais que se propõem num domínio científico, não equivale a negar o bom fundamento da integração. Uma so-

lução falsa não elimina o problema como tal. Qual é então o problema real que subsiste uma vez que rejeitamos a solução relativista?

O presentismo sublinha, e com razão, que o ponto de vista do historiador, a sua maneira de perceber o processo histórico, a sua escolha dos acontecimentos do passado que considera como importantes e que, portanto, eleva à categoria de fatos históricos, etc., dependem das necessidades e dos interesses sociais que condicionam no presente a mentalidade e as atitudes de todos os indivíduos, inclusive aqueles que estudam o passado. Esta observação é fundamentada e a consciência do estado de fato que ela expõe é extremamente importante para o historiador (como para os representantes das outras ciências sociais). Esta consciência permite apreender melhor o problema do progresso na ciência da história, compreender melhor porque se reescreve continuamente a história e porque o progresso não consiste aí, como supunham os positivistas, numa simples acumulação dos fatos, o que, em um dado momento, deveria resultar num saber perfeito, absoluto e imutável. Mas, logo à primeira vista, reaparecem todas as dificuldades teóricas com as quais já esbarramos. O nosso conhecimento e o seu produto — o saber — dependem não apenas do fator objetivo na relação cognitiva, mas ainda do fator subjetivo ligado ao condicionamento variável do sujeito que conhece. Este fator subjetivo é de um tipo muito particular, porque é sempre função de condicionamentos sociais objetivos. Todavia, é relativamente fácil explicar este problema deslocando a análise do indivíduo humano do plano puramente individual para o plano social, coletivo. Em contrapartida, o problema da interpretação da objetividade do conhecimento e da verdade, captado nestes novos termos, continua em aberto, tanto mais que se trata não apenas de uma fórmula geral e de um esquema da relação cognitiva, mas da sua aplicação concreta no domínio do conhecimento histórico.

Enfim, o último grande problema que se destaca da nossa análise das duas correntes em questão é o do comprometimento, do espírito de partido da história e do historiador, no lado de uma das partes presente nos conflitos sociais e nas lutas de classe do passado que a ciência da história estuda. Ao mesmo tempo que se insere, como uma parte, na vasta

temática da objetividade do conhecimento histórico, este problema permite, por outro lado, a aproximação de certos aspectos específicos desta.

Ao preconizar uma história descritiva, limitada exclusivamente à verificação dos fatos *wie es eigentlich gewesen*, Ranke propunha como ideal o historiador capaz de ser imparcial, de se elevar acima dos conflitos que estuda, de se abster mesmo de qualquer juízo a este respeito, em resumo, o historiador tratando o seu objeto *sine ira et studio*. Esta aproximação do problema e este modelo do historiador são funções de uma concepção determinada do processo do conhecimento e da relação cognitiva: segundo Ranke, o conhecimento é um dos acontecimentos atribuídos ao sujeito que conhece. Ranke supõe pois que o sujeito não só não deve, mas ainda não pode assumir um papel ativo e, portanto, comprometido.

O ponto de vista do presentismo é diametralmente oposto, na sua concepção do processo cognitivo como na posição e no caráter que confere ao sujeito que conhece. Ao preconizar uma história comprometida, animada de espírito de partido (na acepção fixada atrás), o presentismo não só define o que deve ser a história e o que deve ser o historiador, mas explicita ainda certas conseqüências que resultam da totalidade da sua doutrina. Uma vez que se afirma que a história é função de um presente variável e dos seus interesses, deve então admitir-se que a atitude do historiador é igualmente função das necessidades, dos interesses, das lutas que lhe são contemporâneas. O historiador é assim o sujeito de um comprometimento de classe, de um comprometimento determinado pela sua época, se bem que projetado no *écran* do passado.

Em que consiste finalmente, do nosso ponto de vista, o problema colocado através de duas soluções opostas? Em integrar num todo coerente o postulado de uma história comprometida, de uma história de classe, de uma história animada de espírito de partido, e o imperativo da cientificidade da história, ou seja da sua tendência para a verdade objetiva no sentido de uma marcha infinita para a verdade absoluta. Eis um problema que é extremamente importante e apaixonante sobretudo para um marxista, à luz das suas próprias premissas filosóficas e das suas dificuldades teóricas.

O principal interesse da análise do diferendo entre o presentismo e o positivismo consistia para nós na generalização dos problemas importantes a submeter ao nosso estudo. Estes concentram-se, como já vimos, à volta do conflito entre o imperativo da cientificidade da história, da objetividade pois do conhecimento histórico, e o fato do papel ativo do sujeito que conhece no processo do conhecimento histórico, em particular da ação dos condicionamentos sociais sobre a variabilidade da perspectiva histórica. As controvérsias entre o presentismo e o positivismo esclareceram um pouco estes problemas, fornecendo-nos a sua contribuição teórico-histórica. Mas estas mesmas questões constituem igualmente o objeto de estudos e investigações em disciplinas científicas que, apesar de indiretamente, influenciam consideravelmente a nossa reflexão metafísica. Trata-se em primeiro lugar da sociologia do conhecimento, à qual consagraremos a nossa atenção no capítulo seguinte.

## CAPITULO II

### O CARÁTER DE CLASSE DO CONHECIMENTO HISTÓRICO

*Além disso, é inevitável que os fatos descritos na história não sejam a imagem exata dos mesmos fatos tais como aconteceram: mudam de forma no pensamento do historiador, moldam-se aos seus interesses, tomam a cor dos seus preconceitos.*

J.-J. ROUSSEAU  
(Emile)

Segundo o presentismo, a história é sempre função de um presente qualquer: os interesses e as necessidades sociais tal como existem atualmente, condicionam a nossa abordagem do passado, a seleção dos fatos e, portanto, a imagem desse passado. Ao subjetivismo e ao relativismo que pesam sobre o presentismo acresce a censura de formular, em termos demasiado gerais e imprecisos, a tese sobre o condicionamento social da atitude do historiador. Que significa este condicionamento? Como se opera? De que necessidades e de que interesses se trata? Qual é o mecanismo do seu funcionamento? Quais são as mediações que intervêm? Tais são algumas das perguntas, escolhidas de entre muitas, às quais o presentismo não responde. Vista deste ângulo, a sociologia do conhecimento, tal como nos é proposta por Karl Mannheim e pela sua escola, é o complemento natural do presentismo, se bem que esta complementaridade não tenha sido intencional, nem sequer notada pelos representantes das duas correntes.

## I. *Sociologia do conhecimento: o condicionamento social do conhecimento*

A sociologia do conhecimento, que fez "carreira" nas últimas décadas, é extraída do marxismo, em particular da sua teoria da infra-estrutura e da superestrutura, bem como da sua teoria da ideologia. Karl Mannheim reconhece-o lealmente, ainda que se passe em silêncio este fato. Este silêncio é uma injustiça não só em face do direito legítimo da prioridade científica, mas tendo em conta também a possibilidade de introduzir correções em algumas teses muito criticáveis da sociologia mannheimiana do conhecimento; estas teses, em particular as que fundamentaram a censura de relativismo, mudando de interpretação quer no contexto da doutrina de onde são tiradas, quer no contexto do marxismo.

O caminho da sociologia mannheimiana do conhecimento é extremamente simples, se bem que fecundo e de um grande valor heurístico. Não se limita a verificar que existem opiniões determinadas sobre problemas sociais determinados, ponto de partida que muitas outras tendências consideram como suficiente; propõe igualmente a questão das razões porque estas opiniões emergem precisamente sob uma certa forma diferente das outras formas passadas e atuais. Esta questão, que poderia parecer banal, é posta em confronto com a observação de que uma relação, de maneira nenhuma banal, se estabelece entre as opiniões dos homens sobre os problemas sociais e as condições sociais que lhe são próprias. Estas condições são responsáveis pelo fato de que os homens tenham precisamente certas opiniões com exclusão de outras, em função de fato de viverem em determinada época e em determinadas condições.

A inteligência de tal relação está estreitamente ligada com a tese marxista sobre a dependência entre a infra e a superestrutura da sociedade. Se aceitamos esta tese, a saber, que um movimento na infra-estrutura (isto é, mudanças nas condições materiais da existência social) tem por consequência um movimento na superestrutura (ou seja, em particular, mudanças nas opiniões dos homens sobre os problemas sociais), compreende-se por que razão nos interrogamos sobre a gênese destas opiniões, em particular sobre as relações sociais que as geram, e sobre as condições materiais da existência social que constituem o seu fundamento.

Assim, esta interrogação que constitui o essencial e a originalidade da sociologia mannheimiana do conhecimento, é manifestamente tirada do marxismo, tal como, de resto, o interesse que esta doutrina mostra pela parte específica da superestrutura que é a ideologia.

Examinemos agora de que modo é que Mannheim interpretou e aplicou a teoria marxista das relações entre a infra e a superestrutura, incluindo a teoria da ideologia. Antes de tudo gostaria de sublinhar que a filiação genética da sociologia do conhecimento no marxismo e a sua dívida intelectual para com ele são muito mais importantes do que o que geralmente se diz, e dizem respeito a elementos fundamentais da doutrina de Mannheim, tais como a sua concepção do homem e a sua visão do conhecimento como um processo. Se não se discerne claramente e em toda a sua amplitude esta filiação, é impossível compreender até que ponto Mannheim se baseia conscientemente em Marx.

Ao expor os pressupostos gnoseológicos das nossas análises, mencionamos a concepção de Mannheim sobre a gênese e o papel da ficção individualista na teoria do conhecimento. Mannheim associa esta ficção a um tipo determinado de relações sociais, relações nas quais os laços originais entre o indivíduo e o grupo que se desintegram. Do mesmo modo, associa o superar desta ficção ao abalo dos alicerces da sociedade individualista chegada ao limite da anarquia. O ponto de partida da análise do processo do conhecimento não é portanto o indivíduo autônomo, isolado da sociedade e oposto a ela, mas grupo social no quadro do qual o indivíduo age, com o qual coopera, e que o determina (1).

A importância dada em primeiro lugar ao indivíduo considerado como um ser autônomo é deslocada para ser dada ao grupo social; considerando desta maneira o indivíduo como um *ser social*, a sociologia do conhecimento dava um passo decisivo. E só neste contexto, manifestamente inspirado pelo marxismo, que Mannheim pode formular a tese que subentende todos os desenvolvimentos ulteriores sobre o condicionamento social do conhecimento humano.

(1) K. Mannheim, *Ideologie und Utopie*, op. cit., pp. 26-30.

“...O conhecimento é, desde o início, um processo coletivo de cooperação. Cada um desenvolve o seu saber no quadro de uma comunidade, do que dela advém, em função da ação que lhe é própria e dos processos de superar as dificuldades comuns, mas esta participação na comunidade pode ser diversa. Basta o fato de que o campo de visão dos membros de um dado grupo não englobe todos os aspectos possíveis do mundo, mas apenas aqueles que estão em relação com as dificuldades e problemas do grupo, para que as produções do pensamento sejam, ao menos parcialmente, diferenciadas. Este mundo comum, que não é apercebido da mesma maneira pelos diferentes grupos, apresenta-se sob um aspecto que pode mesmo variar entre os subgrupos que compõem um grupo mais vasto, porque os subgrupos e as camadas em uma sociedade funcionalmente diferenciada vivem diferentemente os conteúdos comuns do seu mundo.” (2)

O outro elemento que filia a sociologia do conhecimento no marxismo, e sobre o qual gostaria de chamar particularmente a atenção, é a concepção de Mannheim do processo do conhecimento, concepção que deve igualmente a sua inspiração a Marx.

De um lado, sublinha Mannheim, o conhecimento não é um ato abstrato e teórico, baseia-se numa *atividade coletiva* (3). De outro lado, o conhecimento deve ser encarado como um *processo*, ou seja de uma maneira dinâmica e não estática; tese extremamente importante para a solução dos problemas propostos pela sociologia do conhecimento.

“Tornou-se extremamente embaraçoso saber se, no fluxo da vida, é um problema intelectual que valha a pena o de procurar descobrir os absolutos ou as idéias fixas e imutáveis. É talvez uma tarefa intelectual mais válida a de aprender a pensar de forma dinâmica e racional de preferência a uma maneira está-

tica. No nosso estado social e intelectual contemporâneo, é pelo menos chocante descobrir que as pessoas que afirmam ter descoberto um absoluto são geralmente as mesmas que pretendem ser superiores às outras. Esta presunção e esta vaidade, atingidas à custa de absolutos, especulam muitas vezes sobre o sentimento de segurança que têm necessidade de sentir as grandes massas que se recusam a ver a deterioração da vida, tão manifesta na fase atual.” (4)

Depois desta apresentação preliminar das filiações da sociologia do conhecimento no marxismo, procedamos à exposição dos pontos de vista de Mannheim sobre os problemas que nos interessam, começando pela sua concepção da ideologia, dado o seu papel em todo o sistema mannheimiano (5).

Uma das idéias principais do materialismo histórico é a tese sobre o condicionamento social da consciência humana, problema ao qual é consagrada a teoria da infra e da superestrutura. Considerando a ideologia como uma parte particularmente qualificada da superestrutura, indicando a relação de cada ideologia com a situação, as aspirações e os interesses de grupos sociais determinados, o marxismo deu a Mannheim os fundamentos da sua teoria da ideologia. Esta filiação é indubitável (Mannheim é o primeiro a reconhecê-la), mas, ao radicalizar as concepções marxistas, Mannheim acaba por se afastar dela.

Partindo da premissa que a ideologia é sempre socialmente condicionada, que ela reflete as aspirações e os interesses de um grupo social determinado, Mannheim considera que toda a ideologia é, por definição, “uma falsa consciência”, isto é, que dá uma imagem unilateral. Parcial e portanto deformada da realidade. Como coloca todas as ideologias no mesmo plano, Mannheim acaba por cair na armadilha do relativismo, mas a sua análise do conceito de “ideologia” permanece viável sob muitos aspectos.

(4) *Ibid.*, pp. 77-78. Ver igualmente a tradução fragmentária deste livro em francês: *Idéologie et Utopie*, Librairie Marcel Rivière, Paris, 1956, p. 90.

(5) K. Mannheim. *Wissenssoziologie Handwörterbuch der Soziologie...*, *op. cit.*, pp. 57-58.

(2) *Ibid.*, p. 27.

(3) *Ibid.*, pp. 28-29.

Em primeiro lugar, distingue a concepção particular e a concepção total da ideologia (*partikularer und totaler Ideologiebegriff*). A concepção particular equivale às idéias e às representações de um indivíduo ou de um grupo, as quais dissimulam, mais ou menos conscientemente, um fato cujo conhecimento verdadeiro não corresponde aos interesses desse grupo ou desse indivíduo. Há que considerar toda uma gama de possibilidades psicológicas na ideologia particular: da mentira consciente à dissimulação instintiva, semiconsciente do verdadeiro estado de coisas, do engano dos outros ao logro de si próprio. Esta concepção da ideologia que, segundo Mannheim, não se distingue senão progressivamente da noção de mentira pura e simples, é particular em várias acepções deste termo. A sua particularidade torna-se imediatamente evidente a partir do momento em que se lhe opõe a concepção *total* da ideologia; falamos da ideologia neste segundo sentido quando temos em vista as características (*die Beschaffenheit*) da estrutura social do espírito (da consciência) de toda uma época ou de todo um grupo social, de uma classe por exemplo (6).

Estas duas concepções da ideologia tem de comum o implicarem, tanto uma como outra, na necessidade de tomar em consideração a situação social do sujeito que enunciou uma asserção ideológica qualquer, e de interpretar esta como função desta situação. "Estas duas concepções da ideologia — diz Mannheim — fazem das idéias uma função daquele que as possui e da sua posição no meio social." (7)

O que distingue as duas concepções da ideologia é, em primeiro lugar o fato de que a concepção particular apreende como "falsa consciência" apenas uma *parte* das opiniões do indivíduo e considera como uma função apenas o plano psicológico, admitindo que o plano cognitivo (noológico) é comum; enquanto que a concepção total da ideologia apreende como "falsa consciência" a *totalidade da Weltanschauung* do indivíduo, conjuntamente com o seu aparelho conceptual e categorial, e faz do plano noológico uma função da totalidade. A esta oposição entre as concepções particular e total acres-

centa-se uma nova distinção entre a formulação especial e geral (*speziell und allgemein*) da concepção da ideologia. Tratamos da estrutura total do espírito *apenas* no adversário; da segunda formulação "quando temos a coragem de submeter não apenas o ponto de vista do adversário mas todos os pontos de vista, compreendendo o nosso próprio, à análise ideológica" (8).

Mannheim não se interessa pela concepção particular da ideologia, mas pela sua concepção total, no plano noológico variável que é o *plano constitutivo do conhecimento*. Tal é precisamente o objeto da sociologia do conhecimento que deve ocupar-se das situações "nas quais toda a estrutura social, com todas as suas manifestações, se apresenta *necessariamente* sob diversos aspectos aos observadores colocados nos diferentes pontos dessa estrutura. Portanto, o que leva em todos estes casos à "unilateralidade" e à "falsidade", da asserção, não é a intenção de se ocultar, mas "a diversidade inevitável da estrutura do espírito de sujeitos situados nos pontos mais diversos do espaço histórico-social" (9).

Para Mannheim, esta possibilidade de "falsa consciência" em geral, de consciência falsa porque relacional, porque função de..., constitui o problema magno da sociologia do conhecimento. Quanto ao seu princípio de uma interpretação geral da concepção total da ideologia (ou seja de uma apreensão do plano noológico de *todos* os adversários enquanto função de...), leva a concluir que *todos* os pontos de vista são apenas variantes da "falsa consciência". A única crítica que Mannheim formula ao marxismo, é precisamente de não ter aplicado a sua teoria da ideologia à sua própria doutrina. Assim, de noite todos os gatos são pardos, desaparece toda a diferença entre uma ideologia científica (para dizer a verdade, segundo Mannheim, haveria nesta última expressão uma *contradictio in adiecto*) e não-científica, entre a ideologia marxista e a ideologia fascista, por exemplo. O marxismo passa a ser apenas mais um dos numerosos "pontos de vista", de fato igual, que relata a história do pensamento; por essa razão, perde, evidentemente, a sua posição excepcional e o seu valor científico. Mannheim escreve:

(7) K. Mannheim, *Ideologie und Utopia*, op. cit., p. 54; *Idéologie et Utopie*, op. cit., p. 43.

(8) K. Mannheim, *Ideologie und Utopie*, op. cit., p. 70; *Idéologie et Utopie*, op. cit., p. 75.

(9) K. Mannheim, *Wissenssoziologie...*, op. cit., p. 660.



“No ponto atual da nossa compreensão, não é de modo nenhum possível evitar a formulação geral da concepção total da ideologia, segundo a qual o pensamento de todos os partidos, em todas as épocas, tem um caráter ideológico. Não há nenhuma posição intelectual — e o marxismo não fornece nenhuma exceção a esta regra — que não tenha evoluído no decurso da história e que mesmo na hora presente, não apareça sob múltiplas formas. O marxismo, também, tomou aspectos bem diversos. Não deveria ser demasiado difícil para um marxista reconhecer a sua base social. Com a aparição da formulação geral da concepção total da ideologia, a simples *teoria da ideologia* torna-se *Sociologia do Conhecimento*. O que era antigamente o armamento intelectual de um partido transformou-se em um método de investigação da história social e intelectual em geral. Em primeiro lugar, um grupo social dado descobre a “determinação situacional” (*Seinsgebundenheit*) das idéias dos seus adversários. Em seguida, o reconhecimento deste fato é elaborado em um princípio que engloba tudo e segundo o qual se vê o pensamento de cada grupo nascer das suas condições de vida. Assim, a história sociológica do pensamento tem por tarefa analisar, sem ter em conta os preconceitos partidários, todos os fatores da situação social existente que podem influenciar o pensamento. Esta história das idéias orientada sociologicamente é chamada a fornecer ao homem moderno uma visão revista de todo o processo histórico.” (10)

Retornaremos ainda à análise desta “formulação geral da concepção total da ideologia”, em particular ao problema do caráter ideológico do marxismo. Aqui, concentrar-nos-emos sobre as conseqüências gnoseológicas gerais desta doutrina, em particular sobre o relativismo que dela resulta.

Segundo Mannheim, todas as opiniões relativas às realidades sociais são ideológicas; cada ideologia é uma deformação do conhecimento, uma “falsa consciência”. Dado que cada

(10) K. Mannheim, *Ideologie und Utopie*, op. cit., pp. 70-71; *Idéologie et Utopie*, op. cit., p. 75.

ideologia é ao mesmo tempo função de uma situação social determinada, ele é — enquanto verdade determinada — relativa em relação às condições *dadas*. Assim, há tantas verdades como “situações sociais”, ou seja como sistemas de condições de existência social.

Tal concepção equivale ao relativismo, e a sua aplicação às ciências sociais em geral, à ciência da história em particular, tem necessariamente conseqüências que reduzem a nada a ciência dada. Porque se a verdade científica depende do sistema de referência, renuncia-se a toda a possibilidade de atingir uma verdade intersubjetiva objetiva e, portanto, destrói-se o fundamento do conhecimento científico. Mannheim defende-se perante esta conseqüência, o equivalente de uma catástrofe científica, e vai buscar os seus meios de defesa precisamente à sociologia do conhecimento, em particular na distinção a que procede, no quadro do seu sistema, entre o *relativismo* e o *relacionismo*.

Neste ponto do nosso desenvolvimento, gostaria de fazer uma observação de caráter histórico e autocrítico.

Há cerca de quinze anos, quando tinha começado estudos sobre o conhecimento histórico, abandonados em seguida por muito tempo, publiquei à margem dos seus trabalhos um artigo consagrado à sociologia do conhecimento de Mannheim (11). Embora continuando a sustentar as teses essenciais desse artigo, acho que fui injusto na época em relação ao relacionismo tal como o apresenta Mannheim. Não que pense que o relacionismo o salva do relativismo que é o calcanhar de Aquiles da sua teoria, mas porque contém uma série de idéias corretas que nessa altura afoguei inútil e injustamente na minha crítica geral. Aplicar-me-ei portanto em empregar agora um método de análise e de crítica mais sutil.

No quadro do problema que nos interessa, Mannheim formula duas teses fundamentais:

(11) A. Schaff, “Mannheima ‘sociologia wiedzy’ a zadadnienie obiektywnosci prawdy”, (A sociologia do conhecimento de Mannheim e o problema da objetividade da verdade) in *Mysl Filozoficzna*, Varsóvia, 1956, N. 1-21, pp. 116-134.

1 — A sua teoria só pode incorrer na censura de relativismo se não se estenderem as categorias da sociologia do conhecimento à teoria do conhecimento, modernizando-o desta maneira.

2 — Os seus próprios pontos de vista não são relativistas, mas sim relacionistas, diferença, no seu entender, essencial.

Em *Idéologie et utopie*, Mannheim aplica-se em demonstrar como o desenvolvimento concreto da concepção total da ideologia conduz à sociologia do conhecimento. Sublinha aí que estendendo a concepção da ideologia a *todo* o pensamento humano, considerando portanto a estrutura total do espírito dos sujeitos como função de condições definidas, chegamos à conclusão de que o “ponto de vista” condiciona não só um ato cognitivo determinado, mas também o processo cognitivo em geral. Por este fato, conceitos tais como “ideologia”, “falsa consciência”, “realidade”, etc., mudam de sentido. Mannheim escreve: “Este ponto de vista força-nos, definitivamente, a reconhecer que os nossos axiomas, a nossa ontologia e a nossa epistemologia foram profundamente transformados.” (12)

Trata-se portanto de transformar a teoria caduca do conhecimento e da concepção da verdade, introduzindo-lhe a perspectiva do condicionamento social do sujeito e do processo cognitivo. É apenas no caso contrário, ou seja quando não se tem em conta esta perspectiva, que se vai ter ao relativismo.

“O relativismo é um produto do método histórico-sociológico que se baseia no reconhecimento do fato de que todo o pensamento histórico está ligado à posição concreta na vida do pensador (*Standortsgewandtheit des Denkers*). Mas o relativismo combina esta visão histórico-sociológica com uma teoria mais antiga do conhecimento que ignorava então o jogo recíproco entre as condições de existência e os modos de pensar, e que modelava a sua concepção do conhecimento segundo os protótipos estáticos podendo representar-se, por exemplo, pela proposição  $2 \times 2 = 4$ . Este antigo modo de pensar que consi-

(12) K. Mannheim, *Idéologie und Utopie*, op. cit., pp. 69-70; *Idéologie et Utopie*, op. cit., pp. 73-74.

derava tais exemplos como o modelo de todo o pensamento, era necessariamente conduzido a rejeitar todas estas formas de conhecimento que estavam na dependência de um ponto de apoio subjetivo e da situação social do ser que conhece e que eram, exatamente por isso, puramente relativas. O relativismo, portanto, deve a sua existência à divergência entre esta nova visão dos processos reais do pensamento e uma teoria do conhecimento que ainda não aceitou esta nova visão.” (13)

Para remediar este estado de coisas é preciso, segundo Mannheim, rever a teoria caduca do conhecimento, tomando em consideração o seu caráter historicamente variável. Em outro sítio (cf. *Wissenssoziologie*, op. cit., pp. 2-83), Mannheim formula o mesmo postulado dirigido à concepção da verdade que varia também em função das condições da época.

O relacionismo proposto por Mannheim consistiria na existência de um tipo de asserções tais que não podem ser formuladas em termos absolutos e que é preciso discernir a partir de um “ponto de vista” que depende da situação social do indivíduo que as enuncia (14). O determinismo do conhecimento humano pelas condições sociais leva necessariamente a concluir que este tem uma estrutura “relacional”. Mas, como o precisa o autor, não é relativismo: “Não resulta em propor portanto um *relativismo* no sentido de que todas as asserções são arbitrárias; o *relacionismo*, tal como o entendemos, afirma pelo contrário que cada asserção pode ser formulada de uma única maneira relacional; o *relacionismo não se transforma em relativismo senão quando se associa com o antigo ideal estático das verdades eternas, despidas de toda a subjetividade, não perspectivistas, e quando se toma por medida o ideal da verdade absoluta.*” (15)

No seu livro *Die Zerstörung der Vernunft* (Berlim, 1954), Georges Lukács analisa especialmente a sociologia mannheimiana do conhecimento e contesta a tentativa de Mannheim de escapar à censura de relativismo com a ajuda do argumen-

(13) *Ibid.* p. 674 (sublinhados — A. S.).

(14) K. Mannheim, *Wissenssoziologie...* op. cit., p. 666.

(15) *Ibid.*, p. 674 (sublinhados — A. S.).

to do relacionismo, considerando-a como um simples procedimento terminológico. A diferença entre o relacionismo e o relativismo, afirma Lukàcs, é análoga à que Lenin, numa carta a Gorki, estabelecia entre um diabo amarelo e um diabo vermelho. Porque, em suma, além das garantias de Mannheim, em que é que o relacionismo difere do relativismo, uma vez que se fundamenta na negação da verdade objetiva e na subjetivação do processo cognitivo?

No meu artigo citado acima, a minha primeira crítica do relacionismo mannheimiano seguia a mesma direção. Ora, como já disse, esta crítica não é completamente procedente porque perde de vista algumas idéias preciosas de Mannheim.

Se o relacionismo não salva a concepção mannheimiana de relativismo, não é em consequência de uma identidade entre eles, mas antes em consequência de uma falta de precisão na exposição das suas diferenças e do desenvolvimento insuficiente do ponto de vista relacionista.

Por um lado, quando se anuncia que todo o conhecimento é relativo na medida em que a verdade depende da situação do sujeito que conhece (características individuais, circunstâncias de tempo e de lugar), este enunciado não é idêntico a um outro segundo o qual *certas* asserções não podem ser formuladas sem ter em conta o condicionamento social do sujeito. O primeiro enunciado é uma tese de *relativismo*, o segundo, pelo contrário, do *relacionismo* tal como o conhece Mannheim. As diferenças são as seguintes:

a) O relativismo opera uma maior quantificação (*todo* o conhecimento é relativo), enquanto que o relacionismo opera uma quantificação limitada (*certas* asserções não podem...), deixando uma grande parte do conhecimento (o conhecimento que não tem implicações sociais diretas) fora do seu campo de visão.

b) O relativismo está indissolúvelmente ligado ao subjetivismo e à negação de uma verdade independente das circunstâncias de tempo, de lugar, e das características individuais do sujeito. Para o relativismo, trata-se de negar a verdade absoluta, segundo uns, objetiva, segundo outros. Quanto ao relacionismo, equivale unicamente à negação do modelo passivo e contemplativo da relação cognitiva e por conseguinte, à negação da verdade absoluta considerada como uma verdade

total estática e, por isso, imutável. O relacionismo, portanto, diferentemente do relativismo, não implica em subjetivismo, ou negação da verdade objetiva; pelo contrário, no quadro do modelo objetivo-ativista da relação cognitiva, pode perfeitamente estar associado com a doutrina da verdade objetiva, da verdade não estaticamente absoluta, mas dinamicamente variável.

As diferenças entre o relacionismo e o relativismo são, por conseguinte, suficientemente importantes para que se registrem e que se reconheça que o ponto de vista do relacionismo é teoricamente independente. Isto é tanto mais importante quanto o relacionismo se baseia em observações válidas em relação ao conhecimento humano (determinações sociais do sujeito e do processo do conhecimento, o conhecimento da verdade como processo, etc.) Em contrapartida, a distinção estabelecida por Mannheim entre o relativismo e o relacionismo (considerado o relativismo no sentido do *arbitrário* de qualquer asserção) é falsa, o que explica claramente porque é que ele não conseguiu apreender o problema que se tornou o calcanhar de Aquiles da sua doutrina (16). Por outro lado, não

---

(16) Convém determo-nos aqui sobre um ensaio malogrado de crítica da teoria do condicionamento social do conhecimento, ensaio cuja validade é enfraquecida por um relativismo levado até às últimas consequências. O sentido desta crítica desenvolvida por Ernst Grünwald (*Des Problem der Soziologie des Wissens*, Viena, 1934) e por Maurice Mandelbaum (*The Problem of Historical Knowledge, op. cit.*) consiste em acusar a sociologia do conhecimento de cometer o erro do círculo vicioso no seu raciocínio. Se enunciando, argumentam estes autores, que o conhecimento é socialmente condicionado, isto é igualmente verdadeiro para o enunciado sobre o condicionamento social do conhecimento, o que invalida o raciocínio. É interessante notar que Karl Mannheim (*Das Problem einer Soziologie des Wissens*, in "Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik" Bd. 53, Tübingen, 1925) tinha tomado consciência deste perigo, mas a proposição usada para evitar esta cilada considerando o pensamento como a expressão (Ausdruck) da realidade — de que o pensamento é parte integrante — não resolvia o problema. Contudo, delimitando de maneira consequente o relacionismo e o relativismo, consegue-se eliminar o problema. Com efeito, quando se diz que o conhecimento é socialmente condicionado, este enunciado não tem o mesmo significado que a proposição segundo a qual a verdade deste conhecimento é função de circunstâncias variáveis e depende por este fato do sujeito, do tempo e do lugar. Se qualificarmos o primeiro ponto de vista de relacionismo e o segundo de relativismo, é evidente que o segundo não resulta de modo nenhum do primeiro. Aliás, o pró-

conseguiu desenvolver de maneira conseqüente o ponto de vista do relacionismo, e distanciar-se assim do relativismo.

Mannheim afirma que o relacionismo se converte em relativismo quando é encarado no contexto de uma teoria do conhecimento que, fechada à compreensão do papel no fator subjetivo no processo do conhecimento, opera com o ideal das verdades eternas e absolutas, consideradas estatisticamente. Por outras palavras, segundo Mannheim, a acusação de relativismo feita ao relacionismo é baseada em um mal-entendido, isto é, na medida em que se procede à análise do relacionismo partindo do modelo mecanicista, passivo e contemplativo, da relação cognitiva: é então impossível perceber o papel do fator subjetivo no conhecimento e, por conseguinte, compreender o sentido do relacionismo. Contudo, no caso da sociologia do conhecimento, o problema não se reduz unicamente a um erro e à acusação de relativismo feita ao relacionismo, um erro e à acusação ilegítima porque baseada num mal-entendido. O problema é mais profundo e provém principalmente de que Mannheim não tenha desenvolvido melhor o ponto de

---

prio Mannheim o diz claramente (*ibid.*, pp. 580-581). O relacionismo enuncia unicamente que o conhecimento não é autônomo no sentido do seu condicionamento social. É claro que isto se refere igualmente à tese sobre o condicionamento social do conhecimento. Tanto no sentido da gênese da sociologia do conhecimento (Mannheim, como vimos, desenvolveu este aspecto do problema) como no sentido do "ponto de vista" desta teoria. Mas que resulta daqui? Apenas o fato de que não estamos em presença de uma verdade absoluta, no sentido de uma verdade total, exaustiva; mas ninguém afirma o contrário. Em contrapartida, estamos em presença de uma verdade absoluta, no sentido de uma verdade total, exaustiva; mas ninguém afirma o contrário. Em contrapartida, estamos em presença de uma verdade objetiva, se bem que parcial. Isto não é portanto relativismo, desse relativismo que ataca a tese da objetividade da verdade; portanto, o problema do círculo vicioso, de aparências tão ameaçadoras, deixa de se propor. Werner Stark (*The Sociology of Knowledge*, Londres, 1958, pp. 194-196) ataca Grünwald em termos um pouco diferentes, apresentando o seu ponto de vista da maneira seguinte: se nenhuma proposição relativa à realidade social é uma verdade absoluta, a tese da sociologia do conhecimento, pelo fato de dizer respeito à realidade social, também não é ela é portanto falsa. A crítica de Stark visa a proposição menor do silogismo de Grünwald; a tese da sociologia do conhecimento não se refere à realidade social, mas a traços imutáveis do homem como tal e à maneira como constrói o seu mundo espiritual.

vista relacionista e tenha acabado por se encontrar nas posições do relativismo (17).

Há algumas censuras a formular a este respeito dirigidas a Mannheim, sem que invalide no entanto, a boa fundamentação de certas idéias do relacionismo.

Em primeiro lugar, Mannheim destrói a coerência do seu sistema formulado, em simultaneidade com as suas teses relacionistas, a idéia que toda a ideologia é uma "falsa consciência". Na sua teoria da ideologia, o seu raciocínio — lembremo-lo — é o seguinte: *cada* ideologia é condicionada socialmente; ligada a um "ponto de vista" e, portanto, limitada na sua perspectiva, ela deforma a realidade. Por este fato, *todas* as ideologias são deformações, imagens falsas da realidade, "falsas consciências". Resulta daqui que Mannheim julga negativamente o papel do fator subjetivo no conhecimento, tão negativamente que deixa de se interessar pelos graus e até pelas diferenças de ação deste fator no caso, por exemplo, da ideologia científica e da ideologia religiosa. Mas sabemos por outro lado que o relacionismo implica em que o fator subjetivo seja incluído, "calculado", como uma componente necessária do processo do conhecimento; censura mesmo à teoria tradicio-

---

(17) A carta dirigida por Mannheim em 15 de abril de 1946 a Kurt H. W. Mollf acerca das censuras formuladas contra a sua teoria no decurso de um seminário dirigido por este último constitui uma contribuição interessante à tese segundo a qual os dissabores da sociologia mannheimiana do conhecimento resultam da insuficiência com que este autor desenvolveu as suas próprias posições. "... se há contradições e inconseqüências no meu trabalho é ao que me parece, não porque eu não me tenha dado conta delas, mas antes porque tento levar cada tema ao seu termo, mesmo se isto contradiz outras teses... Espero que seja inteligível e que isto o convença, ao menos a si e aos participantes do seu seminário: se existem contradições, a razão disso não é a minha miopia, mas antes o meu desejo de acabar radicalmente com a antiga epistemologia, se bem que ainda não tenha conseguido fazê-lo completamente. Mas um tal propósito não está dentro das possibilidades de um só homem. Penso que toda a nossa geração deverá trabalhar nele, porque é evidente que em todos os domínios ultrapassamos a idéia de que o espírito do homem iguala a razão absoluta, abandonando essa idéia em benefício da teoria de que pensamos com base em diversos sistemas de referência cuja elaboração é uma das tarefas mais apaixonantes do futuro imediato..." Carta publicada por Kurt H. Wolf em "The Sociology of Knowledge and Sociological Theory", in *Symposium on Sociological Theory*, Evanston, Ill, 1959, ed. Llewellyn Gross, p. 571.

nal do conhecimento de não o ter considerado nas suas construções. Assim, segundo o relacionismo, não se pode negar o papel do fator subjetivo na medida em que ele é expressão das determinantes sociais do sujeito, é preciso verificar a sua existência, e subseqüentemente, proceder a operações intelectuais definidas (às quais voltaremos). Em se desenvolvendo o relacionismo, não se pode ao mesmo tempo preconizar a teoria da ideologia como "falsa consciência". Esta contradição confirma a nossa tese segundo a qual Mannheim não soube aplicar de maneira conseqüente e coerente as suas próprias idéias, indo dar finalmente não ao relacionismo, mas a um autêntico relativismo.

Prosseguindo o nosso raciocínio na mesma direção, a nossa segunda censura visa a teoria da verdade de Mannheim. O problema é parcial, comparado com o precedente, mas ilumina este de um ângulo particular.

Mannheim considera caduca a teoria do conhecimento que tem especialmente por medida "o ideal da verdade absoluta". Não só porque ela não tem em conta o "ponto de vista", mas também por causa do seu "ideal estático das verdades eternas". O relacionismo deve precisamente ter em consideração o caráter parcial das verdades atingidas num dado momento do conhecimento e, por conseguinte, do caráter dinâmico e de processo do conhecimento humano e das verdades às quais acede. Mas, uma vez mais, há uma contradição evidente entre este postulado do relacionismo, por um lado, e a teoria da ideologia, e da sociologia do conhecimento, portanto, tal como a elaborou Mannheim, por outro lado. Protestando contra a verdade absoluta como medida no primeiro caso, põe-na como postulado no segundo. Se a ideologia não representa a verdade total e por isso eterna, absoluta, ele desqualifica-a como "falsa consciência". Não admite portanto a categoria das verdades parciais e sujeitas por isso à mudança, a uma evolução particular. Assim, aceita o princípio, e isto de encontro aos seus próprios postulados, que "o ideal da verdade absoluta é a medida da verdade", cometendo o erro fundamental que consiste em confundir a verdade objetiva e a verdade absoluta. Foi isto que abriu o caminho ao relativismo, embora a sociologia do conhecimento de Mannheim tenha postulado o relacionismo.

Mannheim percebe manifestamente este resultado: com efeito, embora tenha afirmado que a transformação da teoria do conhecimento tinha resolvido a questão do relativismo, continua a procurar a maneira de o superar. Porque o teria feito se acreditasse na eficácia do seu relacionismo?

Mesmo no contexto do relacionismo, nada invalida a tese segundo a qual nenhuma asserção capta o objeto histórico "em si" (*Ansichsein*), que qualquer asserção, dado o seu caráter ideológico, é função da situação social e dos processos volitivos do historiador. Assim, uma nova terminologia não permite escapar aos problemas postos pela referenciação do conhecimento ao sujeito e às condições sociais, pela validade do conhecimento objetivo. Mannheim tenta superar esta dificuldade com a ajuda da "teoria das perspectivas". Dado que se aborda a realidade a partir de diferentes "pontos de vista", de diferentes perspectivas, a objetividade não é acessível senão por via indireta, pela "tradução" e pela "síntese" destas diferentes "visões perspectivistas".

"Do mesmo modo que se julga o valor de um objeto que na realidade... só pode ser observado de uma maneira perspectivista, não esperando a imagem do objeto do ponto de vista (o que, de resto, seria impossível), mas tentando compreender segundo a imagem observada de um certo ponto de vista porque é que o objeto se apresenta diferentemente a um outro homem beneficiando de um outro ponto de vista, acedemos assim à objetividade encontrando uma fórmula de "tradução" de um ponto de vista no outro. E também para isso, há um critério. Como no caso da perspectiva visual em que certas posições têm a vantagem de revelar traços decisivos do objeto observado, assim se dará a proeminência à perspectiva que, de maneira evidente, oferece a ação nas matérias empíricas." (18)

Como é o caso em geral, a multiplicação dos argumentos não faz mais do que complicar a situação. Com a "teoria das perspectivas" surgem novas e sérias dificuldades.

A principal preocupação de Mannheim é a de demonstrar que a sua concepção não é relativista, que reconhece a objetividade do conhecimento, mas uma objetividade considerada

(18) K. Mannheim, *Wissenssoziologie...*, op. cit., p. 674.

em termos diferentes daqueles do quadro da teoria tradicional do conhecimento. Na solução relacionista — precisa Mannheim — “não se trata de renunciar ao postulado da objetividade e à possibilidade de resolver discussões concretas, ou de professar o ilusionismo segundo o qual tudo é aparência e nada pode ser resolvido; dizemos simplesmente aqui que a objetividade e as soluções só são acessíveis de uma maneira indireta” (19)

De acordo com Mannheim, esta objetividade realiza-se segundo duas variantes.

A primeira variante é atual quando o plano noológico é comum. Lembremos que nos termos da teoria mannheimiana da ideologia, a “estrutura do espírito”, a estrutura lógica do pensamento (*Aspektstruktur, Denkstil*) forma-se num contexto definido de condições sociais e de processos volitivos; o aparelho conceitual e categórico assim determinado serve de enquadramento da nossa visão do mundo, que muda em função de uma mudança deste aparelho (20). Assim, durante o tempo em que estamos mergulhados no mesmo sistema (temos o mesmo “estilo de pensamento” enquanto membros, por exemplo de uma determinada classe numa determinada época histórica), podemos chegar aos mesmos resultados e considerar como erros os pontos de vista contrários a estes resultados.

A segunda variante entra em jogo quando nos encontramos no enquadramento de sistemas diferentes e que há conflito de “perspectivas”. Neste caso, a “objetividade” não é acessível senão de uma maneira indireta, pela “tradução” destas perspectivas e da sua “síntese”. Mas como obter esta síntese?

Mannheim propõe-nos superar as oposições que podem existir entre as perspectivas diferentes de maneira a compreender as situações que estão na base destas diferenças. Mas, se nos ativermos à teoria da ideologia, aquele que procede à síntese possui o seu próprio “estilo de pensamento”, não é um

(19) *Ibid.*

(20) Convém notar a similitude da concepção de Mannheim e do neopositivismo, em particular do convencionalismo radical para o qual a visão do mundo depende do aparelho conceitual, bem como das teorias do relativismo linguístico, em particular da teoria do campo de Jost Trier.

juiz imparcial, introduz igualmente o seu “ponto de vista”. Deveríamos pois, como nos outros sistemas relativistas, chegar a uma conclusão que reduz a ciência ao nada, ou seja que a razão está do lado daquele que foi o último a pronunciar-se.

Por isso Mannheim propõe uma solução complementar: resolver o conflito entre as diversas “perspectivas” com o auxílio do critério da maior fecundidade de um “ponto de vista” dado em relação aos materiais empíricos. Mas esta solução levanta imediatamente as mesmas dificuldades que as proposições precedentes: afinal de contas, o conflito pode referir-se ao “ponto de vista” sobre esta “fecundidade”, e o árbitro possui o seu próprio “ponto de vista” que elimina a objetividade. Uma vez mais, quem tem razão é quem se pronuncia em último lugar.

Nesta situação crítica, Mannheim decide-se a executar um *salto mortal e teórico* pressupõe muito simplesmente que a objetividade do conhecimento é detida por um certo grupo social devido à “estrutura do seu espírito” e da situação social que a condiciona. Pressupõe por consequência que este grupo pode atingir a verdade histórica objetiva. Esta possibilidade não é dada a todos, mas apenas à *intelligentsia*, camada sem laços sociais (*freischwebend Intelligenz*) e cuja vocação é “encontrar sempre o ponto a partir do qual é possível uma orientação geral nos acontecimentos”.

Este *salto mortal* final significa uma dupla derrota para as concepções de Mannheim. A primeira, porque Mannheim entra em conflito com a sua própria teoria quando reserva uma posição especial para a *intelligentsia* que excetua assim do quadro da tese geral sobre o condicionamento social de todo o conhecimento.

A segunda, porque pressupondo a possibilidade de um conhecimento objetivo em relação a uma “estrutura do espírito” e, por este fato, a possibilidade de uma verdade histórica objetiva, Mannheim coloca-se em contradição com a tese fundamental da sua teoria da ideologia (a ideologia é uma “falsa consciência”) e aniquila assim os fundamentos do seu sistema.

Verifica-se finalmente que o preço consentido por Mannheim pela sua tentativa de escapar ao relativismo equivale

à invalidação dos fundamentos da sua própria doutrina. Este resultado justifica a crítica de Maurice Mandelbaum que, na sua oposição a todas as formas de relativismo, diz a propósito de Mannheim, em particular da sua concepção da “síntese das perspectivas”:

“...A tentativa (de Mannheim) de substituir o relativismo pelo relacionismo por meio da sociologia do conhecimento, leva-o a admitir o que negava anteriormente: a possibilidade de um conhecimento histórico objetivo. Mannheim, ao lado de Croce e de Dilthey, fornece assim a prova da inutilidade de qualquer tentativa de evitar as conseqüências do relativismo histórico a partir do momento em que se aceita o fundamento filosófico desse relativismo.” (21)

Quaisquer que sejam as críticas que se possam fazer às contradições internas da doutrina de Mannheim, não deixa de haver razões para reter as sugestões fecundas que contém a sua “teoria das perspectivas” e a sua tese sobre a *intelligentsia* como camada social habilitada pelas suas propriedades particulares à síntese destas perspectivas.

A primeira sugestão está contida na própria idéia de “síntese das perspectivas”. Despida do seu revestimento metafórico, esta idéia reduz-se simplesmente ao seguinte: tomar consciência do fato de que o conhecimento, devido às determinações mais diversas (nível do saber, interesse social, etc.), não é total, absoluto e definitivo, mas, pelo contrário, parcial e limitado, e que deforma até a imagem da realidade; é nesta condição que podem ser superadas as limitações que esta tomada de consciência trouxe à luz. Mesmo se considerando que esta superação também não é nem absoluta nem definitiva, que o novo limiar atingido no conhecimento por seu intermédio será igualmente limitado na sua perspectiva e parcial na sua extensão, continua contudo a ser importante transpor as limitações e as deformações dadas. Na realidade, é a única coisa verdadeiramente importante. Esta é precisamente a via — e a única possível — que segue o progresso da

(21) M. Mandelbaum, *The Problem of Historical Knowledge*. Nova Iorque, 1938, p. 82.

ciência, do conhecimento humano e geral. Aprendendo a combater uma doença, a tuberculose por exemplo, não se garante aos homens que não serão atacados por outras doenças; contudo, considera-se como um êxito, como um conhecimento adquirido, o fato de poder combater uma doença e de curar dela o doente dado, vindo aí, com razão, um progresso do nosso saber e um progresso do ponto de vista da vida humana.

Ao argumentar-se que a consciência dos limites do conhecimento humano e a compreensão do seu caráter são o melhor meio de os superar, Mannheim confirma uma verdade preciosa, descoberta, é certo, bem antes dele, mas que era útil lembrar aqui por causa dos nossos futuros desenvolvimentos sobre as correlações e as ligações do fator subjetivo no conhecimento com o problema da objetividade do conhecimento. Tanto mais que Mannheim não repete esta “verdade velha” em termos abstratos, mas que se aplica a concretizá-la indicando o portador social potencial das suas idéias.

Segunda sugestão de Mannheim a reter é que a *intelligentsia* constitui o grupo social mais apto para a função de auto-reflexão social sobre o conhecimento. No quadro do sistema mannheimiano, esta concepção leva a dificuldades consideráveis, tornando-se um elemento secundário, mas importante, de derrota teórica do autor. Mas esta é o resultado da não realização do postulado da coerência do sistema, que não suporta as contradições internas, enquanto que a concepção, considerada em si mesma, guarda todo o seu valor. Quais são as suas idéias principais?

A fim de proceder à “síntese das perspectivas”, ou seja de tomar consciência dos limites e das deformações do conhecimento, é necessário um certo nível de instrução teórica e de formação profissional. Se entendendo por *intelligentsia* um grupo social cuja característica principal é a de possuir um nível de instrução e de formação mais elevado que a média geral da sociedade, resulta daí que este grupo é “predestinado” para esta função de auto-reflexão: é o melhor preparado para isso e — *last but not least* — uma parte dos seus membros exerce profissionalmente essa função. Esta idéia é incontestavelmente convincente e sensata. Resultam dela duas conseqüências tanto para o aspecto teórico como para o aspecto prático do problema.

A primeira é de que a tese geral sobre a consciência dos limites e das deformações do conhecimento, considerada como o meio da sua superação e, portanto, do progresso do saber humano, é posta em um contexto social concreto à realização desta auto-reflexão. Bem entendido que isto não significa que qualquer indivíduo que pertença à *intelligentsia*, ou seja o indivíduo que possui especialmente uma instrução formal e uma formação profissional adequadas, seja capaz de exercer esta função e que realmente a venha a exercer. Acreditá-lo seria utopia, porque a instrução e a formação constituem uma condição necessária, mas de modo nenhum suficiente. A tese proposta é consideravelmente mais modesta, mas não menos importante: é muito provável que os indivíduos que praticam esta auto-reflexão se revelarão como pertencentes à *intelligentsia*, até mesmo exclusivamente a ela. Neste estado de coisas, pode-se por um lado reconhecer que o postulado desta auto-reflexão é realista e, por outro lado, compreender melhor o papel social da *intelligentsia*.

E é esta a segunda consequência da concepção de Mannheim. As outras diversas características e análises relativas à *intelligentsia*, impõe-se juntar uma propriedade cuja formulação pode parecer banal, mas que não é certamente desprezível quando se coloca a questão do papel da *intelligentsia* e do seu prestígio social, a saber, que a *intelligentsia* constitui aquela parte da sociedade que, por sua instrução formal e suas capacidades intelectuais, é a melhor preparada para realizar e desenvolver uma reflexão consciente sobre as limitações e deformações do conhecimento humano com vista a superá-las e fazer avançar assim o saber humano. Esta função geradora de saber cabe na realidade (ou pelo menos principalmente) a esta parte dos intelectuais que chamamos *intelligentsia* criadora. Mas esta parte é a emanção durável do conjunto das "pessoas instituídas", que constitui a base no seio da qual se opera a seleção dos indivíduos melhor adaptados ao cumprimento desta função, e sem a qual a *intelligentsia* criadora não poderia existir. Trata-se portanto realmente da *intelligentsia* como grupo social no seu conjunto, do seu papel social e do seu prestígio. É lamentável verificar que estas questões são raramente compreendidas à escala social, que elas são ainda mais raramente compreendidas na prática, no ajusta-

mento das manifestações do prestígio social da *intelligentsia* às funções que assume realmente e, portanto, aos seus méritos no sentido social.

A fim de concluir o nosso exame crítico da doutrina de Mannheim, podemos sistematizar os seus resultados:

Em primeiro lugar, o mérito incontestável da sociologia manheimiana do conhecimento é o ter desenvolvido e concretizado, em certos aspectos, as idéias de Marx, e, em seguida, ter baseado nelas a opinião, espalhada pelo menos nos meios científicos competentes, que o processo do conhecimento é socialmente condicionado, que a formação da personalidade do cientista (em particular das suas atitudes e disposições), a formação dos sistemas de valores e a sua escolha no processo do conhecimento, sofrem a influência poderosa das necessidades e interesses de classe. Estas idéias são essencialmente marxistas, o que Mannheim reconhece abertamente. O simples fato de ter introduzido estas idéias no meio universitário "oficial", de as ter popularizado ao ponto em que estão hoje, consideradas em princípio como um truísmo nos maiores círculos do mundo da ciência, é extremamente importante e constitui um título para o renome científico. Mesmo aqueles que acusam com razão Mannheim de relativismo não contestam a versão moderada da sua tese relativa à ação dos fatores sociais nas atitudes e opiniões dos cientistas, e que teria sido considerada anteriormente como heresia. Mais ainda, e este fenômeno é psicologicamente curioso: os mesmos que refutam com violência as teses de Marx sobre o caráter de classe do conhecimento e em particular da ideologia, defendem hoje com entusiasmo a teoria de Mannheim sobre a ideologia como "falsa consciência", as suas teses sobre o "ponto de vista" social, sobre a relação entre o conhecimento e a situação social encarada sobretudo sob o seu aspecto de classe, etc. Uma vez que Mannheim não atenua de modo nenhum o pensamento de Marx, que radicaliza pelo contrário algumas das suas teses até acabar no relativismo, é curioso observar que homens sérios em outras coisas rejeitam em primeiro lugar com firmeza certas idéias, e aplaudem em seguida com entusiasmo quando as apresentam enfeitadas com uma fraseologia "científica". Mais uma vez se prova que as atitudes e as opiniões dos cientistas estão submetidas às determinações sociais mais diversas.



Em segundo lugar, contrariamente ao diabo que Goethe define no *Fausto* como uma potência que quer o mal e faz o bem, Mannheim faz, em oposição com as suas concepções, o inverso daquilo que se propunha fazer. Isto refere-se à concepção do relacionismo que Mannheim propõe para escapar ao relativismo e que traz de volta a este, à sua concepção da "síntese das perspectivas" como meio de superar o fator subjetivo, bem como a sua concepção do papel da *intelligentsia* nesse supracar. No contexto do sistema de Mannheim, estas concepções conduzem a contradições internas e fazem rebentar este sistema. Contudo, a sociologia mannheimiana do conhecimento é rica em idéias, sugestões e proposições fecundas, e os que, no entusiasmo da crítica do seu relativismo, despejam a criança proverbial com a água de banho, não percebem os elementos positivos das suas concepções ou fazem delas pouco caso para facilitarem a crítica (como eu mesmo o fiz em um dado momento), e cometem o erro capital da crítica nihilista.

Por outro lado, embora pondo em relevo o que o sistema mannheimiano contém de estimulante para o pensamento, convém não embotar a lâmina da nossa crítica do relativismo. O relativismo de Mannheim está, lembremo-lo, principalmente ligado à sua concepção de ideologia como "falsa consciência" e ao seu emprego, de encontro aos seus próprios postulados, da verdade absoluta enquanto medida da verdade ou da falsidade das opiniões sobre as realidades sociais. Como este relativismo se arrisca a ferir de impotência as ciências sociais em geral, e a ciência da história em particular, desencadeia todas as peripécias ulteriores da doutrina de Mannheim, causadas principalmente por todos os procedimentos que este emprega para escapar a este perigo.

No entanto, o mais importante para nós, o que constitui o objeto principal das nossas preocupações, é o problema do conhecimento objetivo e da verdade objetiva nas ciências sociais em geral e na ciência da história em particular. Deste ponto de vista, a sociologia mannheimiana do conhecimento completa, como precisamos da problemática assinalada por esta última corrente, concretiza as questões, traz à luz os seus diferentes aspectos sociais, põe em termos novos o problema da objetividade do conhecimento. Neste momento, depois das nossas aproximações através do sistema mannheimiano, pode-

mos tomar o nosso problema central sob a forma da questão: é possível um conhecimento objetivo no domínio das ciências sociais, na medida em que possui um caráter de classe?

Como voltaremos a este problema tentando apresentar as nossas soluções, é importante não perder de vista as idéias e soluções parciais trazidas pela sociologia do conhecimento. Estas podem, como já verificamos, não se ajustar ao sistema de Mannheim, torná-lo incoerente, mas isto não lhes tira automaticamente todo o seu valor heurístico.

Em relação com o nosso problema central, a possibilidade do conhecimento objetivo, duas questões devem ser colocadas ainda, incluídas, é certo, na interrogação principal, mas implicando uma análise e uma resposta distintas.

Cada condicionamento social do conhecimento, tendo como correlativo um "ponto de vista" determinado, leva inevitavelmente à deformação do conhecimento?

Cada condicionamento social do conhecimento, tendo como consequência o caráter parcial deste, leva inevitavelmente à falsidade (à falsa consciência)?

Tendo principalmente em vista responder a estas duas questões e explicar com a maior precisão possível os problemas abordados até aqui neste capítulo, impõe-se proceder a uma última operação. Como se sabe, a sociologia mannheimiana do conhecimento inspira-se no marxismo e expõe as idéias deste à sua maneira; muitos elementos preciosos nas sugestões da primeira têm a sua origem no segundo. É portanto lógico retornar à fonte, tanto mais que o nosso projeto consciente é o de basear as nossas soluções no marxismo. Por consequência, é necessário analisarmos as teses da sociologia mannheimiana do conhecimento a partir das posições do marxismo.

## II *O marxismo e a sociologia do conhecimento*

A sociologia contemporânea do conhecimento, tal como a elaborou principalmente Mannheim, refere-se explicitamente a Marx e ao marxismo. As suas dificuldades relativistas são também herdadas do marxismo?

A nossa resposta a essa questão é imediatamente negativa, mas devemos fundamentá-la mostrando as diferenças entre as teses respectivas do marxismo e da sociologia mannheimiana. Esta demonstração é ainda mais interessante e necessária porque, no caso da nossa argumentação ser convincente, indicaria à sociologia do conhecimento como sair das suas dificuldades na interpretação do processo do conhecimento.

Quando dizíamos anteriormente que Mannheim se referia ao marxismo, tratava-se concretamente do materialismo histórico que não temos a intenção de expor nem de interpretar aqui no seu conjunto. Apenas algumas teses desta teoria nos interessam no nosso contexto, e sobre elas é que centraremos a nossa atenção.

A sociologia do conhecimento refere-se diretamente a dois elementos do materialismo histórico; a sua teoria da *base* e da *superestrutura*, bem como à sua teoria da ideologia. Em relação a estes dois elementos, em que consistem as semelhanças e as diferenças entre os dois sistemas?

A teoria do materialismo histórico foi exposta por Marx e Engels em uma série de escritos datando do início da sua obra assim como do último período, em escritos de caráter teórico tais como ensaios de aplicação da sua doutrina em particular no domínio da história. De entre as obras mais importantes para as nossas análises, citemos os escritos comuns de Marx e Engels: *L'Idéologie Allemande* e o *Manifeste Communiste*; os escritos de Marx: *Thèses sur Feuerbach*, a introdução à *Contribution à la Critique de l'Economie Politique* e *Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte*; os escritos de Engels: o *Anti-Dühring*, *Ludwig Feuerbach et la Fin de la Philosophie Classique Allemande* assim como um certo número de cartas (a Bloch, Mehring, Starkenburg e outros) consagradas à problemática do materialismo histórico. É nestas fontes que me proponho basear principalmente a minha exposição e a minha análise dos pontos de vista de Marx e Engels.

A teoria da base e da superestrutura trata de um problema que é central para a sociologia do conhecimento, ou seja da gênese e do desenvolvimento das idéias e das opiniões humanas, iniciando particularmente sobre os fatos sociais. Observando a importância destas idéias e opiniões, bem como a sua diversidade e a sua variabilidade no tempo, os funda-

dores do materialismo histórico, formulam uma questão fundamental: trata-se de um fenómeno autónomo, de uma simples filiação de idéias surgidas espontaneamente, ou, pelo contrário, de um fenómeno heterónomo, no sentido em que a consciência dos homens (considerada como o conjunto das suas idéias e das suas opiniões) é uma derivada em relação a outra coisa, em relação a uma coisa que o conhecimento reflete ou representa? A esta questão fundamental, Marx e Engels dão uma resposta igualmente fundamental do ponto de vista teórico: a consciência humana é heterónoma, é o reflexo da existência social dos homens. Esta resposta que parece hoje banal (para alguns, banal porque evidente), tornou-se a partir do momento em que foi formulada o objeto de numerosas reflexões e de numerosos diferendos teóricos.

Não é a consciência que determina a existência social, mas — pelo contrário — a existência social que determina a consciência, afirmam Marx e Engels que, na *L'Idéologie Allemande*, exprimem este pensamento recorrendo a um trocadilho só possível na língua alemã: *Das "Bewusstsein" kann nie etws anderes sein als das "bewusste" Sein* ("a consciência não pode nunca ser outra coisa que não seja o ser consciente").

A relação entre a consciência social e a existência social, se bem que não seja de modo nenhum uma relação unilateral de causa e efeito (como o esclarece Engels na correspondência trocada a este respeito no fim da sua vida), é apresentada pelos autores da teoria como a relação da superestrutura com a base. Esta comparação era apenas uma metáfora, mas impressionou a imaginação ao ponto de causar mal-entendidos teóricos por ter sido compreendida demasiado à letra (donde as frequentes intervenções de Engels na polémica que se seguiu).

A existência social seria portanto a "base" sobre a qual e em função da qual ("em última instância" — como precisará mais tarde Engels, tendo em conta as interações e as interdependências entre a base e a superestrutura) se eleva a "superestrutura", edifício complicado construído com as idéias, as opiniões e as representações dos homens, bem como com as instituições correspondentes. A "base", ou por outras palavras, a "existência social", é também uma estrutura complexa de objetos e relações interindividuais. Fazem parte dessa base

as forças produtivas, categoria englobando a técnica (as ferramentas e as máquinas), os recursos em matérias-primas e os homens dotados das capacidades requeridas para a utilização de dada técnica, bem como as *relações de produção* que correspondem ao nível atingido das forças produtivas. A categoria das relações de produção compreende todas as relações interindividuais indispensáveis para que possa existir um processo real de produção. Trata-se portanto de relações as mais diversas, desde as relações que ligam os homens diretamente no processo do trabalho, até às relações de propriedade que regulam o direito dos homens aos instrumentos de trabalho, às matérias-primas e aos produtos do trabalho. As forças produtivas e as relações de produção existentes numa época determinada, cujas interações e ajustamentos têm um papel considerável no conjunto do movimento e do desenvolvimento da sociedade, formam o que chamamos a "base social", a "existência social" ou o "modo de produção".

As mudanças na "base" causam "em última instância", em-e por-processos de interação mudanças na "superestrutura". A teoria segundo a qual a consciência social (a superestrutura) depende do modo de produção (base) concentra-se no condicionamento da consciência, considerada como o reflexo ou a representação da realidade objetiva no espírito dos homens, por essa mesma realidade e pelas suas transformações. A consciência nem é totalmente autogênea (no sentido de que dependeria exclusivamente da vontade do sujeito), nem é autônoma (no sentido de uma simples filiação das idéias). É um reflexo, mas um reflexo considerado num sentido particular, filosófico, deste termo, e não se nega nem a autonomia relativa do seu desenvolvimento, nem a sua ação sobre o desenvolvimento da base. Também não se preconcebe a maneira como se produz este reflexo, e um certo número de teóricos marxistas consideram que é preciso ter em conta a psicologia social como abordagem mediata do movimento entre a base e a superestrutura (antigamente Labriola e Plekhanov, atualmente o freudomarxista Erich Fromm com a sua teoria dos "filtros").

Quando se parte da teoria da ação da base sobre a superestrutura, admite-se em seguida o condicionamento social da consciência e das suas mutações. Esta tese geral é concretizada, em relação aos grupos sociais e aos indivíduos, na teo-

ria do caráter de classe da consciência e do conhecimento. Com efeito, se reconhecendo o condicionamento social da consciência por sua dependência da base, pela existência submetida à ação das relações de produção que são o elemento constitutivo da base. Ora, as relações de produção, e em particular as relações de propriedade, decidem a divisão da sociedade em classes, as quais representam interesses determinados que agem igualmente sobre as atitudes cognitivas dos homens. Sendo os interesses das classes sociais diferentes e mesmo contraditórios, a sua influência sobre as atitudes cognitivas dos homens dá resultados diferentes nas produções do seu conhecimento.

É este o fundamento teórico, tal como foi construído pela teoria marxista clássica, da tese da sociologia mannheimiana sobre o condicionamento social do conhecimento humano e sobre os diferentes "pontos de vista". Contudo, para melhor compreender o sentido da teoria marxista da base e da superestrutura, sobretudo para apreciar a sua relação com a sociologia do conhecimento, precisamos deter-nos na teoria marxista da ideologia.

A fim de evitar um mal-entendido fundamental que causou muitas inconseqüências na análise da ideologia em geral, e da ideologia marxista em particular, precisemos em primeiro lugar o que nos propomos analisar aqui, *quais* são as questões que queremos formular em relação ao conceito de "ideologia". Com efeito, podemos propor-nos definir este conceito, elaborar definições a partir de concepções genética, estrutural ou funcional da ideologia (22), mas podemos igualmente interrogar-nos sobre o caráter e o valor do conhecimento ideológico, sobre a sua relação com a verdade objetiva. Estes problemas estão decerto ligados entre si, mas não são idênticos; de onde a necessidade de estabelecer uma distinção nítida entre a definição de ideologia e a resposta à questão referente ao caráter e ao valor do conhecimento ideológico, se bem que esta resposta possa tomar a forma de uma definição. Por exemplo, a asserção: "a ideologia é uma falsa consciência", é precisamente uma resposta a esta questão e não uma definição, se bem que crie a aparência disso.

(22) Cf. A. Schaff, "La définition fonctionnelle de l'idéologie" in *L'homme et la Société*, Paris, 1967. N. 4, pp. 49-60.

O problema da “falsa consciência” na teoria marxista foi exposto e — na medida em que conheço os textos — melhor analisado por ensaio de Jerzy Szacki intitulado “O conceito marxista da falsa consciência” (23). Não concordo com a tese principal do autor, segundo a qual a “falsa consciência” não é um conceito gnoseológico, mas sim um conceito exclusivamente sociológico. Isto implica em uma interpretação de Marx nas categorias da sociologia do conhecimento, uma interpretação que considera a “falsa consciência” como uma verdade parcial e não como uma deformação. No entanto, o interesse deste ensaio vem de o autor conseguir pôr em relevo certas características da concepção da “falsa consciência” que escapavam geralmente à análise.

É assim que J. Szacki distingue três tipos de “ilusões” que Marx engloba no nome comum de “falsa” consciência:

a) as ilusões que criam — segundo um termo que Marx tomou de Fourier — o “tom” da época (em Mannheim: *DenEstil*) e se relacionam pois com o plano noológico da sociedade numa época determinada (24);

b) as ilusões que criam — sempre segundo Marx — a “falsa consciência” da classe e que, portanto, possuem uma significação particular (25);

(23) Jerzy Szacki, “Marksistowskie projekcie ‘swiadomosci falszywej’ (O conceito marxista da “falsa consciência”) in *Studia Socjologiczne*, Varsóvia, 1966, N. 2, pp. 7-19.

(24) “... A *idéia* falhou sempre lamentavelmente na medida em que era distinta do *interesse*. Por outro lado, compreende-se facilmente que todo o *interesse* da massa ao impor-se na história não pode deixar desde a sua primeira aparição na cena mundial, ultrapassar de longe, na *idéia* ou na *representação*, os seus limites reais e de se confundir com o *interesse humano* sem mais. Esta *ilusão* constitui o que Fourier chama o *tom* de cada época histórica”. K. Marx e F. Engels, *La Sainte Famille*, Editions Sociales, Paris, 1969, p. 103.

(25) “Sobre as diferentes formas de propriedade, sobre as condições filosóficas particulares. A classe inteira cria-as e forma-as sobre a base destas condições sociais correspondentes. O indivíduo que as recebe pela tradição ou pela educação pode pensar que elas constituem as verdadeiras razões determinantes o ponto de partida da sua atividade.” K. Marx, *Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte*, Editions Sociales, Paris, 1969, p. 47.

c) por fim, as ilusões que criam a “falsa consciência” dos ideólogos (26).

Esta distinção de três tipos de “ilusões” é baseada numa rica documentação tirada do conjunto da obra de Marx e de Engels. É isto que dá importância a esta tipologia: ela sistematiza a problemática e aprofunda simultaneamente a análise, demonstrando em particular que a sociologia contemporânea do conhecimento está presente sob uma forma implícita na obra de Marx com maior profundidade do que parece à primeira vista.

Mas retornemos ao nosso problema mais imediato: a definição da ideologia em relação com a sua característica como “falsa consciência”.

Vejamos em primeiro lugar qual é a *gênese* da “falsa consciência”. Os clássicos do marxismo colocavam-na em relação com a divisão do trabalho e com a separação da consciência do concreto histórico, ou seja igualmente com a divisão da sociedade em classes e com a influência do interesse de classe sobre a atitude dos membros de dada classe (27). É isto que explica porque é que a ideologia da classe dominante numa sociedade de classes (ora, a ideologia da classe dominante — precisa Marx é igualmente dominante em dada sociedade) é sempre uma “falsa consciência”, uma deformação: porque a situação social permite erigir como absolutos juízos parti-

(26) “Mas o democrata, porque representa a pequena burguesia, por consequência uma classe *intermediária*, no seio da qual se atenuam os interesses de duas classes opostas, imagina-se acima dos antagonismos de classe. Os democratas reconhecem que têm diante de si uma classe privilegiada, mas eles, com todo o resto da nação, constituem o *povo*. O que representam é o *direito do povo*.” *Ibid.*, p. 54.

(27) “A divisão do trabalho não se torna efetivamente divisão do trabalho senão a partir do momento em que se opera uma divisão do trabalho material e intelectual. A partir deste momento, a consciência *pode* verdadeiramente imaginar que é outra coisa que não a consciência da prática existente, que representa *realmente* qualquer coisa sem representar alguma coisa de real. A partir deste momento, a consciência está em estado de se emancipar do mundo e de pensar na formação da teoria “pura”, da teologia, da filosofia, da moral, etc.” K. Marx e F. Engels, *L'Idéologie Allemande*, Editions Sociales, Paris, 1968, p. 60. “A ideologia é um processo que o pretendo pensador realiza sem dúvida com consciência, mas com uma consciência falsa. As verdadeiras forças motrizes que o impulsionam são-lhe desconhecidas,

culares e uma visão particular do mundo a partir das posições da classe dominante. O "remédio" consiste portanto em libertar da sua forma abstrata os juízos gerais e os conceitos hipostasiados. A desmistificação da "falsa consciência" é possível pela sua concretização histórica, pela inserção da ideologia determinada no contexto concreto da sociedade de classes que a produziu. Isolando a ideologia dos seus conteúdos de classe, superamos a sua condição de "falsa consciência".

Daqui o postulado de relacionar a ideologia com o interesse de classe definido. Este postulado é moderado, porque não se trata — como se fazia por vezes em contradição com o pensamento dos clássicos do marxismo — de fazer corresponder a cada idéia um interesse que a teria gerado; trata-se de perceber as ideologias na sua totalidade e de as relacionar como totalidades aos interesses e às relações sociais que constituem a sua base genética.

Marx empregava a noção de "ideologia" na acepção que se tinha historicamente definido a partir de Destutt de Tracy, o criador desta palavra, a partir de Napoleão e da sua aversão pelos "ideólogos" que identificava com pensadores abstratos, e ainda por cima causadores de aborrecimentos para as autoridades. Esta acepção era portanto pejorativa. Para os fundadores do marxismo, a ideologia equivalia decerto a uma "falsa consciência", a uma visão deformada da realidade; recorriam até a uma comparação apropriada: em todas as ideologias, a realidade social é vista como uma câmara escura, de pernas para o ar. Mas era sempre a ideologia da classe burguesa que entendiam pela palavra "ideologia".

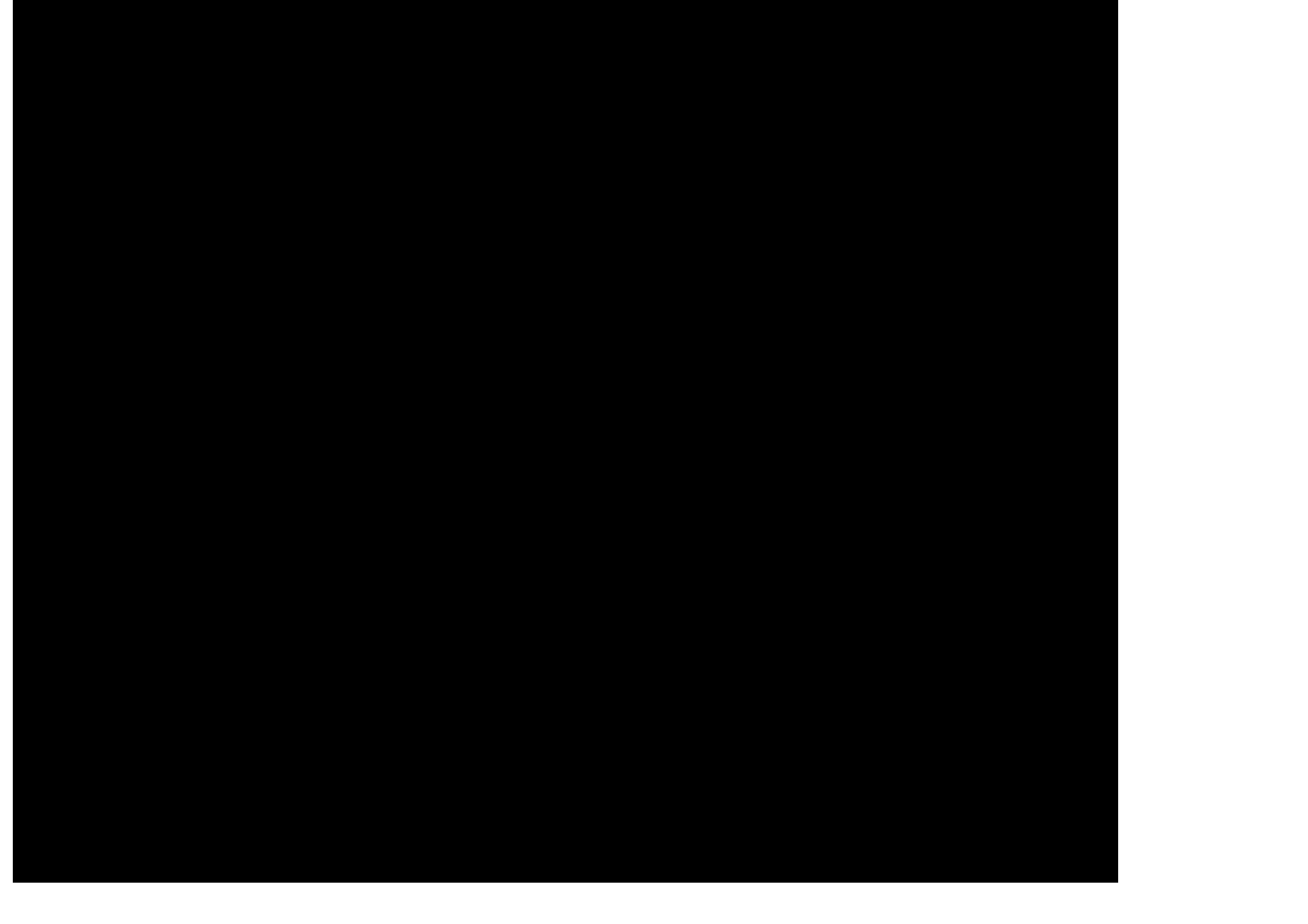
---

senão isso não seria de modo algum um processo ideológico (...). Do fato de ser um processo intelectual, deduz dele o conteúdo e a forma do pensamento puro, quer seja o seu próprio pensamento quer o dos seus predecessores. Trata exclusivamente dos materiais intelectuais; sem reparar mais de perto, considera que estes materiais provêm do pensamento e não se ocupa a procurar se tem alguma outra origem mais afastada e independente do pensamento. Esta maneira de proceder é para ele a própria evidência, porque todo o ato humano, realizando-se por intermédio do pensamento aparece-lhe em última instância baseado igualmente no pensamento. F. Engels, "Lettre adressée à F. Mehring le 14 Juillet 1893", in *Oeuvres choisies*, Moscou, 1955, éd. Progrès, pp. 545-546.

Marx e Engels não consideravam a sua própria teoria, expressão dos interesses de classe do proletariado, como uma ideologia. É por isso que Mannheim censura a Marx o não ter estendido a teoria da ideologia aos seus próprios pontos de vista, de não a ter desenvolvido de maneira a obter o que a sociologia mannheimiana do conhecimento considera como a formulação geral da ideologia total. Contrariamente a Mannheim, não considero que Marx tenha dado provas de inconseqüência vendo a falsa consciência apenas entre os seus adversários. Marx concebia de preferência o problema em outros termos, o que lhe evitou em especial as dificuldades nas quais esbarra a sociologia mannheimiana.

Até ao fim da sua vida, Marx e Engels consideraram a ideologia como uma "falsa consciência"; assim, não empregavam as expressões que, a partir de Lenin, se tornaram correntes entre os marxistas, tais como "ideologia proletária" ou "ideologia científica" (segundo a concepção marxista do termo "ideologia", esta última expressão contém mesmo uma *contradictio in adiecto*). Não se propunham definir o conceito de "ideologia" em um sentido mais lato, comparável àquele em que este termo funciona hoje; o seu único propósito era caracterizar o valor cognitivo da "ideologia" no sentido mais restrito do termo, tal como era compreendido na época em que significava, por definição, o conhecimento deformado, alterado. Observamos portanto duas diferenças capitais no emprego da palavra "ideologia" por Marx e Engels, por um lado, e pelos teóricos marxistas contemporâneos, por outro: em primeiro lugar, este termo tal como é empregado atualmente, possui uma extensão muito maior; em segundo lugar, propomo-nos hoje duas questões distintas, uma referente à definição da ideologia, outra ao seu valor cognitivo.

Por "ideologia", Marx entende "a ideologia de classe produzida pela burguesia", e é no seu condicionamento de classe que ele vê a razão pela qual a ideologia é e deve necessariamente ser uma deformação, uma visão alterada do mundo. Não é legítimo nem útil querer defender o conceito marxista da "falsa consciência" contra a identificação da ideologia com a deformação do conhecimento. Pelo contrário, Marx considerava-a sempre como uma deformação, define-a como tal comparando, por exemplo, a ideologia com a imagem obtida na câmara escura. Quanto à sua própria teoria, nunca Marx



a assimila à ideologia, e teria condenado com indignação qualquer tentativa visando sugerir o contrário. No entanto, ninguém hoje duvida de que o marxismo é uma ideologia; e os marxistas provavelmente menos que quaisquer outros. Este fato chega para provar que os fundadores do marxismo atribuíam à palavra "ideologia" um sentido diferente do atualmente em curso.

Como Mannheim censura a Marx o não ter estendido à sua própria doutrina a teoria da ideologia concebida como "falsa consciência", substitui-se de certa maneira a Marx e, pressupondo que age em conformidade com o espírito do sistema marxista, pois que este anuncia que toda a ideologia é uma "falsa consciência", elabora a formulação geral da concepção total da ideologia. É precisamente nesse momento que se produz, contrariamente às aparências, o divórcio entre Mannheim e o pensamento de Marx. O erro concreto de Mannheim é o de ter confundido o enunciado "a ideologia é uma consciência" com a definição da ideologia e identificado os conteúdos atribuídos por Marx à palavra "ideologia" com os conteúdos significados atualmente por esse termo.

Se, como fez mais tarde Mannheim, Marx tivesse identificado a ideologia tal como se entende atualmente com a "falsa consciência", não teria podido evitar — como não o pode evitar a sociologia mannheimiana — a censura de relativismo. Mas Marx não fez esta identificação; pelo contrário, rejeitou nitidamente uma tal generalização, conferindo à palavra "ideologia" um sentido mais estrito.

Depois de Marx, Lenin e os outros marxistas já não identificam a ideologia com a "falsa consciência". A ideologia burguesa opõem a ideologia proletária considerada como uma ideologia científica, diferente das ideologias não-científicas tais como as religiões ou a ideologia fascista. Nenhum dos marxistas contemporâneos empenhados na luta para o triunfo da ideologia proletária e que quebram lanças em nome da ideologia científica, idêntica para eles ao marxismo, considera que o que está em jogo é a "falsa consciência". Pelo contrário, estão convencidos que a ideologia marxista, proletária, é uma superação da "falsa consciência" da ideologia burguesa. No entanto, não contestam que a ideologia marxista é igualmente uma ideologia de classe, que é mesmo por excelência uma ideologia conscientemente de classe como ideo-

logia proletária. Não há aqui uma contradição interna? Não contradizem assim a teoria de Marx que defendem oficialmente? De modo algum. Partem é certo de uma acepção diferente da palavra "ideologia", mas não continuam menos fiéis à linha de raciocínio dos fundadores do marxismo.

Por um lado, Marx elabora uma teoria a partir das suas observações sobre o condicionamento social das idéias e das opiniões que os homens exprimem sobre a sociedade. Por outro lado, apercebe-se muito cedo, desde os seus trabalhos de juventude, do papel funcional que assumem estas idéias e opiniões nas lutas sociais, formulando em particular a tese de que as idéias se tornam uma força material quando se apoderam das massas. Tais são os dois caracteres fundamentais que teriam podido servir de elementos a uma definição funcional da ideologia se Marx tivesse empregado este conceito no sentido lato e procurasse defini-lo. Mas, como se sabe, Marx não o fez, reservando este termo para um fenómeno social determinado. Contudo, esta circunstância não implica de modo nenhum em que caracteres fundamentais da "ideologia", como, por exemplo, a relação genética e funcional desta com os interesses de uma classe determinada, não possam ser comuns à "ideologia" tal como Marx a concebe e tal como a concebem outros sistemas de idéias e de opiniões aos quais ele não aplica este nome. Finalmente, o que importa já não é o sentido mais lato ou mais estrito que Marx confere ao termo "ideologia", mas a maneira como apreende e caracteriza os fenómenos que, ao menos parcialmente, classifica na extensão deste conceito.

Que resulta por conseguinte da definição de ideologia? A asserção de que a ideologia é uma falsa consciência não define, verifica simplesmente o valor cognitivo da ideologia (pressuponho uma denotação/extensão exata deste conceito) e, se lembra uma definição é apenas pelo fato da equivocidade da copulativa "é" e da estrutura da proposição. Em todo o caso, nada nos impede de construir, em completa conformidade com o espírito e as elaborações do marxismo, uma definição da ideologia, quer genética (as opiniões formam-se sob a influência dos interesses de uma classe social determinada), quer funcional, (as opiniões servem para a defesa dos interesses de classe determinados), quer ainda mista, genético-funcional. Em contrapartida, a questão de saber se consi-

deramos ou não a ideologia como uma "farsa consciência" (uma deformação cognitiva) depende da extensão que atribuímos à palavra: a ideologia é uma deformação em certos casos e não o é em outros, a menos que estabeleçamos por definição que este termo é reservado unicamente às deformações cognitivas.

Tomemos, por exemplo, a definição de ideologia que propus em um dos meus livros (28): entendo por "ideologia" pontos de vista baseados num sistema de valores e relativos aos problemas colocados pelo objetivo desejado do desenvolvimento social; pontos de vista que determinam as atitudes dos homens, ou seja, a sua disposição para adotar certos comportamentos em situações determinadas, bem como o seu comportamento efetivo nas questões sociais. Pode igualmente dar-se a esta definição uma formulação genético-funcional por "ideologia", entendo as opiniões sobre os problemas colocados pelo objetivo do desenvolvimento social, as quais se formam sobre a base de interesses de classe determinados e servem para defendê-los.

Pode enfim proceder-se a diversas combinações a partir destes mesmos elementos, dando diversas formulações à definição de ideologia. Contudo, em todas estas variantes, a definição continuará de acordo com as teses do materialismo histórico e não suporá como prévia a tese de que a ideologia implica uma deformação cognitiva (a "falsa consciência"). Com efeito, se não se pressupõe, *ex definitione*, que a palavra "ideologia" designa as opiniões que, por causa dos interesses de classe, deformam a imagem da sociedade, nada impede, mesmo se admitindo sem reservas o condicionamento de classe das opiniões dos homens sobre a realidade social, que as ideologias sejam não deformantes, mas adequadas, bem como científicas, *quod est explicandum*.

Se não atarmos as mãos com a pressuposição que o conhecimento tem o caráter de um reflexo passivo e que a verdade é absoluta (no sentido de uma verdade total e eterna), em outras palavras, se aceitarmos o terceiro modelo da relação cognitiva (a interpretação ativista da teoria do reflexo) e se considerarmos a verdade como um processo cumulativo de

(28) A. Schaff, *Langage et connaissance*, op. cit. Ver em particular o ensaio sobre a linguagem e a ação humana, p. 279.

verdades parciais, nada nos impede de reconhecer que o conhecimento socialmente determinado é verdadeiro e, neste sentido adequado. Ele é com efeito o reflexo da realidade, se bem que um reflexo sempre relativo, pois que parcial, incompleto e variável. Se concebemos a ideologia em conformidade com as tentativas de definição propostas atrás, ou seja em um sentido mais vasto que a aceção conferida a este conceito por Marx e pelos seus contemporâneos, podemos estar em presença de ideologias verdadeiras, adequadas (sempre com esta reserva mental que não se trata aqui da verdade absoluta), assim como de ideologias que constituem deformações de classe que são "falsas consciências".

Partindo desta concepção da verdade e desta abordagem do problema da ideologia, torna-se igualmente evidente que se pode falar (como fazem os marxistas depois de Lenin) de ideologias científicas e não-científicas, até mesmo anti-científicas. Admitindo, pelo contrário, como prévia a tese que a ideologia é, por definição, uma "falsa consciência", a expressão "ideologia científica" contém uma *contradictio in adiecto*. Mas nada nos obriga a aceitá-la como prévia. Se adotamos a definição funcional ou genético-funcional da ideologia, podemos, devemos até, colocar a questão de saber sobre que tipo de asserções se baseia geneticamente a ideologia referida, a partir de que teses, opiniões e convicções esta se desenvolve. Com efeito, enunciando de maneira geral que a ideologia equivale a opiniões sobre os objetivos do desenvolvimento social, os quais são condicionados pelos interesses de classe e servem para os defender, não dissemos ainda nada sobre a relação destas opiniões com as teorias científicas. É no entanto evidente que elas podem provir de teses científicas das quais se tiram conclusões adequadas sobre as vias de desenvolvimento social, que os interesses de classe e a sua defesa podem coincidir com a ciência, apoiar-se em fundamentos científicos. É igualmente evidente, e a história do pensamento fornece disso sobejas provas, que as opiniões podem tomar como premissas crenças religiosas ou teses pseudocientíficas tais como o racismo, do mesmo modo que interesses de classe e a sua defesa se podem filiar em posições incompatíveis com a ciência, quer se trate de uma versão qualquer de misticismo ou de especulações de que apenas a aparência é científica. Conhecemos modelos de ideologias deste gênero, não por via



especulativa, mas inteiramente por via empírica, prática. Estamos mesmo em posição de estabelecer, analisando estes modelos, que classe se filia em que ideologia; em outros termos, para que escolha empurram a uma dada classe social, uma situação e interesses concretos.

Em oposição com a sociologia mannheimiana do conhecimento, o marxismo diferencia o condicionamento de classe do conhecimento e, por conseguinte, os efeitos deste condicionamento no que diz respeito à adequação do conhecimento à realidade social, em função do caráter de classe e da relação dos seus interesses com as tendências do desenvolvimento social. O marxismo distingue em particular as classes "ascendentes", revolucionárias, e as classes "descendentes", conservadoras. A terminologia é metafórica, mas o sentido das noções respectivas é claro. Por um lado, há as classes que lutam, em conformidade com os seus interesses, pela abolição da ordem social estabelecida que se tornou um obstáculo ao seu desenvolvimento: essas classes são revolucionárias, como a classe operária no capitalismo. Por outro lado, há as classes que lutam, em conformidade com os seus interesses, pela manutenção da ordem social que é a base do seu domínio e dos seus privilégios: estas classes são conservadoras e, nas condições de um conflito agudo, contra-revolucionárias, como a burguesia no sistema capitalista. Tal como as crises estruturais, os conflitos de classes e as lutas sociais estão — de acordo com a teoria de Marx — em estreita relação com o divórcio e as contradições crescentes entre as forças produtivas em desenvolvimento e as relações de produção que tendem para o imobilismo (por meio do qual Marx explica a ação de frenagem das classes dominantes) no quadro de um modo de produção dado; as classes revolucionárias representam as tendências de desenvolvimento, enquanto que as classes conservadoras representam o sistema condenado a desaparecer, e os seus interesses entram em contradição com as tendências de desenvolvimento da sociedade.

Esta situação não pode deixar de agir sobre as atitudes (consideradas como a disposição dos homens para um comportamento determinado) e o comportamento dos indivíduos segundo a classe a que pertencem.

Inconscientemente na maior parte dos casos, mas por vezes de uma maneira plenamente consciente, os membros e

os partidários da classe colocada objetivamente em situação revolucionária, cujos interesses coletivos e individuais coincidem com as tendências de desenvolvimento da sociedade, escapam à ação dos freios psíquicos que intervêm na percepção cognitiva da realidade social; ao contrário, os seus interesses concorrem para a acuidade da percepção dos processos de desenvolvimento, dos sistemas de decomposição da ordem antiga e dos sinais precursores da ordem nova da qual esperam a vinda. A sua percepção dos processos sociais e a ideologia que serve de fundamento teórico à sua ação social são o reflexo verdadeiro, adequado, da realidade, porque não se chocam contra os obstáculos gerados por um condicionamento social determinado. Evidentemente — e espero que o leitor perdoará estas repetições ditadas apenas pela prudência — trata-se aí de um reflexo parcial, de uma verdade relativa pois que incompleta: com efeito, estamos aqui em presença do conhecimento humano e do caráter de processo que lhe é próprio.

Em contrapartida, os membros partidários da classe colocada objetivamente numa situação anti-revolucionária, por causa do conflito que opõe os seus interesses coletivos e individuais às tendências objetivas do desenvolvimento social, sofrem a ação de mecanismos de frenagem de todo o gênero na sua percepção da realidade social; a sua situação social obriga-os a entrincheirar-se em posições conservadoras de uma imagem deformada desta realidade. Inconscientemente, em geral, afasta-se do campo de visão o que é contrário aos interesses de classe; conscientemente, por vezes, falseia-se a imagem da realidade e as leis do seu desenvolvimento. Em todo o caso, a percepção da realidade social a partir do "ponto de vista" da classe conservadora dá lugar a um conhecimento conservador e, neste sentido, deformante; a ideologia que serve de fundamento à ação social desta classe é hostil às transformações em curso e portanto, dirigida contra elas. Esta ideologia é uma deformação, uma "falsa consciência".

Assim, à luz da teoria marxista, embora mantendo a tese sobre o caráter de classe do conhecimento da realidade social, não se está de modo nenhum condenado a identificar *cada* ideologia com a "falsa consciência". Em todo o caso, se há condenação, esta é virtual e o condicionamento social do conhecimento não chega para a sua atuação, mesmo sendo um

fato indubitável; e crer que o conhecimento pode realizar-se fora de um meio social, fora de uma classe, é entrar francamente no domínio da ficção. O caráter do conhecimento, que é sempre um conhecimento de classes, varia pelo contrário, como se viu, em função do caráter, dos interesses e do lugar de uma classe determinada na estrutura social: o conhecimento pode ser adequado, científico no sentido da sua verdade, quando o seu detentor é a classe "ascendente", revolucionária; pode também ser deformante, quando o seu detentor é a classe condenada pelo desenvolvimento social, conservadora.

Este ponto de vista não só separa o marxismo da sociologia mannheimiana do conhecimento, mas opõe ainda um à outra. Escapou à atenção e ao entendimento de Mannheim que censura ao marxismo o não ter aplicado à sua própria doutrina a teoria da ideologia como "falsa consciência", assim como à atenção de marxistas mais conseqüentes que, por este fato, chegam igualmente à beira da falência científica relativista. A título de exemplo, examinemos o caso do eminente historiador marxista N. Pokrovski.

Para Pokrovski, toda a historiografia é uma ideologia e, em conseqüência, ele rejeita até a possibilidade de utilizar os materiais fotográficos coligidos pelos autores burgueses. À questão de saber o que é a ideologia, Pokrovski responde: "É o reflexo da realidade no espírito dos homens, através do prisma dos seus interesses, principalmente dos seus interesses de classe. Eis o que é a ideologia. Neste sentido, toda a obra histórica é antes de tudo a amostra de uma ideologia definida". Até aqui, está tudo em ordem, Pokrovski limita-se a formular em outros termos a tese sobre o caráter de classe da ideologia. Em seguida, o autor explica a sua concepção da ideologia e, sobretudo, do seu valor cognitivo: "Todas as ideologias se compõem de fragmentos da realidade. Nenhuma ideologia é uma construção totalmente fictícia; apesar disso, cada ideologia é um espelho deformante que não dá um reflexo verdadeiro da realidade, mas qualquer coisa que não se pode mesmo comparar ao reflexo um espelho deformante; com efeito, pode reconhecer-se a própria cara por certos traços: pela ausência ou presença de uma barba, de bigode, etc. Enquanto que ali a realidade pode estar a tal ponto mascarada ideologicamente que o moreno aparecerá louro, o barbudo tão imberbe

como um querubim, etc." (29) Conclusão: toda a ideologia é uma "falsa consciência", e a ideologia marxista do mesmo modo que as outras. A verdade científica objetiva não existe portanto nas ciências sociais; há tantas verdades como classes, épocas históricas, etc. As opiniões de Pokrovski, baseadas nas de Bogdanov, identificam-se com concepções de Mannheim (ambas foram formuladas aproximadamente na mesma época). Fato característico, identificam-se também com os pontos de vista do presentismo, pois que Pokrovski enuncia que a história é a política presente projetada no passado. Defendendo tais posições, Pokrovski não hesita em negar definitivamente a ciência objetiva da história: não se detendo apenas no condicionamento de classe das opiniões do historiador, adianta uma tese ainda mais radical, a saber, que o historiador escolhe os fatos de uma maneira arbitrária e interpreta-os subjetivamente, em função da sua posição de classe. Qualificando de invenção burguesa o postulado de uma ciência objetiva da história, Pokrovski escreve: "A democracia burguesa, no seu sistema destinado a enganar as massas, elaborou a fórmula da "história objetiva" que continua a obscurecer a vista de um bom número de camaradas nossos" (30).

Ora, o problema perante o qual nos encontramos consiste precisamente em saber se, à luz da teoria marxista, o conhecimento objetivo é possível nas ciências sociais em geral, na ciência da história em particular. Nas nossas análises precedentes sobre a relação do marxismo com a sociologia mannheimiana do conhecimento, tentamos mostrar porque, partindo de certas teses comuns sobre o condicionamento social do conhecimento humano, Mannheim acaba por tomar o caminho errado do relativismo, enquanto que a teoria de Marx se preserva disso. Estas análises respondem também, implicitamente, à questão de saber se o conhecimento objetivo é possível, se a objetividade é conciliável com o seu caráter de classe, o seu "espírito de partido". Esta última questão pede ainda certos desenvolvimentos.

Impõe-se uma explicação semântica preliminar a fim de evitar eventuais mal-entendidos. Penso aqui nas expressões

(29) M. N. Pokrovski, *Istoricheskaia nauka i borba vlassov* (A ciência da história e a luta de classes), Moscou, 1933, pp. 10-11.

(30) *Ibid.*, t. II, p. 394.

frequentemente empregadas no vocabulário marxista: “caráter de classe” e “espírito de partido”. A primeira não coloca problemas particulares: já a empregamos muitas vezes, e as intuições que a ela se ligam são transparentes desde que se conheça o sentido da categoria sociológica “classe social”. Convém, pelo contrário, debruçarmo-nos sobre o complemento do substantivo “de partido”, empregada na linguagem corrente, marxista e não-marxista, para qualificar substantivos tais como “espírito”, “conhecimento”, “atitude”, “posição”, etc., e de que não se pode reduzir o sentido ao dos adjetivos qualificativos “partidário” e “parcial”.

No nosso contexto, o complemento do substantivo “de partido” funciona em três acepções diferentes se bem que ligadas entre si. Impõe-se discernir as diferenças entre os seus conteúdos, a fim de evitar um erro lógico no raciocínio.

É assim que dizemos, em um primeiro sentido, que alguém, um historiador por exemplo, adota uma posição “de partido” (os marxistas não são os únicos a exprimir-se assim hoje; exemplo — os presentistas) quando se declara do lado de uma das escolas científicas concorrentes. Nesta acepção, fala-se do “partido” dos idealistas ou dos materialistas em filosofia, do “partido” dos adeptos ou dos adversários do historicismo, etc. Quando nos pronunciamos em favor das teses de um destes “partidos” na ciência, quando nos solidarizamos com os seus pontos de vista e combatemos as teses dos seus adversários, tomamos uma posição de compromisso, uma posição de “partido”.

Em segundo lugar, a posição ou o espírito “de partido” pode significar que se representa, no quadro de uma disciplina científica, os interesses de uma classe definida. Neste sentido, um economista, por exemplo, que argumenta cientificamente a superioridade do socialismo ou — ao contrário — do capitalismo, compromete-se do lado de uma classe social definida e, defendendo os seus interesses através das teorias científicas adequadas, adota uma posição “de partido” ou é animado por um espírito “de partido”.

Em terceiro lugar, enfim, falamos de uma posição “de partido” quando uma pessoa preconizando teorias científicas determinadas o faz em acordo com a linha oficial de um partido político.

As três situações descritas acima são designadas à custa de um só termo, se bem que este seja equívoco, se bem que as diferenças entre estas situações sejam mais importantes do que as semelhanças; donde a eventualidade de uma perigosa confusão científica. Com efeito, declarar-se por uma teoria científica determinada, é uma coisa (primeira acepção; defender com convicção a posição e os interesses de uma classe social determinada (segunda acepção), é outra; submeter-se com disciplina às decisões de um partido político (terceira acepção) é ainda outra. No entanto, não se trata apenas aqui dos diferentes significados do termo, trata-se antes das diferenças no valor científico dos diversos problemas dissimulados por detrás de um mesmo significante.

O “espírito de partido” da ciência, no primeiro sentido do termo, é uma questão muito importante do ponto de vista da análise do conhecimento científico e das suas determinações; mais ainda, este espírito define uma atitude adequada e desejável do ponto de vista da ciência e dos seus representantes, uma atitude comprometida do lado de um dos “partidos” científicos presentes. No segundo sentido da expressão, o “espírito de partido” constitui um problema interessante e importante do ponto de vista da análise da ciência a partir do condicionamento social do conhecimento científico; ou seja, a partir da sociologia do conhecimento. Na sua terceira acepção, pelo contrário, o “espírito de partido” pode interessar-nos como fato sociológico e psicológico, porque, como o prova a experiência, este espírito manifesta-se realmente em homens de ciência, mas é preciso avaliá-lo negativamente do ponto de vista da ciência e do seu desenvolvimento. “O primeiro dever de alguém que procura a verdade não é o de avançar direto sobre a verdade, sem olhar nem à esquerda nem à direita” (31), não são palavras de uma pessoa qualquer, são do próprio Marx!

Assim, quando falarmos do “espírito de partido” em relação à ciência, sem esquecer as três acepções mencionadas acima, interessar-nos-emos pela primeira e pela segunda, as únicas em que empregaremos esta expressão.

(31) K. Marx, ‘Remarques sur l’orientation de la censure prussienne’; *Oeuvres Philosophiques*, ed. A. Costes, t. I, p. 16.

Em conformidade com o marxismo, todo aquele que estuda a sociedade, sem excetuar o historiador, sofre a ação das determinações sociais gerais, quer dizer de todas as determinações ligadas à época e comuns a todos os homens que nela vivem ("o tom da época"), bem como das determinações particulares, próprias da classe e do grupo social aos quais o indivíduo pertence e que representa de uma maneira ou de outra. A posição do historiador está sujeita a uma coloração de classe que lhe é difícil ultrapassar, mesmo estando consciente dela. Regra geral, não tem dela consciência e considera as suas próprias atitudes e atividades como "puramente" científicas, ou seja determinadas apenas pelas considerações científicas.

O condicionamento de classes do conhecimento do investigador implica em seu "espírito de partido", principalmente na segunda acepção desta expressão, ou seja o seu comprometimento do lado de uma classe social definida; enquanto que o "espírito de partido" na primeira acepção, em que o homem de ciência toma posição no diferendo das escolas científicas, está em relação indireta com o condicionamento de classe e é em grande medida autônomo.

Aceitamos portanto como dado o fato de que o conhecimento do indivíduo que estuda as realidades sociais e históricas, é condicionado pela sociedade em geral, por uma classe em particular, e que ele é "de partido" numa acepção definida do termo. Duas questões se colocam imediatamente: isto não leva ao relativismo, e um conhecimento assim condicionado pode ser considerado como um conhecimento objetivo?

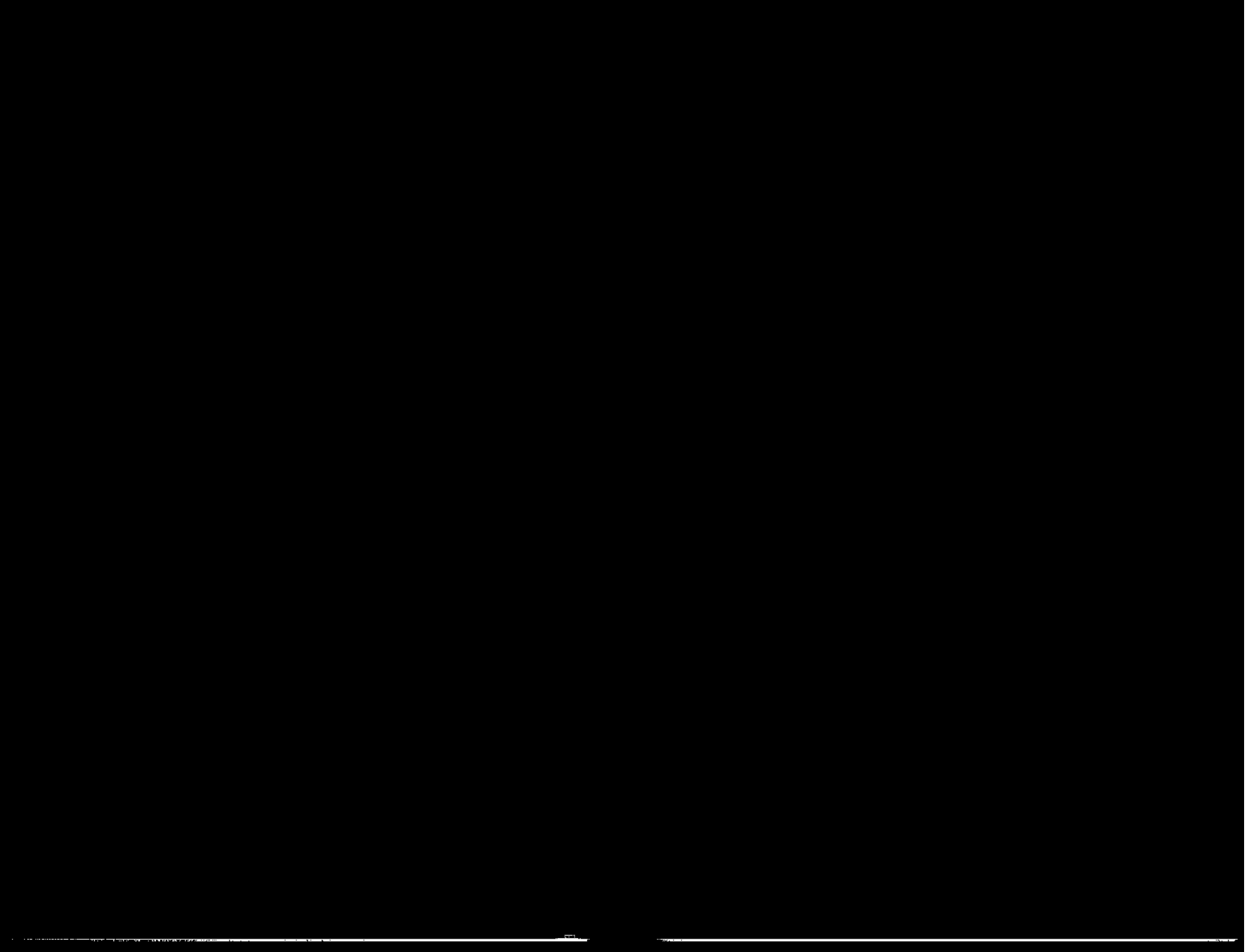
A análise das posições respectivas da sociologia do conhecimento e do marxismo fornece materiais suficientes para respondermos a estas duas perguntas. O fato de reconhecer o condicionamento social do conhecimento não leva ao relativismo, a menos que se admita ao mesmo tempo, que se aceite ao mesmo tempo como prévia a tese que a verdade absoluta é padrão de medida. Se não se admitir este pressuposto que, necessariamente, conduz à conclusão absurda que toda a história da humanidade consistiu em coligir falsificações (o que chamamos verdades parciais ou relativas tornando-se falsas quando são medidas pela verdade absoluta), é evidente que o conhecimento socialmente condicionado (o que é uma necessidade no caso do conhecimento humano, e nós não nos ocupamos do conhe-

cimento angélico — segundo a receita de Dietzgen) dá como resultado, ou pelo menos pode dar uma verdade parcial mas objetiva.

Esta concepção do problema, resultado das análises feitas até aqui, responde às duas questões propostas:

O conhecimento científico, se bem que submetido ao condicionamento de classe, é um conhecimento objetivo e as suas produções são as verdades parciais objetivas.

Esta asserção elimina a censura de relativismo: a verdade parcial é uma verdade objetiva, e é falso admitir, como o quer o relativismo, que a verdade de uma opinião determinada depende do sistema de referência, quer dizer que uma opinião é uma verdade para uns e não o é para outros, ou então que ela é verdadeira numa época determinada e não o é em outra.



### CAPÍTULO III

#### HISTORICISMO E RELATIVISMO

*...Basear a teoria do conhecimento sobre o relativismo, é condenar-se fatalmente ao ceticismo absoluto, ao agnosticismo e ao sofisticado, ou ao subjetivismo. Base da teoria do conhecimento, o relativismo não é apenas a confissão da relatividade dos nossos conhecimentos, é também a negação de qualquer medida, de qualquer modelo objetivo, existindo independentemente do homem, do qual se aproxima cada vez mais o nosso conhecimento relativo.*

LENIN

*(Matérialisme et Empirio-criticisme)*

No momento em que penetramos no domínio do historicismo, somos obrigados a escutar em primeiro lugar o aviso dado por homens competentes: atenção à ambivalência do termo!

Assim, Heussi, cuja obra foi eminente no entre-guerras, escreve em conclusão da sua análise do significado do termo "historicismo":

“O que foi dito até agora prova como estamos atualmente afastados de uma acepção unívoca desta noção. A confusão é tal que *ninguém deveria empregar esse termo sem precisar, previamente, o que entende por ele.*” (1)

Por outro lado, no vocabulário filosófico de Lalande, mais significativo para os meios de cultura romana, pode ler-se o seguinte aviso: “A evitar, como a maior parte dos termos deste gênero que criam facilmente discussões verbais.” (2)

Basta consultar algumas outras obras sobre o historicismo para ver a que ponto estes avisos são pertinentes (3). Com efeito, as acepções do termo “historicismo” não são só das mais diversas, mas ainda contraditórias. Em uma determinada época, esta palavra servia de toque de chamada, num sentido positivo para uns, negativo para outros.

Nestas condições, o melhor seria renunciar a este termo, mas prescindir dele seria difícil, se não impossível: conquistou tão firmemente os seus direitos de cidadania que não poderíamos eliminá-lo sem nos arriscarmos a ter de recorrer a uma linguagem estranha; é além disso “cômodo” e designa bem o conjunto das idéias que abordamos. Mas, como estas idéias estão arrançadas e interpretadas segundo os sistemas mais diversos, é preciso em primeiro lugar — como o preconiza Heussi — precisar a nossa acepção do termo “historicismo”.

Começemos, não por uma definição, mas por uma explicação de natureza histórica, uma explicação por oposição que constitui no nosso caso a melhor diligência para a clareza da imagem e precisão do sentido.

Como o sublinham todos os autores de obras sobre o historicismo esta corrente nasceu de uma contestação das idéias

(1) H. Heussi, *Die Krisis des Historismus*, Tübingen, 1922, p. 15.

(2) A. Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Presses Universitaires de France, Paris, 1956, p. 417.

(3) Cf. F. Meinecke, *Die Entstehung des Historismus*, Munique, 1936; E. Troeltsch, *Der Historismus und seine Probleme*, Tübingen, 1922; K. Heussi, *Die Krisis*, op. cit.; D. Lee e R. Beck, *The Meaning of "Historicism" in The American Historical Review*, 1954, N. 3; W. Hofer, *Geschichtsreibung und Weltanschauung*, Munique, 1950.

da época das Luzes, de uma contestação mesmo muito radical. Incidia, em primeiro lugar, na conseqüência do racionalismo das Luzes, tal como a idéia da natureza imutável do homem e das leis imutáveis da natureza. O historicismo, é assim principalmente uma tendência para captar a natureza, a sociedade e o homem em constante movimento, nas suas mutações contínuas.

Esta oposição entre historicismo e filosofia das Luzes abre a perspectiva adequada em que devemos considerar o fim de todos aqueles que combatem sob as bandeiras do historicismo, independentemente das diferenças que os separam por outro lado e passando por cima dos empregos aberrantes deste termo, que apenas induzem em erro particularmente no caso de Popper (para quem o “historicismo” é um método visando à previsão histórica).

Para os protagonistas do historicismo, trata-se principalmente de um certo modo de visão da realidade, da sua dinâmica, da sua evolução contínua: objetos, natureza animada, idéias, estruturas, tudo evolui com a história. Certamente, Troeltsch identifica o historicismo à historização do nosso saber e dos nossos conhecimentos, ou seja quando reduz o historicismo à historização dos pensamentos, idéias, etc.; contudo, a orientação é a mesma: introduzir a mudança constante na imagem do mundo.

No entanto, o problema consiste em saber não apenas como vemos o mundo, mas também como o compreendemos e o explicamos. Se captamos o mundo como movimento e mudança (como transformação), devemos conseqüentemente considerar o que existe atualmente como resultado de mutações acontecidas no passado (portanto, a transformação como um processo histórico objetivo) e como ponto de partida das mutações donde surgirá o futuro. A explicação genética é a conseqüência fatal do historicismo. A questão de saber se as mutações que a realidade sofre sempre e continuamente, são um desenvolvimento (no sentido de passagem de formas “inferiores” a formas “superiores”) é desde o início uma questão de concepção; portanto, as soluções propostas podem ser as mais diversas no próprio quadro do historicismo, no sentido mais geral deste termo.

Mas, desde o momento em que se reconhece o bom fundamento destas observações, se está perante um problema inquietante que exige reflexão e uma tomada de posição. Se é verdade que toda a realidade e todas as suas manifestações estão em contínuo movimento, em mudança contínua, isto diz igualmente respeito às idéias dos homens, às suas normas, em particular às suas normas morais, etc. O historicismo, ao colocar-se em relação as idéias dos homens, com as condições históricas, conduz pois à negação dos princípios absolutos. Não leva isto ao relativismo, a admitir que uma idéia verdadeira em certas condições históricas se torna falsa em outras, e inversamente? O relativismo ameaça a existência da própria ciência, porque, sem o conhecimento objetivo intersubjetivo, que é a negação do relativismo, qualquer ciência é impossível. Equivale o historicismo realmente, como o afirmam alguns, ao relativismo? Tal é o problema que nos interessará em primeiro lugar.

Renunciamos a analisar aqui a ambivalência do termo "historicismo" a partir dos diferentes significados que se lhe conferem na literatura. Esta análise já foi feita várias vezes e além disso, não é para nós um problema central. Assim apesar de se poder generalizar a relação do historicismo com o relativismo a partir da multiplicidade real das concepções do problema, ser-nos-á suficiente uma definição projetiva, que será a definição marxista do historicismo.

Marx escreve na *Idéologie Allemande* que só reconhece uma ciência — a ciência da história que incide na natureza assim como na sociedade (4). É certo que Marx exprimiu esta opinião apenas no seu manuscrito, e depois riscou a frase correspondente, mas ela reflete certamente as posições que na época eram as suas. Se querendo interpretar esta opinião à letra, seria preciso reconhecer que é errônea: a ciência da história da natureza e da sociedade não é a única válida na medida em que a aproximação diacrônica da realidade é completada por uma aproximação sincrônica; para a ciência, importante e interessante descobrir não apenas as leis dinâmicas da realidade, mas também as leis coexistenciais, estruturais. Mas pode-se e deve-se mesmo — na minha opinião — inter-

pretar esta opinião não como negação da validade das investigações não-históricas, mas neste sentido em que sublinha a importância particular da abordagem histórica do objeto estudado, sem enfraquecer o valor da aproximação deste objeto a partir ou pela mediação da sua estrutura. Assim, nesta interpretação moderada, a declaração de Marx tem o sentido de uma profissão de fé do historicismo. Em que acepção deste termo? Na que se integra em uma totalidade concreta e coerente com o conjunto da filosofia, da concepção marxista do mundo.

A apreensão dialética do mundo, tal como a inaugurou a filosofia clássica alemã, em particular Hegel, exerceu uma poderosa influência em Marx. Se é verdade que Marx lhe deu uma interpretação ontológica e tirou dela conclusões para a ação social e política diametralmente opostas às de Hegel, ao adotar sem ambigüidade as posições do materialismo contra o idealismo e ao pronunciar-se a favor da causa do proletariado contra a burguesia, a filiação das idéias não é por isso menos nítida. Quanto a estas idéias, eram a expressão filosófica da revolução que desencadeou sobre o plano da concepção do mundo (no sentido de *Weltanschauung*) o desenvolvimento das ciências naturais que se produziu no fim do século XVIII e no princípio do século XIX. A astronomia, a geologia, a física, a biologia ou a química, todas as ciências exatas, pelas suas descobertas, traziam a prova do caráter dinâmico da realidade. No domínio das ciências naturais, o apogeu foi a teoria de Darwin sobre a evolução. No domínio do acontecimento dos fenômenos sociais, o historicismo de Marx foi o equivalente da teoria de Darwin pela força dos seus efeitos cognitivos.

Aparentemente, sobretudo se abordando a questão *ex post*, com conhecimento de causa, a tese segundo a qual os fenômenos são historicamente variáveis, pode parecer banal. Mas, e a história do problema prova-o, não foi sempre este o caso: assim, a filosofia das Luzes pregava em geral a imutabilidade das leis da natureza e da natureza do homem. É certo que vinham poucas vezes ao primeiro opiniões diferentes sobre a natureza humana, tanto na própria época das Luzes como antes dela (Vico e Helvétius), mas o anti-historicismo dominava. A filosofia clássica alemã, em primeiro lugar a filosofia hegeliana, mudou radicalmente este estado de coisas, mas o

(4) K. Marx, "L'Idéologie allemande, *Oeuvres Philosophiques*, éd. Alfred Costes, Paris, 1937, t. VI, p. 153.



seu idealismo conferiu-lhe um caráter metafísico, se não decididamente místico. Em relação estreita com as concorrentes filosóficas dominantes da época, se bem que seguindo um caminho diferente, desenvolvem-se concepções que vão buscar a sua inspiração à própria historiografia: as concepções positivistas combatidas por Hegel e às quais Ranke dá o enunciado mais completo, mais radical, elaborando-as em uma doutrina que é incontestavelmente historicismo em um sentido particular desta palavra. O historicismo de Marx não era portanto um fenômeno isolado, excepcional, na medida em que correntes intelectuais análogas existiam entre os seus contemporâneos. É no entanto muito diferente daquele que representam os predecessores e os contemporâneos de Marx. Quais são os seus traços característicos?

O primeiro consiste numa apreensão radicalmente historicista de toda a realidade — natural e social. A historicidade é essencial à própria *realidade*, à própria existência, e não apenas às *representações* desta realidade no espírito: tudo o que existe é uma transformação, um processo. O historicismo marxista apreende todos os objetos, todos os fenômenos e todas as suas representações no espírito como processos, como uma transformação no sentido de uma continuação que, desde o nascimento de uma coisa, através de uma sucessão de mutações, leva ao seu desaparecimento sob a forma determinada e à sua transformação em uma forma nova. O marxismo formula uma tese suplementar segundo a qual, no processo das mudanças históricas, se produzem igualmente processos de desenvolvimento, compreendidos como a passagem de formas “inferiores” a formas “superiores”. Esta visão dinâmica da realidade constitui o fundamento do historicismo, porque tudo o que existe é aí apercebido do ponto de vista da história e é realmente história.

Certamente, este princípio mais geral do historicismo aparece muito simplesmente como uma outra expressão da visão dialética do mundo. Mas, não percamos de vista a segunda característica do historicismo marxista: o seu fundamento ontológico decididamente materialista. Tudo é uma transformação, um processo, mas esse “tudo”, é não apenas a nossa visão do mundo, a nossa concepção da realidade, mas o próprio mundo, a própria realidade que é material e existe objetivamente — fora de qualquer espírito e independentemente dele.

O historicismo assim compreendido não se limita a observar o caráter dinâmico da realidade no seu conjunto; considera além disso que o conhecimento de qualquer coisa ou de qualquer fenômeno exige que se refira à sua história, à explicação genética. Isto não significa que o conhecimento da realidade assente exclusivamente sobre a gênese, que se rejeite o estudo da estrutura do objeto no sentido estático, ou que se negligencie este aspecto da questão. Longe de excluir o estudo da estrutura, o historicismo considera-a como o complemento indispensável da explicação genética, sem nunca perder de vista, no entanto a relação entre estes dois métodos de aproximação, entre estes dois modos de explicação. Considerado sob este ângulo, o enunciado de Marx que conhece uma só ciência — a ciência da história — pode ser interpretado como o simples postulado de uma aproximação genética no estudo da realidade.

O historicismo marxista implica duas teses gnoseológicas importantes: a tese sobre a correlação das coisas e dos fenômenos no processo histórico, a tese sobre o caráter concreto da verdade.

Quando das nossas análises precedentes, em particular quando do nosso estudo da sociologia do conhecimento, tratamos da tese sobre a relação das idéias e opiniões humanas com as condições sociais históricas, sobre a sua “ligação” com essas condições (*Standortsgebundenheit* — na terminologia de Mannheim). Visto sob o ângulo do historicismo, este problema descobre no entanto aspectos novos, pois que esta “ligação” realiza-se em relação a condições históricas em contínua mudança. Daí resulta para cada historiador uma advertência contra o erro da modernização ou reciprocamente da arcaização na apreensão dos acontecimentos históricos, assim como, subseqüentemente, a conclusão metodologicamente muito importante sobre o caráter concreto da verdade. Trata-se aí, exatamente, de generalizações aparentes, feitas a partir de proposições elípticas, ou seja de proposições contendo expressões indeterminadas e, por isso, equívocas. Nestes casos, a verdade tem um caráter abstrato (quer dizer que não considera as condições de lugar e de tempo), o que a transforma num lugar comum ou, diretamente, em um erro. Concretizar o conhecimento dos processos históricos, é tornar a trazer estes para as condições históricas nas quais eles se desenrolaram.

Uma vez mais, em termos similares mas não idênticos, coloca-se o problema de saber se, ao apercebermo-nos dos acontecimentos no seu condicionamento concreto e considerando a verdade histórica como uma verdade concreta, não nos arriscamos a cair no relativismo.

Vejamos em primeiro lugar de onde surge esta inquietação.

Se toda a realidade é um processo infinito de mudança e de desenvolvimento, o conhecimento do mundo pelo homem igualmente o é — de acordo, aliás, com a definição de historicismo proposta atrás. No entanto, isto significa não apenas que a imagem muda com o objeto que o espírito humano reflete e, portanto, que o conhecimento é sempre *outro*, mas também que este é *cada vez mais rico*, no sentido em que se fala dos sistemas "mais ricos" em matemáticas. Se, por um lado, o processo histórico do desenvolvimento do conhecimento humano consiste no fato do nosso saber ser continuamente outro, de se enriquecer constantemente, de nós sabermos sempre *mais*, por outro lado, consiste igualmente, e sobretudo, no fato de que as mudanças não são apenas puramente adicionais, puramente quantitativas, mas também qualitativas. A diferença, por exemplo, entre a física clássica e a física quântica não é puramente quantitativa no plano do conhecimento das leis da natureza; não só nós sabemos mais, mas ainda sabemos de outra maneira, e isto em um sentido qualitativo (ou seja, não apenas no sentido de uma simples verificação das diferenças, da "alteração", mas no sentido de uma "alteração" que é o resultado de um desenvolvimento, da passagem de formas inferiores a formas superiores).

Em outros termos, o conhecimento é um processo infinito não só porque o objeto que o conhecimento reflete (num sentido particular deste verbo) é uma sequência infinita de mudanças, mas também porque o objeto do conhecimento e o próprio do ponto de vista das interações e das correlações, nomeadamente, da estrutura das coisas e dos fenômenos que compõem o que nos chamamos a "realidade objetiva". Assim, partindo da categoria da mudança bem como da categoria da totalidade, vamos ter a apreensão do conhecimento e, portanto, da verdade como processo, assim como a compreensão do caráter concreto da verdade.

Mas, é precisamente aí que começam os aborrecimentos com o relativismo ou, mais precisamente, podem começar em função da maneira como se considera o problema. Com efeito, se o objeto do conhecimento é infinito (nas duas dimensões precisadas acima), o conhecimento desse objeto não pode ser finito, portanto acabado. Constituído ele próprio um processo infinito, o conhecimento é pois, em cada uma das suas fases sucessivas, relativo às condições dessa fase. Não é absoluto. Será então relativo?

A resposta depende do que se entende aqui por "relativo".

Examinaremos o problema sob o ângulo da problemática clássica a este respeito: a problemática axiológica. O historicismo opõe-se a qualquer teoria operando com valores absolutos (em particular morais), juízos absolutos (em particular estéticos), normas absolutas (em particular éticas). Em todos estes casos de negação, usa o argumento da variabilidade histórica, empiricamente verificável. Na perspectiva da análise histórica da vida das sociedades humanas, todos os absolutos — valores, juízos, normas — deixam de o ser e tomam necessariamente formas históricas variáveis e das mais diversas. Estas devem ser colocadas em relação com circunstâncias concretas de tempo e de lugar, com condições históricas concretas, porque, fora deste contexto, são inteligíveis. Por que mudou um sistema de valores (de juízos, de normas) determinado? Por que é que ele se tornou isto e não aquilo, etc.? Se um valor absoluto (um juízo, uma norma) pode passar sem um sistema de referência, visto que aspira ao valor universal pelo fato precisamente de sua imutabilidade, o historicismo quanto a ele, opõe-se a que este absoluto seja captado fora de um sistema de referência, considera-o na sua relação com... É neste sentido que o historicismo é relativista. Mas o problema consiste no fato de que o relativismo filosófico significa outra coisa: estamos pois de novo, em presença de um termo equivoco que pode conduzir a erros lógicos.

É certo que o relativismo filosófico afirma que o conhecimento não tem um caráter absoluto e que esta historicamente condicionado (o que o historicismo admite igualmente); mas o relativismo filosófico afirma, em dissociação com a verdade dos juízos, esta também historicamente condicionada (o que o historicismo não contesta), em todo o caso, a afirmação não

resulta logicamente das suas premissas) (5). Assim, segundo o relativismo filosófico, a verdade de um juízo dado depende da pessoa que o exprime, do lugar e do tempo em outros termos, um juízo verdadeiro em certas circunstâncias torna-se falso em outras, e vice-versa. Ora, o historicismo não enuncia nenhuma tese deste género, verificável apenas nos juízos elípticos. Pelo contrário condena *ex professo* os juízos elípticos e substitui-os por proposições historicamente concretizadas. Por conseguinte, o historicismo observa simplesmente a variabilidade histórica do conhecimento e portanto, o seu carácter necessariamente parcial em cada fase do seu desenvolvimento, o que não significa que o mesmo enunciado é verdadeiro em um caso, falso em um outro, mas que ele constitui sempre uma verdade parcial, enquanto que a verdade absoluta é concebida exclusivamente como o limite de um processo infinito. Se o historicismo rejeita portanto a possibilidade de atingir a verdade absoluta, no sentido da verdade total, em um só ato cognitivo, preconiza um certo relativismo considerado como um "anti-absolutismo". Mas os termos "relativo" e "absoluto" tomam aqui um sentido diferente do anterior. E está aí o fundo do problema: a objetividade da verdade é uma coisa, a totalidade da verdade é outra. Dito de outra maneira: não se deve confundir a questão da objetividade e a questão do absoluto (no sentido da totalidade e da imutabilidade) da verdade. A verdade parcial não é absoluta, mas é objetiva. E nesta afirmação que reside a solução anti-relativista do problema do historicismo.

Ao analisar o relativismo histórico, Raymond Aron parte da verificação evidente da variabilidade histórica das opiniões morais, filosóficas, religiosas, etc. Segundo ele, o problema reduz-se à questão de saber com a ajuda de que argumentos se passa desta verificação ao relativismo. Distingue dois, associados de uma maneira ou de outra nos sistemas relativistas. O primeiro consiste em reduzir as opiniões morais, filosóficas, religiosas, etc., a uma realidade social variável; o segundo em rejeitar o progresso. Em resumo, Aron definiu o rela-

(5) São apresentados argumentos similares por Eduard May, em *Abgrund des Relativismus*, Berlim, 1942, pp. 59, 63, 65 e seguintes.

tivismo como "uma filosofia da transformação e não da evolução" (6).

Tal é exatamente, com efeito, o essencial da argumentação do relativismo histórico, sendo o segundo argumento, ou seja a negação do carácter cumulativo das verdades históricas particularmente importante para nós. E é apenas nesta condição que conclusões relativistas podem ser reduzidas a partir da verificação da variabilidade histórica das opiniões: *implicamos* através desta negação, consequência de um fundamento metafísico definido, que estamos tratando com uma série de opiniões distintas, sem nenhuma relação entre elas, que não tratamos de um desenvolvimento, mas de fenômenos isolados que são unicamente redutíveis às condições históricas determinadas. A iluminação deste estranho trâmite do pensamento constitui a melhor defesa contra a censura de relativismo ou contra a vontade de revestir o historicismo das aparências do relativismo. Se querendo que o historicismo fosse realmente conforme às suas aparências, quer dizer aceitar um relativismo assim definido, seria preciso aceitar ao mesmo tempo a metafísica que permite identificar o absoluto da verdade com a sua objetividade, o que resultaria em não ter em conta os nossos avisos reiterados. Com efeito, pressupondo, explícita ou implicitamente, que as verdades históricas não são cumulativas e não se reúnem em seqüências evolutivas, implicamos em que o conhecimento que não é absoluto, não é objetivo. Ora, isto é um simples erro que, neste caso preciso, serve para fazer do conhecimento histórico um mito. Por conseguinte, não é o historicismo, mas uma certa interpretação do historicismo, a qual, baseando-se numa metafísica definida, implica no que era preciso demonstrar.

Os autores condenam em geral as tentativas que visam sendo estas condenações formuladas em particular quando se critica o argumento segundo o qual as conclusões relativas provêm necessariamente da tese sobre o condicionamento histórico ou social do conhecimento humano. Debruçar-nos-emos aqui, a título de exemplo, sobre uma crítica desse género, particularmente impressionante, pelo menos na sua parte destru-

(6) R. Aron, *Introduction à la philosophie de l'histoire, Essai sur les limites de l'objectivité historique*, Éditions Gallimard, Paris, 1968, pp. 369-370.

tiva. Trata-se da obra de W. Stark, consagrada à sociologia do conhecimento, mas cuja argumentação tem uma extensão maior, visto que aborda igualmente a problemática do historicismo.

W. Stark coloca primeiro o problema da verdade parcial no conhecimento humano, e depois afasta-se nitidamente em relação ao relativismo.

“O problema da verdade, o verdadeiro problema epistemológico que propõe a sociologia do conhecimento, resulta, como o compreendemos, do fato que cada sociedade vê, possui e apreende um único aspecto da realidade objetiva, ou seja uma parte da verdade, mas tem tendência a considerar esta como toda a verdade, fora da qual todas as outras concepções do mundo parecem obrigatoriamente falsas. Toda a percepção humana é limitada; mas nenhum ser humano gosta de reconhecer os seus limites. Todas as estruturas mentais concretas se formaram como resultado da realização de uma possibilidade limitada do meio de uma potencialidade ilimitada...; e no entanto, parte-se quase sempre do princípio ingênuo de que esta possibilidade, tornada atualmente realidade, é a única que foi precedentemente virtual.

É precisamente o erro *pars pro toto* tomar uma porção pela totalidade, que é o assunto da sociologia do conhecimento na sua procura da verdade.” (7)

A sociologia do conhecimento — prossegue Stark — ao fazer com que os homens tomem consciência deste estado de coisas, ou seja, demonstrando e sublinhando o caráter parcial da verdade, leva a uma modéstia e a uma humildade cientificamente fecundas. Deste modo, a sociologia do conhecimento introduz uma preciosa correção no erro perigoso que consiste em abusar da verdade. É isto relativismo? Stark responde negativamente: o problema da verdade parcial não é idêntico ao problema da verdade absoluta, afirma Stark que entende por “verdade absoluta” a “verdade objetiva”. Pelo

(7) W. Stark, *The Sociology of Knowledge*, Londres, 1958, pp. 155-156.

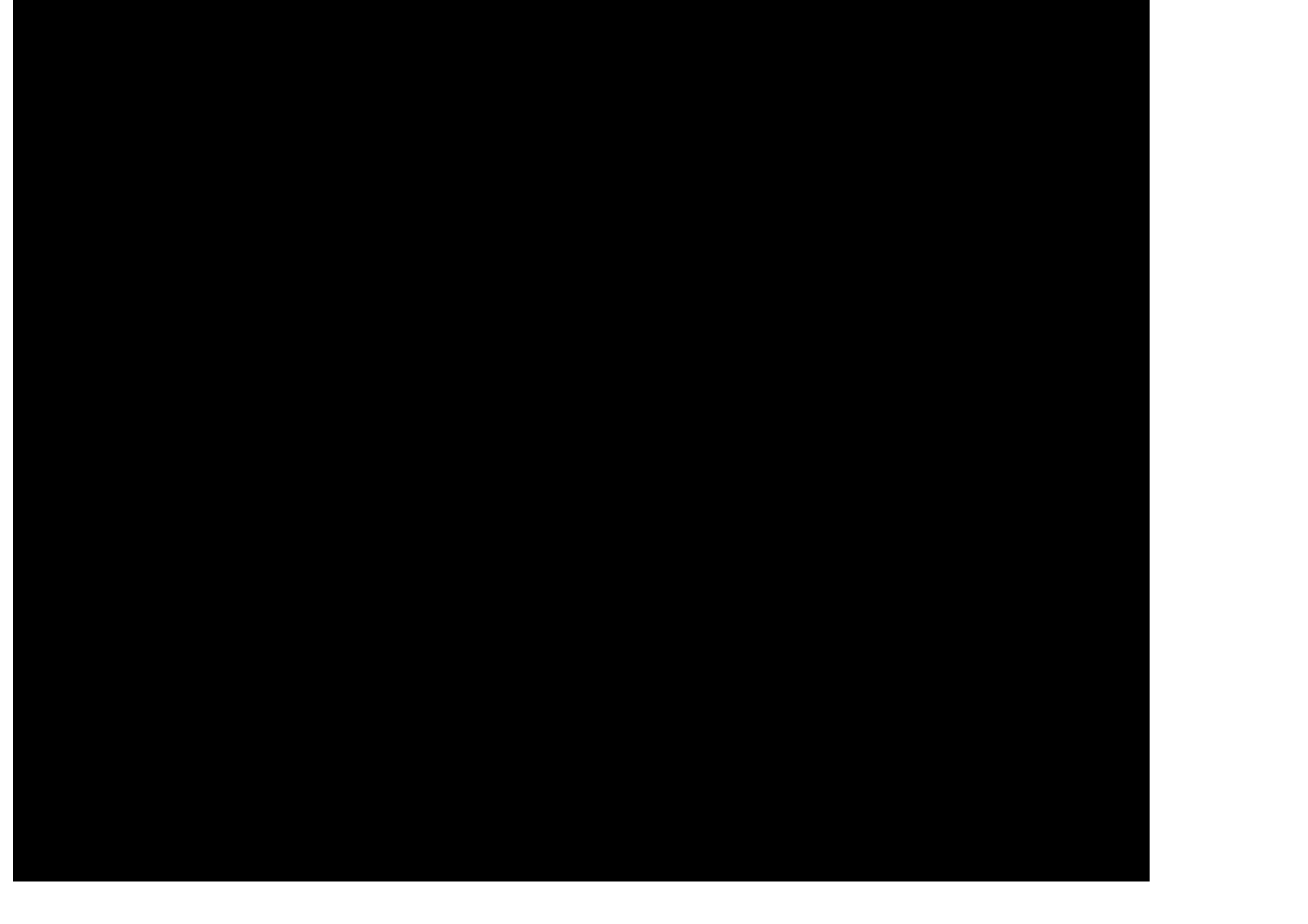
contrário, do fato da verdade ser parcial provém a necessidade de coordenar as verdades parciais, e de fazer a síntese delas (8).

Este argumento coincide com a nossa conclusão: o historicismo não vai dar ao relativismo a não ser que se identifique o caráter absoluto da verdade (no sentido da sua totalidade) com a sua objetividade e, em consequência, se identifique a tese sobre o caráter parcial da verdade com a negação da sua objetividade. Como o dissemos várias vezes, esta identificação, empregada como premissa, falsifica a avaliação do valor teórico-cognitivo do historicismo.

Em três capítulos sucessivos, analisamos os problemas da objetividade do conhecimento histórico, tal como estão implícitos no presentismo, a sociologia do conhecimento e o historicismo. Estes problemas não estão rigorosamente delimitados; pelo contrário, aparecem muitas vezes, comportam certos temas e argumentos que se repetem. Porque, em definitivo, trata-se de diversos aspectos de um único problema — do papel ativo do sujeito no conhecimento das realidades sociais. O presentismo acentua o condicionamento das atitudes do historiador pelos seus interesses atuais; a sociologia do conhecimento alarga esta temática e interessa-se em geral na influência do condicionamento social sobre o “ponto de vista” a partir do qual as realidades sociais são apreendidas; enfim, o historicismo introduz o tema da variabilidade histórica das opiniões humanas relativas a estas realidades e consideradas sob o aspecto do seu valor cognitivo. Trata-se portanto em todos estes casos do problema central da objetividade do conhecimento histórico, mas apercebido de cada vez em uma perspectiva diferente e com uma deslocação da acentuação.

Analisando as diferentes correntes teóricas consagradas ao conhecimento histórico, obtendo assim aproximações e desenvolvimentos diferentes da mesma problemática, preparamo-nos para considerar este a partir de posições metateóricas. É o que nos propomos fazer na última parte desta obra, na qual retomaremos os mesmos temas, mas como problemas originando desenvolvimentos analíticos orientados para a síntese final.

(8) *Ibid.*, p. 160.



TERCEIRA PARTE

A OBJETIVIDADE DA VERDADE HISTÓRICA

## CAPÍTULO I

### OS FATOS HISTÓRICOS E A SUA SELEÇÃO

*Não, na verdade, os fatos não se assemelham aos peixes expostos na banca do comerciante. Assemelham-se aos peixes que nadam no oceano imenso e muitas vezes inacessíveis; o que o historiador apanhará depende em parte do acaso, mas sobretudo da região do oceano que tiver escolhido para a sua pesca e da isca de que se serve. Estes três fatores são, evidentemente, determinados pelo tipo de peixes que se propõe apanhar. Em geral, o historiador obterá o tipo de fatos que deseja encontrar.*

E. H. CARR

*(What is History?)*

Tomamos o fato histórico como ponto de partida das nossas análises sobre a objetividade da verdade histórica, porque se admite geralmente que as divergências surgem entre os historiadores no momento em que estes passam à interpretação dos fatos, enquanto que a sua acumulação, se supondo um certo nível de conhecimentos e de tecnicidade na investigação, é mais ou menos semelhante. Para aqueles que professam esta opinião, é inútil ir tão longe como a escola de Ranke e postular a limitação das tarefas do historiador apenas à exposição dos fatos "puros", sem interpretação nem comentários; basta-lhes admitir que enunciando a palavra "fato" em relação à ciência da história, nos exprimimos univoca-

mente, que, em consequência, se alguém estabelecer de maneira competente um fato histórico, estabeleceu-o para todos os investigadores interessados; o fato histórico como produto por um lado, e o ato da sua elaboração por outro, escapam à ação do fator subjetivo no processo do conhecimento, fator considerado no sentido individual bem como no sentido coletivo, social.

Antecipando-nos aos nossos desenvolvimentos posteriores, digamos que ao insurgir-nos contra esta posição, nos encontramos em uma situação análoga à do físico que, partindo da física quântica, não pode deixar de censurar o seu primitivismo e a sua incompetência científica àqueles que, nos nossos dias, pretendessem empregar o aparelho conceitual da física newtoniana como único instrumento de conhecimento e de investigação; ou melhor — este exemplo será ainda mais eloquente — na situação do físico que, a partir dos conhecimentos atuais sobre a estrutura do átomo, tivesse de se pronunciar sobre as pretensões à cientificidade daqueles que quisessem atualmente aplicar nas suas investigações o aparelho conceitual da física atomística do princípio do século XIX, época na qual, como na antiguidade, se considerava que o átomo era a menor partícula indivisível da matéria. Este ponto de vista é, decerto, primitivo; defendê-lo hoje seria dar provas de incompetência e de ignorância, mas ele não é pura e simplesmente errado. Em certas condições pode-se e é obrigatório recorrer à física newtoniana; o modelo do átomo elaborado por Dalton comporta elementos de conhecimento viáveis em uma certa medida e, em relação à ciência contemporânea, não é muito mais “antigo”, anacrônico, que muitos outros modelos muito mais desenvolvidos e adequados, tal como, por exemplo, o modelo de Rutherford. Este estado de coisas é em especial consequência do fato de que o processo do conhecimento é infinito, que cada verdade parcial atualmente atingida neste processo é apenas parcial e neste sentido relativa, condenada portanto a “envelhecer” e a ser ultrapassada por uma verdade mais completa. Mas isto não significa (falamos disto longamente na primeira parte desta obra) que esta verdade parcial — considerada particularmente como um produto do nível atingido na época determinada pela ciência — não seja de modo nenhum uma verdade objetiva, que seja pura e simplesmente uma falsificação.

Já não é possível nos nossos dias, sob pena de se ser taxado de ignorância, defender a tese segundo a qual o átomo é uma partícula indivisível da matéria; da mesma maneira é impossível sustentar que o fato histórico é um pequeno cubo que conserva sempre a mesma forma e que é idêntico para toda a gente, que com um maior número destes cubos se podem construir diversos mosaicos, apenas em função da sua colocação (1). Mas, repitamo-lo, estas teses não são redutíveis a simples falsidades. A nossa tarefa é por isso mais difícil, mais complicada, pois que se trata, por um lado, de nos opormos ao primitivismo das concepções históricas incapazes de integrar e de considerar o papel, hoje evidente, do fator subjetivo no conhecimento, por outro lado, de não despejarmos a criança proverbial com a água do banho, ou seja de conservar da teoria do fato histórico a verdade objetiva que ela contém.

Para chegar aí, é necessário começar por uma operação fundamental do ponto de vista da análise semântica, ou seja precisar os termos empregados, e prioritariamente a expressão “fato histórico”.

Como no seu ensaio sobre o fato histórico (2), um dos mais interessantes na minha opinião, Carl L. Becker apresenta o assunto e coloca os problemas sem dificuldade e em termos muito coerentes, seguiremos durante algum tempo os seus raciocínios.

“A partir do momento em que alguém fala de “fatos”, solidarizamo-nos com ele. Esta palavra nos dá o sentimento de qualquer coisa de sólido. Todos sabemos onde estamos quando — segundo a expressão consagrada — “vamos aos fatos”, assim como sabemos em que ponto estamos quando, por exem-

(1) A comparação e o raciocínio são tirados de Lucien Febvre, da sua crítica da concepção positivista da “história historizante”. Cf. L. Febvre, *Combats pour l'histoire*. Ed. Armand Colin, Paris, 1965, pp. 114-118.

(2) C. L. Becker, “What are Historical Facts?”, in *The Western Political Quarterly*, VIII, 3 sept. 1955, pp. 327-340. Citado segundo Meyerheff (ed.), *The Philosophy of History in Our Time*. Nova Iorque, 1959, pp. 120-137.



plo, passamos aos fatos relativos à estrutura do átomo, ou ao inacreditável movimento do elétron saltando de uma órbita para outra. Os historiadores sentem-se em segurança quando tratam dos fatos. Falamos muito de “fatos duros” e “fatos frios”, dizemos muitas vezes que “não podemos passar por cima dos fatos”, ou ainda que é indispensável construir a nossa narração sobre “o fundamento sólido dos fatos”. À força de falar assim, os fatos históricos parecem-nos ser uma coisa tão sólida, tão substancial como a matéria física (...), uma coisa que possui uma forma definida e contornos nitidamente desenhados — como os tijolos ou os padrões de medida; a tal ponto que podemos imaginar facilmente como o historiador tropeça no passado, esfolia os seus pés nos fatos duros, se não acautelar-se. O perigo a que se expõe é evidentemente da sua conta, porque é a ele que incumbe isolar os fatos e reuni-los para que alguém os utilize. Talvez ele próprio faça uso deles; mas, suceda o que suceder, é preciso que os arrume convenientemente para que qualquer pessoa — quer seja sociólogo ou economista — possa levá-los facilmente e utilizá-los em qualquer empreendimento estrutural.” (3)

Verificando em seguida que as coisas não são tão simples e evidentes como parecem, que a expressão “fato histórico” é tão equívoca como as categorias “liberdade”, “causa”, etc., C. Becker propõe — para maior clareza — examinar três questões: 1 — que é o fato histórico; 2 — onde se encontra; 3 — quando se manifesta?

Começamos portanto, como o propõe C. Becker, pela pergunta: “O que é o fato histórico?”

Ao abordar o problema do fato histórico, recorremos a analogias do domínio das ciências naturais. Do mesmo modo, aqui, a questão “o que é o fato?” não é específica da história, nem das ciências sociais em geral. Esta questão surgiu muito mais cedo no domínio das ciências naturais, trazendo com ela toda a bagagem do papel do fator subjetivo. Os pri-

(3) *Ibid.*, pp. 120-121.

meiros a colocá-la em termos muito rigorosos foram os convencionalistas da escola francesa, sendo a mais significativa a geração Boutroux-Poincaré-Duhem-Le Roy. Partindo do problema do papel da linguagem (o aparelho conceitual), da definição e da teoria no desenvolvimento das ciências, estes pensadores (em particular F. Le Roy) acabam pondo em dúvida a “autonomia” e a “soberania” do fato científico, inclusive do fato dito “bruto”, ou seja o fato que não está inserido em nenhuma teoria. Quaisquer que possam ser as deformações do convencionalismo, sobretudo em direção ao subjetivismo, o seu mérito incontestável é o de ter explicitado o problema do papel do aparelho conceitual na construção da ciência, em particular na percepção e na elaboração dos fatos ditos científicos (4).

A ciência da história, por mais curioso que isto possa parecer dada a evidência particularmente manifesta e a importância deste problema no seu domínio, está em atraso em relação a este ponto de vista, sobretudo no que se refere ao papel ativo da linguagem no estudo dos fatos históricos, e teria muito a aprender com a reflexão metateórica feita no domínio das ciências naturais, e isto tanto no sentido positivo como no sentido do conhecimento dos escolhos a evitar neste caminho.

Mas voltemos à questão proposta, à necessidade de precisar o que entendemos por *fato histórico* na ciência da história. Como a própria questão é equívoca e se decompõe, na realidade, em uma série de questões, concretas, a resposta será em função do sentido que, de cada vez, atribuímos à pergunta.

(4) O meu livro *Problèmes de la théorie marxiste de la vérité*, *op. cit.*, capítulo VI (“Le conventionalisme”), contém mais pormenores sobre este assunto, assim como uma abundante documentação factual podendo servir de base à análise dos problemas levantados aqui. Em contrapartida, já não mantenho o tom agressivo da minha crítica, e muito menos o juízo unilateral que tinha feito na época contra o convencionalismo, e que tinha escondido as questões interessantes propostas por esta corrente, bem como a sua contribuição original para o problema do papel do fator subjetivo no conhecimento, do papel ativo da linguagem em particular. Ver igualmente a minha obra mais recente: *Langage et connaissance*, *op. cit.*, capítulo II, “Philosophie: néokantisme, conventionnalisme et néopositivisme”.

Começemos por estabelecer a denotação da expressão "fato histórico", ou seja os fenômenos históricos que *podem* ser designados por este nome. Assim, dizemos que a passagem do Rubicon por César é um fato histórico; portanto, um acontecimento, qualquer coisa que aconteceu uma vez, pode ser um fato histórico (pode sê-lo, mas não o é necessariamente, pois os acontecimentos correntes, que se contam por bilhões, não são na sua grande maioria fatos históricos). Por outro lado, certos processos, nos quais se manifestam regularidades determinadas, podem ser também fatos históricos: dizemos que o enfraquecimento do feudalismo nos campos em consequência da extensão das relações capitalistas na cidade é um fato histórico na Rússia do século XIX. Certas instituições e o seu papel na vida social (por exemplo, a estrutura e o funcionamento da Dieta na Polônia do século XVIII) são também fatos históricos, tal como o são os produtos materializados de certos acontecimentos e processos (constituições, leis) ou ainda os produtos da cultura material e espiritual (monumentos, túmulos, ferramentas, utensílios, livros, obras de arte. etc.) (5).

Elementos e aspectos dos mais diversos da *história*, no sentido de *res gestae*, podem portanto constituir fatos históricos: acontecimentos na sua breve fulguração, processos estendidos no tempo, processos cíclicos, assim como os diversos produtos, tanto materiais como espirituais, destes acontecimentos e processos. Verifica-se portanto que os fenômenos suscetíveis de serem chamados "fatos históricos", podem ser dos mais numerosos e dos mais diversos. Em princípio, toda a manifestação da vida social do homem *pode ser* um fato histórico; pode sê-lo, mas não o é necessariamente. Estabelecemos portanto uma distinção muito nítida entre o acontecimento que se deu no passado (e que podemos chamar um "fato", porque se produziu efetivamente) e o fato histórico, ou seja o acontecimento que, devido à sua importância para

(5) Cf. C. Bobinska, *Historyk, fakt, metoda* ("O historiador, o fato, o método"). Varsóvia, 1964, pp. 24-25. Marc Bloch, "Apologie pour l'histoire ou métier de l'historien", Paris, 1967, *Cahiers des Annales*, editados por Armand Colin. Igor Kon, *Idealizm Filozoficzny e kryzys burzuażyjnej myśli historycznej* ("O idealismo filosófico e a crise do pensamento histórico burguês"), Varsóvia, 1967, pp. 316 e segs.

o processo histórico, se tornou (ou pode tornar-se) objeto da *ciência* da história. Resulta daqui que todo o fato histórico é um acontecimento do passado, qualquer coisa aconteceu no passado, mas que a inversa nem sempre se verifica: um acontecimento qualquer do passado não é automaticamente um fato histórico.

Esta observação é extremamente importante, porque dela concluímos que é preciso procurar a diferença específica entre o que é e o que não é um fato histórico, não perguntando-nos se diz respeito a coisas ou a acontecimentos, a fenômenos na sua fulguração ou na sua duração, etc., mas discernindo um objeto determinado num sistema de referência, num contexto determinado que faz de uma coisa vulgar um fenômeno a tal ponto qualificado que pode ser denominado um "fato histórico".

Podemos agora tentar formular uma segunda resposta à pergunta "o que é um fato histórico?". Desta vez, o que nos propomos ao colocar esta questão, é distinguir entre as múltiplas e diversas manifestações da vida social (os fatos) aquelas que, de acordo com uma definição, têm direito a ser denotadas como "fatos históricos". Assim, não se trata de observar, como no caso precedente, se este nome pode ser atribuído a manifestações particulares da vida, a categorias especiais destas manifestações; já que se verificou que *todas* as manifestações da vida estão potencialmente em questão, trata-se de estabelecer como deve ser qualificada uma destas manifestações para que se lhe atribua o nome de fato histórico, que se recusa a outras manifestações fazendo parte do mesmo grupo tipológico.

A definição do fato histórico começa geralmente pela verificação de que se trata de um fato do passado. Isto é verdade, mas esta verdade é tão banal que se torna supérflua. Como se trata sempre do que já aconteceu, mesmo que tenha sido há apenas um instante, é claro que falamos neste caso unicamente de fatos do passado: por definição, mais nada pode entrar em jogo. Bastará portanto dizer que toda a manifestação da vida dos indivíduos tal como da sociedade (tendo em conta a relação dialética entre estes pólos aparentes da oposição, uma vez que o indivíduo é sempre social e que a sociedade se manifesta em e pelas atividades dos indivíduos

que a compõem) pode ser um fato histórico. Pode sê-lo, mas não o é necessariamente; portanto, o problema consiste precisamente em saber quando é que esta possibilidade se torna realidade.

César atravessou portanto o Rubicon no ano 49 a.C., e este acontecimento é indubitavelmente um fato histórico; mas, antes e depois de César, milhares de pessoas atravessaram o mesmo rio, e não consideramos de modo nenhum que estes fatos sejam históricos. Por quê? Neste caso, a resposta é fácil: trata-se do contexto desse acontecimento, das suas relações com outros acontecimentos considerados no encadeamento da causalidade ou da finalidade. A passagem do Rubicon por César está em relação com o declínio do Império Romano, da escravatura antiga, e com a emergência de uma nova formação. Os milhares de casos em que os indivíduos mais diversos passaram este rio, nas épocas mais diversas da história, não se inserem num contexto deste gênero, nem tiveram implicações semelhantes: foram — como o dizemos — historicamente insignificantes, não geraram acontecimentos importantes e não foram os antecedentes de outros acontecimentos importantes.

O que importa portanto, é o contexto no qual se insere o acontecimento, são as suas relações com uma certa totalidade, assim como o *sistema de referência* em que está expresso sendo este último elemento particularmente importante para discernir o caráter relativo do que chamamos o “fato histórico”. Só a plena consciência deste estado de coisas nos permite ver claramente porque um único acontecimento, um único processo, bem como os seus produtos materiais e espirituais, são considerados como fatos historicamente insignificantes por uns, e como fatos historicamente significantes por outros. O historiador que procura, por exemplo, fontes sobre a história política de um país, ficará indiferente aos testemunhos da cultura e da arte se estes não estiverem diretamente ligados à vida política; estes testemunhos não terão para ele nenhuma significação histórica, enquanto que se tornarão fatos históricos significantes (podem pelo menos vir a sê-lo em certas condições) para aquele que os situar no contexto da história cultural do país ou de uma determinada época, para aquele

que os ligar a um dado sistema de referência. A observação é banal, mas importava fazê-la para compreender o conceito de “fato histórico” que analisamos.

Verifica-se portanto que os fatos históricos são manifestações da vida dos indivíduos e das sociedades, que são escolhidas dentre muitas outras manifestações pertencentes com freqüência a uma mesma categoria, devido às suas relações de causa e efeito e da sua ação no quadro das maiores totalidades. O critério da escolha é aqui a importância, a significação do acontecimento dado, do processo ou dos seus produtos. Pressupõe-se portanto um sistema de referência no quadro do qual e em função do qual se operam a valorização e, conseqüentemente, a seleção; pressupõe-se igualmente a existência de um sujeito que procede a estas operações. Mas com o sujeito, condição aqui indispensável, o fator antropológico penetra no domínio dos fatos históricos, introduzindo-lhe todas as complicações que implicam no papel ativo do sujeito e a influência do fator subjetivo no processo do conhecimento. Voltaremos a este problema quando analisarmos pormenorizadamente a seleção dos fatos históricos. Para os nossos fins atuais, ou seja para uma resposta mais precisa à pergunta: “o que é o fato histórico?”, as pressuposições gerais, expostas acima, são suficientes.

Sobre este assunto, reteremos o ponto de vista de Henri Lévy-Brühl, por causa da personalidade deste autor e das possibilidades de polémica que nos oferece. Citemo-lo:

“Não poderá portanto pretender à qualidade de fato histórico senão o fato verdadeiramente passado, isto é, o fato que tenha produzido os seus efeitos no passado. Mas considerando-se que um fato não pode produzir os seus efeitos senão sobre a opinião e pela opinião, segue-se rigorosamente que o fato histórico é essencialmente um fato social. Dizer que um fato produziu efeitos é dizer que encontrou crédito num determinado meio, extenso ou restrito. É a opinião estabelecida a seu respeito que constitui o seu caráter histórico. Pouco importa, a partir desse momento, a natureza desse fato. Pouco importa mesmo que ele tenha ficado isolado ou que se repita, que seja particular ou geral. Onde uma opinião coletiva se for-

mou sobre um fato qualquer, este fato está sob a alçada da história. Por toda a parte onde falta este fenômeno, coletivo, já não está em questão um fato histórico.” (6)

São enunciadas três teses neste fragmento:

a) Só o fato que produziu efeitos no passado é um fato histórico;

b) Um fato social é um fato histórico, pois não se podem produzir efeitos senão sobre e pela opinião pública;

c) O fato histórico é constituído pela opinião pública.

É evidente que estas três proposições devem ser consideradas em conjunto como formando uma certa totalidade. No caso contrário, consideradas separadamente, constituem simplesmente um erro. Dizer com efeito que o critério de qualificação das manifestações da vida como fatos históricos é o do efeito que estas produziram no passado, sem uma qualificação suplementar destes efeitos, é reconhecer que cada uma destas manifestações é um fato histórico, pois que cada uma produziu um efeito qualquer. Do mesmo modo, dizer que um fato social é um fato histórico, é conferir a qualidade de fato histórico a todas as manifestações da vida, porque todas elas são mais ou menos sociais. É igualmente fácil de refutar a tese segundo a qual é histórico um fato constituído pela opinião: além de todas as outras censuras possíveis em que esta tese incorre, ela significa uma redução considerável do conceito de “fato histórico”, eliminando por exemplo desta categoria todos os produtos materiais tais como os monumentos, as ferramentas, etc. Pelo contrário, esta concepção apresenta-se sob outra luz quando se forma com estas três proposições um conjunto que se completa estipulando que “produzir efeitos” significa obrigatoriamente “produzir efeitos na — e pela — opinião”.

Logo à primeira, o ponto de vista de Lévy-Brühl chama a atenção pelo seu idealismo abertamente declarado, compreendido no espírito durkheimiano: os fatos sociais são fatos que

(6) Henri Lévy-Brühl, “Qu'est-ce que le fait historique”, Paris, 1926, *Revue de Synthèse Philosophique*, tomo XLII, Dezembro, p. 55.

participam na consciência coletiva. Esta concepção reduz a categoria dos fatos históricos, eliminando dela tudo o que é material no domínio dos produtos, bem como tudo o que é inconsciente na vida social. Pelo contrário, aproxima-se do nosso ponto de vista, proposto acima, quando aceita igualmente como critério distintivo a significação social de um fenômeno determinado da vida do indivíduo ou da sociedade, com esta reserva que Lévy-Brühl reduz uma vez mais o problema aos efeitos produzidos na — e pela — opinião, enquanto que nós alargamos o campo de visão a todos os efeitos sociais.

Formulando pela terceira vez a pergunta: “o que é o fato histórico?”, tentaremos desta vez responder definindo mais de perto o problema da estrutura do fato histórico. Trata-se de saber se este fato é “simples” ou “complexo” segundo uns, “particular” ou “geral” segundo outros, ou ainda “parcial” ou “total”. Retornemos ao ensaio acima citado de Carl Becker.

“Em primeiro lugar pois, o que é o fato histórico? Tomemos um fato simples, tão simples como o são os fatos com os quais a história lida muitas vezes, por exemplo, em 49 a.C. César atravessou o Rubicon. É um fato conhecido de todos e manifestamente significativo, pois é mencionado em todas as histórias do grande César. Mas este é tão simples como parece? Possui aquele contorno nítido e constante que atribuímos normalmente aos fatos simples? Quando dizemos que César atravessou o Rubicon, não pensamos que o tenha atravessado sozinho, mas com todo o seu exército. O Rubicon é um pequeno riacho e não sei quanto tempo foi necessário a César e ao seu exército para o atravessar; mas esta passagem deve certamente ter sido acompanhada de um grande número de ações, de palavras e de pensamentos da parte de um grande número de homens. Quer dizer que mil e um “fatos menores compuseram este fato simples isolado que é a passagem do Rubicon por César; e se James Joyce, por exemplo, devesse contá-lo seria certamente necessário um livro de 794 páginas para apresentar apenas este fato. *Verifica-se assim que*

*um fato simples não é de modo nenhum simples. (O que é simples é a verificação deste fato; este fato simples é a generalização de mil e um fatos.)" (7)*

Prosseguindo o seu raciocínio, o autor sublinha que consideramos como um fato histórico a passagem do Rubicon por César, em oposição com os milhares de fatos cotidianos da passagem deste rio, pela única razão que compreendemos e nos apercebemos das relações deste acontecimento com outros acontecimentos e circunstâncias: as relações de César com Pompeu, com o Senado e com a República; a ordem dada pelo Senado a César de renunciar ao comando dos exércitos na Gália; a recusa de César em obedecer ao Senado e o significado da passagem do Rubicon na sua marcha sobre Roma, etc. Finalmente, Becker conclui:

“É verdade que este simples fato *está em relação* com eles (os outros acontecimentos da época — A.S.), e é a única razão porque ficou na memória durante dois mil anos. Está em relação com um sem-número de outros fatos a um ponto tal que só pode ter um significado se perder o seu contorno preciso. Pode tornar-se significante apenas na condição de ser integrado na trama complexa das circunstâncias que conduziram à sua realização (...).

Verifica-se portanto que o simples fato histórico não é uma coisa sólida e “fria”, de contornos nitidamente desenhados e exercendo uma pressão mensurável. Na medida em que o podemos saber, é apenas um *símbolo*, uma simples asserção que constitui a generalização de mil e um fatos mais simples, a que não temos momentaneamente a intenção de nos referir. Esta generalização, não a podemos utilizar abstraíndo da rede mais vasta de fatos e de generalizações que ela simboliza. Falando de uma maneira geral,

(7) C. L. Becker, “What are Historical...”, *op. cit.*, pp. 121-122 (sublinhados — A.S.).

quanto mais simples é um fato histórico, quanto mais nítido, quanto mais determinado e fácil de demonstrar, menos é utilizável, considerado como uma coisa em si.” (8)

A tese é explícita: não há fatos simples, a sua simplicidade é ilusória esta ilusão tem como causa a simplicidade do enunciado que, ao generalizar, abstrai da complexidade da realidade concreta. Porque para compreender esta realidade, em cada um dos seus casos, mesmo no caso do fato isolado aparentemente o mais simples de observar, é preciso estabelecer inumeráveis relações entre o fato dado e os outros acontecimentos, processos, produtos, no contexto dos quais este fato se manifesta e é inteligível. A realidade concreta é sempre uma totalidade determinada, cujos elementos entram em inumeráveis correlações e interações. O fato pretendido simples é precisamente um elemento separado do contexto da totalidade; a forma de asserção que lhe concerne é simples graças ao seu caráter abstrato. Contudo se relacionando literalmente a asserção com o próprio fato, este perderia todo o significado e deixaria de ser um fato histórico. Não há portanto fatos simples, todos os fatos históricos são extremamente complexos. Lenin verificava um dia que o elétron é tão infinito como a matéria quanto às possibilidades do seu estudo e da sua análise. *Mutatis mutandis*, pode dizer-se o mesmo dos fatos supostos simples no domínio da ciência.

Esta análise de Becker e as suas conclusões (voltarcmos àquelas que não compartilhamos) são justas e profundamente dialéticas. Como se sabe, uma questão mal colocada pode falsear todo o encaminhamento do estudo. Se isolando certos elementos do contexto da totalidade e se considerando o caráter abstrato do enunciado como uma prova da “simplicidade” da realidade de que se fala no enunciado, a responsabilidade não incumbe aos “fatos”, mas aos autores das tipologias e das teorias dadas. É por isto que eu acho que a tipologia

(8) *Ibid.*, pp. 122-123.

que divide os fatos em fatos simples e complexos, ou em fatos parciais e totais (9), etc., induz em erro. As fronteiras traçadas entre estes fatos são convencionais e estão em relação com o caráter do enunciado e não com o caráter da realidade da qual se trata. Não é o fato que é simples, somos nós que estamos interessados em simplificá-lo (para facilitar a narração, simplificar propositadamente a situação fazendo abstração dos pormenores sem importância no contexto dado, etc.). Não é o fato que é parcial (e o que é que ele é, conseqüentemente, quando é "total?"), somos nós que temos interesse em expor um único aspecto do problema, etc.

Assim, um grande número de autores criticam qualquer tipologia deste gênero dos fatos históricos. Wanda Moszczenka, por exemplo, demonstra que os fatos históricos são estruturas complexas que não se podem reduzir a elementos simples (10). Quanto a Stefan Czarnowski, apreende os fatos sociais na sua dinâmica, na sua variabilidade.

"Os fatos sociais *diferenciam-se e integram-se*. Isto significa, por um lado, que os fatos "integrais" se dissociam no tempo em uma série de fatos possuindo caracteres particulares; por outro lado, que os fatos possuindo caracteres particulares semelhantes, ou caracteres primários dissemelhantes e caracteres secundários semelhantes, se reúnem de modo a formar um todo (...).

(9) Assim, C. Bobinska (*op. cit.*, pp. 22-23) afirma além disso que "a ciência operava outrora com a ajuda de diferentes elementos não contraditórios entre si", o que é um mal-entendido, porque um acontecimento não é nem contraditório em si, nem não contraditório. Do mesmo modo, W. Kula considera "os fatos físicos" (nascimento, morte, execução, etc.) como os elementos mais simples do fato histórico, contradizendo de resto a sua observação pertinente que é que estes fatos não se tornam em fato histórico senão pela sua inserção numa situação social. Por este fato, a aparência de "simplicidade" desvanece-se. W. Kula, *Rozważania o historii* ("Considerações sobre a história"), Varsóvia, 1958, p. 66.

(10) W. Moszczenka, *Metodologia historii zarys Krytyczny* ("Esboço crítico da metodologia da história"), Varsóvia, 1968, p. 102.

Esta diferenciação e esta integração são inevitáveis. Cada fato, mesmo o mais primário, é composto. Contém em si mesmo a possibilidade de atualização de contradições e de identidades." (11)

Esta concepção, mesmo em se tratando de fatos "integrais" (o que presume a existência de fatos "parciais"), não tem nada de uma tipologia: ela sublinha a dinâmica dos fatos, a sua tendência para... a interdependência e a interferência da diferenciação e da integração.

O que é que, finalmente, é parcial ou integral, simples ou complexo? O próprio fato histórico ou o enunciado relativo a este fato? Este problema conduz-nos diretamente à nossa quarta tentativa de responder à pergunta: "O que é o fato histórico?" Desta vez, a pergunta incide sobre o problema seguinte: o "fato histórico" designa um "acontecimento da história", ou seja um elemento da cadeia da *res gestae*, ou equivale a um "enunciado sobre a história", ou seja um elemento da *historiae rerum gestarum*, ou existe ainda uma terceira possibilidade? Teoricamente, a expressão "fato histórico" pode significar tanto um como o outro. É evidente que os adeptos do idealismo considerarão que se trata sempre de um fato espiritual, enquanto que os protagonistas do materialismo sublinharão o caráter objetivo do fato histórico (elemento da *res gestae*). Este diferendo tem importantes implicações teóricas e metodológicas e merece por isso a nossa atenção.

Retornemos ao ensaio de Becker que, neste caso preciso, toma uma posição nitidamente idealista, tendo em vista fundamentar o presentismo.

"O que é o fato histórico? Estou longe de querer definir uma coisa de tal maneira ilusória e sutil. Mas, a título provisório, digamos que o historiador se pode interessar por tudo o que se refere à vida do homem no passado, pelas ações e pelos conhecimentos, pelos sentimentos manifestados pelos homens e

(11) Stefan Czarnowski "Definida i klasyfikacja faktow społecznych", ("Definição e classificação dos fatos sociais"), *Dziela* (Obras), t. II, Varsóvia, 1956, pp. 231-232.

pelas idéias, falsas ou verdadeiras, que exprimiram. Muito bem, o historiador interessa-se portanto por um dos acontecimentos deste gênero. Mas não pode lidar diretamente com o acontecimento, porque este já desapareceu. Diretamente, pode lidar com uma asserção que afirma que o acontecimento teve de fato lugar. Quando passamos realmente aos fatos "duros", o historiador está sempre tratando com uma asserção, com a afirmação do fato de que qualquer coisa é verdadeira. Impõe-se portanto estabelecer uma distinção de ordem capital: a distinção entre o acontecimento efêmero que desaparece e a asserção sobre este acontecimento, que subsiste. Para todos os nossos fins práticos, é esta asserção sobre o acontecimento que constitui o fato histórico. Se é assim, o fato histórico não é um acontecimento passado, mas um símbolo que nos permite reconstituir este na nossa imaginação. Não se pode certamente dizer de um símbolo que ele é "duro" ou "frio". É até perigoso dizer dele que é verdadeiro ou falso. O mais prudente é dizer de um símbolo que ele é mais ou menos adequado." (12)

Se citei esta passagem demasiado longa, foi porque ela expõe em termos excepcionalmente explícitos a concepção idealista do fato histórico e fornece assim uma substância concreta à discussão e à controvérsia.

O raciocínio de Carl Becker pode ser reduzido aos pontos seguintes:

a) O fato histórico é uma asserção relativa a um acontecimento;

b) isto é assim porque o historiador só lida diretamente com uma asserção, uma vez que o acontecimento já desapareceu;

c) portanto, o fato que permite evocar no espírito a imagem do acontecimento;

(12) C. L. Becker, "What are Historical...", *op. cit.*, pp. 124-125.

d) por conseqüência, é um erro dizer dos fatos históricos que eles são "duros", verdadeiros ou falsos; tomando em consideração que falamos de símbolos, não podemos qualificar estes senão em função da sua adequação, da sua correspondência.

Os pontos essenciais deste raciocínio são os pontos *b* e *c*, e é por eles que começaremos a nossa análise.

Tem fundamento afirmar que, na falta de poder apreender *diretamente* os acontecimentos do passado, uma vez que eles desapareceram, lidamos *diretamente* apenas com asserções relativas a estes acontecimentos, ou com juízos sobre estes acontecimentos? Notemos em primeiro lugar que o problema só aparentemente se refere apenas aos fatos históricos; na realidade, coloca-se o mesmo problema a propósito de todo o conhecimento que não se desenrola em um dado momento do tempo: com efeito, sendo o "momento" sempre uma idealização, e como lidamos sempre com processos decorrentes no tempo, é textualmente todo o nosso conhecimento que está em jogo. Estamos portanto em presença de uma profissão de fé declaradamente idealista, mais precisamente de um *idealismo subjetivista*. Mas convém escorar o que é uma censura geral, dirigida contra a concepção de Becker, em argumentos precisos.

Começemos pela palavra "diretamente" que Becker emprega e que parece à primeira vista muito inocente.

Quando dizemos que "César atravessou o Rubicon em 49 a.C." é incontestavelmente verdade que não estamos vendo diretamente César na ação de atravessar aquele rio e apenas o imaginamos, pois que este fato não se produz sob os nossos olhos no próprio momento em que falamos. Mas ninguém pretende o contrário, e se alguém esperasse este gênero de experiência "direta", "imediata", acabaria provavelmente por ir parar em um hospital psiquiátrico. De resto, isto não tem nenhum significado para a objetividade do nosso conhecimento, ou seja para saber se o que dizemos corresponde a um acontecimento que realmente se deu. Ora o nosso problema refere-se precisamente a essa objetividade do conhecimento e não à charlatanice verbal levada a efeito com a ajuda da palavra "diretamente".

Para dar maior relevo ao objeto do diferendo, abandonemos momentaneamente o fato histórico evocado na proposição sobre a passagem do Rubicon por César e detenhamo-nos em uma proposição assertória qualquer da vida corrente. Tomemos como exemplo a proposição: "ontem encontrei o Henrique na rua"; a verdade desta asserção não só pode ser confirmada por mim e pelo Henrique, mas ainda por vários amigos que estavam presentes, bem como por uma fotografia feita por um deles no momento deste encontro. Mas eis que chega Carl Becker, e me faz o seguinte discurso: "Não é já com o fato desse encontro que você tem de lidar, pois que o acontecimento já é do passado; você está em presença imediata da proposição que afirma esse encontro; por consequência, o fato não é o seu encontro real, mas a asserção símbolo do vosso encontro." Na vida de todos os dias, ao ouvir palavras deste teor, diríamos simplesmente que o nosso interlocutor estava a divagar e olhá-lo-íamos com compaixão. Mas, a partir do momento em que se pratica a filosofia, ou que se aborda esta através da reflexão metateórica, as reações vulgares não vêm a propósito e, além disso, não são suficientes. Não podemos dizer simplesmente que o nosso interlocutor divaga, mas devemos apresentar argumentos, demonstrar aonde é que o seu raciocínio é falso. É aliás nisto que consistem, em grande medida, a arte e a dificuldade de praticar a filosofia.

A experiência ensina-nos que em caso de enunciados paradoxais (e o enunciado do nosso ilustre adversário torna-se manifestamente paradoxal a partir do momento em que se transfere do plano distante da história para o plano familiar da vida cotidiana), a melhor solução é procurar a causa dos erros de raciocínio em um erro verbal, ligado em geral à equívocidade dos termos. Se abordadas nesta ótica as proposições de Becker que examinamos, as nossas suspeitas devem concentrar-se antes de mais sobre a palavra "diretamente".

Assim, portanto, segundo Becker, "não lidamos *diretamente* com o fato da passagem do Rubicon por César, mas temos pelo contrário que lidar *diretamente* com uma asserção relativa a esse fato". Estendendo este raciocínio aos acontecimentos correntes, diremos analogicamente: "não lidamos *diretamente* com o fato do encontro, ontem, de X ou de Y, mas lidamos *diretamente* pelo contrário, com a asserção relativa a este fato". De que se trata quando Becker escreve por

duas vezes, insistindo, a palavra sacramental "diretamente", qual é o seu significado e quais são as conseqüências filosóficas que dele decorrem?

O advérbio "diretamente" associa-se a um problema antigo, bem conhecido dos filósofos, a quem valeu muitas vezes inúmeros aborrecimentos. Em uma certa acepção deste termo, *diretamente*, quer dizer,, *imediatamente*, não apreendemos nem conhecemos nada. Isto refere-se não apenas aos acontecimentos do passado, o que é evidente, mas ainda aos acontecimentos, às coisas, aos fenômenos que apreendemos no momento presente. Porque esta árvore que eu vejo neste instante existe fora de mim, objetivamente (a menos que, professando o idealismo radical, queira negar este fato), não me é acessível senão através de representações sensíveis; portanto, a árvore não me é dada imediatamente. A imediatamente é ainda mais impensável nos atos cognitivos complexos, nos quais não se pode ter uma percepção sensível do objeto estudado senão através dos seus efeitos (no domínio da microfísica, por exemplo). Se colocando o problema nestes termos, e é o que faz Becker juntamente com a escola que representa, só as nossas experiências são dados imediatos; em consequência, o único ponto de vista aceitável e racional é o do idealismo imanente. Nada disto é novo para os que conhecem a história do empirismo e dos impasses do imanentismo, sistema gerado precisamente por esta forma de pensar. Uma vez mais se prova que, se abordando a reflexão filosófica (e toda a reflexão metateórica é uma reflexão filosófica), vale mais conhecer a história da filosofia para não cair inconscientemente nas armadilhas que ela assinala, em particular na do ecletismo — a pior das filosofias denunciadas por Engels.

Mas voltemos ao nosso termo "diretamente" ou "imediatamente" de que seria preciso definir o sentido, já que se lhe confere uma tal importância. Becker, justamente, não o faz e deixa-se cair na armadilha da equívocidade. Com efeito, quando diz: "o acontecimento histórico, porque já é do passado, não nos é dado *diretamente*", observação à qual não se pode deixar de dar razão, o que vem — por oposição — ao espírito, é que conhecemos este acontecimento indiretamente, através de dados que são pelo contrário diretos, tais como as fontes e as produções que tenham eventualmente sobrevivido até aos nossos dias. Mas, para grande espanto



nosso (pois C. Becker é um especialista que conhece a profissão de historiador) replica-nos que só nos são dadas *diretamente* as asserções, os juízos sobre os acontecimentos, portanto experiências, produções do espírito. Ora isto é falso não só do ponto de vista dos fatos (é difícil considerar a pirâmide de Khéops ou um exemplar da *Magna Charta Libertatum*, cuja autenticidade foi verificada, como simples dados do espírito), mas também, ou até, principalmente, do ponto de vista formal. Estamos manifestamente em presença de um deslize lógico causado pela equívocidade do termo "diretamente", pela confusão de duas acepções nas quais pode ser empregado. Segundo a primeira acepção, que começamos a explicar ao tomar o caminho oposto ao do raciocínio de Becker, colocamos a questão de saber se apreendemos *nós próprios* o acontecimento dado, se obtemos portanto informações a seu respeito em consequência das nossas próprias observações, e não por intermédio de outros observadores (quer dos nossos contemporâneos quer dos nossos predecessores, que nos deixaram testemunhos escritos) ou pela mediação dos seus traços materiais (fontes, produtos, efeitos da sua ação observáveis em outros sítios). Pela segunda acepção do termo "diretamente", ou seja "imediatamente", colocamos em contrapartida o problema filosófico: "o que é que é dado no conhecimento?"; na realidade, pomos fim ao diferendo entre o materialismo (o realismo) e o idealismo imanente. Como dissemos, Becker emprega o termo "diretamente" na segunda acepção e entende-o no espírito do idealismo imanente, o que não é uma extravagância filosófica se considerando que se escrevem doutos tratados com o único fim de demonstrar que as próprias percepções sensoriais não são dados imediatos do conhecimento. A infelicidade vem sobretudo de que Becker confundiu estes dois problemas que, se bem que ligados em uma certa medida, não deixam por isso de ser muito diferentes. Da observação banal que não podemos ser testemunhas oculares dos acontecimentos passados, tira a conclusão que só nos são dadas *diferentemente* as asserções relativas a estes acontecimentos. Perdão, mas por quê? Logicamente, trata-se aqui de um *non sequitur* manifesto; de fato, é evidente que as fontes, os produtos materiais dos acontecimentos passados, etc., nos são dados *diferentemente*, na primeira acepção do termo. Se o filósofo imanentista o contesta, é porque não pensa nos fatos históricos, mas na imagem do mundo

em geral. Ora trata-se aí de um outro problema que não se deve misturar com o precedente, sob pena de utilizar para um, conclusões do outro; procedimento ilegítimo que não justifica o emprego de um mesmo termo equívoco.

Mas a questão não se limita apenas à equívocidade dos termos e, portanto, aos deslizes lógicos. Trata-se, além disso, da fetichização da percepção direta, logo do conhecimento direto (na primeira das acepções precisadas atrás). Para o conhecimento histórico (como para qualquer outro conhecimento), é importante que ele seja o ato de um único sujeito e, mais ainda, um ato de participação ocular em todos os processos e acontecimentos estudados? De maneira nenhuma: um postulado deste tipo seria sem sentido e, tomado à letra, ameaçaria reduzir a nada todo o saber humano. Seja em que domínio da ciência for, ninguém está em posição de perceber e de conhecer tudo por si, como testemunha ocular. E como, por definição, a ciência possui um caráter intersubjetivo, isto seria tão inútil como impossível. Idéias tão extravagantes não podiam vir ao espírito de um filósofo que não pertencesse à estranha categoria dos filósofos que professam o idealismo subjetivista com uma nítida tendência para o solipsismo.

Como responderemos presentemente à questão colocada por Becker: o que se deve entender por um fato histórico? Um fato histórico é um elemento, um fragmento da *res gestae*, ou seja um acontecimento objetivo do passado (é por puro pedantismo que acrescentamos a palavra "passado", pois que, a menos que se trate do futuro, todos os acontecimentos de que podemos falar pertencem de fato ao passado). O caráter direto ou indireto, mediato ou imediato, do conhecimento histórico, o seu grau de exatidão, etc., são problemas de um outro tipo e não intervêm na definição do fato histórico. De resto, uma asserção relativa a um acontecimento histórico pode ela própria tornar-se em um fato histórico, se teve um papel histórico, se influiu no curso da história. Pelo contrário, a identificação da categoria "fato histórico" com o dado da experiência mental que constitui uma asserção sobre um fato histórico é uma opinião errada, em contradição com o sentido estabelecido desta expressão e que resulta de uma posição filosófica determinada, abusivamente generalizada como se fosse comumente aceita.

Dos pontos de vista de Becker há contudo um que podemos aprovar, se bem que por razões totalmente diferentes das suas, que é o de um fato histórico não poder ser classificado como verdadeiro ou falso, por esta classificação ser aplicável apenas aos juízos sobre a realidade e não à própria realidade. Do mesmo modo, de acordo com Becker, um fato histórico não pode ser qualificado como "bruto" ("frio", "duro", segundo ele), mas por razões diferentes das que apresenta (em sua opinião, o "fato histórico" é um símbolo; ora, não se pode dizer dos símbolos senão se são ou não adequados).

Adotando uma posição diametralmente oposta à de Becker, Wanda Moszczenska debruça-se igualmente sobre o estatuto ontológico do fato histórico. Distingue por um lado o *fato acontecido*, fato que se produziu realmente, considerado como um elemento da realidade histórica equivalendo a um sistema relativamente distinto, por outro lado, o *fato histórico*, objeto de estudo, considerado como "um elemento dessa própria realidade histórica, mas abstrato pelo pensamento de uma maior totalidade da qual não se poderia realmente isolá-lo" (*op. cit.*, p. 47). Segundo a autora, o fato histórico é o equivalente do fato acontecido, mas um equivalente deformado em uma certa perspectiva. A seguir, conclui:

"O melhor é considerar o problema a partir da extensão dos dois conceitos. Do ponto de vista da reflexão metodológica, os fatos históricos são os fatos que a ciência conhece ou conhecerá, porque deixaram traços nos vestígios do passado, isto é nas *fontes históricas* (...). Cada fato histórico é um fato acontecido; em contrapartida, uma mínima parte dos fatos acontecidos são fatos históricos, ou seja fatos do passado histórico de que sabemos ou saberemos que tiveram lugar outrora." (13)

O ponto de vista de W. Moszczenska contém várias proposições, das quais umas congregam sem reservas os nossos sufrágios, enquanto que outras nos parecem contestáveis ou completamente inaceitáveis.

(13) W. Moszczenska, *Metodologia...*, *op. cit.*, p. 47.

1 — Quando a autora afirma que o fato histórico constitui sempre uma parte da realidade histórica objetiva, apoiamos esta posição materialista, totalmente oposta à concepção idealista do fato, tal como a expõe, por exemplo, Carl Becker.

2 — Em contrapartida, a divisão rígida e até a oposição dos fatos acontecidos (elementos da realidade histórica) aos fatos históricos (fatos que se tornaram conhecidos da ciência) é pelo menos contestável. E isto pelas razões seguintes:

a) Se qualquer fato acontecido (ou seja, um elemento qualquer da realidade histórica) que deixou um traço (uma fonte histórica no sentido mais lato do termo, pois que a autora inclui aí também a tradição viva) é promovido à categoria de fato histórico, desvalorizamos esta última categoria, tiramos-lhe o seu significado. O critério em função do qual se isolariam os fatos históricos da massa dos acontecimentos, processos, produtos, etc., não seria a sua importância particular no quadro de um certo sistema de referência (segundo o nosso ponto de vista desenvolvido anteriormente), mas o fato de ter deixado um traço. Que resulta daqui? Que *qualquer* fato, literalmente qualquer fato da realidade, é um fato histórico, já que os acontecimentos de que nada sabemos, por falta de traços, não merecem que falemos deles: não há nada a dizer sobre eles. Mas voltamos assim ao ponto de partida: se *todos* os acontecimentos passados são fatos históricos, os fatos históricos, que conhecemos pela ciência da história deveriam ter um outro nome; por conseguinte, seria de novo necessário colocar a questão do critério da sua distinção.

b) A divisão rígida em fatos históricos e em fatos acontecidos impõe uma conclusão agnóstica: existem com efeito fatos acontecidos que, não tendo deixado traços, não só não são fatos históricos, mas ainda se assemelham à "coisa em si" kantiana, não-cognoscível e a propósito da qual temos o direito de perguntar aos autores de tais opiniões como podem eles em geral saber que uma tal "coisa em si" existiu se, por definição, lhes é impossível saber seja o que for sobre ela, na falta de um traço qualquer.

Assim, se as suas intenções eram incontestavelmente louváveis (opor o ponto de vista materialista ao idealismo subjetivista), a autora enganou-se no caminho para a execução do

seu projeto. Parece ser necessário procurar a solução do problema que preocupa W. Moszczenska, não na distinção entre duas categorias de fatos — os fatos acontecidos e os fatos históricos — mas na análise do duplo aspecto ou do duplo plano de um único fato histórico que, evidentemente, é um elemento da realidade objetiva (sendo a única alternativa de reserva a especulação idealista), mas um elemento conhecido pelos homens, por um lado, e — em razão das suas relações objetivas de causa a efeito com o processo objetivo — adequadamente qualificado pelo historiador, por outro lado.

Isto conduz-nos à quinta abordagem da questão: “O que é o fato histórico?” É complementar em relação às nossas considerações precedentes que tendiam a definir a estrutura do fato histórico (é simples ou complexo?), mas ao mesmo tempo particular se nos colocarmos na perspectiva gnoseológica colocando a pergunta: o fato histórico é “bruto” (não contém nenhuma adjunção do fator subjetivo), ou é o resultado da atividade do historiador e, por seu intermédio, de uma teoria determinada?

Como já lembramos, o convencionalismo tinha colocado este problema em relação às ciências exatas da natureza, negando a existência de fatos “brutos” neste domínio. Os convencionalistas, e em particular F. Le Roy, referiam-se ao papel ativo da linguagem (do aparelho conceitual), das definições e das teorias na elaboração do fato dito científico: este era portanto para eles, em um certo sentido, a consequência, o resultado, e não o ponto de partida. O teórico da história, concebe o problema em termos semelhantes, se bem que o ponto de partida concreto do seu raciocínio seja diferente.

Voltemos mais uma vez a Carl Becker, porque, apesar da orientação idealista deste autor, as suas observações sobre a objetividade do conhecimento histórico, e em particular sobre o fato histórico, são pertinentes e interessantes. No problema concreto levantado aqui, Carl Becker parte da crítica do ideal positivista da história apresentada *wie es eigentlich gewesen*, de uma história que admite a possibilidade de que o historiador não acrescente nada ao conhecimento, “além da placa sensível do seu espírito sobre a qual os fatos objetivos registrariam o seu próprio significado que não poderia ser colocado em questão” (*op. cit.*, p. 129). Opondo-se a autori-

dades tais como Ranke ou Fustel de Coulanges, Becker sublinha que o historiador não só é incapaz de esgotar todos os fatos, procedendo a uma seleção no meio deles, mas que não está em condições de tratar a fundo nenhum fato, quer dizer que não pode apresentar nenhum elemento da realidade com todas as suas ramificações. Mesmo nos limites de um só fato histórico, é preciso proceder a uma seleção na substância que o compõem.

“( . . . ) Em nenhum caso pode o historiador formular asserções a respeito de todos os fatos, todas as ações, todos os pensamentos, todos os sentimentos de todas as pessoas que contribuíram para um acontecimento determinado, considerado na sua totalidade. Um historiador *escolherá*, portanto, por necessidade, certas asserções sobre o acontecimento e reuni-las-á de uma certa maneira, rejeitando as outras asserções e os outros modos de composição. Um segundo historiador fará certamente uma outra escolha. Por quê? O que é que conduz um historiador a escolher, de entre todas as asserções possíveis sobre um acontecimento, estas asserções em detrimento daquelas? O que o leva a isso é o fim que se propõe, determinando assim o significado preciso que extrai do acontecimento. O *acontecimento, por si só, os fatos por si mesmos não dizem nada, não impõem nenhum significado. É o historiador que fala e é ele que impõe um significado.*” (14)

O problema dos acontecimentos históricos, dos fatos e da sua representação no espírito sob a forma de juízos emitidos sobre estes fatos, está aqui corretamente colocado (contrariamente às teses precedentes de Becker segundo as quais o fato seria apenas um símbolo mental): o acontecimento, o fato, é um acontecimento objetivo que uma quantidade infinita de fios liga à realidade da qual é um fragmento, uma partícula. Para conhecer esta, ou seja o fato histórico dado, devemos selecionar, nesta quantidade infinita, as ligações que nos interessam no quadro do sistema de referência determina-

(14) C. L. Becker, *op. cit.*, pp. 130-131 (sublinhados — A. S.).

do (o qual constitui para o historiador o fim intencional do seu estudo). Conferimos assim ao fato histórico um significado definido, constituindo-o como fato científico.

O que é para nós importante neste raciocínio, é que coloca em relevo o papel do historiador como sujeito que conhece. Isto, no fim de contas, é banal depois de tudo o que dissemos, na primeira parte do livro, sobre a relação cognitiva e o papel ativo do sujeito que conhece (terceiro modelo). No entanto, a partir do momento em que aplicamos esta fórmula geral em um domínio definido do conhecimento desde que a relacionamos no nosso caso preciso com o fato histórico, todo o seu poder heurístico se manifesta de novo.

Devemos distinguir cuidadosamente entre o “fato” como acontecimento histórico objetivo, por um lado, e o “fato” como representação no espírito humano, no conhecimento, por outro lado. O fato histórico objetivo possui um estatuto ontológico determinado, o que é extremamente importante para o conjunto da concepção. Mas possui igualmente um estatuto gnoseológico e, deste ponto de vista, interessa-nos não tanto como “coisa em si”, mas como “coisa para nós”. Sempre deste ponto de vista, falamos de fatos brutos e de fatos teoricamente interpretados, elaborados; deste mesmo ponto de vista, impõe-se não hesitar em afirmar que os fatos “brutos” são tão desprovidos de sentido com a “coisa em si”, como todo o agnosticismo radical. Porque uma coisa é apresentar a tese ontológica sobre a existência objetiva do fato histórico, ou seja, rejeitar as pretensões do subjetivismo segundo o qual este fato é produto do espírito que conhece; e outra coisa é formular a tese gnoseológica sobre a representação, sobre a *imagem* desse fato no espírito humano. Ora é precisamente no plano gnoseológico que nos colocamos quando discutimos a possibilidade de apresentar “fatos brutos”. Uma vez que lidamos aqui com o processo de conhecimento, com a relação cognitiva, o sujeito que conhece *ex definitione* intervém com o seu papel ativo no conhecimento, o que imputa aos “fatos brutos” postulados, ou seja aos fatos privados desta intervenção, o erro de *contradictionis in adiecto*.

Não há portanto “fatos brutos”: estes, por definição, não podem existir. Os fatos com que lidamos na ciência, e mesmo em geral no conhecimento, trazem sempre a marca do sujeito.

Começando pelo que consideramos como um fato, passando pela definição dos seus limites temporais, espaciais e substanciais, e acabando na sua interpretação e inserção em um conjunto mais vasto — em todas estas “fases”, há uma intervenção do sujeito, das suas diversas determinações e, sobretudo, da teoria em função da qual o sujeito opera.

Sendo recomendável a prudência, repitamos que a seleção dos materiais constituintes do fato histórico não é arbitrária; as correlações consideradas, as interações, etc., existem objetivamente; elas não são nem o produto, nem a invenção do historiador. Uma concepção idealista é de resto impossível a partir do estatuto ontológico conferido ao fato histórico considerado como uma partícula da realidade objetiva, como traz à constituição do fato, é a *seleção* definida à qual procede nos materiais existentes objetivamente, entre as correlações e as interações objetivas, etc. Os critérios em função dos quais o historiador seleciona os seus materiais e lhes atribui uma estrutura interna, etc., diferem em função da teoria preliminar a estas atividades, a menos que se admita que estas são fortuitas, caso em que cairíamos no absurdo. Evidentemente, estas atividades, guiadas por diversas teorias, produzem resultados também diversos.

Assim, desprezando os preconceitos positivistas, é falso que se colecionem em primeiro lugar os fatos *per se*, “sem pressupostos” e que se permita em seguida o “exercício da sua eloquência”, abstando-se dos comentários do historiador que deformam a realidade. Pelo contrário, deduz-se claramente da análise do processo do conhecimento e das conclusões tiradas por numerosos teóricos da história que a percepção e a formulação dos fatos são o resultados da ação da teoria. A teoria precede o estabelecimento dos fatos, se bem que se apoie, por outro lado, nesses fatos.

E. H. Carr, já citado por diversas vezes, escreve sobre este assunto:

“Em primeiro lugar, os fatos históricos não são nunca “puros” quando chegam até nós, porque não existem nem podem existir no estado puro: são sempre refratados por um espírito que os registra. Assim, quando pegamos em uma obra histórica, não nos de-

vemos preocupar em primeiro lugar com os fatos que contém, mas com o historiador que a escreveu.” (15)

Do mesmo modo, lemos em Lucien Febvre:

“Porque, enfim, os fatos... que chamais fatos? Que colocais por detrás desta palavrinha “fato”? Pensais que os fatos são dados à história como realidades substanciais, que o tempo enterrou mais ou menos profundamente e que se trata simplesmente de desenterrar, de limpar, de apresentar sob uma boa luz aos vossos contemporâneos? Ou então, retomais a frase de Berthelot, exaltando a química no dia imediato ao dos seus primeiros triunfos — a química, a *sua* química, a única ciência entre todas, dizia ele orgulhosamente, que *fabrica o seu objeto*. No que Berthelot se enganava, porque todas as ciências fabricam o seu objeto.” (16)

Os teóricos da história colocam com cada vez mais frequência a pergunta: qual é o ponto de partida do historiador — o fato dito bruto ou a teoria? E são cada vez mais numerosos os que escolhem a segunda resposta. Tal é nomeadamente a opinião de Oakeshott:

“(...) Representamo-lo (o historiador) como um investigador que parte dos fatos “nus”, quando é mais prudente dizer que ele não procede nunca desta maneira, porque este ponto de partida é impossível. Começa por uma interpretação que reinterpreta.” (17)

Quanto a H. J. Marrou, escreve sobre este assunto:

“(...) Logicamente, o processo de elaboração da história é desencadeado, não pela existência de do-

(15) E. H. Carr, *What is History*, op. cit., pp. 16-17.

(16) Lucien Febvre, *Combats pour l'histoire*, op. cit., pp. 115-116.

(17) Citado segundo Christopher Blaker, *Can History be objective?* in Patrick Gardiner (ed.), *Theories of History*, Glencoe III, 1959, pp. 330-331.

cumentos, mas por um trâmite original, a “questão colocada”, que se inscreve na escolha, na delimitação e na concepção do sujeito.” (18)

É interessante notar que há teóricos marxistas da história que defendem igualmente posições análogas. Assim, Igor Kon, partindo da evolução do conceito de “fato histórico” (a passagem dos fatos particulares aos processos históricos), sublinha o laço estreito entre o fato e a teoria.

“Fatos” tais como o movimento dos preços, a diferenciação das classes sociais, a concentração da propriedade imobiliária, a acumulação primitiva, etc., não podem mais ser apresentados como fenômenos particulares, isolados, passíveis de serem descritos sem recorrer às “generalizações teóricas”. Verificou-se com efeito que a dependência entre os “fatos” e as “generalizações” é bilateral (...). O “fato histórico” tornou-se, em certo sentido, não apenas a premissa, mas também o resultado da investigação.” (19)

No seu excelente ensaio sobre o fato histórico e a medida do seu significado, Witold Kula faz a mesma observação que formula em termos mais vinculados, depois de raciocínios mais rigorosos.

“O fato histórico é uma construção científica, pois que, como dissemos, traça as fronteiras cronológicas, geográficas e substanciais de um certo conjunto de fenômenos. A história da historiografia conhece litígios científicos gerados por traçados diferentes de cada uma destas fronteiras.” (20)

“Cada ato de construção e de seleção dos fatos se baseava num certo conhecimento da sociedade (ou melhor de representações da sociedade) e do seu funcionamento (...). A diversidade dos critérios em

(18) H. J. Marrou, *De la connaissance historique*, op. cit., p. 61.

(19) Igor Kon, *Idealizm...* op. cit., p. 316 (sublinhados — A.S.).

(20) W. Kula, *Rozwazania...* op. cit., pp. 63-64.

função dos quais, através dos séculos, os historiadores construíam e selecionavam os fatos, testemunhava a vitalidade das ciências históricas.” (21)

Partindo da questão bem geral: “o que é o fato histórico?”, e abordando-a em diversas perspectivas em função dos significados que esta pergunta dissimula, isolamos até aqui cinco temas possíveis de reflexão em relação com o problema colocado, propusemos e argumentamos cinco respostas.

1) Ao formular a questão: “o que é o fato histórico?”, tratava-se de estabelecer em primeiro lugar o que pode ser considerado como tal; resposta: um acontecimento, um processo, o produto de um acontecimento ou de um processo na vida social.

2) Dada a multiplicidade dos fenômenos envolvidos, era necessário precisar em função de que critério qualificamos os “fatos históricos”; resposta: o critério é o significado dos fatos dados para o desenvolvimento social, o que pressupõe sempre um sistema de referência.

3) A nossa pergunta tratava da estrutura dos fatos históricos, em particular do bom fundamento da distinção entre fatos simples e complexos.

4) A questão incidia sobre o estatuto ontológico do fato histórico: trata-se de um fragmento da *rerum gestarum* ou de uma asserção a seu respeito.

5) Finalmente, tentamos definir o estatuto gnoseológico do fato histórico: se ele é “bruto” ou o resultado da intervenção de uma teoria.

O desenvolvimento e a análise destes cinco temas permitiu-nos passar em revista um grande número de problemas. Resta encarar um problema que surge relacionado com o estatuto gnoseológico do fato histórico, com maior exatidão com a seleção dos materiais constituintes do fato histórico, e que apenas afloramos de passagem. Trata-se do problema dos fatos que, na massa dos acontecimentos, dos processos e dos seus produtos, o historiador não toma em consideração, não

(21) *Ibid.* p. 72-73.

os tendo qualificado como fatos históricos. Dada a sua importância, impõe-se voltar a este problema para uma análise a mais sistemática possível.

É tanto mais conveniente fazê-lo quanto o problema da seleção dos fatos históricos, considerado sob este aspecto, está em estreita relação com a questão, tratada acima da constituição dos fatos pela seleção dos materiais históricos adequados: com efeito, ao proceder a essa seleção tendo em vista estabelecer o fato histórico determinado, ou seja constituindo-se um certo sentido no plano gnoseológico, selecionamos ao mesmo tempo os acontecimentos historicamente importantes (os fatos históricos) na massa dos acontecimentos historicamente indiferentes). Mas a tese inversa é igualmente verdadeira: ao proceder à seleção dos fatos históricos entre os acontecimentos históricos, o que fazemos sempre baseados numa teoria ou numa hipótese que é o nosso sistema de referência, determinamos ao mesmo tempo a orientação da seleção dos materiais históricos que constituem o fato determinado.

Se, como historiadores, nos encontrássemos frente ao passado sem nenhuma concepção, sem nenhuma teoria ou hipótese preliminar (conscientemente formulada como o fazem em geral os cientistas, ou espontaneamente imposta pela prática como é geralmente o caso na vida quotidiana), seríamos impotentes perante o caos formado pela multidão dos acontecimentos, dos processos e dos seus produtos, dos quais cada um pode pretender potencialmente o papel de fato histórico. Nesta situação, quando falamos de um “fato histórico”, trata-se, com toda a evidência, não apenas da objetividade do acontecimento (é um fato histórico), mas ainda de um acontecimento objetivo particularmente qualificado na medida em que, por causa da incidência sobre outros acontecimentos e, portanto, sobre o curso de história, reconhecemos a sua importância que o qualifica como fato histórico, ou seja como fato do qual se ocupa a ciência da história. Somos uma vez mais confrontados com o caráter complicado do fato histórico que por um lado, do ponto de vista do seu estatuto ontológico, é um fragmento da *história acontecida*, da realidade objetiva, e por outro lado, do ponto de vista do seu estatuto gnoseológico, o produto da interação específica do sujeito e do objeto, como em todos os outros casos da relação cognitiva. Embora permanecendo um elemento sólido da realidade objetiva que existe fora

de qualquer espírito que conhece e independentemente dele, o fato histórico é ao mesmo tempo um produto específico, um produto sobre a gênese do qual o historiador exerce a sua ação.

É portanto falso acreditar, como o faziam os positivistas, que os fatos históricos, porque são historicamente importantes, significativos, se destacam *por si mesmos* dos outros acontecimentos ou processos históricos, e que o historiador se deve limitar a registrá-los e a apresentá-los, uma vez que o seu significado é suficientemente "eloquente". Este ponto de vista, extremamente simplista, é insustentável à luz dos progressos realizados pela teoria do conhecimento contemporânea. Nenhum acontecimento "se destaca" por si mesmo dos outros acontecimentos, continua a ser simplesmente um acontecimento no meio de outros. A "importância", o "significado" de um acontecimento é uma qualificação valorizante que precisa da existência não só do objeto valorizado, mas também do sujeito valorizador. Esta observação é evidente para quem compreende o que é a relação cognitiva e o papel que nela desempenha o fator subjetivo (falamos longamente disto na primeira parte do livro, e só um acréscimo justificado de prudência nos faz repetir estas teses). Portanto, não há nada que possa contradizer o materialismo gnoseológico, na nossa tese sobre o fato histórico considerado como o resultado, como o produto da teoria. É com efeito baseado em uma teoria definida que o historiador procede à *seleção* dos acontecimentos e dos processos históricos que "eleva" à dignidade de fatos históricos. Donde o primeiro fato notório que os historiadores estão muitas vezes em desacordo neste ponto (quer dizer que a seleção de um é mais ou menos aceita pelos outros); donde o segundo fato, não menos notório, que o que era omitido em certas épocas ou pelos historiadores de uma determinada escola, porque era considerado como um acontecimento sem significado histórico, é promovido à categoria de fato histórico em outras épocas ou pelos historiadores de outras escolas.

Para desenvolver este tema, damos a palavra ao historiador E. H. Carr que tem o mérito de ter dito o que se impunha dizer neste caso, com um sentido de humor bem britânico.

"Quando lerem a obra de um historiador, prestem atentamente atenção à sua voz. Se não ouvirem nada, é porque são surdos ou porque o vosso historiador é um perfeito maçante. Não, na verdade, os fatos não se assemelham aos peixes expostos na banca do comerciante. Assemelham-se aos peixes que nadam no oceano imenso e muitas vezes inacessível; o que o historiador apanhará depende em parte do acaso, mas sobretudo da região do oceano que tiver escolhido para a sua pesca e da isca de que se serve. Estes três fatores são, evidentemente, determinados pelo tipo de peixes que se propõe apanhar. Em geral, o historiador obterá o tipo de fatos que deseja encontrar. História significa interpretação. De fato, se, pondo Sir George Clark de pernas para o ar, eu reconhecesse que a história é um "duro caroço de interpretação, rodeado de uma polpa de fatos discutíveis", a minha asserção seria incontestavelmente unilateral e induziria em erro, mas não tanto — arrisco esta tese — quanto à asserção original." (22)

Lucien Febvre completa e desenvolve de certa maneira as palavras de Carr.

"Já ouvimos suficientemente os mais velhos repetirem: "O historiador não tem o direito de escolher os fatos." Com que direito? Em nome de que princípios? Escolher, atentando contra a "realidade", logo contra a "verdade". Sempre a mesma idéia; os fatos, pequenos cubos de mosaicos, bem distintos, bem homogêneos, bem polidos. Um tremor de terra deslocou o mosaico; os cubos enterram-se no chão; retiremos e, sobretudo, estejamos atentos para não esquecer nenhum. Apanhemo-los todos. Não escolhamos... Diziam isto os nossos mestres como se, apenas pelo efeito do acaso que destruiu um vestígio e conservou um outro (não falemos, neste momento, da ação do homem), toda a história não fosse uma escolha. E se não houvesse esses acasos? De fato, a história é uma escolha. Arbitrária, não. Preconcebida, sim...

(22) E. H. Carr, *What is History*, *op. cit.*, p. 18.

Ora, sem teoria preliminar, sem teoria preconcebida, não há trabalho científico possível. Construção do espírito que responde à nossa necessidade de compreender, a teoria é a própria experiência da ciência (...). Um historiador que se recusa a pensar a ação humana, um historiador que professa a submissão pura e simples aos fatos, como se os fatos não fossem fabricados por ele, como se não tivessem sido escolhidos por ele, preliminarmente, em todos os sentidos da palavra escolhido (e não podem deixar de ser escolhidos por ele) — é um auxiliar técnico. Que pode ser excelente. Mas não é um historiador.” (23)

Estas palavras mereciam tanto mais ser citadas quanto os seus autores, para alguns historiadores de qualidade, praticam a reflexão metateórica com a consciência das suas implicações. *Quae est mutatio rerum*, seríamos tentados a dizer em nome dos historiadores positivistas. Mas não se pode deixar de dar razão aos inovadores. Quereríamos, no máximo, acrescentar às suas palavras algumas recomendações acerca dos perigos aos quais nos exporíamos se ultrapassássemos certos limites seguindo a direção que eles indicam. Mas isto não invalida o bom fundamento do que afirmam.

A questão reduz-se com efeito a um dilema incontestavelmente objetivo e que é o seguinte: no decurso da vida da humanidade, emergem, numa quantidade infinita, acontecimentos e processos que, com os seus produtos, poderiam ser outros tantos fatos históricos; além disso, estabelecem-se entre eles relações de interdependência e de interação também inumeráveis. Por que é que tais acontecimentos, processos, produtos, etc., são promovidos à dignidade de fatos históricos numa ínfima quantidade?

A resposta que se impõe espontaneamente é que se trata precisamente de fatos importantes que desempenharam um certo papel no desenvolvimento da sociedade. De acordo. Mas de onde o sabemos? Afinal de contas, os fatos considerados como tais, não têm sinais distintivos especiais. Além disso, os historiadores divergem neste ponto e as suas diver-

(23) L. Febvre, *Combats pour l'histoire*, op. cit., pp. 116-117.

gências são por vezes consideráveis, sobretudo quando pertencem a épocas diferentes. A “elevação” de fatos até então obscuros ao nível de fatos históricos e o “rebaixamento” de fatos considerados como importantes ao nível de fatos vulgares, despidos de valor histórico, não podem deixar de reforçar o nosso ceticismo.

Quem decide portanto da importância a atribuir aos fatos? Evidentemente, o homem que estuda o processo histórico, o historiador. Mas este ato não é de modo nenhum a expressão do arbitrário individual, do puro subjetivismo e do capricho do indivíduo. Porque o nosso historiador é ele próprio um “produto” social (24), foi igualmente formado no espírito de uma teoria e é dela o expoente. A seleção dos fatos é portanto função do contexto histórico do historiador, da teoria que ele aplica e que um fato social. É precisamente neste sentido que a teoria *precede* os fatos.

É portanto a interpretação que eleva os fatos vulgares ao nível dos fatos históricos ou, reciprocamente, que derruba estes últimos do seu pedestal. Arbitrariamente? — perguntamos juntamente com Lucien Febvre. Não, é claro. Em primeiro lugar porque os próprios acontecimentos, os processos, etc., possuem um caráter objetivo: não são o produto do espírito do historiador. Em segundo lugar, porque o historiador tem ele próprio as mãos atadas pela teoria que professa: é mais o executor das diretivas desta que o seu próprio senhor. Em terceiro lugar, enfim, porque está socialmente condicionado pelos interesses da sua época, os da classe a que pertence, etc. Contudo, apesar deste corretivo social importante, o historiador introduz incontestavelmente o fator subjetivo no conhecimento histórico. Como estas opiniões podem parecer arriscadas, repitamos mais uma vez que elas não constituem de modo nenhum um ataque ao materialismo, nem à teoria do reflexo (corretamente interpretada, evidentemente-

(24) Nas diversas críticas aos meus trabalhos de antropologia, foi-me muito censurado o uso da palavra “produto”, como se se tratasse, nem mais nem menos, de uma palavra indecente. Admito que esta palavra pertence à gíria marxista, mas “adapta-se perfeitamente ao pensamento que tem de exprimir, e não consigo encontrar outra. Para quem conhece o marxismo, é evidente que não pode ser o caso aqui de um emprego vulgarizado e simplificado deste termo: em consequência, todo o problema é fictício.



te). Concordam pelo contrário certamente com a teoria contemporânea do conhecimento e com os resultados de ciências particulares tais como a lingüística, a psicologia, a sociologia do conhecimento, etc., que alargam pelas suas investigações concretas os horizontes do nosso saber sobre o homem e sobre o processo do conhecimento.

Assim, é o historiador que procede à seleção, se bem que este fato não seja arbitrário. Seleciona os materiais que compõem o conteúdo do fato que constitui; seleciona os fatos vulgares da vida. É por isto que se pode afirmar que não há fatos "brutos"; os fatos ditos "brutos" são igualmente o produto de uma elaboração teórica e, mais ainda, a sua "promoção" à categoria de fatos históricos não é um ponto de partida, mas um fim, um resultado. Mesmo quando lidamos com uma proposição tão banal como: "a batalha de Grunwald teve lugar em 1410" (o que é verdadeiro ou falso em função da adequação ou não adequação do juízo à realidade), o reconhecimento deste fato como fato histórico resulta da adoção de um sistema de referência definido (a história política) e de uma teoria definida. Isto é sempre assim, mesmo se alguns fatos (o da batalha de Grunwald, por exemplo) são reconhecidos como fatos históricos por todos os sistemas técnicos; mesmo os mais simples fatos históricos conhecidos não são fatos "brutos", ou seja, fatos históricos "em si", sem que uma reflexão adequada tenha sido feita na base de uma reflexão teórica definida.

Depois de tudo o que acaba de ser dito, podemos concluir este capítulo com estas palavras tão eloqüentes de E. H. Carr:

"O historiador e os fatos históricos são necessários um ao outro. Sem estes fatos, o historiador é privado das suas raízes e torna-se estéril; sem o seu historiador, os fatos são privados do seu significado e tornam-se uma coisa morta. É por isso que à pergunta: o que é a história?, a minha primeira resposta é: a história é um processo contínuo de interação entre o historiador e os seus fatos, um diálogo sem fim entre o passado e o presente." (25)

(25) E. H. Carr. *What is History?*, op. cit., p. 24.

## CAPÍTULO II

### DESCRIÇÃO — EXPLICAÇÃO — AVALIAÇÃO

*Reúnem-se os fatos. Para isso vai-se aos Arquivos, esses sótãos dos fatos. Ai, basta baixarmos para os recolher. Cestadas cheias. Pousam-se em cima da mesa. Faz-se o que fazem as crianças quando brincam com "cubos" e trabalhamos para eles... O jogo está acabado, a história está feita. O que é que se quer mais? Nada. Senão: saber por que? Por que fazer história? E portanto, o que é a história?*

LUCIEN FEBVRE

*(Combats por l'histoire)*

É nestes termos que Lucien Febvre conclui um dos seus ensaios polémicos dirigidos contra a concepção da história fatográfica, ou seja da *história historizante*. As questões aqui colocadas são de uma extrema importância: a história como ciência, limita-se ou poder-se-á limitar a uma "simples" apresentação dos fatos, à sua "simples" descrição? Se não de que pode e deve ainda ocupar-se, o que é em definitivo?

Nas nossas análises anteriores, respondemos implicitamente e em parte explicitamente à primeira pergunta pela negativa. Não, a história não é e não pode ser uma "simples" descrição, e o postulado de uma ciência apresentando a história acontecia *Wie es eigentlich gewesen*, tal como a interpre-

tam os seus autores, é uma ficção cientificamente nociva. Em primeiro lugar porque o historiador não pode escapar ao papel ativo que lhe pertence, como sujeito que conhece, na relação cognitiva que é o conhecimento histórico; e porque não pode evitar a introdução do fator subjetivo no conhecimento que é sempre — de certo modo por definição — “parcial”, “partidário”, na medida em que as perspectivas cognitivas do historiador são condicionadas pelas relações e pelos interesses sociais próprios da sua época e do seu meio (mesmo sem falar do condicionamento destas perspectivas pela estrutura psicossomática individual). Em segundo lugar, porque o fato histórico, categoria fundamental do postulado da história puramente descritiva, da “história historizante”, introduz no conhecimento o sistema complicado das incidências do fator subjetivo: longe de garantir a objetividade “pura” do conhecimento, a sua “purificação” pela exclusão de qualquer subjetividade — como o supunham erradamente os fundadores da corrente positivista do pensamento histórico — o fato histórico, como categoria científica, introduz, pelo contrário, o fator subjetivo nos próprios fundamentos da historiografia, com tudo o que este comporta de complexo no plano gnoseológico.

Debatemos em particular esta última questão no capítulo precedente. No entanto, como o nosso propósito é elaborar uma resposta sintética à questão da objetividade do conhecimento histórico, devemos estender a nossa análise a todos os aspectos da ação do fator subjetivo neste conhecimento. Com efeito, o problema não se reduz apenas ao fato histórico e à sua seleção: os historiadores não só descrevem os fatos, mas explicam-nos e avaliam-nos também. Portanto, resta-nos examinar dois novos problemas: a explicação e a apreciação (substituiremos este último termo, classicamente complementar da descrição e da explicação, pelo termo “avaliação” que designa melhor a ação de fazer juízos de valor, ou pelo neologismo “judicação”, de emprego mais cómodo devido a alguns dos seus derivados — nota do editor).

A problemática que abordamos ao fazer a pergunta, para saber se a ciência da história pode limitar-se a uma “simples” descrição, vem tradicionalmente do diferendo sobre o caráter quer ideográfico quer nomotético desta ciência. Mas este diferendo não entra no domínio das nossas preocupações

atuais (1). Primeiro, porque nos centramos aqui sobre a ação do fator subjetivo no conhecimento histórico; em seguida, porque a tendência a defender um ideografismo radical se manifesta cada vez mais raramente entre os historiadores. Estes optam antes por um nomotetismo moderado, enunciado que o historiador pode referir-se às leis do desenvolvimento histórico, apesar da formulação destas leis não ser um trabalho específico da ciência da história. Por conseguinte, podemos passar imediatamente aos problemas da explicação e da avaliação na ciência da história.

Do ponto de vista metodológico e teórico, estes dois problemas são importantes e complicados. É conveniente pois precisar logo à partida que não os submeteremos a uma análise pormenorizada e complexa, já que tal análise devia levar a uma verdadeira monografia para cada problema. No caso do primeiro problema, seria preciso referir-nos a uma teoria mais vasta da explicação na ciência em geral, o que implicava na necessidade de analisar a questão das leis científicas em geral, das leis históricas em particular. No caso do segundo problema, seria inevitável referir-nos a uma axiologia, no sentido lato do termo, ou seja a uma teoria dos valores, e aplicá-la concretamente à avaliação na ciência da história. Se cada um destes temas pode constituir o objeto de um estudo monográfico, é evidente que seria suficiente tratá-los com maior amplitude para fazer ruir qualquer construção racional das nossas análises atuais. o papel do fator na ciência da história; sendo o nosso objetivo adquirir mais conhecimentos sobre a ação do fator subjetivo no conhecimento, objetivo limitado mas importante em vista da nossa síntese definitiva.

Voltemos à passagem citada de Lucien Febvre. A ciência da história não consiste apenas, segundo ele, em recolher os fatos para com eles formar uma imagem, mas igualmente em explicar o porquê destes fatos. É precisamente este saber porquê que constitui a história como ciência.

Anuindo a esta interrogação, opomos a história à crônica. Este problema, muito antigo, foi especialmente desenvolvido por Benedetto Croce, mas no contexto da sua metafísica espi-

(1) Expus este problema em *Objektywny charakter praw historii* (“Caráter objetivo das leis históricas”), Varsóvia, 1957.

ritualista que anula a sua concepção e a torna para nós inutilizável. No entanto, a oposição da história à crônica contém idéias fecundas que permitem compreender melhor pôr em relevo com mais nitidez, o sentido da história como ciência e o papel que aí desempenha a explicação. Recorramos, por conseguinte, a uma outra fonte, a uma fonte mais neutra, para a análise deste problema. Proponho uma passagem da introdução de Morton White a um colóquio realizado sobre os problemas da filosofia e da história.

“A crônica de um objeto qualquer é, de certa maneira, uma conjunção de asserções empíricas não explicativas, que mencionam expressamente este objeto e dão conta das coisas que lhe dizem respeito, as quais foram verdadeiras em diversos momentos. Por asserção não explicativa, entendo um enunciado em que duas proposições relativas a fatos não estão ligadas pela conjuntiva “porque”. O postulado em virtude do qual as asserções empregadas na crônica não devem ser explicativas, resulta da fidelidade à idéia de que a crônica apenas conta os “fatos”, no sentido estrito deste termo.” (2) Contrariamente à crônica, a história *explica* os fenômenos de que fala. Assim, a explicação está contida, por definição, na noção de história. Diferentemente do cronista, o historiador não procura apenas saber o que se passou, quer também conhecer o porquê.” (3)

Esta distinção entre a crônica e a história é, na minha opinião, fundamentada e importante: coloca em evidência o papel da explicação na ciência da história.

Saber por que? Saber o porquê dos fatos e o como desse saber, é nisso precisamente que consiste a explicação. Porque surgem imediatamente dificuldades: maior precisa no nosso caso concreto, as dificuldades em relação com o papel do fator subjctivo: na base de um único e mesmo complexo de fatos, as explicações podem diferir e diferem com efeito, como o pro-

(2) M. White, “Philosophy and History”, in *Philosophy and History*, Nova Iorque, 1963, ed. Sidney Hook, p. 5.

(3) *Ibid.*, p. 6.

va a experiência. Revela-se logo de início a importância que tomam as diferenças entre as escolas e os sistemas teóricos na ciência da história: diretamente ou indiretamente, estão na origem do fato de que os historiadores, dispendo do mesmo conhecimento fatural, compreendem, avaliam e explicam os fatos em termos diversos, até mesmo contraditórios.

Raymond Aron escreve a este respeito:

“... Qualquer interpretação é uma reconstrução (...). Conforme o fim que se propõe, o historiador estabelece laços diferentes entre os elementos, emprega outros conceitos: ora, este fim, é *ele próprio quem o determina* (...). A pluralidade das interpretações é evidente desde o momento que se encara o trabalho do historiador. Porque surgem tantas interpretações quantos os sistemas que existem, quer dizer, em termos vagos, *concepções psicológicas e lógicas originais*. Mais ainda, pode dizer-se que a *teoria precede a história*, em se entendendo por teoria a determinação de um certo sistema e ao mesmo tempo o valor dado a um certo tipo de interpretação.” (4)

Assim, partindo de um conjunto de fatos geralmente reconhecidos pelos historiadores, porque provenientes de fontes seguras (sendo utilizado o termo “fonte” no sentido lato), o modo de captar e apresentar o processo histórico difere segundo os historiadores. Não apenas porque os fatos que estes selecionam e que consideram como importantes, como históricos, diferem de um historiador para outro, mas também porque os historiadores estabelecem entre esses fatos relações diferentes e explicam-nos cada um à sua maneira.

Como afirmamos anteriormente que a explicação entra, *ex definitione*, na noção da história (se distinguimos a história da crônica), impõe-se definir melhor o que entendemos por “explicação”.

Precisávamos no princípio que não queríamos, por não podermos fazê-lo, descer ao pormenor da análise dos problemas da explicação e da avaliação na história. No entanto, pre-

(4) R. Aron, *Introduction...*, op. cit., p. 111.

cisamos pelo menos de indicar o conhecimento que julgamos aqui indispensável tendo em vista abordar o aspecto da questão que nos interessa.

Os diferentes autores que se interessam pelo problema da explicação na ciência, encaram-no em relação à ciência de explicação existentes e pela análise de cada um desses modos. R. B. Braithwaite, que considero como autoridade na matéria, distingue a explicação causal e a explicação finalista. Se, nos dois casos, a pergunta formulada é idêntica: "porquê", as respostas em cada um dos casos diferem pela sua forma e pelos seus conteúdos: "por causa de X" — no primeiro caso, "para que X" — no segundo (5).

Se, de acordo com a intenção de Braithwaite, consideramos que a pergunta sobre a causa do fenômeno a explicar incide sobre os acontecimentos anteriores ou simultâneos a esse fenômeno, e se esses acontecimentos, em condições constantes não especificadas particularmente, são suficientes para determinar — de acordo com esta ou aquela lei da causalidade — este fenômeno, devemos logo ao início estipular a reserva feita pelo autor e que é de uma extrema importância para o aspecto do problema que nos ocupa. Eis esta reserva citada textualmente:

"Quando se faz a pergunta "porquê", não se espera uma resposta que contenha a enumeração por menorizada de todos os acontecimentos cuja soma constitui a causa total, ou seja o conjunto dos acontecimentos que, coletivamente, determina os acontecimentos explicados; geralmente, espera-se apenas pela *causa parcial que interessa mais àquele que faz a pergunta*, provavelmente este deseja ouvir o que ignora ainda. Um dos fins da explicação *integral* seria definir a causa total; neste sentido, como na maior parte dos sentidos desta expressão — a "*explicação integral*" não seria única, porque o mesmo acontecimento pode ter diversas causas totais." (6)

(5) R. B. Braithwaite, *Scientific Explanation*, Cambridge, 1935, p. 320.

(6) *Ibid.*, p. 320, (sublinhados — A. S.).

Voltaremos ainda a esta formulação no contexto das nossas reflexões generalizadoras sobre o papel do fator subjetivo na explicação histórica. Sublinhemos no momento que Braithwaite introduz o fator subjetivo (o que interessa mais àquele que faz a pergunta) como elemento orgânico da sua análise.

Por outro lado, além do fato de não ser integral, a explicação causal complica-se tanto mais quanto pode ser considerada como a procura quer das condições suficientes (sentido mais forte) quer das condições necessárias (sentido mais fraco). Mas muitas vezes, a pergunta "porquê?" estende-se aos dois aspectos do problema, sobre as condições suficientes bem como sobre a especificação das condições necessárias do acontecimento dado.

Sempre segundo Braithwaite, o segundo tipo de explicação é a explicação finalista. Neste caso, à pergunta "porquê", respondemos indicando o fim em relação ao qual o acontecimento a explicar constitui um meio de realização. Um exemplo da explicação finalista que o autor considera como inteiramente satisfatória do ponto de vista científico é a resposta à pergunta: "Porque fica este Verão em sua casa?" e que indica para que fim, com que fim, a decisão de ficar foi tomada:

"... a fim de terminar um livro que devo entregar ao meu editor no princípio do Outono." (7)

Citaremos ainda uma última formulação deste autor, que lança alguma luz sobre o nosso problema, e à qual voltaremos a seguir.

"Esta explicação consiste em verificar o fim a atingir: descreve uma ação como uma "ação finalizada"... , sendo a palavra "orientada" utilizada de maneira que implica a direção, mas não naquele que a confere." (8)

Neste último caso, o autor quer manifestamente eliminar o fator subjetivo. Consegue-o? Pode-se efetivamente reconhe-

(7) *Ibid.*, §§. 322-323.

(8) *Ibid.*, p. 323 (sublinhados — A. S.).

cer a existência de uma ação fiscalizada sem reconhecer o sujeito que estabelece o fim visado?

Existem no entanto outras tipologias. Assim, Hempel, autor de um ótimo ensaio sobre a explicação na história, um ensaio de certa maneira modelar pela precisão da expressão do pensamento, não reconhece de fato senão um tipo de explicação, a explicação causal, que consiste sempre na subsunção de um acontecimento concreto sob uma lei geral. A definição clássica da explicação segundo Hempel é a seguinte:

“A explicação do acontecimento particular E, em um lugar e em um tempo definidos, consiste geralmente em indicar as causas ou os fatores determinantes de E. A asserção segundo a qual um conjunto de acontecimentos — digamos C<sub>1</sub>, C<sub>2</sub>, ..., C<sub>n</sub>, — causou o acontecimento a explicar, reduz-se à tese que, conforme a certas leis gerais, o conjunto dos acontecimentos C<sub>1</sub>, C<sub>2</sub>, ..., C<sub>n</sub> teve como consequência um acontecimento do tipo E. Assim, a explicação científica do acontecimento referido compõe-se:

- 1 — de um conjunto de asserções confirmando a existência dos acontecimentos C<sub>1</sub>, C<sub>2</sub>, ..., C<sub>n</sub> em um lugar e em um tempo definidos,
- 2 — de um conjunto de hipóteses universais implicando em que:
  - a) as teses dos dois grupos são suficientemente verificadas pela experiência,
  - b) a proposição que enuncia a existência do acontecimento E pode ser logicamente deduzida destes dois grupos de teses.” (9)

Este ponto de vista e a sua formulação não têm nada de muito original. Já na escola neopositivista a que pertencia Hempel, Karl Popper (*Logik der Forschung*) tinha apresen-

(9) C. G. Hempel, “The Function of General Laws in History” in H. Reigl e W. Sellars (ed.), *Readings in Philosophical Analysis*, Nova Iorque, 1949, pp. 459-460.

tado muito antes dele uma fórmula análoga da explicação na ciência e, na mesma época que Hempel, um outro teórico da história, Patrick Gardiner, escreve na sua conclusão de um raciocínio quase idêntico: “. . . Um acontecimento está explicado quando foi subordinado a uma generalização ou a uma lei.” (10)

Aliás, o que nos interessa particularmente em Hempel, tão categórico na sua definição da explicação (que — segundo ele — pressupõe sempre a existência de leis gerais), são as conclusões que tira da sua análise da prática da historiografia. Observa em primeiro lugar que esta nem sempre respeita os rigores da explicação, e isto no caso em que as leis gerais (as hipóteses) não são formuladas expressamente, porque envolvem a psicologia individual e parecem banais, como nos casos (os mais interessantes do nosso ponto de vista) em que essas leis não podem ser formuladas com precisão dado o seu caráter estatístico, e, portanto, o seu caráter puramente probabilístico — em relação aos diferentes acontecimentos. Em seguida, Hempel conclui:

“Grande número de explicações propostas na história admitem a análise seguinte: se as explicações fossem formuladas integralmente e explicitamente, estipulariam condições prévias e hipóteses probabilistas tais que o acontecimento explicado à sua seria altamente provável. No entanto, quer as explicações sejam construídas como explicações “causais” ou “probabilistas”, permanece verdadeiro que, na maior parte dos casos, as condições prévias, e, particularmente, as indicadas e não podem ser substituídas de maneira unívoca.” (11)

Assim — sublinhemo-lo — a imprecisão do ponto de partida (das condições prévias assim como das hipóteses adotadas), que determina o caráter probabilista da explicação, não é nem fortuita nem eliminável. Portanto, vemos de novo

(10) P. Gardiner, *The Nature of Historical Explanation*, Oxford, 1952, p. 1.

(11) C. G. Hempel, *op. cit.*, p. 465.

colocar-se em toda a sua amplitude o problema das *diversas* explicações possíveis e da escolha de uma de entre elas. Porque escolhemos esta explicação de preferência a uma outra? O que é que fundamenta a nossa escolha?

Este aspecto do problema ganha ainda maior relevo em Ernest Nagel. Este afirma igualmente que a explicação histórica das ações humanas é probabilista, porque as generalizações relativas às condutas humanas e que fazem parte dos pressupostos desta explicação, possuem um caráter estatístico (12). Mas, ao analisar esta tese, E. Nagel vai mais longe:

“Premissas incompletas nos casos em que se aplicam os modelos de raciocínio dedutivo, assim como a formulação das condições mais necessárias do que suficientes dos acontecimentos, tais são as duas propriedades geralmente admitidas que explicam em parte o sentido em que a explicação na história é probabilista.” (12)

A “probabilidade” na história — prossegue Nagel — comporta sempre um elemento subjetivo que é impossível eliminar, porque, a partir dos mesmos dados prévios e das mesmas hipóteses, indivíduos diferentes atribuirão diversos graus de probabilidade aos mesmos acontecimentos.

A fim de eliminar o melhor possível o elemento da subjetividade na explicação, Nagel propõe uma concepção corrigida da probabilidade, chamada “probabilidade personalista” (14). O que resolve a questão, é a decisão do indivíduo que, partindo de dados prévios definidos, está disposto a atribuir probabilidades maiores ou menores a esta ou àquela possibilidade, comparada com as outras. De fato, não se elimina o elemento subjetivo na explicação, apenas se modifica a forma do enunciado.

Por causa do caráter parcial e, portanto, probabilista da explicação histórica, sublinhado pela maior parte dos autores,

(12) E. Nagel. *The Structure of Science*, Nova Iorque, 1961, p. 558.

(13) *Ibid.*, p. 561.

(14) *Ibid.*, pp. 561 e seqs.

Hempel é levado a afirmar que se trata na realidade não de uma explicação *sensu stricto*, mas apenas de um “esboço de explicação” (*explanation sketch*).

Por conseguinte, o que as análises explicativas dos acontecimentos históricos trazem na maior parte dos casos, não é uma explicação num dos sentidos desenvolvidos acima, mas qualquer coisa que se poderia chamar um *esboço de explicação*. Um tal esboço equivale à indicação mais ou menos imprecisa das leis e das condições prévias que se pensa que se ligam à coisa considerada e que pedem para ser “completadas” a fim de que o esboço se possa tornar em uma explicação integralmente constituída.” (15)

É certo que Hempel defende o caráter empírico destes “esboços de explicação” (verificáveis no processo da sua concretização progressiva; ao contrário dos “sem sentido” concebidos no espírito do neopositivismo como proposições desprovidas de sentido empírico que contêm segundo ele — as diretivas da sua concretização, mas não atenua de maneira nenhuma com as suas proposições a situação na qual o sujeito que conhece assume o seu papel ativo completando o esquema de explicação com conteúdos concretos.

Na fonte de todas estas dificuldades geradas pelo fator subjetivo na explicação, encontra-se no entanto um problema que é mais geral e de que numerosos autores estão conscientes. Este problema, essencialmente filosófico, é muito bem conhecido no contexto da reflexão filosófica sobre a causalidade.

Quando dizemos que um acontecimento é a causa de um outro acontecimento (por exemplo: uma pedra atirada é a causa de um vidro partido), procedemos *sempre* à escolha de um acontecimento entre outros que chamamos condições do acontecimento em questão. Para que uma pedra atirada parta um vidro, muitos outros acontecimentos dos mais diversos (os antecedentes) tiveram que se produzir anteriormente ou simultaneamente em relação ao acontecimento a que chamamos o efeito (o conseqüente); era preciso que a terra rodasse à volta determinada de sua órbita, que existisse um campo determi-

(15) C. G. Hempel. *op. cit.*, p. 465.

nado de gravitação, que o vidro fosse de uma determinada consistência, etc. Não negamos a existência de todos estes antecedentes, mas consideramo-los antes como condições do acontecimento e implicamo-los tacitamente; em compensação, o que nos interessa é o acontecimento que produziu *imediatamente* o efeito, ou seja a causa eficiente sem a qual o efeito não teria tido lugar. Trata-se pois aí da condição necessária do acontecimento, e não da sua condição suficiente. Os filósofos conhecem perfeitamente todas as dificuldades e questões que surgem logo ao início: que antecedente pode ser considerado como condição necessária; a relatividade da escolha da causa do acontecimento no meio do conjunto das condições, sob o ponto de vista da "importância" dessa causa, etc. No nosso contexto, o mais interessante dos problemas mencionados é o último, que tem, por outro lado, incitado os adeptos do "condicionalismo" a renunciar em geral ao conceito de "causa" a favor das condições iguais e equivalentes do acontecimento.

Ao assinalar alguns dos problemas levantados pela causalidade, não temos a intenção de os abordar, nem de expor toda a sua terminologia sutil, nem de resolver seja o que for dentro do espírito de um dos numerosos partidos científicos presentes em um diferendo tão antigo. Mas há uma coisa que não poderíamos omitir neste contexto, isto é que fazemos *sempre* uma escolha quando isolamos as causas dos acontecimentos estudados; fazemo-la tendo em vista um certo sistema de referência e baseando-nos em um certo sistema de valores que determina o "valor" maior ou menor dos acontecimentos de entre os quais escolhemos.

Há ainda uma outra circunstância que temos de tomar em consideração. Para ilustrar o problema da causalidade, recorremos a um exemplo extremamente simples: uma pedra atirada contra um vidro. A história não conhece situações tão banais ou, pelo menos, não se interessa por casos desse tipo. Cada "fato histórico" é uma "condensação" de correlações e de interações apresentadas como passadas; é também, num certo sentido, um "conglomerado" de acontecimentos em cuja constituição o historiador tem parte ativa.

Mesmo o fato histórico dito simples é complexo e possui uma quantidade de laços com o conjunto da realidade social,

atual e passada. Para indicar as suas causas e leis, é *sempre* preciso relizar uma escolha, a começar pelo aspecto do problema que se quer estudar, portanto, pelo sistema de referência no qual se situa o fato histórico.

A explicação histórica nunca é integral: se Hempel propõe um "esboço de explicação" que é preciso concretizar continuamente, Gibson quer remediar a dificuldade relacionando a explicação apenas com os fatores escolhidos entre todos os fatores que constituem em conjunto a condição suficiente do acontecimento (16). Mas então, segundo que princípio se escolhem, de entre a infinidade de acontecimentos e de laços anteriores ou contemporâneos ao acontecimento estudado, os fatores que se consideram como causas explicativas desse acontecimento? Qual é o critério da sua importância? Gibson responde que este critério é o dos efeitos criados pelos fatores dados (17). Ora, o problema consiste precisamente em estabelecer quais são os fatores que produziram os efeitos que consideramos como particularmente importantes. É inútil demonstrar que este raciocínio padece do defeito do círculo vicioso.

Ernest Nagel, é muito mais prudente na abordagem deste problema; de fato, não propõe nenhuma resposta, limitando-se a assinalar os diversos pontos de interrogação e dificuldades (18). Depois de ter distinguido os fatores endógenos (dependentes da competência do historiador) dos fatores exógenos (que não dependem dele), Nagel concentra a sua atenção sobre os primeiros, sem no entanto negar que os fatores biológicos ou geográficos, por exemplo, podem desempenhar um papel considerável no encadeamento dos acontecimentos históricos. Portanto, mesmo esta limitação deliberada do campo de interesse não afasta todas as complicações e, em particular, não traz a resposta à pergunta: que significa ser "importante" em relação aos acontecimentos históricos. Mesmo se suprindo a ambigüidade deste termo, o problema não fica resolvido.

(16) G. Gibson, *The Logic of Social Inquiry*, Londres, 1960, p. 187.

(17) *Ibid.*, p. 191.

(18) E. Nagel, *Relativism and some Problems of Working Historians* in S. Hook (ed.), *Philosophy and History*, Nova Iorque, 1963, pp. 90-91.

Encontramos um ponto de vista interessante sobre o fator subjetivo na explicação histórica em A. M. Maciver. Cada história generaliza — observa este autor — mas há vários níveis de generalização: da descrição individual às interpretações muito gerais da história. A confusão destes níveis cria erros de raciocínio e discussões verbais escusadas. Acontece o mesmo na explicação histórica: há diversos tipos de explicação histórica, adaptados aos diversos níveis de generalização. Mas é precisamente por esta razão, em consequência da escolha feita pelo historiador do nível de generalização na qual quer estudar um fenômeno que o fator subjetivo faz a sua aparição.

“Na explicação histórica em todos os seus níveis, exceto no nível puramente individual, tudo o que é insignificante é ignorado. Isto pode parecer subjetivo, mas, de fato, não há aqui nada de subjetivo a não ser a subjetividade do motivo ditando a escolha do nível definido.” (19)

A explicação histórica, considerada como uma explicação causal, tem ainda um aspecto interessante do nosso ponto de vista. Abstraiamos deliberadamente do litígio referente às diferenças exatas da natureza; litígio relacionado com o estatuto destes diferentes domínios do conhecimento. Por outro lado, aceitamos a tese segundo a qual a história estuda os acontecimentos concretos, ao mesmo tempo que rejeitamos categoricamente a tese radical da escola de Ranke sobre a história limitada à apresentação dos “fatos brutos”. Portanto, se história tem por fim explicar os acontecimentos históricos (senão, não seria a história), é preciso que se refira às leis mais diversas que, em domínios variados da realidade, estabelecem as regularidades na vida dos indivíduos e das sociedades. É apenas nesta condição que pode ser praticada a explicação causal dos acontecimentos determinados pelo recurso aos acontecimentos passados e presentes. Mas o historiador pratica igualmente uma outra forma de raciocínio, aparentada com a ex-

(19) A. M. Maciver, “The Character of Historical Explanation”, in A. M. Maciver, W. H. Walsh, M. Ginsberg, *Aristotelian Society*, Londres, 1947, Supplementary volume XXI, p. 42.

plicação. Se, conhecendo o estado prévio e as leis que regem o desenvolvimento de um determinado domínio da realidade, podemos *prever* os acontecimentos futuros, podemos igualmente proceder de modo inverso: na base deste mesmo conhecimento, partindo do estado determinado atualmente, podemos deduzir o que foi o passado. A literatura anglo-saxônica adotou para designar este passo o nome de *retrodição* (introduzido por G. Ryle) que constitui o correlativo de *predição* (previsão). Eis o que escreve W. H. Walsh a este respeito:

“Diz-se que se a previsão do futuro não é certamente da competência dos historiadores, lhes incumbe em compensação captar retrospectivamente *to retrodict*) o passado, ou seja, estabelecer na base do testemunho do presente o que era o passado. Adianta-se o argumento que o caminho “retrospectivo” (*retrodicting*) do historiador é análogo à conduta do cientista que, no domínio das ciências da natureza, prevê os fenômenos, porque, em ambos os casos, o raciocínio parte de uma conjunção de premissas particulares (isto e aquilo têm lugar agora) e de leis gerais: leis da natureza — no caso das ciências da natureza, e, no caso da ciência da história — leis que regem o comportamento dos homens nestas ou naquelas situações.”(20)

Trata-se pois de certa maneira de um tipo de raciocínio por recorrência que ocupa um lugar de eleição no arsenal científico servindo ao historiador para formular as suas hipóteses sobre os acontecimentos estudados, de uma forma de previsão recorrente projetada para trás, na história; partindo de fatos conhecidos e de certas leis gerais, caminha-se desde os efeitos até às causas possíveis dos acontecimentos determinados. A situação é análoga à do astrônomo, cujos cálculos levam a concluir que neste e naquele sítio deve haver um corpo celeste desta ou daquela dimensão; permitindo-lhe esta indicação heurística o empreender investigações sistemáticas concretas, que, se dão resultados, verificam a hipótese. Do mes-

(20) W. H. Walsh, *An Introduction to Philosophy of History*, Londres, 1951, p. 41.



mo modo, o historiador obtém, graças a esta previsão projetada para trás (retrodição), uma hipótese fecunda para a sua investigação de rastros materiais de antigas culturas, instituições, fundamentos econômicos de certos costumes e usos, etc. A título de ilustração deste caminho e da sua validade, poderia citar vários exemplos tirados da história da historiografia.

No entanto, o papel ativo do historiador emerge aqui uma vez mais: na formulação das hipóteses relativas ao passado, nas investigações, na verificação, etc. É evidente que os resultados dependem, em grande medida, da personalidade do historiador, da sua erudição, da sua formação teórica e filosófica, das suas convicções pessoais determinadas pela sua situação social, etc. Este novo elemento equivale a uma nova dificuldade nas nossas investigações dos conteúdos da tese sobre a objetividade da verdade histórica.

Antes de encerrar esta parte das nossas análises, convém assinalar que certos autores pretendem recorrer não à explicação causal, mas à explicação genética, sublinhando que o problema consiste em explicar os fenômenos pela sua história. Precisam no entanto que não se trata de uma simples sucessão dos acontecimentos, mas de séries de causas e de efeitos; portanto, praticam na realidade a explicação causal, conscientes do fato de que isolando apenas as condições necessárias dos acontecimentos, sem as condições suficientes, a sua explicação é probabilista (Ernest Nagel, por exemplo).

No contexto da explicação causal, principal objeto dos nossos desenvolvimentos até aqui, tentamos colocar em evidência novos aspectos do papel do fator subjetivo tendo em vista completar a nossa reflexão sobre a objetividade do conhecimento histórico. Mas, como vamos demonstrá-lo, a explicação causal na história é sempre acompanhada pela explicação finalista, modo cuja análise lançará nova luz sobre o nosso problema.

Voltemos à tipologia de Braithwaite que distingue a explicação causal e a explicação finalista ou teleológica. Explicar um acontecimento equivale a responder à pergunta: porque é que este ou aquele fato se produziu? Ora, podemos responder a esta pergunta quer indicando as causas que produziram o acontecimento ou que contribuíram para a sua produção, de acordo com uma determinada lei, quer indicando

o fim que os homens se propunham atingir por meio de ações definidas. No primeiro caso, a pergunta "porquê?" equivale portanto a "por que razão?", no segundo caso a "com que objetivo, para que fim?".

É evidente que a explicação finalista e, portanto, a pergunta "para que fim?" são válidas apenas no caso em que lidamos com uma ação consciente e com os seus efeitos, quer dizer nos casos de que se trata de explicar as ações de indivíduos que se fixam *intencionalmente* objetivos definidos aos quais adaptam os meios da sua realização. É precisamente por esta razão que o teleogismo, considerado como uma corrente filosófica que estende a explicação finalista a *todos* os acontecimentos e fenômenos, compreendendo assim os da natureza, deve implicar na existência de um ser sobrenatural cuja ação consciente e finalizada cria tudo o que produz. Admitir esta posição significa aceitar as suas premissas religiosas e — no plano da filosofia — o espiritualismo.

A negação do teleogismo como princípio universal de explicação dos acontecimentos da realidade, negação que é o fato prioritário de todas as variantes do materialismo, não significa de maneira nenhuma que se conteste em cada caso a legitimidade da explicação finalista. Pelo contrário, onde lidamos com ações finalizadas, ordenadas para um fim, portanto, com seres pensantes que visam conscientemente à realização de objetivos definidos, a explicação finalista é não apenas admissível, mas mesmo, em certos casos, necessária em se querendo compreender o que realmente aconteceu.

Tomamos como exemplo um fato cuja importância histórica é incontestável e incontestada: em 1917, Lenin, acompanhado dos seus colaboradores, atravessa a Alemanha e volta à Rússia. Este fato não é vulgar, mesmo se abstraindo dos efeitos da volta de Lenin no encadeamento histórico que levou à Revolução de Outubro. Dizemos que o historiador não pode limitar-se a verificar este fato, a registrá-lo, mas que deve explicá-lo, ou seja responder à pergunta "por quê?". Qual das duas explicações possíveis deste fato é a mais viável: a explicação causal ou a explicação finalista? Em geral, o historiador tenta recorrer a estes dois modos de explicação, e tem razão; mas, no nosso caso concreto, a explicação finalista tem preponderância sobre a explicação causal. A primeira é por-

tanto não apenas legítima, mas mesmo necessária para compreender os acontecimentos. Com efeito, que nos daria a demonstração das relações de causa a efeito, formando um encadeamento de acontecimentos no fim do qual se encontra o acontecimento concreto: a volta de Lenin à Rússia, se não explicarmos o objetivo que Lenin queria por esse meio atingir, ou seja, se não conhecemos as motivações do seu comportamento.

Quando lidamos com uma ação consciente, deliberada, organizada para um fim, devemos para a explicação (ou seja para responder à pergunta "porquê?") referir-nos às motivações dos homens, aos objetivos que eles se propuseram. Só esta referência permite compreender e — coisa importante para o historiador — avaliar as ações dos homens. Esta possibilidade e esta necessidade de apelar para a explicação finalista, sem incorrer no perigo de cair no misticismo e no espiritualismo (inevitáveis, pelo contrário, se considerando o telegismo como o modo universal de explicação aplicável a todos os acontecimentos da realidade), estão na origem de uma das principais diferenças entre as ciências sociais e as exatas da natureza. Com efeito, em todos os lados em que os nossos estudos têm por objeto o homem agindo socialmente (a espécie *homo sapiens* é o único gênero biológico que sabemos que age conscientemente, quer dizer, que tende conscientemente para a realização de fins previamente estabelecidos, tanto na vida individual como na vida social), devemos praticar a explicação finalista das suas ações, sob pena de não as podermos compreender. A *compreensão* é o efeito evidente da explicação finalista, visto que é sobretudo ao reconstituir os motivos de uma ação, ao tomar consciência que se compreende a própria ação (21). Disse "sobretudo" a fim de sublinhar que não eliminamos a incidência de outros fatores, e entre eles o determinismo causal das atitudes e dos comportamentos; mas, repito-o, nos é impossível dispensar a explicação finalista na história, enquanto que nas ciências da natureza (incluindo os

(21) No seu ensaio sobre a compreensão histórica e a compreensibilidade de um acontecimento histórico, Leszek Kolakowski aborda também este problema, se bem que sob um outro ângulo e, por este fato, concebendo-o em outros termos, L. Kolakowski, *Kultura i fetysze* ("Cultura e Fetiches"), Varsóvia, 1967, p. 222.

estudos sobre o homem como organismo biológico) esta explicação é não só supérflua mas ainda absurda.

Este traço específico das ciências sociais (nas quais englobamos aqui todas as ciências da sociedade e do homem) equivale no entanto a novas implicações: se é impossível compreender os acontecimentos sob a alçada das ações conscientes e finalizadas dos homens sem uma explicação finalista, então, inversamente, é impossível encontrar para eles uma explicação finalista sem compreender essas ações (ou seja, sem a reconstituição das motivações e dos fins das pessoas que as executam). Com efeito, como se poderia responder à pergunta: "com que fim tal pessoa agiu de tal maneira?", se não se compreendessem os motivos da sua ação? Nesta perspectiva captamos o pensamento racional contido na concepção da "ciência compreensiva", interpretada contudo em termos diferentes em relação à tradição legada por Dilthey e Max Weber. Livre efetivamente de qualquer adjunção, reduzida à sua parte mais significativa, esta concepção contribui para colocar em relevo a especificação das ciências sociais tendo em vista o seu objeto: o estudo das ações humanas finalizadas (que *nota bene*, permanecem finalizadas e conscientes mesmo quando a consciência é falsa, mesmo quando o ser atuante está inconsciente das causas verdadeiras e profundas das suas ações).

É muito importante discernir o papel de uma "compreensão" assim concebida para a explicação finalista no domínio das ciências sociais em geral, e em particular da história. Existe um método mais objetivo e, portanto, menos falível na sua intersubjetividade? Não se poderia preferir-lhe o recurso às fontes: aos discursos, às memórias, aos trabalhos históricos escritos por homens políticos diretamente comprometidos nos acontecimentos e explicando os motivos e os objetivos das suas ações, etc.? A resposta é não. O estudo das fontes é decerto indispensável na reflexão histórica, mas não liberta o historiador da necessidade de compreender, portanto, da empatia, da tentativa de reconstituir os motivos e os procedimentos finalizados dos homens. Pelo contrário, o estudo das fontes faz mesmo da compreensão uma operação necessária; diria mesmo que nela implica. Que nos dizem, com efeito, as fontes históricas, mesmo as mais pessoais? No melhor dos

casos, relatam o que os autores dessas memórias, cartas, discursos, etc., pensavam deles próprios e dos acontecimentos; no pior dos casos transmitem o que eles queriam que os outros pensassem deles e dos acontecimentos. Caímos pois sempre na ideologia no sentido manheimiano deste termo: da idéia errada que temos de nós próprios, à intenção deliberada de enganar o próximo.

Marx escreveu em algum lugar que não se deve julgar nem os grupos sociais nem os indivíduos segundo o que eles pensam e dizem deles próprios. Aliás, a este respeito, todo o historiador tem o dever de ser cético, de confrontar as fontes biográficas relativas a um mesmo acontecimento ou a uma mesma época e provenientes de representantes das diversas partes presentes. Regra geral, essas fontes, divergem, contradizem-se mesmo, não apenas na avaliação mas até na descrição dos fatos, traindo assim o seu comprometimento e o espírito de partido das pessoas que participam em acontecimentos litigiosos ou vivem em épocas portadoras de conflitos, mesmo se essas pessoas se propõem ser objetivas. Por outro lado, só no caso das fontes autobiográficas de uma personagem histórica é que tem importância saber se estamos em presença de mentiras deliberadas ou de uma automistificação. (No plano psicológico, este último caso é o mais provável, porque se os "culpados" dessas mistificações não estivessem realmente convencidos da legitimidade das opiniões expressas, particularmente do fato de que é o bem da humanidade ou pelo menos da sua nação que exige precisamente este ou aquele comportamento, esta ou aquela ação, seriam incapazes de patentear o ardor necessário para arrastar grupos inteiros ou multidões, e até mesmo de atingir o grau de fanatismo que permite realizar atos decididamente criminosos). O historiador desempenha aqui de certa maneira o papel de um árbitro e isto na sua qualidade de metateórico praticando a reflexão crítica sobre as fontes autobiográficas e sobre as outras fontes, reflexão que não deve nunca deixar de ser metacrítica, visto que o historiador é ele próprio "vítima" da parcialidade do "espírito de partido". Como pode ele proceder?

As técnicas de avaliação crítica das fontes e das suas informações são múltiplas: estabelecimento da sua origem e autenticidade, comparação das informações e sua verificação

na base dos dados conhecidos e verificados por outro meio, ou de outras asserções dessas mesmas pessoas, etc. No entanto, na base de todas estas técnicas e manipulações profissionais encontra-se o princípio geralmente implícito que o historiador compreende os acontecimentos estudados, quer dizer, que é capaz de reconstituir as motivações e as ações finalizadas dos indivíduos ou dos grupos sociais possuindo os mesmos ideais, interesses, objetivos, etc., que é capaz de os reconstituir (e portanto de fazer deles o objeto de uma experiência interior (específica) qualquer que seja o juízo de verdade que tem sobre esses motivos, ideais ou objetivos.

O melhor seria ilustrar o significado desta tese com um exemplo tomado de empréstimo ao que hoje não é ainda mais do que uma ficção mas que, amanhã, talvez... Em uma palavra, suponhamos que descobrimos em outros planetas seres pensantes cujo estrutura psicossomática fosse totalmente diferente da nossa e que, portanto, teriam desenvolvido uma cultura totalmente diferente. Não munido da chave que lhe permite "traduzir" a linguagem da sua cultura na da nossa, o historiador "terrestre", mesmo se dispusesse de uma montanha de materiais dos mais diversos sobre o passado desta cultura, seria completamente impotente, porque seria incapaz de compreender as motivações e os fins dos comportamentos desses seres, mesmo se tivesse, por outro lado, as provas de que estes procedem de um modo consciente e subordinado a um fim. Na falta desta comunidade dos destinos biológicos que cria automaticamente planos de contato entre as culturas, mesmo as mais afastadas, do nosso planeta, as "linguagens" de eventuais culturas de outros planetas e a da nossa cultura estariam fechadas umas em relação às outras, ou seja, não teriam nenhum elemento comum (conformando-nos a idéia formulada por K. Adjukiewicz a respeito das linguagens integrais e fechadas). Seria impossível comunicar, portanto, *comprender*, e o historiador "terrestre" deveria abdicar, inclinar-se diante da total ineficácia dos seus meios, mesmo dos mais aperfeiçoados. Assim, sem compreender as ações dos homens, é impossível explicar a história; em outros termos, a compreensão é uma parte constitutiva da explicação histórica.

Este fato é irrefutável, mas coloca ainda mais em perigo a objetividade do conhecimento histórico: introduz uma nova "porção" de subjetividade. Com efeito, a compreensão cons-

titui sempre uma relação subjetivo-objetiva que diz respeito a tudo o que já foi dito aqui sobre a relação cognitiva, em particular sobre o papel do fator subjetivo nesta relação. Na qualidade de ato — sem o qual não há resultado — a compreensão está sempre ligada a um *sujeito* definido para quem constitui uma experiência vivida; no nosso caso concreto — ao historiador. Este sujeito que tenta explicar e, portanto, compreender os acontecimentos, é o historiador. É em função do seu saber e do seu talento, das determinações sociais ligadas à época em que vive, à sua nação, à classe de que faz parte, ao grupo profissional que integra, etc., que percebe certos fatos, os compreende e os explica. Toda a obra histórica traz o cunho da individualidade do historiador, da sua percepção da história, da sua concepção do processo histórico, da sua compreensão dos homens e dos seus atos. Se este cunho é insignificante, banal, é porque o historiador é mediocre. Inevitável, este cunho não conduz porém à negação da objetividade do conhecimento histórico; implica a consciência dos limites dessa objetividade e a sua superação em um processo de aperfeiçoamento constante do nosso saber.

A participação da compreensão na explicação histórica representa um perigo real de deformação do conhecimento quando o fator subjetivo excede esta esfera necessária do papel ativo do sujeito na relação ~~objetiva~~ <sup>509A</sup> Para explicitar o nosso pensamento, citemos o erro da modernização na explicação do passado, ou seja, o dos casos em que se explicam os acontecimentos passados, separados do seu contexto particular, como se fossem uma parte integrante do contexto contemporâneo para o historiador (por exemplo, a percepção e a explicação dos acontecimentos da Idade Média nas categorias de nação e de ideologia nacional contemporâneas, quando nem uma nem outra existiam na altura). A arcaização é um erro análogo: assim, deita-se à força a história medieval ou moderna na cama de Procusto construída, por exemplo, com as relações sociais próprias da Antiguidade, muitas vezes concebida, no espírito do presentismo, como uma *sub specie* da política contemporânea projetada no passado. Estes dois constituem duas deformações cognitivas incontestáveis cuja origem reside no fator subjetivo. O remédio é só um: visto que é impossível “desembaraçar-nos” do fator subje-

tivo sem “liquidar” ao mesmo tempo o conhecimento e a compreensão dos acontecimentos, impõe-se tomar consciência dos perigos que representa esse fator e, controlando os resultados do conhecimento, tentar evitá-los, ultrapassá-los no processo de aperfeiçoamento do saber.

Os representantes da história dita objetiva, ou seja da corrente positivista da escola de Ranke, põem como um imperativo a eliminação dos juízos de valor na ciência da história. Realizável ou não, este postulado é a consequência lógica dos pressupostos e do modelo da ciência da história que propõe esta escola: se a história deve ser puramente descritiva, apresentar apenas os fatos *wie es eigentlich gewesen*, sem nenhuma adjunção de caráter subjetivo, qualquer juízo de valor é inadmissível visto que introduz inevitavelmente um elemento subjetivo na imagem da realidade.

Não há razões para desenvolver aqui o nosso ponto de vista sobre a teoria ou a filosofia dos valores, porque apenas nos interessa o que faz o teórico que pratica uma reflexão judicatória, e isto do ponto de vista das implicações subjetivas destes atos. Sem entrar assim em pormenores, em particular no diferendo sobre a essência dos valores, é preciso no entanto deixar claro que qualquer homem que avalia os acontecimentos ou as condutas humanas o faz a partir do sistema de valores que aceitou consciente ou espontaneamente, e que lhe proporciona os modelos e as medidas (os padrões) necessários a esta avaliação. Por outro lado, qualquer que seja a gênese que atribuímos ao sistema de valores, social ou individual, a sua aplicação concreta é sempre individual, pois são individuais a escola de um dado sistema bem como todas as adjunções e variantes que emergem sempre no ato judicativo. É precisamente nestas operações que o fator subjetivo se manifesta, e isto com uma maior acuidade do que no conhecimento propriamente dito. A concepção dos valores absolutos e, portanto, imutáveis, constitui uma tentativa de escapar a esta influência do fator subjetivo no processo de avaliação e ao perigo de relativismo em que implica (a estimação de que uma coisa é boa ou má, nobre ou vil, bela ou feia, etc., é sempre atividade de um sujeito; ponto de vista que admito com algumas reservas importantes, sobretudo em relação aos juízos morais). Mas esta concepção é inaceitável!

em primeiro lugar porque só pode ser completamente desenvolvida na base de uma ontologia na qual os valores são seres ideais reais (platonismo), de uma ontologia nitidamente idealista, até mesmo declaradamente mística; em seguida, porque esta mesma concepção "absolutista" da essência dos valores não afasta as dificuldades geradas pela aplicação individual dos valores. Assim, o problema do fator subjetivo permanece em aberto. Compreende-se porque é que os historiadores positivistas se pronunciam contra todas as operações judicatórias na ciência da história, contra os juízos de valor. Mas o seu postulado é realizável?

A nossa resposta negativa a esta questão fundamenta-se em vários argumentos.

Estabelecem como princípio a necessidade de eliminar os juízos de valor na ciência da história, os positivistas omitem um fato muito importante, que é o de que o historiador não espera ter coligido todos os materiais fatuais "brutos", puros de toda a adjunção de subjetividade, para proceder a operações judicativas; pelo contrário, estas subentendem precisamente estes materiais, ou seja, os fatos históricos, e isto por duas razões.

Resultava das nossas análises precedentes que o fato histórico não é um pequeno "cubo" semelhante à "coisa em si", imutável, sempre o mesmo, qualquer que seja aquele que o utiliza; é um fragmento específico da realidade e, ao mesmo tempo, um conglomerado das múltiplas relações de um dado acontecimento com outros. Ora, as relações que entrarão em jogo, constituindo o que chamamos um fato histórico, dependem não apenas da realidade objetiva mas também do sujeito cognoscente que escolhe. Considerada pela escola de Ranke com o átomo mais simples na construção da ciência da história, o fato histórico é na realidade uma estrutura complexa em que o fator subjetivo desempenha um papel evidente, principalmente por intermédio da avaliação e da judicção. Com efeito, quando o historiador escolhe (em uma substância relacional objetiva, evidentemente), quando constitui o fato histórico como produto objetivo-subjetivo, nisso semelhante a qualquer outro ponto do processo do conhecimento, procede *avaliando*. Só os critérios de avaliação, proporcionados pelo sistema de valores definidos, permitem proceder conscien-

te a uma escolha; ora, no trabalho do historiador, só contam as escolhas conscientes e não as fortuitas. Verifica-se portanto que a avaliação, com tudo o que implica de subjetivo, não é uma operação praticada pelo historiador apenas com base nos fatos (se bem que isto também se dê, questão a que voltaremos): a avaliação já está contida nos próprios fatos. E se é assim, se os fatos são, em um certo sentido, o produto do historiador, quando este se abstém de apreciar e de avaliar os acontecimentos e os comportamentos humanos, quando impõe a si mesmo expor apenas os fatos, está somente a iludir-se quanto à eficacidae da sua "autodefesa".

A avaliação introduz-se no trabalho do historiador, levada por um segundo veículo que contorna igualmente os diques levantados pelo postulado da descrição dos fatos "brutos", sem nenhuma adjunção. Quais são, com efeito, os fatos que o historiador relata? Se identifica, *ex definitione*, o fato histórico com qualquer acontecimento do passado, a quantidade dos fatos torna-se então infinita e ninguém é capaz de fazer deles um inventário exaustivo. Pelo contrário, se por fato histórico entendemos um acontecimento particularmente importante do ponto de vista de um sistema de referência definido, e é nestes termos que os historiadores o concebem, identificamos então o fato histórico com um acontecimento selecionado em função de certos critérios. Isto significa que, ao estabelecer os fatos históricos que são necessários à sua exposição do processo histórico, o historiador avalia os acontecimentos do passado, a fim de proceder de entre eles à seleção requerida.

Enfim, a avaliação (*valuation* — em inglês) é muitas vezes o agente que constitui o fato histórico apenas pela apreensão judicatória desse fato. É o que entende W. H. Dray quando fala dos fatos históricos *value constituted* (constituídos pela avaliação, pelo ato judicativo), ou seja de fatos tais como as perseguições religiosas durante a guerra dos Trinta Anos, as atrocidades cometidas pelos soldados nessa época, e que não se podem deixar de avaliar, julgar, visto que contêm em si, na sua própria formulação, esse juízo de valor. W. H. Dray conclui a esse respeito:

— "Para os objetivistas, os fatos e os valores são sempre nitidamente distintos. Mas se devemos chamar "fatos" às per-

seguições e às atrocidades — e os historiadores estão geralmente inclinados a fazê-lo — é fácil compreender porque se considera que a judicação (*valuation*) está logicamente contida no objeto do historiador (22)

A última questão que se coloca diz respeito à judicação no trabalho do historiador, considerada como uma parte integrante da sua narração do processo histórico. Esta questão não é tão evidente como no caso da explicação histórica que é a condição necessária da ciência da história. Quer isto dizer que, com exceção da avaliação que, como o demonstramos, é inerente aos fatos, o historiador pode abster-se de fazer juízos de valor sobre os acontecimentos históricos?

Certamente, desenvolvendo os esforços e os meios convenientes, o historiador pode conseguir dissimular a sua atitude avaliadora e, portanto, o seu comprometimento e o seu espírito de partido, sob uma máscara de fórmulas aparentemente neutras relativamente aos valores. Rank é a prova disso. Mas uma máscara, por mais perfeita que seja, pode ser arrancada, e foi exatamente o que fizeram, em relação a esse mesmo Ranke, os críticos presentistas citados anteriormente. Com efeito, a avaliação não se manifesta necessariamente sob a forma de proposições judicatórias adequadamente desenvolvidas, de juízos de valor explícitos. Na maior parte dos casos, a avaliação é implícita: faz-se através da apreensão e seleção dos fatos e, sobretudo, através dos vários modos de esclarecimento dos esclarecimentos “contados”, sem que sejam explicitamente formulados juízos de valor.

De qualquer maneira, podemos afirmar com toda a certeza que os valores e os juízos invadem o terreno do historiador, trazidos pelos vetores mais diversos que escapam muitas vezes ao controle do historiador e mesmo à sua consciência. Isso é um fato inevitável, necessário, de que é preciso tomar consciência, a fim de podermos exercer sobre os seus efeitos um controle consciente, evitando assim o extremismo que leva às deformações do conhecimento.

Tentemos agora recapitular brevemente os resultados das análises deste capítulo:

(22) · William H. Dray, *Philosophy of History*, Prentice-Hall, Englewood-Cliffs, 1964, p. 25.

A ciência da história consiste não só na descrição dos fatos, mas também na sua explicação, compreensão e avaliação. Mais do que as operações descritivas, as operações explicativas e judicatórias servem de veículo ao fator subjetivo no conhecimento histórico. A respeito da explicação histórica e das suas duas formas, precisamos os pontos seguintes:

— Na explicação causal, limitamo-nos a uma parte dos antecedentes de um fato; a nossa explicação não é integral, e a escolha do fragmento estudado da cadeia causal é ditado por aquilo que interessa àquele que se pergunta “porquê”.

— Se concebemos a explicação causal como uma subsunção sob uma lei geral, então, devido à imprecisão das premissas da explicação histórica (condições prévias e hipóteses formuladas), ela possui necessariamente um caráter probabilista; o que permite diversas explicações de um único fato e nos coloca perante a escolha de uma entre elas.

— Sendo a explicação causal sempre incompleta, pode-se considerá-la apenas como um “esboço de explicação” que o historiador deve “desenvolver”, o que os diferentes autores podem fazer cada um de sua maneira.

— A explicação causal pode ser praticada em diversos níveis de generalização; a escolha de um desses níveis é subjetiva visto que está ligada aos interesses e necessidades da investigação empreendida pelo historiador.

— A explicação finalista é necessária na ciência da história porque esta se interessa pelas ações humanas que são conscientes e subordinadas a um fim, a um objetivo.

— A fim de reconstituir os fins em vista dos quais foram empreendidas as ações humanas estudadas, devemos compreender as motivações dos homens implicados na ação. A compreensão, relação subjetivo-objetiva, pressupõe um papel particularmente ativo do sujeito e serve de veículo portanto, a uma forte “dose” de subjetividade.

No que diz respeito à avaliação (à apreciação, à judicação) na ciência da história, verificamos que era impossível eliminá-la: quer sejam expressos explicitamente ou contidos implicitamente, os juízos de valor emergem dos próprios fatos cuja constituição cognitiva exige a seleção dos materiais que

os compõem; na seleção dos fatos que o autor considera como historicamente importantes no enquadramento de um dado sistema de referência; na concepção e esclarecimento dos fatos.

A nossa principal conclusão, a mais geral, é que a explicação, a compreensão e a avaliação são novas intervenções por meio das quais o fator subjetivo se introduz no conhecimento histórico; fator cujo papel e grau de incidência aumentam à medida que avançamos nas nossas reflexões sobre a objetividade da verdade histórica, mas que assediamos ao mesmo tempo cada vez mais de perto, descobrindo, à medida que fazemos os nossos desenvolvimentos, as suas múltiplas facetas.

### CAPITULO III

#### POR QUE REESCREVEMOS CONTINUAMENTE A HISTÓRIA?

*Em nossos dias, já ninguém duvida de que a história do mundo deve ser reescrita de tempos em tempos. Esta necessidade não decorre, contudo, da descoberta de numerosos fatos até então desconhecidos, mas do nascimento de opiniões novas, do fato de que o companheiro do tempo corre para a foz chega a pontos de vista de onde pode deitar um olhar novo sobre o passado...*

GOETHE

*(Geschichte der Farbenlehre)*

*...A anatomia do homem é a chave da anatomia do macaco. Nas espécies animais inferiores, não podem compreender-se os sinais anunciadores de uma forma superior senão quando essa forma superior já é conhecida.*

KARL MARX

*(Introduction à la critique  
de l'économie politique)*

E. H. Carr começa a sua *What is History?* citando duas opiniões sobre o conhecimento histórico, formuladas nas duas edições sucessivas, mas publicadas com sessenta anos de intervalo, da grande síntese histórica elaborada por uma equipe

de cientistas de Cambridge. Estas duas opiniões são particularmente sintomáticas, e como apresentam muito bem o assunto que nos interessa neste capítulo, é por elas que começaremos, imitando E. A. Carr.

Em 1896, o eminente historiador britânico Acton, caracterizando os objetivos da *The Cambridge Modern History*, escrevia no seu relatório, destinado aos procuradores da *Cambridge University Press*.

“É uma ocasião única para reunir, da maneira mais aproveitável para o maior número de pessoas, a totalidade do saber que o século XIX tem intenção de nos deixar como herança... Com uma divisão racional do trabalho devemos estar em posição de o fazer e de pôr à disposição de cada um os documentos e as conclusões mais elaboradas resultantes das investigações internacionais.

“A nossa geração não pode elaborar uma história perfeita, mas nós podemos dar-lhe uma história convencional e indicar-lhe o ponto até onde chegamos no caminho que leva de uma a outra, no momento em que toda a informação está ao nosso alcance e todo o problema é solúvel.” (1)

Sessenta anos mais tarde, em uma introdução à segunda edição da obra em questão, eis como George Clark comenta a declaração otimista de Acton, a sua convicção do valor cognitivo da história:

“Os historiadores da geração seguinte não entrevêm tais perspectivas. Prevêem que os seus trabalhos sejam continuamente substituídos por outros. Consideram que o conhecimento do passado, transportado e “elaborado” por um ou vários espíritos, não pode compor-se de átomos semelhantes a elementos e privados de relação com a personalidade. O estudo parece ser infinito e certos cientistas impa-

(1) “The Cambridge Modern History: Its Origin, Authorship and Production”, 1907, pp. 10-12. Citado segundo E. H. Carr, *What is History?*, op. cit., p. 1.

cientes refugiam-se no ceticismo ou, pelo menos, na doutrina segundo o qual, já que todos os juízos históricos implicam em indivíduos e pontos de vista, cada um deles é tão válido, como os outros e não há verdade histórica ‘objetiva’”. (2)

A mudança de atitude é impressionante: a fé positivista na potência cumulativa do saber histórico que pode alcançar o estatuto de uma ciência definitivamente consolidada e acabada, cede o lugar à convicção de que o conhecimento histórico é um processo infinito e que, devido ao papel ativo que nele desempenha o espírito do homem, o trabalho do historiador deve ser continuamente recomçado. Esta mudança de que estabelecemos as razões e o contexto nos nossos desenvolvimentos anteriores, lança uma viva luz sobre um novo aspecto do problema estudado aqui: porque é que a concepção do processo histórico muda continuamente, porque é que os historiadores reescrevem continuamente a história?

É um fato incontestável que isto é assim, e poderíamos ilustrá-lo com a ajuda de uma história da historiografia de um acontecimento importante qualquer. Abstraímos aqui das diferenças na percepção da realidade histórica, na concepção e na explicação do processo histórico, que são o resultado do condicionamento social das opiniões do historiador. Acima destas diferenças sociais, nacionais e outras — e mesmo apesar da sua existência — emerge com efeito qualquer coisa que é comum às obras de uma época em comparação com as de outras épocas, qualquer coisa que, apesar das diferenças, as reúne no quadro de um modo de visão da história, de um estilo da sua concepção particular em cada época. E é precisamente o que nos interessa aqui: por que é que cada geração (ou quase) possui — e, segundo alguns, deve mesmo possuir — a sua própria visão do processo histórico? Qual é a causa deste fato e o que é que o constitui?

No século XX, este problema fascinou um bom número de teóricos da história que o aprendiam o fato incontestado da variabilidade da visão do processo histórico no contexto mais amplo das diversas determinantes do conhecimento histórico. As diferentes opiniões expressas sobre este assunto

(2) *Ibid.*, pp. 1-2.



podem ser reduzidas a duas concepções tipológicas que, embora sobrepondo-se, diferem pela explicação que dão deste fenômeno:

1) a reinterpretação da história é função das necessidades variáveis do presente:

2) a reinterpretação da história é função dos efeitos dos acontecimentos do passado emergindo no presente.

Como se vê, as duas explicações do fenômeno em questão não são mutuamente exclusivas; pelo contrário, são muitas vezes propostas simultaneamente como elementos explicativos complementares. Se as consideramos separadamente é com o fim de facilitar a análise de um fenômeno complexo e de expor com maior clareza os resultados assim obtidos. Assim, abordaremos a argumentação exposta na ordem indicada anteriormente, considerando como conhecido que as razões invocadas são complementares.

A primeira explicação da reinterpretação da história está em relação com as posições do presentismo e é principalmente defendida pelos representantes desta corrente. Como verificamos, o presentismo levado às últimas conseqüências conduz à negação da verdade histórica objetiva, e portanto, à negação da história como ciência. Todavia, aquilo que representa o núcleo racional do presentismo, a saber, a sua tese genético-psicológica sobre as relações entre as atitudes e os juízos do historiador, por um lado, e as condições sociais da sua época e as necessidades que estas geram, por outro, não é uma tese subjetivista e não vai implicar em conseqüências negativas do ponto de vista do caráter científico da história. Ora, mesmo tomando como base esta interpretação moderada de interpretar continuamente a história. Porque, se as atitudes e as opiniões dos historiadores são função das condições e das necessidades atuais da vida social, uma mudança nestas condições e nestas necessidades é inevitavelmente seguida de uma mudança nas atitudes e nas opiniões dos historiadores, e, portanto, nas produções das suas atividades científicas — na ciência da história. Se, como o diz metaforicamente Carl L. Becker, o passado é uma tela sobre a qual o presente projeta

a sua visão do passado (3), a história é não apenas funcional, mas também necessariamente variável. Tentemos no entanto, analisar esta tese mais de perto, levantando algumas questões suplementares. Assim, vejamos em primeiro lugar em que consiste o mecanismo desta projeção dos interesses do momento presente sobre a tela do passado. Esta projeção é operada pela medição de uma seleção adequada dos fatos históricos, ou seja, de uma seleção variável, pois que é função dos interesses presentes.

John Dewey, que pode ser considerado, a este respeito, como um autor particularmente representativo, sublinha que toda a construção histórica é seletiva e que tudo depende dos critérios da seleção; em seguida, conclui que a história é necessariamente escrita a partir das posições do presente, pois que é este quem decide o que se considera como importante e, portanto, fornece os critérios de seleção (4). Daí a defender a reinterpretação constante da história, é um pequeno passo:

“Não há outros materiais acessíveis para a elaboração dos princípios diretores e das hipóteses além daqueles que nos fornece a contemporaneidade histórica. Quando a cultura muda, as concepções dominantes em uma dada cultura mudam igualmente. Surgem então necessariamente novos pontos de vista que servem para a apreensão, a apreciação e a coordenação dos dados. Nesse momento reescreve-se a história.” (5)

Nos termos desta concepção, a história é função dos interesses do presente ou — como escreve N. M. Prokovski — é a política atual projetada sobre o passado. Citemos uma variante desta concepção, ou seja a opinião para a qual a visão do *passado* é função dos objetivos que traçamos para o *futuro* (6), o que não muda nada no fundo do problema, uma vez

(3) C. L. Becker, *Mh. Wells and the New History...*, op. cit., pp. 169-170.

(4) J. Dewey, *Logic, The Theory of Inquiry*, op. cit., p. 235.

(5) *Ibid.*, p. 233.

(6) E. H. Carr, *What is History?*, op. cit., p. 118.

que a visão do futuro é, como a visão do passado, função do presente.

Se, como propusemos, rejeitarmos o extremismo do presentismo ficamos em presença de uma tese de que devemos reconhecer o fundamento: reescrevemos continuamente a história porque os critérios de avaliação dos acontecimentos passados variam no tempo e que, por conseqüência, a percepção e a seleção dos fatos históricos mudam, para modificar a própria imagem da história. Há aqui lugar para sublinhar que, quaisquer que sejam os termos em que esta tese é formulada e os argumentos que a fundamentam, ela reúne os sufrágios de diferentes historiadores e teóricos de modo nenhum aparentados com o presentismo, e até mesmo partidários de uma concepção do mundo totalmente oposta; assim, N. M. Prokovski, partindo da tese marxista sobre o condicionamento de classe das idéias sociais, vê na história uma projeção da política presente; K. R. Popper, embora filiado no neopositivismo, coloca a reinterpretação da história por cada nova geração como uma obrigação ditada por novas necessidades (7); na Polónia, Witold Kula fala da transposição do patrimônio do passado na linguagem contemporânea em cada época, enriquecendo-se a cultura na medida em que é bem sucedida na decifração de novas páginas do passado (8). Os termos e os argumentos variam de um caso para outro, mas a idéia permanece a mesma: a variabilidade da imagem histórica é função da variabilidade dos critérios de seleção dos materiais históricos.

A segunda questão que se impõe neste contexto anda em torno do aspecto psicológico do processo de reinterpretação da história: quando é que os historiadores são incitados a formular novos juízos e a empreender uma nova penetração da história? A proposição de Carl Becker parece-nos ser uma resposta convincente e sensata: os períodos de estabilidade, propícios ao sentimento de satisfação do presente, favorecem igualmente o consenso social quanto à imagem tradicional do passado; pelo contrário, nos períodos de crise e de oposição,

(7) K. R. Popper, *Die Offens Gesellschaft und ihre Feinde*, Berna, 1958, B. II, p. 332.

(8) W. Kula, *Rozwazania...*, op. cit., pp. 104-105.

quando a estabilidade é abalada, os homens descontentes com o presente são inclinados a estar também descontentes com o passado; a história é então submetida a uma reinterpretação na perspectiva dos problemas e das dificuldades do presente (9).

Passemos ao segundo modo de explicação e de argumentação da reinterpretação constante da história: a visão da história varia em função da emergência constante de efeitos novos dos acontecimentos passados.

O ponto de vista de Karl Marx sobre o assunto, desde então clássico, está condensado no aforismo: "a anatomia do homem é a chave da anatomia do macaco". Este ponto de vista é desenvolvido por Marx no contexto da sua análise das categorias econômicas. Como a sociedade burguesa é a organização histórica da produção mais desenvolvida e mais variada — argumenta Marx — as categorias que permitem compreender-lhe a estrutura permitem simultaneamente compreender a estrutura das formas sociais desaparecidas. Porque? Porque basta a fase superior do desenvolvimento de um dado fragmento da realidade, revelando os efeitos dos acontecimentos passados, para permitir a percepção e a avaliação correta desses acontecimentos (10).

Para compreender melhor este ponto de vista, tomemos um fato da vida corrente. Quando nos encontramos num vale entre montanhas ou colinas, apenas podemos ver a vizinhança mais imediata, enquanto que os elementos afastados do terreno e a sua ligação num todo escapam ao nosso olhar. Basta-nos subir ao cume de uma montanha para que a paisagem mude, revelando-nos aspectos do vale até aqui invisíveis e desconhecidos. Quanto mais alto for o cume, mais se alarga o nosso horizonte e melhor nos apercebemos do conjunto.

É claro que isto é apenas uma comparação, mas ajuda a compreender melhor estes problemas. Basta substituir os parâmetros espaciais por parâmetros temporais. Quanto mais afastados no tempo estivermos de um dado acontecimento, mais vasta e profunda é a nossa percepção deste, como no

(9) C. L. Becker, op. cit., p. 170.

(10) Cf. K. Marx, *Contribution à la critique de l'économie politique, Introduction*, Editions Sociales, Paris, 1957, p. 169.

caso de uma paisagem vista de cumes cada vez mais elevados. Porquê? Porque na história estamos sempre em presença de processos, de transformações, e que é extremamente difícil, senão impossível, prever antecipadamente não apenas os pormenores, mas ainda a orientação geral dos acontecimentos. O aforismo de Hegel sobre Minerva simbolizando o pensamento elevado, e a sua coruja que levanta voo pelo crepúsculo, vem aqui muito a propósito. É quando emergem os efeitos que se podem avaliar os acontecimentos que os causaram. Mas esta avaliação não é uma operação estática, é um processo. Enquanto um processo está em curso, os efeitos dos acontecimentos aparecem continuamente, sem fim: ora, a história é precisamente um processo deste tipo. Os efeitos recentemente emersos obrigam a deitar sobre os acontecimentos um olhar novo, a percebê-los de outra maneira, a situá-los diferentemente no contexto da totalidade. Frequentemente, o que inicialmente tinha sido subestimado, ignorado mesmo, revela-se historicamente importante e vice-versa. Por esta razão, o quadro da totalidade vê a sua "composição" modificar-se. E é precisamente porque vemos melhor a história na perspectiva do tempo, quando os efeitos dos acontecimentos se revelaram e permitem fazer acerca destes juízos mais integrais e profundos, que é mais difícil escrever a história recente, em particular a história contemporânea: não só por causa da dificuldade de ser objetivo, ou seja, de encarar os acontecimentos *sine ira et studio*, se bem que isto tenha uma certa importância, mas também por causa da dificuldade de compreender o sentido dos acontecimentos contemporâneos. Com efeito, estes acontecimentos não revelaram ainda os seus efeitos; ora, os acontecimentos históricos possuem o significado que os seus efeitos lhes conferem quando emergem na realidade.

Sidney Hook escreve:

"... A história é reescrita quando emergem perspectivas novas que nos permitem perceber o significado de certos acontecimentos do passado, que havia escapado à atenção dos contemporâneos. Estes acontecimentos inserem-se nos modelos de continuidade incluindo os acontecimentos que constituíam o futuro para os que viviam no passado... Do mesmo modo, os nossos descendentes compreenderão melhor o nosso

século do que nós o compreendemos, porque serão capazes de ver as conseqüências de acontecimentos que ignoramos atualmente e que constituem as premissas de tendências importantes que darão os seus frutos quando já não existirmos." (11)

Este ponto de vista é formulado no espírito da tradição clássica: só os efeitos futuros dos acontecimentos presentes, só a realização do futuro permitem compreender o passado; mas os efeitos novos, o novo futuro, desenham uma nova imagem do passado. M. J. Dhont tem uma concepção semelhante do problema apesar de o abordar e formular de outra maneira.

"... O historiador nunca vê os fatos como os *contemporâneos os viram*. Vê-os desenrolarem-se como um profeta infalível: o que com efeito separa totalmente o historiador de não importa que categoria de contemporâneo dos fatos que relata, é que o historiador conhece sempre o futuro. Isto tira-lhe completamente a possibilidade de ver os acontecimentos com os olhos de um contemporâneo... O que decorre desta observação, é que o historiador escreve sempre a história em função do ponto de chegada da evolução. Será levado por isso a considerar como importantes os acontecimentos que constituem a trama do desenvolvimento na direção desse ponto de chegada, acontecimentos que, na maioria dos casos, não marcaram de modo algum os contemporâneos." (12)

Karl Heussi exprime a mesma idéia no contexto da emergência, no processo histórico, de relações novas entre os acontecimentos dados e outros acontecimentos. Escreve como conclusão:

(11) S. Hook, "Objectivity and Reconstruction in History" in S. Hook (ed.), *Philosophy and History*, Nova Iorque, 1963, p. 256.

(12) M. J. Dhont, "Histoire et reconstitution du passé", in Ch. Perelman (éd.), *Raisonnement et démarches de l'historien*, Bruxelles, 1963, pp. 87-88.

“As grandezas passadas que não consideramos talvez como particularmente importantes, podem, em um tempo que é para nós o futuro, produzir em circunstâncias definidas efeitos importantes. Deste ponto de vista, o passado não é qualquer coisa fria, petrificada, mas uma coisa viva que muda e se desenvolve sem cessar.” (13)

Contudo, é nos trabalhos de J. H. Randall que esta idéia é mais desenvolvida (14). Tendo escolhido os juízos formulados sobre a Primeira Guerra Mundial para ilustrar a tese da variabilidade da imagem histórica em relação com a emergência de efeitos novos dos acontecimentos passados, J. H. Randall conclui:

“Os novos efeitos dos acontecimentos passados mudam o significado do passado, o significado do que aconteceu. Os acontecimentos que outrora eram ignorados porque não pareciam constituir os antecedentes fundamentais de um fato consecutivo qualquer, são presentemente considerados como eminentemente significativos; outros acontecimentos, que pareciam constituir antecedentes fundamentais, caem no esquecimento como simples pormenores. Neste sentido, a evolução não pode, pela natureza das coisas, ser plenamente compreendida por aqueles que são os seus atores. Estes não podem compreender o “significado” ou os efeitos do que fazem, porque não podem prever o futuro. Compreendemos esta evolução apenas no momento em que ela constitui uma parte do nosso próprio passado; e se ele continua a produzir os seus efeitos, os nossos filhos percebê-lo-ão em termos diferentes dos nossos. Neste sentido, o historiador — como dizia Hegel — assemelha-se efetivamente à coruja de Minerva que não levanta vôo senão no momento em que se adensam as sombras da noite... Não se pode

(13) K. Heussi *Die Krisis des Historismus*, op. cit., p. 69.

(14) Cf. J. H. Randall Jr., *Nature and Historical Experience*, Nova Iorque, 1958, J. H. Randal Jr., “On Understanding the History of Philosophy”, in *The Journal of Philosophy*, 1937, N. 17.

compreender plenamente a história acontecida senão à luz de todos os seus efeitos realizados e reconhecidos. O “significado” de qualquer fato histórico consiste no significado que ele possui ainda, na sua ação, nos efeitos que dele resultam.” (15)

Assim, dois fatores concorrem para a reinterpretação constante da história: a emergência no processo histórico dos efeitos dos acontecimentos passados, o que constitui o “significado” destes últimos; a mudança dos critérios da seleção dos fatos históricos resultante de um novo condicionamento das atitudes e das opiniões dos historiadores. Estes dois fatores estão ligados ao presente, que é o futuro em relação aos acontecimentos passados. Tal é o elemento racional da concepção do presentismo.

Mas esta variabilidade da imagem do passado que, lembremos as palavras de Heussi, não é apercebido como uma coisa hirta, petrificada, mas como uma coisa viva, mutável não nega a objetividade do conhecimento histórico, a possibilidade de atingir a verdade objetiva nesse e por esse conhecimento? De maneira nenhuma, se não cometemos o erro, analisado anteriormente, consistindo em identificar o caráter objetivo da verdade com o seu caráter absoluto. As verdades parciais, fragmentárias, não são erros; constituem verdades objetivas, se bem que incompletas. Se a história (no sentido de *historia rerum gestarum*) nunca está definitivamente acabada, se está subordinada a constantes reinterpretações, daí resulta apenas ser ela um processo, e não uma imagem definitivamente acabada, não uma verdade absoluta. Desde o momento em que se toma o conhecimento histórico como processo e superação das verdades históricas — como verdades aditivas, cumulativas — compreende-se o porquê da constante reinterpretação da história, da variabilidade da imagem histórica; variabilidade que, longe de negar a objetividade da verdade histórica, pelo contrário a confirma.

(15) J. H. Randall Jr. e G. Haines, “Controlling Assumptions in the Practice of American Histories”, in *Theory and Practice in Historiography*, Social Science Research Council, Bulletin 54, 1946.

## CAPÍTULO IV

### A OBJETIVIDADE DA VERDADE HISTÓRICA

*O historiador vulgar e mediocre que também pensa talvez e que pretende que a sua atitude é puramente receptiva, que se submete ao conhecido, não é de nenhum modo passivo no seu pensamento, traz as suas categorias, ao ver os fatos de través...*

G. W. F. HEGEL

*(Leçons sur la philosophie de l'histoire)*

*O poeta cria o seu mundo arbitrariamente, de acordo com a sua idéia, e por isso pode apresentá-lo de maneira perfeita e acabada; o historiador está limitado, porque lhe é preciso construir o seu mundo de maneira a que se adaptem a ele todos os fragmentos que a história nos trouxe. Assim, não poderá nunca criar uma obra perfeita, transportará sempre as marcas visíveis do esforço das investigações, da coleta e da reunião dos fatos.*

GOETHE'S GESPRACHE

*(Gesprach mit H. Luden)*

Na primeira parte desta obra, consagrada aos pressupostos gnoseológicos das nossas análises sobre a verdade histórica, distinguimos três acepções do adjetivo "objetivo" empregado para qualificar o conhecimento. Lembremos essas acepções.

- 1) É "objetivo" o que vem do objeto, ou seja o que existe fora e independentemente do espírito que conhece; portanto, é "objetivo" o conhecimento que reflete (numa acepção particular desta palavra) este objeto;
- 2) é "objetivo" o que é cognitivamente válido para todos os indivíduos;
- 3) é objetivo o que está isento de afetividade e, portanto, de parcialidade.

O adjetivo "subjetivo" designa respectivamente:

- 1) o que vem do sujeito;
- 2) o que não possui um valor cognitivo universal;
- 3) o que é emocionalmente colorido e, por este motivo, parcial.

Começemos pela primeira acepção da palavra "objetivo". O conhecimento é objetivo, dissemos nós, quando vem do objeto, quando constitui um reflexo específico dele. Para um materialista, esta tese é banal; mas as complicações começam a manifestar-se e a multiplicar-se, mesmo para um materialista, talvez sobretudo para um materialista (para o idealismo subjetivista), o problema não se coloca desde que se encara o papel do sujeito que conhece ou, em outros termos, o papel do fator subjetivo no conhecimento.

Ao apresentarmos os nossos pressupostos gnoseológicos, assinalamos o risco de uma interpretação mecanicista do processo do conhecimento, ou seja, do caso em que se concebe o primeiro termo da relação sujeito-objeto como um elemento passivo. E, com efeito, ao longo da nossa análise das determinações do conhecimento histórico, pudemos ver a que ponto uma tal concepção estava errada. O sujeito desempenha um papel ativo no conhecimento histórico, e a objetividade desse conhecimento contém sempre uma dose de subjetividade. Senão, esse conhecimento seria a-humano ou sobre-humano.

Apesar do que sugere o qualificativo utilizado, o conhecimento objetivo comporta sempre conteúdos que é impossível reduzir apenas ao objeto, mas que estão ligados à qualidade dado de um determinado historicamente (mais concretamente — socialmente). Se concebemos adequadamente o pro-

cesso do conhecimento, a última verificação cai sob o senso comum, mas também, na perspectiva desta concepção, para nos encarnarmos a eliminá-lo artificialmente. De resto, como eliminá-lo, visto que não pode haver conhecimento sem sujeito que conhece; este deve necessariamente estar implicado no processo do conhecimento. O verdadeiro problema consiste em compreender o seu papel, porque é apenas nesta condição que se pode reagir eficazmente contra as deformações potenciais, disciplinar de certa maneira o fator subjetivo no conhecimento. Só este objetivo é real na nossa procura do conhecimento que qualificamos objetivo. Como o observa com exatidão H. M. Lynd no seu ensaio sobre a objetividade do conhecimento histórico, quanto melhor sabemos precisar o que o sujeito traz ao conhecimento do objeto, melhor nos apercebemos do que esse objeto é na realidade.

"Quanto mais conscientes estamos da ordem que reside no nosso método de observação, tanto mais estamos em condições de apresentar claramente qualquer ordem existente no mundo exterior. A precisão a que podemos pretender é acessível apenas na condição de tomar consciência do papel de observador apreendido como elemento do processo de observações não abstraindo desse observador, mas incluindo-o no cálculo. Mesmo em física é preciso tomar em consideração o fato de que a coisa medida é alterada pelo instrumento de medida, e vice-versa. Não há maior obstáculo no caminho que leva à objetividade que a confusão da "subjetividade" com o fato de ter em conta a posição do observador." (1)

Paul Ricoeur desenvolve e concretiza esta idéia no seu livro *Histoire et Vérité*. Depois de ter analisado as formas principais do fator subjetivo no conhecimento histórico: juízos de valor em relação com a seleção dos materiais históricos, explicação causal e hierarquização dos diversos tipos de causas históricas, imaginação histórica e fator humano como objeto

(1) H. M. Lynd, *The Nature of Historical Objectivity*, in *The Journal of Philosophy*, janeiro de 1950, N. 2, p. 35 (sublinhados — A. S.).

da história — Paul Ricoeur concretiza a tese segundo a qual o historiador constitui uma parte da história. É isto enfraquecer a objetividade da verdade histórica? De modo nenhum. A objetividade dita pura é uma ficção; o fator subjetivo é introduzido no conhecimento histórico pelo próprio fato da existência do sujeito que conhece. Em contrapartida, há duas subjetividades: a “boa”, ou seja aquela que provém da essência do conhecimento como relação subjetivo-objetiva e do papel ativo do sujeito no processo cognitivo; a “má”, ou seja a subjetividade que deforma o conhecimento por causa de fatores tais como o interesse, a parcialidade, etc. A “objetividade”, é a distância entre a boa e a má subjetividade, e não a eliminação total da subjetividade.

“... A objetividade apareceu-nos primeiramente como a intenção científica da história; marca agora a distância entre uma boa e uma má subjetividade do historiador; de “lógica” a definição da objetividade tornou-se “ética”. (2)

Esta concepção tão simples e ao mesmo tempo tão profunda conduz-nos ao nosso problema principal: como atingir a objetividade do conhecimento histórico ultrapassando a “má” subjetividade?

Trata-se aqui, antes de mais nada, da objetividade na segunda e terceira acepções propostas acima da objetividade no sentido de imparcialidade e do valor universal dos juízos.

Comecemos por lembrar uma verdade banal, mas da qual não se tem sempre plena consciência: a identificação da objetividade do conhecimento com a imparcialidade total, com a homogeneidade absoluta dos juízos de valor feitos sobre o processo histórico — é um equívoco. Passemos momentaneamente a palavra a um dos clássicos da historiografia polonesa, Michael Bobrzynski.

“O que é a imparcialidade do historiador de que se fala tanto?

(2) Paul Ricoeur, *Histoire et Verité*, Éditions du Souil, p. 34.

Não se pode nunca exigir do historiador a imparcialidade no sentido estrito deste termo. Apenas o fato histórico que o historiador estuda pode ser imparcial. Quanto ao historiador, se quer avaliar esse fato, tem de tomar posição... A posição do historiador pode e deve ser científica, pode ser elevada e cada vez mais elevada, mas será sempre uma posição, um ponto de vista. O seu sucessor, que subirá a uma posição ainda mais elevada, terá um horizonte mais amplo, fará um juízo mais imparcial e mais fundamentado, mas, por sua vez, encontrará alguém para o ultrapassar. O historiador que aspirasse ao impossível, quer dizer que desejasse ser absolutamente imparcial e não tomar nenhuma posição, parecer-se-ia com o homem que vagueia numa floresta, esbarra contra as árvores, toca-as, cheira-as, vê os seus troncos e raízes, mas não consegue aperceber-se de uma coisa, da própria floresta.

O que nós chamamos a imparcialidade do historiador, no sentido positivo e favorável deste termo, são unicamente os esforços que desenvolve para guardar as distâncias, nos seus juízos, em relação às finalidades estranhas à verdade histórica, à sua convicção científica... Esta obrigação é a mais difícil... Do mesmo modo, o que definimos como a imparcialidade do historiador, é apenas a tentativa sincera, coroada de um êxito maior ou menor. Um saber profundo, um bom método de estudo e um trabalho perseverante ajudam o historiador nesta tentativa, mas o êxito desta nunca é completo, porque o historiador é sempre um homem.” (3)

Para voltar às palavras de Paul Ricoeur, há então duas subjetividades: a que está naturalmente ligada ao papel ativo do sujeito no conhecimento e não pode, por este motivo, ser inteiramente eliminada, apesar dos seus efeitos particulares po-

(3) M. Bobrzynski, “Wimie prawdy historycznej” in M. H. Se-rejski (éd.), *Historycy o historii* “Em nome da verdade histórica”, em “Os historiadores a propósito da história”, Varsóvia, 1963, t. I, pp. 190-191.

derem ser transpostos no processo infinito do aperfeiçoamento do conhecimento; assim como a subjetividade ~~que provém de fontes extracientíficas, como o interesse pessoal, a animosidade em relação a uma pessoa, os preconceitos contra certos grupos humanos, nacionais, étnicos ou sociais por exemplo.~~ Apesar destes dois tipos de subjetividade não estarem rigorosamente delimitados e se interpenetrarem, é no entanto possível e necessário distinguir a subjetividade extracientífica, “má”, resultante de certa maneira da vida quotidiana, pedindo — como o faz P. Ricouer — que o historiador aborde os acontecimentos históricos *sine ira et studio*. Este postulado é claro e simples, apesar da sua realização não ser nada fácil e se reduza na prática a um processo. Mas o mais complicado é o problema da subjetividade dita “boa”, ou seja daquela que está pela sua natureza ligada ao papel ativo do sujeito no conhecimento.

O historiador — sujeito que conhece — é um homem como qualquer outro e não pode libertar-se das características humanas: não é capaz de pensar sem as categorias de uma língua determinada, possui uma personalidade socialmente condicionada no quadro de uma realidade histórica concreta, pertence a uma nação, a uma classe, a um meio, a um grupo profissional, etc., com todas as conseqüências que tudo isto implica no plano dos estereótipos que aceita inconscientemente, em geral, da cultura de que é ao mesmo tempo uma criação e um criador, etc. Se juntando a isso os fatores biológicos e psicossomáticos que constituem um poderoso agente de diferenciação individual, obtemos uma quantidade de parâmetros possuindo, além disso, uma estrutura complicada e cuja resultante define o indivíduo como sujeito no processo do conhecimento. É evidente que obtemos assim uma especificidade individual e a especificidade de certas classes de indivíduos que, além das diferenças individuais, possuem certos traços comuns podendo ser extrapolados como traços coletivos. Se a objetividade do conhecimento devesse significar a exclusão de todas as propriedades individuais da personalidade humana, se a imparcialidade devesse consistir em fazer juízos de valor renunciando ao seu próprio ponto de vista e ao seu sistema de valores, se o valor dos juízos universais devesse consistir na eliminação de todas as diferenças individuais e coletivas, a objetividade seria pura e simplesmente uma ficção,

porque implicaria em que o homem fosse um ser sobre-humano ou a-humano.

Mas a objetividade do conhecimento histórico, no sentido da sua imparcialidade e, portanto, do seu valor universal, não se reduz, como o queria Bobrzynski, apenas aos esforços do historiador com o objetivo de “guardar as suas distâncias em relação às finalidades estranhas à verdade histórica e à sua convicção científica”. Este ceticismo é excessivo e explica-se aliás pelo estado da teoria do conhecimento na época em que esta opinião foi formulada. Hoje, sabemos que o fator subjetivo no conhecimento do historiador não é redutível apenas à intervenção de fins extracientíficos: é inerente ao próprio conhecimento científico, às suas múltiplas determinações sociais. O verdadeiro problema, o problema mais interessante, pelo menos, consiste precisamente em estudar as condições e os meios que permitem ultrapassar esta forma da subjetividade; ultrapassagem que só pode ser um processo.

O trabalho do historiador, como o diz Henri Pirenne (4), é ao mesmo tempo uma síntese e uma hipótese: uma síntese na medida em que o historiador tende a reconstituir a totalidade da imagem a partir do conhecimento dos fatos particulares; uma hipótese na medida em que as relações estabelecidas entre esses fatos não são nunca absolutamente evidentes nem verificáveis. Seria mais indicado dizer que a produção do historiador é uma síntese hipotética, porque os dois aspectos do trabalho do historiador — a síntese e a hipótese — só podem ser distinguidos pela abstração; na realidade, constituem uma unidade. Sublinhar o caráter hipotético dos resultados do trabalho do historiador, é apreender em outros termos o papel que desempenha o fator subjetivo neste trabalho.

Pirenne atribui o caráter hipotético das relações estabelecidas entre os fatos a diversas causas, mas estas exprimem todas a influência do fator subjetivo sobre o conhecimento histórico: os fundamentos teóricos, o conhecimento da realidade social e das suas leis, a imaginação criadora, a compreensão das condutas humanas, etc. É o que faz com que cada historiador apreenda à sua maneira os mesmos materiais histó-

(4) H. Pirenne. “What are Historians trying to do?”, in Hans Merethoff (éd.) *The Philosophy of History in Our Time*, Nova Iorque, 1959, pp. 87-100.



ricos. Nestas condições será possível superar a influência do fator subjetivo? A resposta é sim, se tendo em conta o caráter cumulativo do saber que se enriquece acumulando verdades parciais.

“Cada autor esclarece um elemento, coloca em relevo alguns traços, considera certos aspectos. Quanto mais numerosas são estas contribuições, estas apreciações, tanto mais a realidade infinita se liberta dos seus véus. Todos estas apreciações são incompletas, todas são imperfeitas, mas todas contribuem para o progresso do conhecimento.” (5)

A solução consiste pois em passar do conhecimento individual ao conhecimento considerado como um processo social. O conhecimento individual é sempre limitado e agravado pela influência do fator subjetivo; verdade parcial, só pode ser relativa. Em contrapartida, o conhecimento considerado à escala da humanidade, concebido como um movimento infinito pela formulação de verdades mais completas, mais cheias, é consistindo em ultrapassar os limites das verdades relativas um processo tendendo para o conhecimento integral. Esta “receita” indica como dominar o fator subjetivo em um processo infinito de aperfeiçoamento social do saber e coincide com as teses desenvolvidas por Engels sobre a verdade relativa e absoluta, no *Anti-Dühring*. O mesmo tema de pensamento reaparece em Karl Popper que sublinha igualmente a necessidade de nos situarmos ao nível do social vista a resolver o problema da objetividade do conhecimento: esta objetividade pode ser garantida apenas pela colaboração de numerosos cientistas (a objetividade do conhecimento equivale à intersubjetividade do método científico) e por uma crítica científica conseqüente que permite o progresso constante do conhecimento (6).

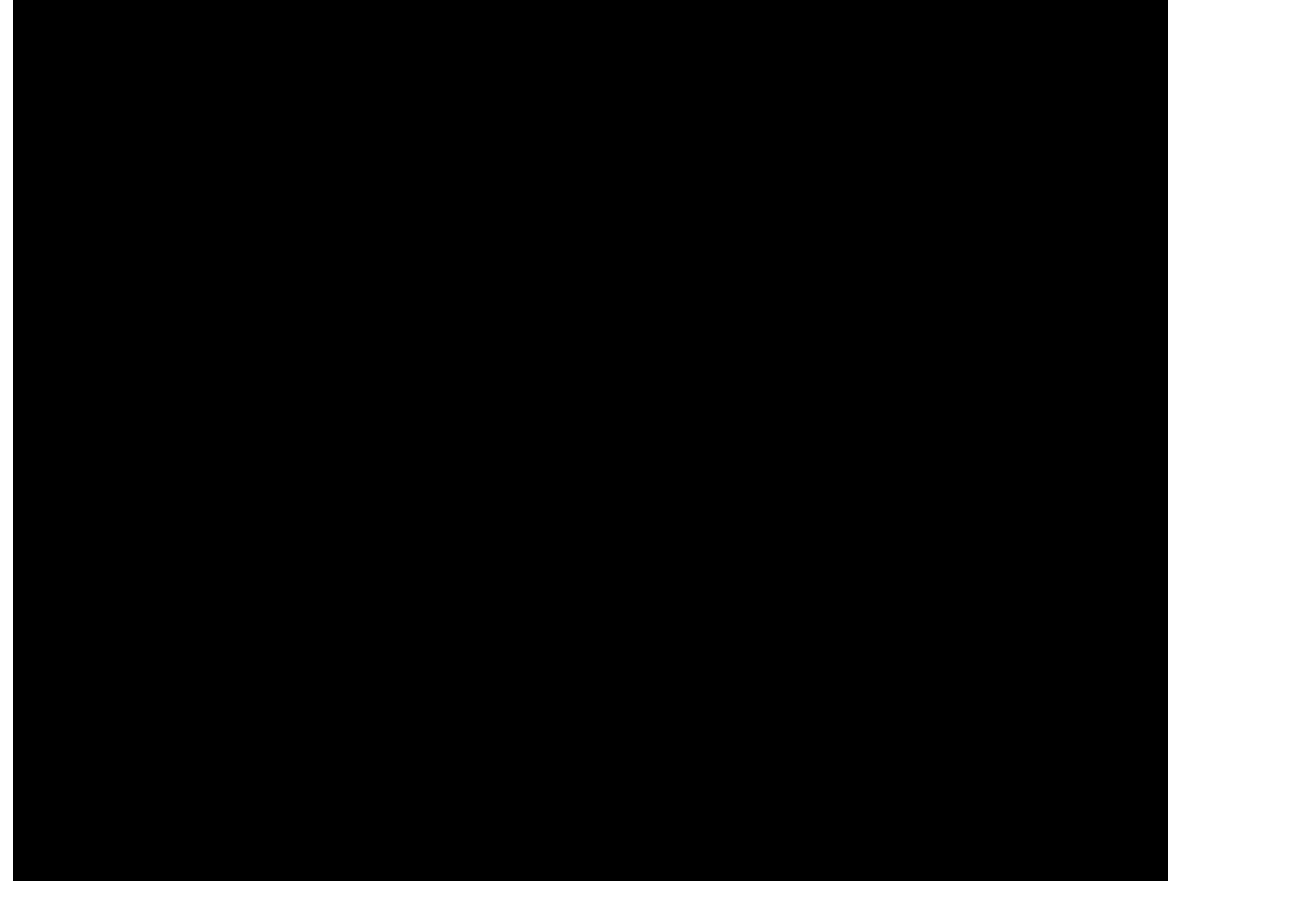
Assim, é possível superar a ação deformante do fator subjetivo no-e- pelo-processo social do progresso da ciência, na-e pela-acumulação de verdades parciais. Isto não significa no entanto que seja impossível ultrapassar os limites do conhecimento do indivíduo: a ontogênese científica de um determinado

(5) *Ibid.*, p. 98.

cientista, pode também ser considerada como processo. Foi particularmente por este problema que Mannheim se interessou na sua sociologia do conhecimento.

A ação do sujeito sobre o conhecimento é inevitável: eliminar o sujeito da relação cognitiva, é suprimir esta última. A conclusão torna-se então evidente; se a tendência para a objetividade do conhecimento não pode consistir na eliminação do fator subjetivo, deve ser realizada por-e- na-superação do fator subjetivo, das suas manifestações concretas e das deformações que introduz; superação que constitui necessariamente um processo infinito. Donde o descontentamento daqueles que queriam um resultado tendo o valor de uma verdade absoluta, sem ter em conta o fato de que esta não é acessível senão sob a forma de um movimento infinito em direção a...; donde, por outro lado, o otimismo daqueles que, ao considerarem o progresso do saber humano como uma acumulação de verdades parciais, vêem uma nova fase deste progresso em cada superação de um dos limites do conhecimento. O único meio de dominar a ação deformante do fator subjetivo é tomar consciência da sua natureza e da sua ação. Quanto mais conhecemos os conteúdos e as modalidades da intervenção do sujeito no conhecimento, melhor conhecemos, quantitativa e qualitativamente, as propriedades do objeto. A nossa situação é análoga à do físico que, conhecendo as interferências entre o objeto físico a medir e o instrumento de medida, pode introduzir as correções que se impõem, eliminando ou reduzindo o erro ao mínimo.

Tal é em resumo, a base da concepção de Mannheim sobre a “tradução e a síntese das perspectivas”. Do mesmo modo que, conhecendo as regras da perspectiva geométrica (espacial), estamos sempre em condições de colocar a imagem em outra perspectiva, de ver o objeto em outro ponto de vista, se bem que se trate sempre de uma certa perspectiva e de um certo ponto de vista e, multiplicando essas perspectivas e esses pontos de vista, de obter uma visão do objeto mais completa, mais global; assim, nos outros domínios, podemos fazer progredir o nosso saber. Evidentemente, é indispensável conhecer o que rege as perspectivas e as modalidades da sua “tradução”, da passagem de um ponto de vista que nos mostra um aspecto, uma visão do objeto, para um outro ponto de vista a partir do qual veremos outro aspecto, etc. Este conhecimento



das “perspectivas”, das “fórmulas da sua tradução e da sua síntese”, necessariamente objetivo, está baseado no nosso caso preciso no conhecimento das propriedades do sujeito que conhece, modalidades segundo as quais realiza o ato do conhecimento e do que traz a esse ato por e nas suas operações cognitivas; em outros termos, é indispensável conhecer o instrumento (o agente) do conhecimento, os seus parâmetros e as modalidades da sua ação sobre o objeto estudado. Se a tarefa está relativamente facilitada no caso de um instrumento utilizado na física, é consideravelmente mais complicada e mais penosa quando se trata de “medir” a incidência, do aparelho perceptivo do homem sobre a imagem do objeto apercebido, sobre a perspectiva da percepção; é infinitamente mais complicada ainda e mais delicada quando se trata de apreciar o papel ativo do sujeito que conhece, a influência do fator dito subjetivo sobre o conhecimento da realidade social variável.

Se a tarefa é tão difícil e complexa, a ponto de poder parecer impossível, é antes de mais nada porque o número de parâmetros é muito maior que no caso das medidas físicas ou no da simples percepção visual; além disso, o objeto estudado muda no próprio decurso do conhecimento. Tal é em especial, a razão por que é impossível, neste domínio codificar quaisquer regras em vista da “tradução e da síntese das perspectivas”; é impossível estabelecer previamente as modalidades de superação das diferentes manifestações da deformação cognitiva, engendradas pela ação do fator subjetivo. Com efeito, não se sabe antecipadamente o que serão esses fatores, o seu número e a sua ação em condições determinadas; é assim impossível prever a maneira de os superar. Podemos unicamente formular a tese geral segundo a qual é preciso antes de mais nada *tomar consciência* da situação geradora de deformações e descobrir o fator que a determina. A partir dessa tese geral, é possível construir uma doutrina metodológica adequada sobre o comportamento cognitivo a adotar tendo em vista remediar o mal. Era precisamente o fim que perseguia Mannheim na sua doutrina sobre “a tradução e a síntese das perspectivas” e na sua teoria sobre a *intelligentsia* como grupo vetor de uma função cognitiva particular. Estas proposições constituem um dos principais méritos teóricos de Mannheim, mérito inegável não obstante as fraquezas e os erros da sua sociologia analisados anteriormente.

A diretiva: “Tomai consciência do fator subjetivo que introduzis no conhecimento, e do perigo de deformação cognitiva que isso significa” pode parecer ingênua; não será um voto piedoso? Com efeito, como podemos apercebermo-nos dos nossos próprios limites cognitivos e superá-los em seguida, visto que, como resultado das determinações sociais, os pontos de vista escolhidos parecem ser “naturais”? No entanto, esta ingenuidade é apenas aparente, porque esta diretiva, como algumas outras teses da sociologia mannheimiana do conhecimento, possui um valor gnoseológico e epistemológico apreciável; a sua realização não é um simples voto piedoso, votado antecipadamente ao fracasso, visto que esta diretiva provém do conhecimento de certas regularidades do processo cognitivo.

A intervenção de fatores deformantes no conhecimento é um fato do qual os filósofos há muito tempo têm consciência: Bacon já o formulava teoricamente na sua concepção do “ídolo”. O mérito do marxismo consiste principalmente, neste domínio, em ter posto em evidência as implicações teórico-gnoseológicas deste problema na teoria da infra e da superestrutura, assim como na teoria da ideologia. A sociologia contemporânea do conhecimento situa-se neste quadro de idéias que desenvolve e concretiza. E é precisamente o fato teórico que consiste em reconhecer que o condicionamento social do conhecimento humano e a ação deformante do fator subjetivo são regularidades — e não fenômenos fortuitos — que é o ponto de partida das operações que visam superar constantemente as formas concretas sucessivas sob as quais se manifestam os limites e as deformações do conhecimento.

O ponto de partida não é aqui o aspecto individual, mas — pelo contrário — o aspecto social do processo do conhecimento. A aparência de ingenuidade das diretivas da sociologia do conhecimento pode precisamente tornar-se uma realidade quando sem fundamento, se situa este problema a nível estritamente individual. Com efeito, neste caso, estamos autorizados a fazer a pergunta: “Como se pode ter consciência da ação do fator subjetivo, visto que essa ação, no contexto do condicionamento social do conhecimento individual, é tal que se verifica na nossa experiência interior, como um fator objetivo?”

O sujeito que conhece, socialmente condicionado e portador do fator subjetivo no conhecimento, não é um átomo isolado, semelhante à "mônada sem janelas" de Leibnitz, hermélica a toda a ação exterior. Pelo contrário, determinado pelo seu meio, é igualmente determinado pela ciência contemporânea, na medida, evidentemente, em que é suficientemente instruído. E é precisamente por esse canal que, com a maior naturalidade penetram igualmente na consciência do sujeito que conhece as informações sobre o fator subjetivo no conhecimento e sobre o seu papel deformante. É por essa razão que nós dizemos da sociologia do conhecimento que realizou uma verdadeira revolução no domínio teórico-gnoseológico.

O tal de conhecimentos, graças ao qual o homem contemporâneo considera como evidentes numerosas descobertas e invenções revolucionárias, não é uma aquisição individual mas social. Esta asserção diz respeito igualmente à consciência cada vez mais generalizada de que nosso conhecimento está submetido às determinações mais diversas que, se não implicam na deformação absoluta do conhecimento, implicam pelo menos no seu caráter unilateral, parcial, limitado, implicando por conseguinte no fato de que as verdades atingidas nesse conhecimento não são totais e definitivas, absolutas (com exceção de um domínio relativamente restrito do conhecimento onde as verdades parciais absolutas são acessíveis), mas limitadas, parciais, relativas (inclusive as verdades parciais absolutas quando se consideram num contexto mais vasto). Os efeitos psicológicos deste "metaconhecimento" são consideráveis: desconfiança em relação às pretensões, qualquer que seja o seu autor, ao conhecimento absoluto, "puramente" objetivo; tendência para analisar este conhecimento a fim de lhe descobrir os limites; tolerância aumentada em relação às opiniões divergentes que não se deve identificar com a vontade de renunciar à defesa das suas próprias posições, mas com a "boa fé", a vontade de reconhecer as verdades relativas contidas nas idéias do adversário. Tudo isto constitui precisamente a "bagagem" intelectual do homem contemporâneo, em particular da *intelligentsia*, "bagagem" destinada às operações que visam superar o fator subjetivo e que autoriza um certo otimismo quanto aos resultados obtidos. Evidentemente, esta superação nunca será absoluta: visa sempre uma manifestação concreta do fator subjetivo, uma limitação con-

creta do conhecimento, e não a ação em geral do fator subjetivo, ou o conjunto das parcialidades e limites do conhecimento.

Esta superação da ação deformante do fator subjetivo é um processo social, e isto por duas razões: a primeira é que a tomada de consciência pelo sujeito que conhece do caráter limitado e socialmente condicionado do seu conhecimento é de origem social, porque a consciência teórica deste estado de coisas é trazida "do exterior", como saber socialmente constituído que o sujeito na — e pela — educação, pela instrução; a segunda razão é que o processo em questão, a superação da ação do fator subjetivo, é ele próprio social na medida em que implica na cooperação dos homens de ciência, em particular a crítica científica. Este último problema não se reduz no entanto ao simples fato de que outra pessoa — o crítico — perceba e supere os limites e as deformações das opiniões da pessoa criticada; apesar deste fato ser o mais freqüente. Mas, o que nos interessa aqui principalmente, é *autocrítica*, a *auto-reflexão* sobre os limites do seu próprio conhecimento, a capacidade para superar *por si próprio* a ação deformante do fator subjetivo. Este problema, particularmente importante para a procura da teoria da "tradução e da síntese das perspectivas", das diretivas respectivas da sociologia mannheimiana do conhecimento.

O sujeito que conhece, o historiador no nosso caso, está portanto dependendo das determinações sociais mais diversas, em função das quais introduz no conhecimento elementos de subjetividade diversos: preconceitos, opiniões preconcebidas, predileções e fobias, os quais caracterizam a sua atitude cognitiva. Mas o seu conhecimento é sobretudo função de outros fatores, igualmente determinados socialmente, tais como: a sua visão da realidade social, ligada à teoria e ao sistema de valores que aceitou; o seu modo de articulação da realidade, articulação que o leva a construir, a partir de fragmentos, fatos significantes em um sistema de referência determinado; a sua tendência para esta ou aquela seleção dos fatos históricos, ou seja dos fatos considerados como importantes do ponto de vista do processo histórico, etc. Desta propriedade objetiva que é o condicionamento social do conhecimento, não pode o sujeito que conhece desfazer-se; não pode escapar-lhe simples-

mente porque é um homem e porque a personalidade humana só se pode desenvolver em sociedade, pelas diversas mediações sociais das quais a mais importante é a educação. Mas se não se pode desfazer desta propriedade, inerente de certa maneira à sua "essência", o sujeito que conhece *pode* tomar consciência dela, compreender que ela é indissociável de todo o conhecimento. Não só pode, mas, em certas condições, quando o saber respectivo foi adquirido e socialmente generalizado, *deve* fazê-lo, sob pena de ver desqualificado o nível da sua reflexão científica.

O cientista (o intelectual) pode ser e é em geral permeável às fobias, aos preconceitos, aos modelos de interpretação e de avaliação dos fatos e dos homens, características da sua época, da sua classe, do seu grupo social, do seu meio profissional, etc. Todos estes fatores moldam essencialmente a sua concepção do mundo, as suas atitudes e as suas opiniões em matéria de problemas sociais, o que impregna portanto a sua visão do processo histórico, o modo como constrói e seleciona os fatos históricos, sem falar da sua interpretação quando passa às sínteses históricas. Tais são os conteúdos concretos que se escondem sob o pseudônimo "o fator subjetivo no conhecimento histórico".

Concordamos pois que a intervenção deste fator no conhecimento histórico é inelutável, se bem que as suas formas sejam das mais variadas. Mas pesa irremediavelmente um *fatum* sobre o historiador que foi condicionado por estas ou aquelas determinações sociais? A personalidade do historiador uma vez formada, será *necessariamente* imutável, estática, congelada de uma vez por todas? A limitação das suas opiniões, resultado do fator subjetivo a que está sujeito, poderá ser superada *apenas* pela crítica científica formulada exclusivamente por *outros* pensadores, sobretudo por aqueles que representam pontos de vista diferentes, determinados por outros condicionamentos sociais, tais como uma mudança das condições gerais da época ou dos interesses divergentes de classe?

Todas estas questões são retóricas, e a resposta é evidentemente negativa. Sabemos por experiência que o homem é um ser maleável, apto a transformar-se, a adaptar-se, a evoluir conscientemente. É de resto nesta capacidade que con-

siste principalmente a sua superioridade sobre o mundo animal. Sabemos por experiência que os pontos de vista teóricos são maleáveis, modificáveis, e que os pensadores são muitas vezes capazes não apenas de fazer "retróques" mais ou menos importantes nas suas opiniões, o que é absolutamente normal (quanto mais não fosse em função do saber e da experiência acumulados com a idade), mas também de modificá-las em profundidade, de proceder a uma crítica científica que pode levá-los a abandonar as opiniões professadas anteriormente. Um dos poderosos motores da autocritica científica, que deveria caracterizar em permanência a obra do cientista e ser a garantia da sua vitalidade, é a consciência do condicionamento social e das limitações subjetivas do conhecimento; consciência que, sensível em primeiro lugar sob a sua forma teórica geral, conduz em seguida o cientista a pôr em questão a sua própria obra, a uma reflexão mais sistemática sobre o condicionamento social das suas próprias posições, sobre os limites e as deformações eventuais dos seus próprios pontos de vista sob o efeito do fator subjetivo. Evidentemente, isto não é uma panacéia, e esta consciência teórica, este metaconhecimento no domínio da sociologia do conhecimento não garante de maneira nenhuma que a ação do fator subjetivo seja superada até ao fim. Scria demasiado simples: bastaria difundir entre os cientistas os ensinamentos da sociologia do conhecimento para que reinasse na ciência a verdade objetiva "pura", que sabemos por outro lado ser impossível. Não se trata portanto de procurar aqui fazer milagres, mas de obter efeitos reais no progresso do saber, o que encontra a sua expressão no postulado do progresso da objetividade do conhecimento. Este progresso não é apenas possível, mas efetivo na prática científica, numa prática secundada pela auto-reflexão metodológica que desperta e alimenta a sociologia do conhecimento. Dirigido ao cientista em geral, ao historiador em particular, pode assim formular-se o postulado realista de uma investigação da objetividade do conhecimento, no sentido de um processo visando a superar as influências limitativas, coercivas e deformantes do fator subjetivo. Damos a este postulado uma dupla interpretação: a primeira, mais "primitiva", consiste em considerar o pedido de escrever a história *sine ira et studio* como um apelo para passar além das animosidades e dos interesses extracientíficos

que contrariam a verdade histórica; a segunda, mais sutil e complicada, reduz-se a pedir ao historiador para proceder a uma auto-reflexão sobre o condicionamento social dos seus pontos de vista, como meio de transpor as influências limitativas e deformantes do fator subjetivo.

Mas como conciliar esta exigência de superar as influências do fator subjetivo no processo social do conhecimento com o princípio de uma tomada consciente de posições de classe no estudo dos fenômenos sociais?

A coisa é relativamente simples quando o postulado da superação da ação do fator subjetivo é acompanhado da asserção sobre o condicionamento de classe do conhecimento dos fenômenos sociais. O condicionamento de classe do conhecimento é com efeito uma das manifestações do fator subjetivo, e é especialmente porque esse condicionamento se produz que estamos levados a postular a superação da ação desse fator na nossa marcha para degraus superiores do conhecimento objetivo. A situação é muito mais complicada quando — simultaneamente — se postula a superação do fator subjetivo no processo infinito da progressão do saber, por um lado, e que se assenta no princípio de tomar posições de classe no estudo dos fenômenos sociais, por outro lado, ou seja a exigência consciente de deixar o fator subjetivo manifestar-se plenamente. Nesta posição teórica dos marxistas, visto que são precisamente eles que reconhecem estas duas necessidades, não se desenhará uma contradição? Na minha opinião, a contradição é só aparente: provém da forma insuficientemente concreta e precisa do enunciado sobre a necessidade de tomar conscientemente posições de classe no estudo das realidades sociais.

É incontestável que o progresso realizado no domínio do conhecimento, progresso que podemos apresentar igualmente como um aumento da objetividade do conhecimento, é função da superação dos fatores limitando essa objetividade, causando a unilateralidade ou a parcialidade do conhecimento, até mesmo a sua deformação. É preciso admitir que o conhecimento objetivo só pode ser um amálgama do que é objetivo e do que é subjetivo, dado que o conhecimento é sempre obra de um sujeito; mas é preciso também admitir que o progresso no conhecimento e a evolução do saber adquiridos

graças a ele só são possíveis se transpondo as formas concretas, sempre diferentes, do fator subjetivo. O condicionamento de classe do conhecimento obedece à mesma regra: as formas concretas de deformação, de parcialidade, de limitação do conhecimento que esse condicionamento origina, devem ser *transpostas* no processo de progressão do saber, sob pena de estagnação e petrificação.

Tal é o ponto de partida das nossas análises e assim deve ser não se querendo ser levado a enunciar — caindo em contradição com os fundamentos da gnoseologia marxista — que qualquer conhecimento, incluindo pois o conhecimento condicionado pelos interesses de classe do proletariado, é um conhecimento perfeito, é uma verdade absoluta. Mas se é assim, que significa o princípio de adotar posições de classe no estudo dos fenômenos sociais, de provar o espírito de partido; como conciliar esse princípio com a luta para a objetividade do conhecimento?

Observemos em primeiro lugar que se trata de um enunciado elíptico, ou seja de uma proposição que não contém todas as definições e os parâmetros necessários, levando a eventuais equívocos por sua formulação aparentemente universal e supratemporal. Vejamos, com efeito, como é formulada esta diretiva: “Se desejam chegar nos vossos estudos à verdade objetiva, adotem conscientemente as posições de classe e um espírito de partido em conformidade com os interesses do proletariado.” O que é que isto significa? Que queremos dizer com isto e o que é que não queremos dizer?

Em primeiro lugar, enunciamos uma diretiva que não é universal, não é supratemporal, mas concretamente histórica, se bem que isso não esteja estipulado *expressis verbis*. O nosso raciocínio é o seguinte: cada conhecimento está socialmente condicionado; em uma sociedade de classe, o conhecimento sofre necessariamente um condicionamento de classe. É ilusório esperar evitar o condicionamento social, porque o sujeito que conhece é um produto social (numa acepção determinada da palavra “produto”); portanto, em uma sociedade de classes, este sujeito é um “produto” submetido ao determinismo de classe. Nessa situação, a única solução é a escolha entre os condicionamentos de classe possíveis, e não a tentativa de lhes escapar em geral. Do ponto de vista da

objetividade do conhecimento (na sua única concepção real, ou seja como objetividade relativa e não absoluta), a solução ótima é adotar as posições determinadas pelos interesses de classe revolucionária. O condicionamento pelos interesses da classe revolucionária não conduz às deformações conservadoras; subentende, pelo contrário, uma atitude aberta ao progresso social e à mudança. Depois deste raciocínio necessariamente reduzido ao essencial, vemos que a nossa diretiva está concretamente ligada a uma situação social histórica, à sociedade de classes do tipo capitalista. Trata-se pois de uma diretiva que tem em conta o grau de verdade do conhecimento condicionado pelas posições de uma ou de outra classe; portanto, provém do princípio que a verdade é relativa e não absoluta.

Em segundo lugar, a diretiva recomendando a adoção das posições de classe do proletariado, consideradas como as posições ótimas cognitivamente na situação social dada, não implica de maneira nenhuma em que se julgue o conhecimento assim atingido como perfeito, integral, e a verdade que ele contém — como absoluta. Sabemos que se passa de outra maneira. Mesmo se constitui o maior êxito do espírito humano nas condições dadas (falamos do modelo e não da realização que, em geral, se afasta consideravelmente dele), o conhecimento submetido ao condicionamento de classe impregnado, evidentemente, do fator subjetivo é apenas uma verdade relativa que, desde o momento em que o conhecimento se eleva a um nível superior, deve ser superada. Assim, em relação ao conhecimento condicionado pelos interesses das outras classes, as posições de classe do proletariado asseguram, em um certo sentido, a superioridade do conhecimento empreendido a partir delas e na sua perspectiva; mas este conhecimento não será nunca perfeito, a sua verdade não será nunca absoluta. De onde a necessidade de tender continuamente para um conhecimento mais integral, mais rico e, neste sentido superior.

Não há pois contradição entre as duas diretivas mencionadas atrás. Neste caso, por que pareciam contraditórias, de onde vem o mal-entendido? Vem principalmente do fato de que nós somos induzidos em erro por uma formulação que situa no mesmo plano e associa diretamente uma diretiva autenticamente universal e supratemporal, por um lado, e uma

diretiva concretamente histórica, relativa a um tipo definido de relações sociais, por outro lado. De um lado, o postulado de aperfeiçoar o conhecimento, de caminhar para uma objetividade ótima pela — e na — superação do fator subjetivo equivale efetivamente a uma diretiva universal, supratemporal: o conhecimento é um processo infinito ao longo do qual se podem transpor os seus limites concretos, aparecidos em um dado momento, mas não se podem superar todos os seus limites, o que significaria ir ter ao termo final de uma coisa que, pela sua essência, é infinita. Por outro lado, a recomendação de adotar as posições de classe do proletariado é uma diretiva concretamente histórica, ligada a um dado sistema de relações sociais. A formulação geral desta segunda diretiva, a sua associação direta com a primeira diretiva universal sobre a condição fundamental do progresso do conhecimento em todas as situações sociais; tais são as razões pelas quais tínhamos a impressão errada de se tratar de duas diretivas igualmente universais e supratemporais, o que sugeria uma contradição.

Quando dizemos a um homem de ciência: “Se, nas condições do capitalismo, quereis chegar ao conhecimento objetivo, quando estudais as realidades sociais, preciso que adoteis conscientemente as posições de classe do proletariado”, de maneira nenhuma afirmamos com isso que esse rumo leva à verdade absoluta; pretendemos apenas que as ditas posições são um melhor ponto de partida e uma melhor perspectiva na procura da verdade objetiva, decerto relativa, mas otimamente integral, otimamente completa em relação ao nível de desenvolvimento do saber humano. Não damos portanto a este cientista nenhuma garantia; indicamos-lhe apenas as possibilidades de êxito, asseguramos-lhe que pode deste modo chegar à verdade, não absoluta, mas relativa. E é por isso que não lhe sugerimos o considerar o conhecimento adquirido como um ideal, como o conhecimento perfeito; precisamos que se trata unicamente de um patamar no desenvolvimento do saber, patamar depois do qual será preciso transpor outro, graças, particularmente, à consciência da necessidade desta marcha de limite em limite.

Quando, na sua polémica com Strouvé, Lenin faz o elogio do espírito de classe e de partido no conhecimento histórico, dizendo especialmente que o materialista que adota as

posições de uma classe definida realiza com maior plenitude o objetivismo do conhecimento que o "objetivista", não está de maneira nenhuma em contradição com a diretiva de visar a verdade objetiva na ciência, a superação dos limites que são obstáculo a esta objetividade, cujos limites estão em relação com o condicionamento de classe das perspectivas cognitivas. Apesar das aparências, Lenin não identifica aqui o "espírito de partido" das posições tomadas (o que recomenda) com a objetividade do conhecimento sem mais nada. Diz simplesmente (como resulta do contexto) que a posição "de partido" que toma em consideração a estrutura de classes da sociedade dá como resultado uma verdade objetiva de uma ordem superior (implicando em que se trata sempre de verdades relativas, diferentes do ponto de vista do grau de adequação da representação em relação à realidade representada), comparada com a posição que ignora esta estrutura e a sua ação, pretendendo deste modo à qualidade de conhecimento "objetivista".

Interpenetram-se aqui duas questões que se impõe nitidamente distinguir. Uma é de caráter verbal, terminológico, e deve ser explicada a fim de evitar eventuais mal-entendidos. Por que emprega Lenin relativamente a Strouvé o nome de "objetivista" num sentido pejorativo, quando considera a objetividade do conhecimento como uma coisa positiva, afirmando especialmente que os materialistas aplicam precisamente o objetivismo melhor que os outros? O equívoco vem do fato de Lenin usar a palavra "objetivista" não em relação àqueles que realizam realmente o objetivismo cognitivo, mas àqueles que aspiram à objetividade pelo fato de recusarem o princípio do condicionamento de classe do conhecimento. Na realidade, fazendo abstração da estrutura de classes da sociedade, estes últimos introduzem o subjetivismo no conhecimento, falseiam a objetividade do conhecimento. Assim, o sentido pejorativo em que Lenin emprega a palavra "objetivista", não significa que ele censure a tendência do conhecimento para a objetividade (pelo contrário, aprova-a); este cambiante pejorativo significa na realidade que Lenin condena as tentativas visando a camuflar o subjetivismo cognitivo de classe atrás de frases ocas sobre a verdade objetiva que se pretende defender excluindo o fator subjetivo ligado à estrutura objetiva da sociedade. O mal-entendido é tanto mais compreensível quanto,

no texto de Lenin, as palavras "objetivistas" e "objetivismo" estão juntas, quando funcionam em significados muito diferentes, apesar da sua origem etimológica comum.

Depois de ter precisado o aspecto terminológico dos enunciados de Lenin, passemos à sua substância. Na altura da crítica de Strouvé, Lenin estabeleceu uma distinção entre o ponto de vista do marxista e o ponto de vista de um objetivista do tipo de Strouvé. O objetivista limita-se a verificar um processo histórico determinado e a sua necessidade, além disso com o risco de desviar e de cair numa apologia insípida dos fatos observados. Pelo contrário, o marxista estuda concretamente a formação dada e as forças sociais presentes; não verifica apenas as "tendências históricas invencíveis", mas "as classes definidas que determinam o conteúdo do regime". E Lenin conclui:

"Assim o materialista é, por um lado, mais conseqüente que o objetivista; o seu objetivismo é mais profundo, mais completo... Por outro lado, o materialismo supõe de certa maneira o espírito de partido; obriga-nos, em qualquer apreciação de um acontecimento a conservarmo-nos abertamente e sem equívoco no ponto de vista de um grupo social determinado." (7)

Assim, por um lado, não há oposição entre a diretiva do espírito de partido e a diretiva da procura da objetividade da verdade; por outro lado, só se pode fazer um juízo negativo contra os "objetivistas", ou seja contra aqueles que pretendem que a negação do caráter de classe do conhecimento contribui para a objetividade deste. Já expusemos uma das razões deste juízo negativo: por detrás da camuflagem das palavras sobre a objetividade do conhecimento que, por assim dizer, seria alterada se lhe reconhecendo o condicionamento de classe, dissimula-se na realidade um subjetivismo cognitivo, negando dogmaticamente as realidades sociais, deformando o conhecimento dos fenômenos sociais. A outra idéia contida

(7) V. I. Lenin, "Le contenu économique du populisme et la critique qu'en fait dans son livre M. Strouvé", *Oeuvres Complètes, Editions Sociales*, Paris, 1966, tomo I, p. 433.



neste juízo negativo merece igualmente ser colocada em relevo. Como se sabe, a objetividade do conhecimento realiza-se no processo de superação dos seus limites ligados à ação do fator subjetivo sob as suas formas e nas suas manifestações mais diversas. Um dos meios desta superação é a auto-reflexão que permite ao investigador tomar consciência das formas do fator subjetivo que atuam no caso concreto, e depois vencer a sua influência. Deste ponto de vista, a diferença é considerável entre o pensador que percebe a influência da estrutura de classe da sociedade sobre o conhecimento, e o “objetivista” que, negando essas realidades, não está à altura de compreender o mecanismo do seu funcionamento. O primeiro está evidentemente mais apto que o “objetivista” para tomar consciência da sua situação cognitiva e para superá-la. O primeiro não só conhece melhor a realidade social (e, neste sentido, “o seu objetivismo é mais profundo, mais completo”), mas ainda tem melhores possibilidades de continuar a desenvolver o seu saber.

Para concluir: não só a teoria marxista não implica em contradições entre a diretiva do aperfeiçoamento da objetividade do conhecimento e a diretiva de adotar posições de classe, um espírito de partido, mas ainda o marxista, tendo como objetivo a verdade objetiva, realiza-o através da superação dos seus limites cognitivos, inclusive dos limites ligados ao ponto de vista da classe que adota. Por mais paradoxal que isto pareça à primeira vista, a diretiva de adotar as posições de classe nos seus trabalhos, longe de o incomodar, ajuda-o pelo contrário. Em todo o caso, a dominante para o investigador marxista, o seu objetivo final, permanece sempre a verdade objetiva, e tudo o resto constitui unicamente o meio servindo para atingir este fim. Como escreve Marx:

“O primeiro dever de quem quer que procure a verdade não é o de avançar diretamente à verdade, sem olhar nem à esquerda nem à direita? Não me esquecerei de dizer a própria coisa quando me é preciso esquecer ainda menos de dizê-la nas formas pedidas? A verdade é tão pouco discreta como a luz. Aliás com quem o seria ela? Com ela própria? *Ve-*

*rum index sui et falsi.* (A verdade é o seu próprio critério, e o critério do falso — Espinoza.) Portanto com o erro?” (8)

A verdade atingida no conhecimento histórico é uma verdade objetiva relativa. Todo o decorrer do nosso raciocínio visava até aqui demonstrá-lo. O subjetivismo especula sobre esta relatividade, confundindo o problema da verdade objetiva com o problema da verdade absoluta. Já falamos disso no princípio deste livro, mas a importância da questão é tal que se impõe voltar a ela neste novo contexto.

Começemos por uma tese geral: a concepção da verdade relativa objetiva apresentada nos nossos desenvolvimentos difere e, em um certo sentido opõe-se à concepção da relatividade objetiva que defendem os partidários do presentismo na metodologia da história. Para ver em que consiste esta concepção da relatividade objetiva, damos a palavra a J. H. Randall, um dos principais partidários.

“O historiador *deve* fazer uma escolha. Na infinita variedade das referências que descobrem os acontecimentos passados, deve escolher aquelas que são importantes ou fundamentais para a sua história particular. Se essa escolha não se deve basear unicamente no que lhe parece importante; se não deve ser “subjetiva” e “arbitrária”, é preciso que tenha um núcleo “objetivo” em uma tarefa qualquer, no que o historiador considera como imposto aos homens, numa coisa que deve ser realizada. A história do que é importante e significativo para essa coisa... será então perfeitamente “objetiva”, na medida em que nunca teria podido ser objetiva a simples relação de “fatos” arbitrariamente escolhidos.

Tal é o “relativismo objetivo” característico do saber histórico, como de todos os tipos de saber. O

(8) K. Marx “Remarques sur la récente réglementation de la censure prussienne”, *op. cit.*, pp. 125-126. Citado segundo a tradução corrigida de Molitor na edição: K. Marx, *Textes* (1842-1847), éd. Spartacus, Paris, 1970, p. 10.

saber é “objetivo” em um único contexto definido: é sempre o conhecimento da estrutura e das relações essenciais nesse contexto.” (9)

Prosseguindo este raciocínio, Randall conclui com uma fórmula particularmente explícita: “A “objetividade” significa sempre *ser objetivo* para qualquer coisa, da mesma maneira que a “necessidade” significa *ser necessário* a qualquer coisa. A “objetividade” não pode existir sem uma relação com qualquer coisa de objetivo...” (10)

Analisemos os pontos de vista de Randall de maneira a isolar o que os distingue da concepção da verdade relativa objetiva. Randall parte da observação do espírito de partido do historiador que, ao proceder à seleção dos materiais históricos e aos juízos respectivos, está condicionado pelos interesses da sua época, etc. Isso não exerce no entanto uma influência negativa na objetividade do conhecimento, pelo contrário — é a garantia dessa objetividade: “...É apenas ao adotar uma posição definida, pelo menos intelectualmente, que podemos esperar compreender ou escrever “objetivamente” a história do que quer que seja.” (11) Por que será isto assim? Que significa, segundo Randall, a “objetividade” assim obtida?

O presentismo, de que já conhecemos a argumentação, responde à primeira pergunta. O historiador deve selecionar os materiais históricos, é preciso pois que lhes avalie a importância. Implica-se portanto em que exista um sistema de referência em relação ao qual o critério determinado da importância seja viável. Este sistema de referência, é um objetivo determinado, uma tarefa que o historiador coloca como um dever social. Quando esse dever organiza o trabalho do historiador, o risco de arbitrariedade e de subjetividade na escolha dos materiais está eliminado, o trabalho do historiador torna-se objetivo. Trata-se aí de um relativismo que garante a objetividade dos estudos históricos referindo-se a um objetivo de investigações escolhido; de onde o seu nome — relativismo objetivo.

(9) J. H. Randall Jr., “Nature and Historical Experience”, *op. cit.*, p. 60. Ver igualmente: “Understanding the History”... *op. cit.*, p. 472.

(10) *Ibid.*, p. 61 (sublinhados — A.S.).

(11) *Ibid.*, p. 472.

E que significa, segundo Randall, a “objetividade”? Segundo os textos citados, vê-se que confere a esta expressão um sentido particular. Randall interpreta a objetividade do conhecimento no espírito de um relativismo radical. “O conhecimento é objetivo para um único contexto determinado” — diz Randall. Assim, tudo depende do ponto de vista escolhido ou do sistema de referência: um único conhecimento será objetivo num caso e não será em outro. A objetividade não pode existir sem relação com um objetivo — explica Randall, usando um jogo de palavras possível igualmente em inglês: a relação de *objectivity* com *objective*. Assim, a objetividade significa “a adaptação a um objetivo determinado”. Tendo aceitado essa acepção do termo “objetividade”. Randall está fundamentado para afirmar que não se pode escrever “objetivamente” a história a não ser que se tome uma posição “parcial”, que se adote um espírito de partido. Uma vez que o sentido que ele confere aos termos respectivos é claro, as aparências de um paradoxo caem por terra.

Quais são as convergências e as diferenças entre esta concepção do “relativismo objetivo” e a nossa concepção da verdade objetiva no conhecimento histórico? Comecemos pelas convergências. As duas concepções abordam o problema da verdade na história sob o aspecto do seu caráter relativo ou absoluto; ambas admitem que as verdades históricas são relativas.

Mas, se as duas concepções reconhecem a relatividade da verdade histórica, cada uma delas encara este problema sob um ângulo diferente e, portanto, desenvolve-o de modo diferente.

Segundo a nossa concepção da verdade relativa objetiva, o problema consiste em comparar a verdade histórica, considerada como uma verdade parcial, incompleta e, neste sentido, relativa, com o conhecimento ideal que produz um saber total, exaustivo e, portanto, absoluto do objeto. Ao afirmar que o conhecimento histórico produz sempre verdades relativas e que só o processo infinito do conhecimento tende para a verdade absoluta com *limes* adota-se para ponto de partida a tese que a verdade histórica, se bem que relativa, é sempre uma verdade objetiva na medida em que reflete, representa a realidade objetiva.

A concepção da realidade objetiva encara o problema sob outro aspecto e sem partir da tese exposta acima. A qualificação da verdade, isto é em se tratando de uma verdade parcial ou total, exaustiva, não lhe interessa; procura estabelecer se o nosso conhecimento está ligado a um objetivo, se situado no quadro de um sistema de referência, sendo nesse caso relativo, ou se é independente de qualquer sistema de referência, de qualquer objetivo, e nesse caso é absoluto. A questão é importante, se bem que banal em certos casos. Assim, quando é formulada por um partidário do presentismo ou pelo partidário de qualquer teoria do condicionamento social do conhecimento histórico, a questão é retórica: neste caso, com efeito, a verdade histórica é evidentemente relativa, visto que o conhecimento histórico depende sempre de certos condicionamentos e, portanto, é colocada em relação com certos objetivos. Randall coloca nesta tese evidente toda a bagagem do presentismo, mas este fato não modifica a legitimidade da tese preliminar sobre a relatividade do conhecimento histórico (no sentido da sua relação com...), nem a legitimidade da conclusão, paradoxal na sua formulação, que dela foi deduzida e segundo a qual só um tal conhecimento relativo pode ser objetivo: com efeito, quando se aceitou um sistema de referência e se estabeleceu um objetivo de investigação, obtém-se automaticamente um critério de seleção dos materiais históricos, seleção que já não pode ser arbitrária, subjetivista, mas que é objetiva por causa do sistema de referência dado. Tal era a idéia de Randall quando, na passagem acima citada, escreve que: "a objetividade não pode existir sem relação com um objetivo definido". Isto é incontestavelmente verdade e poder-se-ia, aliás, deduzi-lo a partir da negação do caráter absoluto do conhecimento histórico.

Até aqui, além das convergências, expusemos as diferenças entre a concepção da verdade relativa objetiva e a concepção da relatividade objetiva, particularmente no que diz respeito à história. No entanto, estas diferenças resultavam da diversidade das perguntas acerca do problema e não opunham estas duas concepções permitindo considerar os seus resultados como complementares. Mas há entre estas duas concepções outras divergências que devemos analisar mais de perto.

Já dissemos que o ponto de partida, de certa maneira o princípio da concepção da verdade relativa objetiva no conhe-

cimento histórico é a tese segundo a qual a verdade relativa, assim como a verdade absoluta, é objetiva: o problema da objetividade da verdade e o problema do absoluto da verdade são duas questões diferentes, se bem que interligadas. É claro que este ponto de partida tem um fundamento filosófico adequado de que é a consequência: este fundamento, é a filosofia materialista, de acordo com a qual o conhecimento verdadeiro é o reflexo (em uma acepção particular deste termo) da realidade objetiva. A teoria da verdade relativa objetiva possui assim nítidas implicações dependentes da *Weltanschauung* e está ligada à posição materialista na teoria do conhecimento. O que é que se passa com este ponto de vista da teoria da relatividade objetiva?

Esta teoria passa estas questões em silêncio, e isto, como o prova o contexto, não porque as considere como evidentes, mas porque defende as posições do idealismo. A teoria da relatividade objetiva insiste sobre a argumentação do relativismo cognitivo; quando emprega o termo "objetivo", trata-se exclusivamente da adequação da seleção dos materiais históricos do ponto de vista do objetivo do estudo; "objetivo", neste caso, significa "adaptado às necessidades dadas" e, nesse sentido, "não arbitrário". O problema da relação do conhecimento com a realidade não é formulado. E não é um acaso: o presentismo, com todo o conhecimento de causa, referia-se a Benedetto Croce e, portanto, estava sob a influência do seu idealismo.

Verifica-se pois que as duas teorias têm decerto um ponto de contato, que difere essencialmente pela sua concepção recíproca da objetividade. A teoria da verdade relativa objetiva concebe a objetividade como o reconhecimento da existência objetiva da realidade que o conhecimento reflete: a teoria da relatividade objetiva concebe a objetividade como uma "adaptação às necessidades dadas", como "a adaptação ao objetivo dado", abstraindo do problema da relação do conhecimento com a realidade.

Se comparamos estas duas teorias da relatividade do conhecimento histórico, a nossa intenção principal não era proceder a um estudo comparativo ou a uma análise semântica de certas expressões, mas antes expor um problema concreto e importante no nosso contexto: ao introduzir o fator subje-

tivo na análise do conhecimento histórico, ao abordar esta análise dando um grande lugar ao fator antropológico, a obrigação do marxista é de se opor ao subjetivismo tradicionalmente ligado à especulação sobre o fator subjetivo, e de defender sem equívoco a tese sobre a objetividade do conhecimento e da verdade. Por "obrigação", entendo as consequências que resultam das posições tomadas em filosofia, ou seja das posições materialistas; esta obrigação estendendo-se igualmente à consciência dos perigos incorridos no empreendimento tentado aqui e que consistia em "enriquecer" a teoria da verdade objetiva graças à compreensão do papel ativo do sujeito no conhecimento, com a ajuda de elementos tais que permitem perceber melhor o processo real do conhecimento, exprimir e aprofundar essa percepção. No entanto, não é em caso nenhum nosso "dever" fazer concessões aos nossos adversários idealistas que usam muitas vezes o argumento do papel ativo de sujeito no conhecimento a fim de negar a objetividade deste. Evidentemente, a solução do diferendo depende, em última instância, das posições filosóficas gerais que adota o investigador; neste caso preciso, a teoria precede nitidamente a história. Quando estas posições filosóficas prévias são decididamente divergentes, não se pode, em um dado momento, senão verificar as divergências de opiniões; mas isto também tem importância para a consciência teórica e, como tal, constitui um passo indispensável para um eventual progresso neste domínio.

Para fechar todos estes raciocínios, voltemos a colocar a questão com a qual começamos a presente obra: os historiadores mentem quando, se bem que dispendo dos mesmos materiais históricos acessíveis a uma época dada, escrevem histórias diferentes? Administram a prova da não cientificidade da história quando, como resultado de uma mudança das condições da época, e não apenas a seguir a um enriquecimento dos materiais factuais, reescrevem a história e, além disso, fazem-no reinterpretando-a em outros termos?

No termo das nossas análises, a resposta negativa a estas duas perguntas está fundamentada: apoiamo-la em todos os nossos desenvolvimentos consagrados ao condicionamento social do conhecimento histórico, ao papel assumido neste conhecimento pela atividade do sujeito, aos aspectos particulares da objetividade do conhecimento que abordamos em diversas

perspectivas. Agora, não temos mais do que acrescentar algumas notas de natureza mais geral.

O problema aparentemente impressionante da variabilidade da visão histórica nos historiadores vivendo na mesma época e, com maioria de razão, pertencendo a épocas diferentes, é, na realidade, um problema banal: a aparência de complexidade teórica nasceu do ponto de partida falso aceito no raciocínio.

O ponto de vista geral, considerado na realidade como um axioma, é que o historiador começa pelos fatos e que são precisamente eles — os fatos históricos — que são o objeto do seu estudo e do seu conhecimento; a palavra "fato" designando aqui um acontecimento concreto do passado. Ora, é falso que o historiador comece o seu empreendimento científico pelos fatos; é igualmente falso que os fatos constituem o objeto do seu empreendimento, o objeto sobre o qual exerce o seu estudo e o seu conhecimento. Estes erros são seqüelas da fé positivista em um modelo da história escrita *wie es eigentlich gewesen*, a partir de um mosaico de fatos constituídos que o historiador se contenta com reunir e expor. É nesta falsa premissa que se encontra a chave permitindo decifrar o problema que estudamos.

No seu trabalho, o historiador não parte dos fatos, mas dos materiais históricos, das fontes, no sentido mais extenso deste termo, com a ajuda dos quais constrói o que chamamos os fatos históricos. Constrói-os na medida em que seleciona os materiais disponíveis em função de um certo critério de valor, como na medida em que os articula, conferindo-lhes a forma de acontecimentos históricos. Assim, a despeito das aparências e das convicções correntes, os fatos históricos não são um ponto de partida, mas um fim, um resultado. Por conseguinte, não há nada de espantoso em que os mesmos materiais, semelhantes nisto a uma matéria-prima, a uma substância bruta, sirvam para construções diferentes. E é aí que intervém toda a gama das manifestações do fator subjetivo: desde o saber efetivo do sujeito sobre a sociedade até às determinações sociais mais diversas.

A coisa complica-se ainda mais quando se considera que o estudo e o conhecimento histórico podem apenas ter por objeto não fatos particulares tomados separadamente, mas

processos históricos apreendidos na sua totalidade. O que nós chamamos um "fato", no sentido de um acontecimento histórico concreto, é o produto de uma abstração especulativa: um fragmento da realidade histórica é isolado, separado das suas múltiplas correlações e interdependências com o processo histórico. Quando um historiador assegura que parte de tais fatos, essa certeza é apenas ilusória; mesmo se o pensa subjetivamente, como bom historiador procede de maneira diferente. Com efeito, o estudo e o conhecimento histórico têm *sempre* como objeto um processo histórico na sua totalidade, se bem que nos apercebamos desse objeto através do estudo de fragmentos dessa totalidade. O nosso caso é uma simples ilustração de um problema mais vasto, o da relação entre o todo e a parcela: podendo a parcela ser tomada apenas no quadro do todo e sendo o todo acessível ao conhecimento apenas pela mediação das suas partes. Quanto mais um historiador é competente, melhor sabe desempenhar esta tarefa; quanto mais o historiador é consciente das implicações metodológicas da relação do todo e da parte, mais fácil é a realização desta tarefa.

Este estado de coisas implica no entanto em conseqüências importantes mesmo na prática da historiografia. Se o objeto do conhecimento histórico efetivo é o processo histórico na sua totalidade e se esse processo é o ponto de partida dos estudos do historiador, se bem que este não esteja sempre plenamente consciente disso, então a variabilidade da visão histórica é uma necessidade. Um todo, um todo além do mais variável, dinâmico, não podendo ser apreendido senão por e nos seus fragmentos, as suas partes, mesmo se estamos conscientes da necessidade de combinar esses fragmentos no quadro da totalidade do processo, o resultado obtido será sempre imperfeito, visto que é sempre parcial. O conhecimento toma necessariamente o caráter de um processo infinito que — aperfeiçoando o nosso saber caminhando a partir de diversas aproximações da realidade apercebida sob os seus diferentes aspectos, acumulando as verdades parciais — não termina apenas em uma simples adição dos conhecimentos, em mudanças quantitativas do nosso saber, mas também em transformações qualitativas da nossa visão da história.

Que os historiadores percebam diferentemente a imagem da história, quando dispõem de materiais e de fontes idênti-

cas, que esta percepção se diferencie à medida que estes materiais se enriquecem e que evolui a aptidão dos historiadores para fazerem perguntas e para descobrirem os problemas dissimulados atrás desses materiais, o fenômeno é normal e compreensível se apercebendo em termos adequados o processo do conhecimento histórico.

Mentem os historiadores? Isto pode produzir-se quando perseguem fins extracientíficos e vêem na história um instrumento de realização de necessidades práticas atuais. Numerosos são os casos deste tipo, mas apesar da sua importância social e política, este problema é teoricamente desinteressante. Em compensação, são teoricamente interessantes os casos onde a variabilidade da visão histórica segue a par com a proibidade científica e uma investigação competente da verdade histórica. Os historiadores não mentem portanto, se bem que sustentem discursos diferentes, por vezes mesmo contraditórios. Este fenômeno é simplesmente o resultado da especificidade do conhecimento que tende sempre para a verdade absoluta mas realiza essa tendência no e pelo processo infinito da acumulação de verdades relativas.

Será isto uma prova da inferioridade do conhecimento histórico em relação às matemáticas por exemplo? Esta pergunta coloca imediatamente um problema que, desde há séculos, é objeto de litígio: o valor das ciências sociais e das ciências humanas em relação às ciências exatas da natureza. A resposta a esta pergunta implica em conteúdos mais ricos do que os que deixa supor a sua formulação banal: tudo o que dissemos sobre o conhecimento histórico e sobre a verdade histórica, todas as nossas conclusões impregnadas de ceticismo provam apenas que tratamos com outro tipo de conhecimento do que no caso das ciências da natureza. E todas as tentativas visando a refutar o valor das ciências sociais, tais como são, todas as tentativas para as "reformatar" conferindo-lhes a forma de ciências dedutivas, estão — como a experiência o provou — votadas ao fracasso, sendo o seu único efeito infligir numerosos prejuízos às ciências assim "aperfeiçoadas". Quanto às pretensões à "superioridade" deste ou daquele domínio de estudos e dos métodos que aí são empregados, tudo depende do sistema de referência, dos objetos fixados, dos critérios de avaliação aplicados, etc. Em todo o caso, não há a este respeito nem respostas, nem juízos unívocos.

Supondo um sistema de referência, objetivos de investigação e critérios definidos, o conhecimento histórico pode ser "superior", por ser mais complexo e estar ligado à vida da sociedade. Mas não é certamente disso que se trata: querer estabelecer uma "emulação" deste tipo, seria não apenas patentear falta de seriedade, mas ainda confirmar que as comunidades científicas sofrem por vezes de complexos. O que interessa pelo contrário afirmar e reafirmar é que o conhecimento histórico é diferente, específico; é, sobretudo, postular que esse conhecimento seja adquirido de maneira competente, quer dizer com a inteira consciência da sua especificidade.

## BIBLIOGRAFIA

- ARON, Raymond — *Introduction à la philosophie de l'histoire — essai sur les limites de l'objectivité historique*, Paris, 1938.  
— *Dimensions de la conscience historique*, Paris, 1961.  
— *Essai sur la théorie de l'histoire dans l'Allemagne contemporaine — la philosophie critique de l'histoire*, Paris, 1938.  
— *La fin de l'âge de l'idéologie*, Paris, 1956.  
BACZKO, Bronislaw, *Wiedza historyczna i pouczenia moralne*, (Saber histórico e ensinamento moral) in *Księga Pamiątkowa ku czci prof. T. Kotarbinskiego*, "Fragmenty filozoficzne", seria trzecia, Varsóvia, 1967.  
BARNES, Harry Elmer, — *History and Social Intelligence*, Nova Iorque, 1926.  
— *History of Historical Writing*, Nova Iorque, 1962.  
— *The New History and the Social Studies*, Nova Iorque, 1925.  
BARTH, Hans — *Wahrheit und Ideologie*, Zurique, 1945.  
BAUER, Wilhelm — *Einführung in das Studium der Geschichte*, Tübingen, 1928.  
BEALE, Howard K. — "What Historians Have Said About the Cause of the Civil War", in *Theory and Practice in Historical Study...*, Social Science Research Council, Bull. 54, 1946.  
BEARD, Charles A. — "Written History as an Act of Faith", in *The American Historical Review*, Vol. XXXIX, N. 2, janeiro de 1934.  
— "That Noble Dream", in *The American Historical Review*, Vol. XLI, N. 1, outubro de 1935.  
BEARD, Charles A. e VAGTS — "Currents of Thought in Historiography", in *The American Historical Review*, Vol. XLII, N. 3 abril de 1937.  
BECKER, Carl — "Everyman his Own Historian", in *The American Historical Review*, Vol. XXXVII, N. 2, janeiro de 1932.  
— "What are Historical Facts.", in *Anthologie*, Meyeroof (vide).  
— "Der Wandel im geschichtlichen Bewusstsein", in *Die Neue Rundschau*, XXXVIII Jahrgang, zweites Haft, fevereiro de 1927.  
— "Mr. Wells and The New History", in Carl L. Becker, *Everyman his Own Historian*, op. cit.  
BERLIN, Isaiah — *Historical Inevitability*, Oxford Univ. Press, 1954.

- BERNHEIM, Ernst — *Lehrbuch der historischen Methode und der Geschichtsphilosophie*, Leipzig, 1903.
- BLAKE, Christopher — "Can History be Objective?", in P. Gardiner, *Theories of History* (vide).
- BLOCH, Marc — *Apologie pour l'histoire*, Paris, 1967.
- BOBINSKA Celina, *History, fakt, metoda* (O historiador, o fato, o método), Varsóvia, 1964.
- BOBRZYNSKI, Michal — "Wimie prawdy dziejowej" (Em nome da verdade histórica), in M. H. Serejski, *Historycy o historii*, Varsóvia, 1963.
- CARR, Edward Hallett — *What is History*, Londres, 1962.
- COLLINGWOOD, R. G. — *The Idea of History*, Oxford, 1946.
- CROCE, Benedetto — *My Philosophy*, Londres, 1951.
- *History as the Story of Liberty*, Nova Iorque, 1955.
- *Die Geschichte als Gedanke und als Tat*, Berna, 1944.
- *Zur Theorie und Geschichte der Historiographie*, Tübingen, 1915.
- "Antihistoricismo", in *Revue de métaphysique et de morale*, janeiro-março de 1931.
- CZARNOWSKI, Stefan — *Definicja i klasyfikacja faktów społecznych* (Definição e classificação dos fatos), Varsóvia, 1956.
- DANTO, A. C. — "Mere Chronicle and History Proper", in *The Journal of Philosophy*, Vol. L, n. 6, 12 março de 1953.
- DARDEL, Eric — *L'histoire, science du concret*, Paris, 1946.
- DESTLER, Chester McArthur — "Some Observations on Contemporary Historical Theory", in *The American Historical Review*, Vol. LV, N. 3, abril de 1950.
- DEWEY, John — *Logics. The Theory of Inquiry*, Nova Iorque, 1949.
- DHONDI, J. — "Histoire et reconstitution du passé", in Ch. Perelman (éd.), *Raisonnement et démarches de l'historien* (vide).
- DOVRING, Folke — *History as a Social Science*, Haia 1960.
- DRAY, William — *Laws and Explanation in History*, Oxford Univ. Press, 1957.
- DRAY, William H. — *Philosophy of History*, Prentice-Hall, 1964.
- DUNNING, William A. — *Truth in History*, Nova Iorque, 1937.
- ENGELS, Friedrich — *Anti-Dühring*, — *Ludwig Feuerbach*.
- FALES, Walter — "Historical Facts", in *The Journal of Philosophy*, Vol. XLVIII, N. 4, 15 de fevereiro de 1951.
- FEBVRE, Lucien — *Combats pour l'histoire*, Paris, 1953.
- FLECHTHEIM, Ossip. K. — *History and Futurology*, Meisenheim am Glan, 1966.
- FOLKJERSKA, A. — "O projekciu ideologii" (Sur le concept de l'idéologie), in *Studia Filozoficzne*, N. 1, 1968.
- FRANKEL, Charles — *The Case for Modern Man*, Boston, 1959.
- GARDINER, Patrick (ed.) — *Theories of History*, Glencoe III, 1959.
- GEIGER, L. B. — "Métaphysique et Relativité Historique", in *Revue de métaphysique et de morale*, outubro-dezembro de 1952.
- GEYL, Pieter — *Debates with Historians*, Nova Iorque, 1958.
- GOETHE, J. W. — *Faust*.
- "Geschichte der Farbenlehre" in textos escolhidos em três volumes, Leipzig, Vol. III.
- *Goethes Gespräche*, erster Band, Leipzig, 1909.
- GIBSON, Quentin — *The Logic of Social Inquiry*, Londres, 1960.
- GRE, Gérard de — "The Sociology of Knowledge and the Problem of Truth", in *Journal of the History of Ideas*, Vol. II N. 1, janeiro de 1941.
- GRUNWALD, Ernst — *Das Problem der Soziologie des Wissens*, Viena-Leipzig, 1934.
- HALDANE, Viscount — *The Meaning of Truth in History*, Londres, 1914.
- HARNACK, Adolf von — *Über die Sicherheit und die Grenzen geschichtlicher Erkenntnis*, Munique, 1917.
- HAYEK, F. A. — *Three Counter-Revolution of Science — Studies on the Abuse of Reason*, Glencoe, Illinois, 1952.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich — *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, Paris, 1967.
- HEUSSI, Karl — *Die Krisis des Historismus*, Tübingen, 1932.
- HEXTER, J. H. — *Reappraisals in History*, Londres, 1961.
- HOFER, Wather — *Geschichtschreibung und Weltanschauung*, Munique, 1950.
- HOOK, Sidney (ed.) — *Philosophy and History*, New York Univ. Press, 1963.
- INGARDEN, Roman — "Betrachtungen zum Problem der Objektivität", in *Zeitschrift für Philosophische Forschung*, Band 21, 1967.
- KAHLER, Erich von — *Der Sinn der Geschichte*, Stuttgart, 1964.
- KAUFMANN, Felix — *Methodology of the Social Sciences*, Londres, 1958.
- KLIBANSKY, Raymond e PATON, H. J. (ed.) — *Philosophy and History*, Nova Iorque, 1963.
- KLIBANSKY, Raymond (ed.) — *Philosophy and History — Essays presented to Erns Cassirer*, Oxford, 1936.
- KON, Igor — *Idealizm filozoficzny i kryzys burżuazyjnej m. zsl. historycznej* (Idealismo filosófico e crise do pensamento burguês), Varsóvia, 1967.
- KOZYR-KOWALSKI, Stanislaw — *Max Weber a Karol Marks (Max Weber e Karl Marx)*, Varsóvia, 1967.
- KULA, Witold — *Rozważania o historii* (Considerações sobre a história), Varsóvia, 1958.
- LEE, Dwight E. e BECK, Robert H. — "The Meaning of Historicism" in *The American Historical Review*, Vol. LIX, N. 3, abril de 1954.
- LUKACS, Georg — *Geschichte und Klassenbewusstsein*, Berlim, 1923.
- LUTMAN, Roman — "Zagadnienie prawdy w historii" (Problema da verdade na história), in M. H. Serejski éd.: *Historycy o historii*, Varsóvia, 1966.
- LYND, Helen M. — "The Nature of Historical Objectivity", in *Three Journal of Philosophy*, Vol. XLII, N. 2, 19 de janeiro de 1950.
- MALEWSKI, A., TOPOLSKI, J. — *Studia z metodologii historii* (Estudos sobre a metodologia da história), Varsóvia, 1960.

- MANDELBAUM, Maurice — *The Problem of Historical Knowledge An Answer to Relativism*, Nova Iorque, 1938.
- "Causal Analysis in History", in *Journal of the History of Ideas*, Vol. III, N. 1, janeiro de 1942.
- MANHEIM, Karl — *Ideologie und Utopie*, Frankfurt-Main, 1952.
- "Wissenssoziologie", *Handwörterbuch der Sociologie*, Stuttgart, 1959.
- *Essays on Sociology and Social Psychology*, Londres, 1953.
- "Historismus", in *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, Band 52, Tübingen, 1924.
- "Das Problem einer Soziologie des Wissens", in *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, Band 53, Tübingen, 1925.
- MARX, Karl e ENGELS, F. — *Manifeste du parti communiste*.
- *L'Ideologie Allemande*.
- MARX, Karl — *Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte*.
- *Contribution à la critique de l'économie politique*, introdução.
- MARROU, H.I. — *De la connaissance Historique*. Paris, 1959.
- MAY, Eduard — *Am Abrund des Relativismus*, Berlim, 1942.
- McILWAIN, C. H. — "The Historian's Part in a Changing World", in *The American Historical Review*, Vol. XLII, N. 2 janeiro de 1937.
- MEAD, George Herbert — *The Philosophy of the Present*, Londres, 1932.
- MEDICUS, Fritz — "On the Objectivity of Historical Knowledge", in R. Klibansky (ed.), *Philosophy and History — Essays presented to Ernst Cassirer*, Oxford, 1936.
- MEINECKE, Friedrich — *Die Entstehung des Historismus*, Band I et II Munique, 1936.
- MERTON, Robert K. — "Social Theory and Social Structure", Part. III: *The Sociology of Knowledge and Mass Communication*, Glencoe, Illinois, 1957.
- MEYERHOFF, Hans, (ed.) — *The Philosophy of History in Our Time*, Nova Iorque, 1959.
- MISES, Ludwig von — *Theory and History*, Nova Haven, 1957.
- MOSCZCZENSKA, Wanda — *Metodologii historii zarys krytyczny* (Esboço crítico da metodologia da história), Varsóvia, 1968.
- NAGEL, Ernest — "The Logic of Historical Analysis", in *Anthologie*, Meyerhoff (vide).
- NOWELL-SMITH, P. H. — "Are Historical Events Unique.", in *Proceedings of the Aristotelian Society*, New Series, Vol. LVII, 1957.
- ORTEGA Y GASSET, J. — "History as a system", in *The Philosophy of History in Our Time*, ed. Hans Meyerhoff (vide).
- PERELMAN, Cr. (ed.) — *Raisonnement et démarches de l'historien*, Bruxelas, 1963.
- PIRENNE, Henri — "What are Historians Trying to do.", in *The Philosophy of History*, ed. Meyerhoff (vide).
- POPPER, Karl R. — *The Poverty of Historicism*, Londres, 1957.
- *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*, Band I et II, Berna, 1957.
- RANDALL, John H. Jr. — *Nature and Historical Explanation*, Nova Iorque, 1958.
- "On Understanding the History of Philosophy", in *The Journal of Philosophy*, Vol. XXVI, XXVI, N. 17, 17 de agosto de 1939.
- RANDALL, J. H. Jr. e HAINES, George — "Controlling Assumptions in the Practice of American Historians, in *Theory and Practice in Historical Study — A report of the Committee on Historiography*, Social Science Research Council, Bull. 54, 1946.
- RANKE, Leopold von — *Geschichten der romanischen und Germanische Völker, von 1494 bis 1514*. Leipzig, 1885.
- READ, Conyers — "The Social Responsibilities of the Historian", *The American Historical Review*, Vol. LV, N. 2, janeiro de 1950, pp. 275-285.
- RICOEUR, Paul — *Histoire et vérité*, Paris, 1955.
- RIEZLER, Kurt — "The Historian and Truth", in *The Journal of Philosophy*, Vol. XLV, N. 14, 1 de julho de 1948.
- ROTENSTREICH, Nathan — *Between Past and Present*, New Haven, 1958.
- ROTHACKER, Erich — *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, Tübingen, 1930.
- ROWSE, A. L. — *The Use of History*, Londres, 1946.
- SALOMON, Gottfried — "Historischer Materialismus und Ideologienlehre" in *Jahrbuch für Soziologie*, zweiter Band, 1926.
- SCHAFF, Adam — "La définition fonctionnelle de l'Idéologie et le problème de la fin du siècle de l'idéologie", in *L'homme et la société*, N. 4, 1967.
- *Z zagadnien marksistowskiej teorli prawdy* (Problemas da teoria marxista da verdade), Varsóvia, 1959.
- SCHULER, Max — *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, Leipzig, 196.
- SIMMEL, Georg — *Die Probleme der Geschichtsphilosophie — Eine Erkenntnistheoretische Studie*, Munique-Leipzig, 1923. Social Science Research council (ed.), *Theory and Practice in Historical Study — A Report of the Committee on Historiography*, Bull. 54, E. U. A., 1946.
- STARK, Werner — *The Sociology of Knowledge*, Londres, 1958.
- SZACKI, J. — "Uwagi o marksowskim pojeciu syiadomosci falszywej" (Observações sobre a concepção marxista da "falsa consciência"), in *Studia Socjologiczne*, N. 2, 1966.
- TEGGART, Frederick J. — *Theory and Processes of History*, E.U.A. 1941.
- THYSEN, Johannes — *Der Philosophische Relativismus*, Bona, 1947.
- TOYNBEE, Arnold J. — "L'histoire insaisissable", in *La Table Ronde*, N. 86, fevereiro de 1955.
- TROELTSCH, Ernst — *Der Historismus und seine Probleme*, Tübingen, 1922.
- WALSH, W. H. — *Philosophy of History* (Introdução), Nova Iorque, 1960.
- WHITE, Morton — "Can History be Objective?", in *Anthologie*, ed. Meyerhoff (vide).
- WIATR, Jerzy J. — *Czy zmierzch ideologii?* (É o declínio da ideologia?), Varsóvia, 1966.



- WILLIAMS, William Appleman — "A Note on Charles A. Beard's Search for a General Theory of Causation", in *The American Historical Review*, Vol. LXII, N. 1, outubro de 1956.
- ZYWCZ YNSKI, W. — "Narodziny i dzieje pojęcia historyzmu" (Nascimento e história do conceito do historismo), in *Historika*, Varsóvia, 1967.

## BIBLIOGRAFIA DAS OBRAS CONSULTADAS A RESPEITO DA REVOLUÇÃO FRANCESA

- AULARD, A. — *Histoire politique de la révolution française*, Armand Colin, Paris, 1921.
- BARNAVE — "Introduction à la révolution française", *Cahiers des Annales*, N. 15, Armand Colin, Paris, 1960.
- BARRUEL (abbé) — *Mémoires pour servir à l'histoire du Jacobinisme*, P. Fauche, Hamburgo, 1803.
- BLANC, Louis — *Histoire de la révolution française*, Flammarion, Paris, 1878.
- BURKE, Edmund — *Réflexions sur la révolution française*, Laurent et Fils, Paris.
- FUNCK-BRENTANO, Frantz — *L'ancien régime*, Fayard, Paris, 1926.
- GAXOTTE, Pierre — *La révolution française*, Fayard, Paris, 1962.
- GODECHOT, Jacques — *Les révolutions 1770-1799*, P.U.F., Paris 1963.
- JAURES, Jean — *Histoire socialiste de la révolution française*, éd. de l'Humanité, Paris, 1922.
- LABROUSSE, C. E. — *Esquisse du mouvement des prix et des revenus en France au XVIIIème siècle*, Dalloz, Paris, 1932.
- *La crise de l'économie française à la fin de l'ancien régime et au début de la révolution*, Presses Universitaires, Paris, 1944.
- LAPONNERAY — *Histoire de la révolution française*, Paris, 1838.
- LEFEBVRE, Georges — *Etudes sur la révolution française*, Paris, 1954.
- *La révolution française*, P.U.F., Paris, 1957.
- MAISTRE, Joseph de — *Considérations sur la France*, Petey, Paris, nova edição, 1871.
- MALLET du PAN — *Correspondance inédite avec la Cour de Vienne*, Plon, Paris, 1884.
- *Correspondance politique pour servir à l'histoire du républicanisme français*, P. F. Fauche, Hamburgo, 1796.
- MATHIEZ, Albert — *La révolution*, Varsóvia, 1956.
- MICHELET, Jules — *Histoire de la révolution française*, Bibl. de la Pléiade, Paris, 1952.
- QUINET, Edgar — *Le christianisme et la révolution française*. Obras Completas, tomo 3, Pagnerre, Paris, 1857.
- RABAUT, M. J. P. — *Almanach historique de la révolution française pour l'année 1972*, Onfroy, Paris.

- SÉE, Henri — *La vie économique et les classes sociales en France au XVIIème siècle*, Félix Alcan, Paris, 1924.
- SOBOUL, Albert — *La révolution française 1789-1799*, Éditions Sociales, Paris, 1948.
- STAEU, Holstein de, — *Considérations sur les principaux événements de la révolution française*, J. A. Latour, Liège, 1818.
- TAINÉ, Hippolyte — *Les origines de la France contemporaine*, 31.<sup>a</sup> edição, Librairie Hachette, Paris.
- THIERS, A. — *Histoire de la révolution française*, Lecoq, Paris, 1834.
- TOCQUEVILLE, Alexis de — *L'ancien régime et la révolution*, Michel Lévy Frères, Paris, 1857.