

15. A história em migalhas (a destruição da história)	249
16. O conceito de tempo	251
17. A pluralidade de tempos	252
18. Da história como representação	254
19. As desigualdades de desenvolvimento	256
20. Acerca do acontecimento	257
21. A ironia da história	260
22. O jogo de palavras	260
23. Da história universal à história mundial	262
24. Dissociação do «Weltgeschichtlich»	263
25. Acerca da história mundial («Weltgeschichte»)	264
26. O período de transição e a saída da história	266
27. As fases	268
28. As categorias trans-históricas	270
29. A superação da história	271
30. A utopia histórica	272
31. O tédio pós-histórico	274
32. As paródias da história	276
33. Filosofia e metafilosofia	277
34. A apropriação	279
35. A sociedade pós-histórica	281
36. O sentido da história	284
37. O corpo histórico	285
38. A Comuna de Paris	287
39. A capacidade histórica	289
40. A guerra e a paz	290
41. Reivindicações trans-históricas	292
42. A saída da história	293
Resumo e conclusões	297
Bibliografia	305

ADVERTÊNCIA

I

Este livro não é obra de filósofo, se bem que contenha algumas considerações filosóficas (mais a crítica *metafilosófica* de toda a filosofia). Não é trabalho de sociólogo, ainda que contenha sociologia, nem de historiador, se bem que o autor tenha levado a cabo algumas investigações históricas antes de se permitir o questionamento da história. Será ele «inclassicável»? Título bem pesado de suportar! No entanto, porque não confessar desde já que este livro sai dos quadros da divisão do trabalho intelectual, na forma por que esta se instaurou no pensamento submetido às instituições culturais? Mais vale prevenir. É o que acabo de fazer. Não se poderá então situar esta obra? De modo nenhum! Caminho sobre uma linha de crista entre as vertentes da filosofia, história, sociologia, procurando dominá-las. Não nos esqueçamos de que as obras de Hegel, de Marx, de Nietzsche, que vão servir de ponto de partida para um trajecto difícil, não entravam em quadros segundo separações bem definidas. Hegel? Pensava como enciclopedista. Marx? Não podemos encer-

rar as suas obras em géneros compartimentados: filosofia, economia política, história, sociologia, etc. Quanto a Nietzsche, pretendeu-se tratá-lo como poeta, desprezando-o do ponto de vista filosófico ou científico; damo-nos conta agora de que é o último filósofo ocidental, iniciador com Marx de uma linhagem que não se pode definir nem pela filosofia clássica nem pela ciência catalogada.

Em 1968, não rejeitaram os estudantes, entre outros aspectos da sociedade e do mundo actuais, a divisão do trabalho, técnica na aparência, social na realidade, ou seja determinada pelo mercado e suas exigências, até no plano intelectual e mental? Uma certa e incerta mistura de esmigalhamento especializado e de enciclopedismo degradado já não contenta mais ninguém senão os institucionalistas do saber.

Por algum tempo ainda, o pensamento da Europa, na França, e a simples consciência (individual e/ou social) conservam várias dimensões; assim, este pensamento e esta consciência diferem do pensamento e da consciência noutros países, e sobretudo do pensamento *reduzido* à exclusiva dimensão do empirismo e da verificação.

Três dimensões: filosófica, histórica, prática, dão à forma europeia de pensamento e de consciência a sua complexidade. Pelas duas primeiras, filosófica e histórica, tem uma intenção e um alcance críticos. Para «nós outros», europeus, não há conhecimento sem teoria (sem conceitos elaborados) e sem crítica do realizado. A prática não pode conceber-se nem fazer-se independentemente desta reflexão; o prático-crítico predomina, não o pragmático e o «positivo». Por quanto tempo?

A classe operária, também ela, está marcada — actos e consciência — pela história e pela reflexão crítica. Ela possui à sua maneira, indistinta e poderosa, a dimensão histórica (a referência às evoluções) e a dimensão negativa. Terá ela uma consciência de classe, no sentido de uma consciência de si, separável, oposta à da burguesia como classe? Não, não exactamente, porque a própria burguesia não pode desfazer-se facilmente nem do passado nem do criticismo, na medida em que as «tradições», ainda não degradadas em ritos comemorativos, em narrativas anedóticas, permanecem no «centro da cultura». Na consciência proletária e na consciência burguesa, as acentuações diferem mais que a «essência» ou as «dimensões». Ora, anuncia-se uma crise desta «cultura» europeia. Uma ameaça paira sobre estas dimensões; tenta-se reduzi-las, aplaná-las. Onde vem esta ameaça? A preocupação exclusiva do crescimento económico desempenha o papel de uma ideologia pressionadora, tal como a prioridade concedida ao quantitativo até nas reivindicações e aspirações operárias. A técnica e a tecnicidade, com o suporte social da sua importância, a saber, a tecnocracia e a burocracia associadas, exercem uma pressão sobre o que as incomoda. Supõe-se por vezes que este meio social, técnicos e tecnocratas, numa palavra, «tecnostutura», pode desempenhar um «papel histórico». Se assim for, será em detrimento da história. A consciência histórica incomoda estas pessoas e, sobretudo, é-lhes estrangeira.

A consciência (individual e/ou social) não se torna perceptível na Europa e não se concebe sem certos pontos de referência. Toma espontaneamente por referência o tempo histórico. Nem podia ser de outra

maneira numa região do mundo que possui «culturalmente» dois mil anos de recordações e de epopeias revolucionárias. Suprema riqueza. Cada qual sabe e sente em França que a razão filosófica se aproxima do bom senso crítico definido por Descartes, mais do que da razão de Estado ou da inteligência pragmática. Não se captarão de surpresa aqui as motivações que deram ao movimento estudantil, na Alemanha e na França, o seu impulso e a sua capacidade, que lhe permitiram transbordar dos objectivos limitados, não se encerrar numa microssociedade marginal, contestar a sociedade no seu conjunto? Sim, mas por quanto tempo ainda?

O americanismo (ideologia da produtividade, empirismo e positivismo, pragmatismo) esmaga e cilindra tanto a consciência como o pensamento. O poder ideológico do Estado, que por todo o lado utiliza sem circunspeção quer a filosofia quer as comemorações históricas, contribui para tal degradação. Subjugadas, caídas na categoria de instrumentos ideológicos, a filosofia e a história deterioram-se.

Esta pressão sobre as dimensões da consciência, do conhecimento e da «cultura» continuará daqui em diante sem prejuízos. Abundantes fumos ideológicos sobem por estes campos devastados; a história já não difunde claridades; servem-se dela para operações tácticas. Ao passo que nos projectos iniciais (Marx), a história e o conhecimento deviam dissipar as ideologias, é agora a própria história que se ideologiza. Não se vai ao ponto de a reescrever, e frequentemente em função do presente, ou seja, de uma apologia desta ou daquela potência actual? Quanto à filosofia, nunca conseguiu sair da ideologia. Terá tido verdadeiramente

essa ambição? Há poucas fórmulas tão falsas como a que anuncia o «fim das ideologias» e dá este fim por realizado. (Cf. Daniel Bell — *On the Exhaustion of Political Ideas in the Fifties — The End of the Ideology*, Free Press Paperback, Mac Millan, 1967; em particular «Epilogue», p. 343 e segs.). Na verdade, passa-se o contrário. Mesmo as ciências mais exactas mergulham na ideologia, na medida em que os conhecimentos fragmentários suscitam interpretações, em que o pormenor do saber parcelar apela para comentários gerais e, por conseguinte, para uma filosofia ou uma ilusão filosófica. A própria cientificidade se transmuda em ideologia; o empirismo, o positivismo lógico, são ideologias; e o estruturalismo também. Nenhuma ideologia desapareceu, mas novas nuvens ideológicas sobem no horizonte.

A pressão sobre a consciência histórica (incluída nesta a dimensão precisa da cultura e do saber: o referencial histórico) é acompanhada por uma crise do pensamento historiador⁽¹⁾. Desta crise achar-se-ão alguns índices nos escritos dos historiadores, nas suas controvérsias, na redução da problemática histórica de há um século para cá. Quanto mais se estreita a sua problemática mais o historiador se julga sólido e mais o seu saber se enreda de ideologia. As provas desta crise encontram-se também nos escritos contemporâ-

(1) Lefebvre distingue *pensée historienne* de *pensée historique*. O *pensamento historiador* designa o pensamento dos historiadores, ao passo que o *pensamento histórico* designa o pensamento sobre a história. (N. do T.)

neos consagrados à epistemologia. A história vê restringir-se a sua parte. Já não é a parte do leão, mas a de uma serva; vai-se ao ponto de lhe recusar o estatuto teórico (epistemológico) e o humilde lugar que ela ainda reclama na «episteme».

Um processo irreversível tende a reduzir a historicidade e a história de dentro e de fora, prática e teoricamente. A favor deste processo, operam-se estranhas e inquietantes substituições. Os objectivos da ciência histórica, as ambições do método e do pensamento crítico, são substituídos por outros fins, outros interesses, outros objectos e objectivos. A teoria «pura», proclamada com mais força, utiliza-se de maneira mais subtil que outrora. No seu plano, o da «verdade», entrecruzam-se as intrigas. As ideias servem. A quem? Como? Estratégias conscientes? Manipulações? As ideias perdem toda a inocência, tornam-se nós de víboras. A análise destes entrelaçamentos deve ser conduzida segundo as regras da análise crítica.

Com que fim? O protesto? O passadismo perde todo o sentido. Impossível voltar atrás. Querer restabelecer um privilégio, o de uma consciência e de um tipo de sábio honesto e «sério», já não é apenas perder o seu tempo, é ilusório e perigoso. O protesto em nome do passado não pode escapar ao vasto movimento que liquida esse passado.

Se é inadmissível deixar fazer e assistir sem um gesto à morte da história (à transformação da historicidade em ideologia, ligada à sua liquidação), é preciso também e sobretudo prever novos sentidos, novos fins. A liquidação da historicidade e da história, tal como a da filosofia, cavam um abismo, lugar do niilismo.

A questão está em superar o niilismo, já que a história não cumpriu as suas promessas e é apregoada no mercado ideológico mundial. Tacticamente, o princípio é simples na sua dualidade: defender a história contra os que a atacam, atacá-la contra os que a defendem. Estratêgicamente, é um novo tipo de inteligibilidade que é preciso definir.

No princípio, há um século e meio, a história aparece com toda a majestade da grande ciência, do saber supremo. Aquando da sua proclamação solene por Hegel, pretendeu-se ciência global de uma realidade total. Tomou-se por juiz e soberana, pronunciando-se sobre todas as coisas. A estátua gigante de vestido de pregas direitas segura bem alto numa mão o facho, na outra a espada; a justiça é a história, a liberdade é também a história. O saber liberta. Define-se como ciência da liberdade. No mundo oriental, um só era livre. No mundo antigo, alguns eram livres. No mundo moderno, todos serão livres. Assim vai o tempo. A esta visão optimista juntava-se uma representação fácil de reter: o evolucionismo, que não tardou a tornar-se ideologia corrente; o superior nasce do inferior, o melhor do pior. Tudo se apresentava então à luz do progresso como formação, génese, transição, mas de um bem menor para um estado melhor. *O inteligível definia-se pela continuidade.*

A partir de então, o mundo mudou bastante. A fabulosa, a monstruosa Mãe Cegonha, a História (H!), deixou uma ninhada de pequenas ciências ditas, conforme os gostos, humanas, sociais, etc. O que complica a situação, é que uma destas pequenas ciências se chama ainda história (h). É parecida com a mãe, mas

para pior. Por vezes, põe os vestidos da mãe, e por vezes oferece os seus encantos pessoais. Não é tudo. Quem o ignora hoje? Desde o fim do século XIX que o descontínuo aparece e invade pouco a pouco todos os domínios, a partir da biologia e da física. A recente voga da linguística não fez mais do que confirmar esta invasão (que engendra uma unilateralidade simétrica da precedente, quando os tempos privilegiavam o contínuo). Propõe-se então uma nova figura de inteligibilidade: corte e montagem. Desconstruir e reconstruir, assim se define a operação que torna inteligível o real. Às transições substituem-se os cortes; ao devir, a estabilidade e o equilíbrio; às continuidades, as estruturas e configurações descontínuas.

Esta figura rejeita para o ininteligível o esquema histórico do tempo. A ameaça contra o tempo histórico tem, pois, razões no plano teórico; não consiste apenas numa pressão de ideologias e de instituições sobre o pensamento teórico. Assistimos a ataques contra o fundamento da historicidade e, por outro lado, a esforços emocionantes para a defender e a reencontrar, para impedir o desmantelamento da história e proteger o processo clássico do pensamento historiador.

II

O fim da história? Estas palavras, ao que parece, implicam um paradoxo e mesmo uma contradição interna. Como é possível a história ter um fim? Haverá sempre acontecimentos; acontecerá sempre qualquer

coisa. O tempo não pode acabar. Ora, a história e o tempo caminham a par; uma mesma ideia, uma mesma realidade, usam estas duas denominações. Portanto, a história não tem fim.

Este pretensão silogismo, formulação do senso comum, obscurece a questão fundamental. Nesta perspectiva, que não passa de uma ausência de perspectiva:

1) O termo «história» não designa mais do que uma sequência de eventos sem nexos racionais, de factos sem encadeamento. Tudo é histórico, ou parece-o. O anedótico e o histórico confundem-se cada vez mais comodamente para os que escrevem narrativas. O evento? Entre o *fait divers* e o facto mundial, o leque é largo. Quem escolhe o facto dito histórico? Segundo que critérios? Acontece a cada instante «qualquer coisa», e este «qualquer coisa» dissolve-se, evapora-se como fumo, deixando talvez alguns vestígios. Onde? No «real» ou apenas na memória? Vestígios e sequências de vestígios não fazem uma história.

2) Podemos, pois, tentar *definir a história pelo tempo histórico*. É uma definição ao mesmo tempo implícita e corrente; mas reduz-se a uma tautologia. Todos podem verificar que existem na realidade tempos múltiplos — o tempo físico, o tempo biológico, o tempo social, os tempos cíclicos e lineares. É de uma evidência familiar que «naturalmente» privilegiamos este ou aquele tempo, o fisiológico ou o quotidiano. Não deverá o pensamento teórico libertar-se de uma tal evidência? Se o historiador constrói o tempo histórico como um objecto segundo um modelo que põe e

propõe, e se este tempo não é fundamental, ele reduz-se a uma ficção ou a uma lógica abstracta. Admitir-se-á que a história não se define? Que é necessário admitir uma realidade ou uma verdade pontuais do histórico? Que aquilo a que ainda chamamos «história» esteve sempre ligado ao «facto a facto»? Esta hipótese nega a história simultaneamente como realidade e como verdade; rejeita a historicidade como objecto de conhecimento científico, ainda que permita uma revisão interessante das representações sistematizadas do passado.

A história só se define por um fim. Sòmente assim tem uma orientação, um termo. Não só a expressão «fim da história» tem um sentido como fora deste sentido a história não se define e não tem sentido. Só o *fim* permite conceber a historicidade, sem o qual não há história, mas caos. É o que ficará estabelecido numa parte desta obra.

Supondo que se define a história de maneira teológica, como substituto ou suporte da divindade, ainda e sempre é definida por um fim: o juízo final, a realização da justiça, o triunfo da Verdade. A irracionalidade atribuída ao devir só se deixa pensar desde que se lhe injecte esta cláusula mínima de racionalidade. Quanto à racionalidade plena e inteira que, em oposição à teologia e à metafísica tradicionais, se poderia atribuir ao tempo, ela supõe igualmente o objectivo, o termo, o fim. Racionalidade e finalidade históricas andam a par, definem-se uma pela outra. A racionalidade implica ligação e encadeamento dos factos, segundo uma certa causalidade, formal ou eficiente, que só pode ser concebida racionalmente segundo uma causa

final. A finalidade não pressupõe que o fim seja fixo e actualmente representado, mas que o tempo (o devir) tenha uma direcção, uma determinação por um termo.

Resta enumerar os fins concebíveis. Aqui reencontram-se as grandes hipóteses hegelianas e marxistas. O sentido da história é a plenitude da própria racionalidade, a realização humana. Mais precisamente, para Hegel, a história define-se pela realização da filosofia como sistema político: como teoria do Estado que legitima uma prática, justifica a sua constituição, estabelece o seu carácter absoluto, quase divino. Já Marx define a história, numa primeira aproximação, pela *praxis* industrial, pela revolução proletária, pelo domínio do homem social sobre a natureza: pela sociedade sem classes na abundância.

Ora, há um século que a *história*, na medida em que pode interpretar-se ou compreender-se, não verifica com certeza nenhuma destas hipóteses. Muito menos verifica hipóteses mais vagas (aquela pura e simples do «progresso», por exemplo) ou mais particulares (a da realização total de uma nacionalidade pelo triunfo sobre as outras). Assim, os fins pressupostos perderam o seu sentido ou arriscam-se a perdê-lo.

Resta encontrar uma outra saída, uma outra hipótese: a de um «fim» que não coincidiria com as finalidades encaradas pelos criadores do pensamento historiador.

É aqui que se reencontra, atingindo todo o seu alcance, o pensamento de Nietzsche. Para Hegel, para Marx, para os outros pensadores da história, é certo que há uma *pós-história*, mas que nasce da história

de maneira quase natural. Sai do histórico como de um berço, e da história como de uma matriz. Nietzsche foi o primeiro a encarar a hipótese de uma *civilização* diferente da nossa, porque nasceria no repúdio da história, da historicidade, do histórico, do passado e seu conhecimento considerados sobrecargas inúteis, fardo da memória, inventário cada vez mais estéril do realizado. O nascimento desta civilização implicaria um corte radical, uma descontinuidade total, uma renovação dos métodos do conhecimento, logo um repúdio do pensamento historiador.

Esta hipótese nunca até agora foi ensaiada, desenvolvida, comparada às outras. Ora, ela *dialectiza* a finalidade. Fim da história? Sim e não. Não segundo a aceção hegeliana e marxista, segundo o compromisso liberal progressista. E, no entanto, sim; a história acabará, ou acaba já, contraditoriamente, com uma carga mais pesada do saber e da cultura históricas, na sua decomposição. Acaba decompondo-se. O que obriga a conceber uma *saída da história*. Sair da história é, evidentemente, terminá-la, mas não é nem esbarrar contra este termo nem agarrar-se à sua realidade doravante imóvel.

A hipótese de uma *saída da história*, exposta numa outra parte desta obra, acarreta algumas obrigações teóricas. Esta saída comporta uma *superação*, a conceber em função da superação hegeliana e marxista (*Aufheben*), mas também da superação nietzschiana (*Ueberwinden* — ultrapassar). Sair da história, no plano teórico, é antes de mais voltar-se para ela numa vasta retrospectiva; é *totalizá-la* pelo pensamento; é retomar a própria historicidade como matéria dora-

vante dominada. Por conseguinte, é fazer da história um vasto bloco para a perder. Na formação deste «bloco histórico» (as aspas são irónicas) empenham-se os historiadores e o seu saber. Sem que o saibam! Sair da história seria lançar audaciosamente a própria história com os seus representantes, os portadores de verdades históricas, nas por de mais famosas «lixeyras da história»!

Por outras palavras, desde que se defina a história e a historicidade, concebe-se também e simultaneamente e inevitavelmente:

a) A *pré-história* (caracterizada por uma presença e/ou uma ausência: o Estado, a escrita, a mercadoria, a organização económica e a divisão do trabalho, etc.);

b) A *pós-história*, caracterizada igualmente por uma presença e por uma ausência, a apropriação pelo ser humano do seu próprio ser, presença a si que exclui esta ausência, a historicidade, a dependência em relação ao passado, a determinação pelo ultrapassado.

Na *saída da história* assim perspectivada, como evitar *desigualdades*? Certos povos aspiram a entrar na história; e talvez venham a ficar desiludidos. Outros querem e poderão sair; e talvez nela fiquem retidos. As desigualdades do desenvolvimento adquirem toda a sua dimensão. O peso e a importância do «factor histórico», por um lado, e, por outro lado, a capacidade de libertação, a abertura e a aventura pós-históricas, estão desigualmente repartidas no mundo moderno, em que as *diferenças* podem ser concebidas e analisadas

neste horizonte e nesta claridade. Não é possível que a saída da história difira no Oriente e no Ocidente, porque no Oriente a própria história do «modo de produção asiático» seria diferente da historicidade ocidental.

Não se trata, pois, de liquidar pura e simplesmente a história tal como propõem o empirismo e o estruturalismo, nem de prolongar a historicidade como querem os «portadores de verdades históricas». A saída da história passa por entre estes dogmatismos que degeneram, cada qual do seu lado.

O mais inquietante dos casos não será o das pessoas que possuem a certeza histórica e a estendem à política? Atribuindo-se a certeza neste último domínio, arrogam-se o direito de decisão tanto no que respeita ao passado como, bem entendido, no que respeita ao futuro. No passado, «foi bem preciso que...». No futuro, «vai ser preciso para continuar a história...». Estes argumentos justificam todas as crueldades, todas as arbitrariedades.

O pensamento só sairá destes *impasses* e destes dilemas desde que defina um método para situar as sociedades, as culturas e as civilizações umas em relação às outras. O método comparativo (objectivo) aprofundado deve permitir *descobrir as diferenças* em vez de reduzir os termos encarados quer a um deles quer a um modelo. Trata-se de um confronto numa simultaneidade conceptual, sem nivelamento nem redução.

Impossível não evocar desde já a enorme presença que domina o debate e numa certa medida o explica. Este debate realiza-se num espaço rodeado e delimitado por um colossal monumento. Já não é a grande estátua

da história, justiça e liberdade que se ergue. Um colosso de pés de barro contempla a cena de olhar gelado: o Estado.

Desse Estado de que Marx — é preciso lembrá-lo desde já — tinha anunciado e preparado a decomposição; segundo Marx, a revolução teórica e prática coincide com a crítica radical do Estado, com a acção que o leva para o seu fim.

A existência que se prolonga de um Estado (mais forte que antes da revolução que se reclama de Marx), a existência deste Estado onisciente, omnipresente, todo-poderoso, de tipo hegeliano, que parece votado à eternidade porque representa o eterno sobre a Terra, explica as tendências divergentes que se manifestam no pensamento contemporâneo:

a) Um *neo-hegelianismo* (que vê no mundo moderno a realização trans-histórica do sistema hegeliano, ou seja, do saber, da história, do Estado definidos por Hegel);

b) Um *neonietzscheísmo* (que procura superar a angústia e o niilismo nascido da enorme pressão estatal sobre a sociedade, avançando para além desta triste história);

c) Um *neomarxismo* (que procura adaptar o marxismo a condições históricas ou pretensamente tais, tanto mais imprevistas quanto é certo que derrubam o pensamento de Marx ao mesmo tempo que dele se reclamam).

Um quadro que se pretendesse completo destas forças ideológicas daria alguns pormenores sobre estas

tendências e sobre os diversos cambiantes que aparecem no interior de cada «escola» (na medida em que se trate de «escolas»). Se acrescentarmos a este resumo algumas considerações sobre o empirismo e o positivismo lógico no mundo, por um lado, e, por outro lado, sobre o pensamento historiador e as suas dificuldades, conseguiremos uma visão altaneira da *paisagem teórica*.

III

Este livro compõe-se de captações descontínuas de uma continuidade profunda, o que deixará espaços em branco que o leitor preencherá à sua vontade, pela reflexão ou pela imaginação. Este carácter voluntariamente fragmentado não envolve nenhuma armadilha, mesmo quando se pretende jogador, simulando a desordem e a incoerência para melhor se opor ao espírito pesado e circunspecto, muito em moda, mais mundano do que se julga, que recobre a ausência de gravidade e a submissão às pressões.

A primeira parte reproduz a formação do pensamento histórico (Hegel e Marx), cedo seguida da sua crítica (Nietzsche).

A segunda parte substitui a questão: «Que é a história? «Onde se faz ela?», pelas questões: «Mas que era então a história nos seus bons tempos? E que se esperava dela antes das decepções? E que concluir daqui?»

A terceira pega de frente a questão: «Fim da história, que quer isso dizer?» Se é verdade que os fun-

dadores da história a *definiram* por um *fim*, é tempo de extrair o sentido não tanto da história como do seu fim!

Uma última parte deveria resumir e refutar as ideologias contemporâneas a propósito deste questionamento central. A maior parte dos ideólogos contorna a questão, desviando-a. Alguns gostariam de tomar lugar, para proveito próprio, numa transição cujos traços característicos se começam a manifestar. Esta parte polémica fornecerá a matéria de um outro livro que será publicado se as controvérsias à volta deste o justificarem. Entretanto, porquê fornecer pretextos, quer para ataques venenosos quer para a conspiração do silêncio? Não evitaremos no entanto alguns embates e afastamentos.