



História da Historiografia: International
Journal of Theory and History of
Historiography

E-ISSN: 1983-9928

historiadahistoriografia@hotmail.com

Sociedade Brasileira de Teoria e História
da Historiografia

Murari Pires, Francisco

O fardo e o fio: na contramão da procissão historiográfica

História da Historiografia: International Journal of Theory and History of Historiography,
vol. 7, núm. 15, agosto, 2014, pp. 70-88

Sociedade Brasileira de Teoria e História da Historiografia
Porto Alegre, Brasil

Disponível em: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=597769658005>

- Como citar este artigo
- Número completo
- Mais artigos
- Home da revista no Redalyc

redalyc.org

Sistema de Informação Científica

Rede de Revistas Científicas da América Latina, Caribe, Espanha e Portugal

Projeto acadêmico sem fins lucrativos desenvolvido no âmbito da iniciativa Acesso Aberto

O fardo e o fio: na contramão da procissão historiográfica*

The bale and the thread: against the tide of the historiographical procession

Francisco Murari Pires

murari@usp.br

Professor titular

Universidade de São Paulo

Av. Prof. Lineu Prestes - Cidade Universitária

05508-900 - São Paulo - SP

Brasil

Resumo

Este ensaio traz uma reflexão sobre os pressupostos do diálogo "Antigos e Modernos" no horizonte da tradição do pensamento historiográfico. A intriga por que é equacionado esse diálogo que presentifica os aportes dos Antigos na atualidade dos Modernos é evocada pela contraposição entre o "fardo" e o "fio", ambos situados em contraposição à ideia de *historia magistra vitae*. O "fio", (re)considerado como metáfora de apreensão historiográfica do "fardo", é posto em questão de modo a interpelar que relação os Modernos estabelecem com os Antigos. Sugere-se uma reconfiguração pela ideia de *desfiar o fardo* para que a trajetória reflexiva siga na contramão da procissão historiográfica. Ao longo do ensaio a argumentação toma inspiração no modo de construção narrativa hesiódica: conta-se uma série de intrigas "míticas" (ou histórias) que se sucedem para apresentar, a cada vez, um outro enfoque sobre a temática, de modo que o "mito" seguinte repercute seu sentido sobre o antecedente, retomando-o e enriquecendo-o, modificando-o por esse renovado sentido e fazendo com que os nexos dos encadeamentos assim tramados façam avançar a compreensão da questão na medida em que se interpela o tema.

Palavras-chave

Antiguidade; *Historia magistra vitae*; Historicidade.

Abstract

The present essay reflects on the assumptions of the dialogue between "Ancients and Moderns" in the skyline of historiographic thought. The intriguing issue in such dialogue, by which the contributions of the Ancients are made present among the Moderns, is evoked in the opposition between the "bale" and the "thread" in contrast to the idea of *historia magistra vitae*. The "thread", (re)thought as a metaphor for the historiographic grasping of the "bale", is brought into question to ask what relation the Moderns have established with the Ancients. A reconfiguration is suggested by the idea of *unrolling the bale* so that the reflexive trajectory may move against the tide of the historiographic procession. The essay's reasoning takes inspiration from a construction similar to Hesiod's narrative: a series of "mythical" intrigues (or histories) are presented in succession to bring a new approach to the theme, in such way that the meaning of each subsequent "myth" has a repercussion on the previous one, thus retaking and enriching it, and modifying it with this renewed meaning. In so doing, the links of the concatenated intrigues have the effect of advancing the comprehension of the theme inasmuch as it is questioned.

Keywords

Antiquity; *Historia magistra vitae*; Historicity.

Recebido em: 29/5/2014

Aprovado em: 25/6/2014

* Este ensaio reporta apenas a reflexão inaugural respeitante a um experimento instigado pela diretriz temática de *Antigos e Modernos, diálogos sobre a Escrita da História*. O conjunto de ensaios que contém essa reflexão inaugural pode ser localizado pelo item "O Fardo e o Fio" constante do endereço web: <http://www.fflch.usp.br/dh/heros/>. Um agradecimento especial ao parecerista que avaliou nosso ensaio por suas sugestões para melhorar a apresentação da proposição argumentativa do artigo.

O Rei de Copas e o Coelho Branco

Já para o final de *Alice no País das Maravilhas* encena-se intrigante sessão de julgamento no tribunal da corte do Rei de Copas. Pelas insinuações com que Lewis Carroll a representa, o autor compõe uma ácida crítica aos procedimentos jurídicos vigentes no império de Sua Majestade. Um ato criminoso fora praticado: alguém roubara o prato de tortas preparado pela Rainha. O suspeito do furto é o Valete de Copas, já todo acorrentado e vigiado por dois guardas lá no tribunal. Após assistir às (in)sensatas performances pelas que evoluem as práticas de jurisprudência daquela corte, com o (desma)zelo justiceiro do Rei apenas preocupado em pôr logo fim àquele processo sumariamente executando o suspeito, Alice protesta, veemente, e afirma que não se deveria encerrar o valete antes de ser conhecido o conteúdo da misteriosa carta, não endereçada a ninguém, mas que poderia constituir prova fundamental para que se descobrisse o vil ladrão das tortas da Rainha. O Rei, figura de autoridade bastante vacilante e inconsistente, atende àquele reclamo, mais que impaciente por terminar tudo muito rapidamente e passar logo à sentença, sem perder mais tempo com mazelas de ordem mais justiceira. Assim, ordena ao Coelho Branco que leia a carta.

O Coelho Branco, figura de modos cautelosos porque evita desagradar seus senhores, cuidadoso da boa disciplina e disposto a obedecer da maneira mais obsequiosa e gentil para não enfurecer os terríveis humores das figuras régias, especialmente da rainha de Copas, sempre pronta a berrar ordens de *cortem-lhe a cabeça*, solicita ainda do Rei uma orientação: pede que Sua Majestade lhe diga por onde ele deve começar a leitura da carta que tem em mãos, com isso querendo amavelmente dizer por onde seria do agrado do Rei que ele comesse a ler.

Já o Rei, de seu lado, figura duvidosa (mesmo pífia) que exerce um poder autoritário, caricatura de déspota (que a Rainha de Copas de fato corporifica), paradigma de falta de inteligência notória, a beirar mesmo a estupidez, responde-lhe por modos de composta gravidade, que contrasta, junto com o servilismo do Coelho, com a banalidade idiota de sua solicitação. Ora, por onde começar? Que pergunta mais tola! Era tudo muito simples: “Comece pelo começo, continue até chegar ao fim e chegando ao fim, pare”.¹

No entanto, dadas as peculiaridades da (i)lógica ou (contra)senso do universo de *Alice no País das Maravilhas*, onde, como disse o Gato Caçoeiro, todo o mundo é *louco*, essas aparentes simplicidades do que sejam o *começo* e o *fim* de uma *história*, assim como o *meio* por que ela transita de um ao outro, bem podem ser traiçoeiramente enganosas.

Ecos de uma similar concepção de unidade narrativa de uma história podem ser explorados na *Poética* de Aristóteles. O filósofo, então teorizando sobre os aspectos formais de estruturação do *mito* trágico, estabelece como um dos princípios de excelência de sua composição que a *ação* mimetizada pelo mito seja *completa*, configurando um *todo*. A completude e totalidade da ação a que o

1 “Begin at the beginning”, the King said, very gravely, “and go on till you come to the end: then stop” (CARROLL 1996, p. 114).

mito deve atender preceitua que sua trama compositiva comporte rigorosamente *princípio*, *meio* e *fim*. Por *princípio* entende Aristóteles aquele acontecimento singular “que não tem uma conexão necessária com um acontecimento precedente, mas que pode ele mesmo dar surgimento naturalmente a algum fato ou ocorrência ulterior”. Por *fim* entende ele aquele outro acontecimento singular “que naturalmente ocorre após um acontecimento precedente, seja por necessidade ou como regra geral, mas que não necessita ser seguido por nada mais”. Já *meio*, conclui o filósofo, é todo acontecimento que “envolve conexões causais com tanto o que precede como o que se segue” (*Poética*, 1450b, 26-31). Sinteticamente dito, *princípio* define o acontecimento que supõe posterioridade factual, mas não admite anterioridade; *fim*, exatamente o contrário, pois remete a anterioridade factual, mas exclui posterioridade; e *meio* caracteriza positividade factual ambivalente, implicando tanto anterioridade quanto posterioridade.

Inicie pelo princípio e vá até o fim, ordena o Rei... ecoando vozes antigas, não só de Aristóteles, mas, ainda, e bem antes dele, já de Homero, porque também os historiadores assim estruturavam suas narrativas (PIRES 1997, p. 273-276).

Mas, para a *história antiga*, “quem” é o *princípio* e “quem” é o *fim*? De que *história* se fala, qual *mito* se conta? E quem é o Rei? Quem é o Coelho Branco? Que *sujeitos* régios (e outros, vassalos, súditos...) expõem, dispõem e impõem os delineamentos desse *objeto* por *histórias* e/ou *mitos* narrados? De onde nos vêm e por quem é dito tal discurso? Quais são seus *princípios*?

72

Talvez se possa pensar o início pelo fim e, assim, identificá-lo em nós mesmos. Há um princípio para *história antiga* que nos supõe e envolve, em nosso lugar e em nosso tempo de um curso de *História Antiga* junto ao Departamento de História da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. Qual lugar e qual tempo são esses?

O *lugar* (e o *tempo*), para nós, é um dos *espaços* objeto das *histórias*, já seculares, das colonizações modernas e de todos seus avatares subsequentes, vindo dos primórdios, nos idos dos séculos XV e XVI, até nossos dias, na virada de milênio, quer impondo heranças mais precípuas de padrões de estruturação socioeconômica, quer também padrões mais propriamente culturais e eruditos.

E esse nosso lugar, para nós especialmente, Universidade de São Paulo, Faculdade de Filosofia, (com)porta ainda mais herança europeia: o espírito dessa outra missão francesa, esta da década de 1930, aqui vinda a fundar nossa Academia de Humanidades, reiterando antigos destinos coloniais de outras missões também civilizatórias que já beiram os dois séculos de antiguidade, desde 1808 e anos seguintes.

Assim “ganhamos” nosso fardo da história. Sobre nossos ombros foi deposto todo o conhecimento histórico do “destino” europeu, com sua precípu perspectiva de história “universal”. E assim ficamos tendo, nós também, uma história antiga, tanto quanto uma história medieval, uma história moderna e uma história contemporânea. Então, eis que aparecem também como nossos antepassados, mesmo que longínquos e remotos no tempo e no espaço, a partir dos homens do Renascimento, os reis, papas, barões e demais personagens

feudais, depois (ou melhor, antes, para trás) primitivos normandos, saxões, celtas, gauleses, e, então, romanos, etruscos, gregos, egípcios, mesopotâmicos... até, extrapolando mais radicalmente, algum fim regressivo último que seja imaginado como princípio ou Big Bang da história humana, se é que ela o tem, essa mesma história que Thomas Mann, logo na abertura de *José e seus Irmãos*, define como um poço sem fim.

Em face das opressões de tais heranças, poder-se-ia eventualmente propor uma talvez tão aparente quanto imediata solução de “sacudir o fardo”, ou seja, livrar-se dessa história universal, deixando para outros sujeitos históricos, de outros lugares, as suas antiguidades e medievalidades, pelo menos.

Dada a nossa definição espacial, então, e para preencher o vazio de passado histórico assim liberado, quem sabe eleger outros parceiros por antepassados, de nós mais vizinhos pelo lugar e afins por alguns laços de uma determinação histórica de territorialidade contígua? A América é nosso lugar, em contraposição à Europa. E, exacerbando ainda mais essa identidade histórico-espacial, nosso lugar é mais a América Latina e a América do Sul. Daí resgatamos nossos irmãos históricos e também nossos ancestrais, agora já ávidos por encontrar raízes primevas, indígenas, ainda imunes à opressão colonizadora. E, pela lógica dessa mesma libertação, outros parceiros revivem, também eles vítimas da dominação colonizadora, entes tribais africanos, por “destino” histórico de escravizados.

A razão histórica alcançaria assim uma eficiência “libertadora”, antes de ordem substitutiva, ensejada por esse livrar-se do fardo opressor do passado histórico, que tira certos heróis – os da história dos dominadores – para eleger e cultuar em seu lugar outros – os da história dos dominados. Trata-se, então, de trocar venerações, Caxias por Zumbi, como se fosse alguma espécie de jogo de caxangá erudito? Mesmo porque assim também se faz em e com a história antiga: basta rejeitar Péricles e exaltar Espártaco, olvidar Disraeli e comemorar Rosa Luxemburgo, jogando com a inversão de sinais, do positivo pelo negativo, e vice-versa. Há, pois, cultos e venerações de ambos os gostos, assim e como tais igualmente confortadoramente (in)válidos ideologicamente. Tudo depende do olhar e de seu sujeito. A bem da verdade, mais recentemente, tudo meio que se (con)funde nesses últimos anos, nesses nossos tempos travestidos da pretensa moralidade do “politicamente correto”, moralidade, todavia, também especialmente proclamada por quem sempre foi politicamente incorreto! Mas, estamos sempre condenados a reclamar para nós a pretensão de alinharmos-nos com o sentido messiânico da história?

E com aquela outra história, uma vez denunciadas as dominações, primeiro europeia e, depois, *ianque*, o que fazemos? Fazemos tábua rasa do passado, como se interroga a esse propósito Jean Chesneaux (CHESNEAUX 1976)?

Mas essa eliminação do fardo opressor da história, de seus monumentos, de seus memoriais, de suas histórias, de seus heróis e demais modos de memorização histórica, especialmente consagrada para nós particularmente por seus avatares instituídos em compêndios historiográficos, é mesmo eficiente e cumpre o fim libertário que ela justamente almeja? Então, por esse ato, na medida em que agora repudiamos as manipulações (ou mais grosseiras, ou

mais astuciosas) do fardo que nos oprime, assim recusando, se não mesmo rejeitando, seus heróis, seus valores, seus preceitos, teríamos superado essa história de ideologia eurocentrista, ou, pelo contrário, ainda cairíamos na armadilha das mazelas desse próprio ato? Pois, não seria ele, então, justamente um ato de *ignorância*?

Mas também há algo de bizarro nessa nossa (brasileira) *história antiga*. Recende a certas virtudes (ou vícios) de espírito piedoso, porque há bom tempo já se cultivam (porque cultua) tradições de estudos históricos de herança cultural europeia. É uma história antiga com certos vezos de *estudos clássicos* mais *antiquarianismo*, *Altertumwissenschaft* e *liberal arts*, assim configurados por John Henry Newman desde meados do século XIX. Esse estigma a marca de e por origem (ou berço), independentemente dos travestimentos epistemológicos, mais refinados ou mais rudimentares, com que se a tenha almejado apresentar ao longo dos dois últimos séculos (XIX e XX), de Niebuhr em diante, desde a consolidação da pretensão de proclamar para ela o estatuto de cientificidade. Desde então, esse estatuto percorreu vários avatares de nomenclaturas conceituais (de tempos modernos e pós-). Falamos de vicissitudes (ou mazelas) de “campo piedoso” porque, apropriando-nos dos dizeres de Lee T. Percy (PEARCY 2005), a história antiga (como os estudos clássicos) se pratica também como uma espécie de “Cargo Cult”, mantendo-se a ilusão esperançosa de que o Jeová dos aviões (ianques) provedores de riquezas faça chover dos céus o seu “maná”, para que, então, se fertilize de recursos e seja revigorado o prestígio de sua seara institucional, a recompensá-la pela longa travessia do deserto dos últimos cinquenta anos nos que vem sendo menosprezada. Há algo de uma santimônia ou beatice autocomplacente porque se reivindique nossa imprescindível contribuição e aporte epistemológico no domínio de nossos estudos históricos, sejam lá quais forem as mazelas e os (de)méritos de laços de redes corporativas (mais ou menos conluiadas) por que se a vem praticando entre nós.

74

Antigos e Modernos, os olhares da história

Ao firmar no *Proêmio* de sua obra como forma de validar a *história* que ele narrava, Tucídides adverte contra os apelos que a pudessem desviar pelas veredas sedutoras dos relatos mitificantes (*tò mythōdes*). Por tais modos narrativos, consagrados por *poetas* e *logógrafos*, a narração de *histórias* sujeitava (e perdia) sua finalidade como memorização de feitos humanos ao assim sacrificar a expressão da *verdade dos acontecimentos* em prol da fruição do que fosse do agrado do público ouvinte (ou leitor). Essa ordenação da narrativa das ações dos homens pelos efeitos do *mito* frustra a valia de suas *histórias* e faz desvanecer, pelo deleite fugaz do presente, o alcance perene que a memória humana almeja por imortalidade. Tucídides, pelo contrário, ordena sua narração pelo primado cognitivo da *verdade dos fatos*, apreendida graças à *acribia* de excelência ajuizante de um historiador que se fundamenta na *autópsia* fenomênica por que se *presenciam* e observam os acontecimentos. A memorização das ações humanas ganha, então, *clarividência* pela narração de uma *história*, a da *Guerra dos Peloponésios e Atenenses*, cristalizada como

saber. Dado que os homens, pelos modos próprios de sua *natureza*, assemelham suas ações no curso do tempo histórico, praticando-as *tais quais ou análogas* às do passado, a *história*, constituída como ciência clarividente, dispõe *ktema es aei* (*aquisição para sempre*). O olhar da história tucidideana volta a plenificação de sua valia para o futuro, quer imediato quer longínquo, porque os homens a reconhecem no presente de suas ações.

A história, por esse entendimento tucidideano, figura essencialmente a instância privilegiada do saber humano, isto é, dos homens e para os homens, presentes e vindouros, de todos os tempos. Mas que valia útil de ensinamentos seria essa vislumbração para a história da humanidade por Tucídides? O saber clarividente que ele proclama para sua história a partir da observação da guerra do Peloponeso poderia projetar sua validade sobre toda a história humana, pondo à disposição dos homens futuros as diretrizes que lhes permitiriam corrigir, na atualidade presente de sua própria história, os erros do passado por ele lá acusados naquela guerra dele contemporânea? Ou, antes, Tucídides estaria assim oracularmente antecipando a reiteração persistente dos mesmos erros ao longo da história, feita por homens de natureza incorrigível, como, aliás, o sugere Chateaubriand numa passagem do *Gênio do Cristianismo*: “Tucídides retratou com severidade os males causados pelas dissensões políticas, deixando à posteridade exemplos jamais aproveitados” (1978, p. 836, tradução nossa)?² Um pensamento algo similar é firmado também por Marx, que revelava, em carta a seu discípulo Ferdinand Lassalle, a razão por que então, maio de 1861, estava lendo Tucídides: “Estes antigos, pelo menos, permanecem sempre novos” (*apud* MUSTO 2007, p. 491).³ A convicção (e o orgulho) do saber histórico tucidideano refletiria um otimismo esperançoso quanto à melhora, se não aperfeiçoamento, da natureza humana ou, pelo contrário, acusaria um pessimismo amargurado, desiludido e descrente em relação a ela?

Diz Políbio que é dever dos historiadores, ao empreender a composição de sua obra, tecer o louvor da *história*, firmar e reiterar as virtudes e os benefícios que consagram e, então, recomendar a todos os homens de todas as épocas a valia do conhecimento histórico. Ele assim o proclamava em Roma antiga, por meados do II século antes da era cristã, justo quando a cidade consolidava seu (suposto ou alegado) destino histórico de *senhora do mundo* perante a recém-derrotada e aniquilada Cartago que com ela rivalizava nas pretensões ambiciosas de um tal projeto. Políbio, então, comemora (mas também adverte), mediante sua narrativa histórica, a glória do poder imperial, por todas as vicissitudes de benesses (como malefícios) que os vencedores usufruem (mas também sofrem).

² Nicolau Machiavel assim também o disse em termos equivalentes: “E’ si conosce facilmente, per chi considera le cose presenti e le antiche, come in tutte le città ed in tutti i popoli sono quegli medesimi desiderii e quelli medesimi omori, e come vi furono sempre. In modo che gli è facil cosa, a chi esamina con diligenza le cose passate, prevedere in ogni republica le future, e farvi quegli rimedi che dagli antichi sono stati usati; o, non ne trovando degli usati, pensarne de’ nuovi, per la similitudine degli accidenti. Ma perché queste considerazioni sono neglette, o non intese da chi legge, o, se le sono intese, non sono conosciute da chi governa; ne seguita che sempre sono i medesimi scandoli in ogni tempo” (Machiavel, *Discorsi* I, 39).

³ No original: “in order to mitigate the profound bad mood caused by the situation, uncertain in every sense, I am reading Thucydides. At least these ancients always remain new”.

Retirado em Sant'Andrea di Percussina, Maquiavel volta o olhar da história para o passado. Pelo circuito dos livros de seu escritório transita então a *Corte dos Antigos*, e com eles dialoga o historiador sobre as questões do Estado. Refletindo sobre esse diálogo com os Antigos e privilegiando a eleição da *Primeira Década de Tito Lívio*, Maquiavel pondera o alcance do olhar que a história presente volta para o passado a fim de que se mobilize recíproca interpelação de conhecimentos modernos e antigos sobre os modos por que nela agem os homens. Nesse sentido, introduz em seus *Discorsi* dois proêmios que abrem o primeiro e o segundo livro.

Que os homens exaltem e prefiram o passado em detrimento do presente compõe aceite de senso comum, como tal apreciado quer referido ao tempo histórico, geral e objetivo, quer ao tempo biográfico, pessoal e subjetivo:

Os homens elogiam o passado e se queixam do presente, quase sempre sem razão. Partidários cegos de tudo o que se fazia outrora, louvam épocas que só conhecem pelos relatos dos historiadores; e aplaudem o tempo da própria juventude, conforme a lembrança que lhes fica na velhice (MAQUIAVEL 1979, p. 195).

76

Assim o fazem, adverte Maquiavel, equivocadamente, iludindo-se pelos desatinos que afetam o senso ajuizante dos homens. No âmbito da própria experiência e consequente consciência pessoal, a razão se perde porque subjugada pelas distintas paixões que tomam os homens no decorrer de suas vidas.⁴ Já no âmbito do conhecimento alheio, guardado por correspondentes relatos históricos, a razão humana se perde porque obstada pela ignorância. Os homens, que bem valorizam as histórias do passado, o fazem, todavia, inscientes de suas imperfeições, desatentos aos modos por que se opera a memorização dos acontecimentos da Antiguidade, já que as histórias que os contam supõem comprometimentos de desígnios parciais, assim viciados pela axiologia de glorificação engrandecedora do passado e tanto mais discriminantes pelas definições de seus consoantes destinos de vencedores.⁵

O passado antigo que os homens memorizam mediante suas histórias fulgura imagens de perfeição, ícones de veneração que entesouram, exteriormente a nós

⁴ “[...] os anciãos, pelo menos, deveriam ter opinião equilibrada sobre o que puderam observar pessoalmente. Isto seria assim se todos os homens conservassem as mesmas paixões durante a sua vida. Mas, como estas mudam sem cessar, ainda que não mudem os tempos, a diferença das afeições e dos gostos dá-lhes pontos de vista diversos, na velhice e na juventude. Se a primeira aumenta a sabedoria e a experiência, rouba aos homens o seu vigor: assim, que o que se ama na mocidade parece mau e cansativo na idade avançada; mas em vez de acusarmos pela mudança o nosso julgamento alterado, preferimos acusar os tempos. Por outro lado, nada pode saciar os apetites humanos, pois a natureza nos deu a faculdade de tudo desejar, mas a sorte não nos deixa senão provar poucas coisas, disto resultando um descontentamento permanente, e um desgosto pelo que possuímos, o que nos faz culpar o presente, louvar o passado e desejar o futuro, ainda que sem razão” (Maquiavel 1979, p. 197).

⁵ “Quando se equivocam, como acontece quase sempre, isso se deve a várias razões. A primeira é a de que não se pode conhecer toda a verdade sobre os acontecimentos da antiguidade; muitas vezes se oculta o que poderia trazer desonra aos tempos passados, enquanto se celebra, e amplia, tudo o que acrescenta à sua glória. Ocorre também que os escritores, em sua maioria, seguem a sorte dos vencedores, aumentando o que fizeram de glorioso, para melhor ilustrar suas vitórias, e acrescentando à força dos inimigos que venceram; de modo que os descendentes de uns e de outros não podem deixar de admirá-los e de exaltar o seu tempo, fazendo-os objeto de homenagem e admiração. Há mais ainda. Por medo ou por inveja, os homens se entregam ao ódio, cujas duas razões mais fortes não vigem em relação ao passado: pois não há motivo para temer o que já ocorreu, e não tem sentido invejar os acontecimentos pretéritos” (Maquiavel 1979, p. 195).

mesmos, nossos valores e ideais petrificados, estáticos, como essas estátuas, ou apenas seus fragmentos, que adornam as casas modernas a figurarem modelos de beleza. Os Modernos tornam os Antigos presentes em suas vidas como (se fossem) deuses, por obras e feitos de grandeza e perfeição tanto mais veneráveis quanto excepcionais, de (ir)realização encerrada no passado, inalcançáveis, impossíveis para os homens do presente. Os Antigos figuram na história valendo por heróis, essa ambígua categoria porque nela se (con)fundem homens e deuses. Assim, adverte Maquiavel, os homens extraviam “o sentido real da história, perdem seu espírito genuíno, substância de que se nutre o nosso”, pois a história, quer de Antigos quer de Modernos, os homens a fazem. E os homens de outrora são ainda os de hoje, como também o são “o sol e o céu e os demais elementos, mais sua ordem, rumos e poder”. A mimese do antigo pelo moderno conforma, portanto, o *télos* da história, seu princípio e fim, sua essência, o bem valioso disponibilizado como o(s) conhecimento(s) virtuoso(s) que ela memoriza.

Eis, diz Maquiavel, sua “descoberta”, a senda ainda não trilhada por que se vislumbre o novo continente até então inexplorado, o método inovador de reflexão sobre a história, qual seja, uma dialética em que passado antigo e presente moderno mutuamente interpelassem suas razões:

Resolvido a salvar os homens deste erro, achei necessário redigir, a propósito de cada um dos livros de Tito Lívio que resistiram à injúria do tempo, uma comparação entre fatos antigos e contemporâneos, de modo a facilitar-lhes a compreensão. Deste modo, meus leitores poderão tirar daqueles livros toda a utilidade que se deve buscar no estudo histórico (MAQUIAVEL 1979, p. 18).

77

História, consequentemente, de axiologia e teleologia essencialmente política, atinente às questões do Estado: como “ordenar uma república, manter um Estado, governar um reino, comandar exércitos e administrar a guerra, ou distribuir justiça aos cidadãos”. História por descortino político e política de profundidade histórica, o saber inovador é assim disponibilizado aos que agenciam os destinos humanos no tempo histórico (“príncipes, repúblicas, capitães, cidadãos”), oferecendo-lhes os “exemplos da Antiguidade” em que devem “apoiar” seus atos, bem discernindo “virtudes contra vícios, a fugir destes e imitar aquelas”. Tal é o dever do homem honesto, diz Maquiavel: “apontar o caminho do bem”.

Algumas décadas depois, meados do século XVI, Jean Bodin inaugura as reflexões sobre o tratado *Methodus ad facilem historiarum cognitionem*, tecendo o elogio da história então concebida como *magistra vitae*, desdobrando a antiga fórmula originariamente ciceroniana. Por uma figuração metafórica, a história é estimada como esplêndido jardim, lugar de natureza cultivada pródiga de virtudes (re)vivificantes. Assim é afirmada a excelência valiosa, benéfica, do saber histórico: figura mestra de vida, fonte de virtudes e ensinamentos a guiar as condutas e os atos dos homens por uma vida bela, regrada consoante o cânone disposto por suas leis sagradas. A história vale por uma conjunção de

moral e arte, porque a virtude seja bela e a beleza virtuosa. A história compõe então um campo de saber por afinidade e contiguidade com a filosofia, ela também definida por similar fórmula tradicional: *vitae dux*, diretriz de vida. Mas a filosofia assim o é ao ensejo do que a história provê: ao registrar os ditos, os fatos e os ensinamentos do passado, a história dispõe a memória exemplar dos atos humanos descortinados em seu horizonte de máxima amplitude moral, quer pelos extremos virtuosos de bens a serem buscados, quer pelos viciosos de males a serem evitados.

A história constrói, pois, a ponte porque os homens transitam a temporalidade de suas ações, tirando da memória dos fatos passados (verdadeiro tesouro de ensinamentos) a ciência e razão explicativas do presente, a assim vislumbrar a via por que se adentra o futuro ciente de suas encruzilhadas decisivas, em que se bifurca o caminho do bem, inflamando os homens para por ele trilharem, louvando suas virtuosidades exemplares, contra o do mal, advertindo-os a dele se afastarem, amaldiçoando suas viciosidades degradantes. A história configura, então, para o homem moderno o que o mito do patrocínio da sabedoria de Minerva imaginara para o antigo, assim consagrado pelo destino heroico de Hércules, porque ele optasse entre a virtude e o vício. Tanto mais que a fama imortal que os homens almejam como justa recompensa que os glorifique impele-os a tomarem a via da excelência virtuosa. Por essa apreciação, a axiologia histórica que Bodin sustenta para a ética do homem moderno, de consonante consciência cristã, diverge daquela que lhe é, antes, antagônica por seus vezos de paganismo antiquizante, como figurada na história anedótica do *Sonho de Maquiavel*. Mesmo aos malfeitores, assevera Bodin, oprimem as aflições que torturam suas almas pela antevisão da reputação infamante que deixarão na história a denegrir suas almas.

Por meados do século XIX, entrando já em sua segunda metade, *História Antiga* firma-se, ao longo da primeira, como disciplina acadêmica, um dos itens do currículo fundante dos cursos de História. Os novos produtos historiográficos, assim conformados no espírito dessa historicidade de “regime moderno” (HARTOG 2003), germinam também no campo ideológico consagrado ao diálogo com as memórias do mundo antigo, há séculos fertilizado pelos *Modernos*, já desde o *Quattrocento* italiano. Um, dentre os dois historiadores alemães tradicionalmente celebrados como fundadores da história científica, Barthold Georg Niebuhr, ministra cursos de *História Antiga* (*Vorträge über alte Geschichte*) na Universidade de Bonn, por primeira vez no verão de 1826 e, por segunda vez, no inverno de 1829-1830. De 1846 data a *History of Greece* de George Grote (seus inícios), e, de 1851, a *Histoire Grecque* de Victor Duruy. Por todos eles, historiadores e suas obras, perpassa a presença atuante de uma instância catalisadora da reflexão: os espectros da *Revolução Francesa, 1793-1794* especialmente. O caso de Niebuhr é emblemático, comportando, algo “romanticamente”, desfechos de *páthos* um tanto “trágico”: foi na esteira das aflições com a nova Revolução em França, em julho de 1830, sempre ávido por buscar nos jornais as notícias de seus avanços, que Niebuhr apanhou, de retorno da Biblioteca para casa na noite de Natal fria e úmida daquele ano, “o

resfriado” que o levou, desde aquela noite, ao leito que só deixaria já morto, a 1º de janeiro do ano seguinte. Já para Ranke, o ano forte das Revoluções Burguesas (1848) marca justo o momento em que o historiador decide retomar seus estudos sobre a Antiguidade (SCHULIN 1999, p. 255).

No *18 Brumário de Luís Bonaparte*, Marx começa sua reflexão denunciando o travestimento da obra histórica da Revolução Burguesa então tramado nos anos de 1848-1851 e que fazia da segunda edição do *18 Brumário*, pelo sobrinho, a caricatura do feito original, do tio. Marx, então, sentencia

Hegel observa em uma de suas obras que todos os fatos e personagens de grande importância na história do mundo ocorrem, por assim dizer, duas vezes. E esqueceu-se de acrescentar: a primeira como tragédia, mas a segunda como farsa.

Os homens fazem sua própria história, mas não a fazem como querem; não a fazem sob as circunstâncias de sua escolha e sim sob aquelas com que se defrontam diretamente, legadas e transmitidas pelo passado. A tradição de todas as gerações mortas oprime como um pesadelo o cérebro dos vivos. E justamente quando parecem empenhados em revolucionar-se a si e às coisas, em criar algo que jamais existiu, precisamente nesses períodos de crise revolucionária, os homens conjuram ansiosamente em seu auxílio os espíritos do passado, tomando-lhes de empréstimo os nomes, os gritos de guerra e as roupagens, a fim de apresentar a nova cena da história do mundo nesse disfarce tradicional e nessa linguagem emprestada (MARX 1974, p. 7-8).

Assim, conclui, quanto ao melhor preceito para pôr o princípio da última revolução, que ele mesmo propugnava:

79

A revolução social do século XIX não pode tirar sua poesia do passado, e sim do futuro. Não pode iniciar sua tarefa enquanto não se despojar de toda veneração supersticiosa do passado. As revoluções anteriores tiveram que lançar mão das recordações da história antiga para se iludirem quanto ao próprio conteúdo. A fim de alcançar seu próprio conteúdo, a revolução do século XIX deve deixar que os mortos enterrem seus mortos (MARX 1974, p. 10)

Mas, na proposição desse princípio revolucionário, assim declaradamente inaugural de verdade histórica, ambicioso por desprender-se das perversas amarras da história, e mesmo reclamando o fim desta, ter-se-ia vislumbrando o *éden* humano no futuro, previsto para esse Fim da História?

Cerca de um século depois, em meados do século XX, na década de 1950-1960, tempos de “renovada” historicidade, então iniciada por anos de *Guerra Fria* e por outras sequelas da crise da civilização ocidental diante da falência do *Estado liberal* selada pela emergência dos *totalitarismos*, Hannah Arendt dialoga com Marx.

Em 1958, Hannah Arendt acrescenta um novo capítulo final a *The Origins of Totalitarianism*, inicialmente publicado em 1951.⁶ A reflexão que termina a obra,

⁶ Ela própria assim o esclarece no Prefácio do terceiro volume (Totalitarismo, o paroxismo do poder) quando da edição de 1973: “O último capítulo desta edição, “Ideologia e Terror”, substituiu as “Conclusões” da 1ª edição, que foram incorporadas a outros capítulos. A segunda edição trazia ainda um “Epílogo” onde se

motivada pela preocupação com a realidade política vivida por Arendt, diz da virtualidade dual que ela vislumbrava para os destinos da existência humana. Por um lado, estaria sempre presente, a conviver *infelizmente* conosco, o risco do *totalitarismo*, essa “forma inteiramente nova de governo” à que “a crise do nosso tempo dera origem” (ARENDT 1973). O totalitarismo se impunha a nós como fato consumado, nele encerrado um fim da história. Mas, por outro lado, porque “todo fim na história constitui necessariamente um novo começo”, abria-se também um horizonte *feliz* para a existência humana, justo porque no “novo começo” se dispõe

a promessa, a única mensagem que o fim pode produzir. O começo, antes de tornar-se evento histórico, é a suprema capacidade do homem: politicamente, equivale à liberdade do homem. *Initium ut esset homo creatus est* – “o homem foi criado para que houvesse um começo”, disse Agostinho. Cada novo nascimento garante esse começo; ele é, na verdade, cada um de nós (ARENDT 1973).

80

A reflexão que assim encerra as análises suscitadas em *The Origins of Totalitarianism* pelo vislumbre de um novo começo histórico, é conexa com a que abre, bem no Prólogo, *The Human Condition*, obra publicada nesse mesmo ano, 1958. Hannah Arendt percebe seu tempo, década inicial da segunda metade do século XX, como horizonte de *inovação*, virtualidade de (novo) *princípio*. O olhar de Hannah Arendt, tanto em *The Human Condition* quanto em *Between Past and Future*, editado em 1961, se volta para o *passado*, direcionando a mira histórica para a *Antiguidade clássica*, *polis* e *república*, e suas memórias de pensamento político.

Em *Between Past and Future*, com data de publicação em 1961, a filósofa tece uma intrigante leitura da *filosofia política de Marx*, nela desvendando as tramas de uma espécie de *peripécia* que teria vingado contra o princípio revolucionário disposto por ele em sua obra, que, ao que ela diz, “não virou Hegel de cabeça para baixo tanto assim”.

“Peripécia”, diz Aristóteles na *Poética* (1452a), é aquela ação trágica que se caracteriza por produzir justamente o efeito e resultado contrário daquele objetivo e propósito que essa ação em princípio pretendia alcançar e que justamente almejava. Assim, quando no *Édipo Rei* de Sófocles, Jocasta intenta tranquilizar o marido, Édipo, então atormentado com as terríveis profecias que o oráculo délfico de Apolo lhe anunciara de um destino o mais horrendo – assassino do próprio pai e amante da própria mãe –, empenhando-se em convencê-lo acerca do valor inócuo dos oráculos, de sua inutilidade, da falsidade mentirosa de suas pretensas previsões, ela então lhe revela como esse mesmo oráculo apolíneo predissera outrora a morte de Laio, o antigo rei de Tebas e também primeiro marido de Jocasta, às mãos de seu próprio filho. Tratava-se de um oráculo totalmente inverídico, afirma ela confiante, pois a única criança que ele, Laio, tivera por filho, dela gerado, morrera ainda recém-nascida, abandonada indefesa às feras selvagens na montanha do Cíteron. Não, Laio morrera, sim,

discutia a introdução do sistema russo-soviético nos países satélites e a Revolução Húngara (de 1956). Superado em muitos detalhes, este “Epílogo” foi eliminado” (ARENDT 1979a, p. 10).

mas não pelas mãos desse seu único filho, e sim de salteadores que o atacaram no caminho de Tebas para Delfos, justo na encruzilhada. E o relato da morte de Laio, assim revelado por Jocasta a Édipo, avivou nesse último lembranças antes angustiantes do que tranquilizantes, pois tudo o que ela relatara ocorrera justo com ele: também ele, naquela mesma encruzilhada dos caminhos para Tebas e Delfos, matara um viajante, então para ele desconhecido, mas que agora lhe parecia identificar-se com esse antigo rei tebano, de quem ele seria, conseqüentemente, o assassino. Voltava, ainda mais terrível, por tudo o que Jocasta contara, a suspeita da verdade do oráculo!

Então, pergunta-se Hannah Arendt: qual é o ideal de sociedade de Marx, que, produto da obra revolucionária, “cria o que jamais existiu na História”, assim postulando para a obra da Revolução Social do séc. XIX dupla significação, de por um lado demarcar o Fim da História como história burguesa e, de outro, mas comportar um correlato estatuto demiúrgico?

Afirma ela:

Na filosofia de Marx, que não virou Hegel de cabeça para baixo tanto assim, mas inverteu a tradicional hierarquia entre pensamento e ação, contemplação e trabalho, e Filosofia e Política, o início feito por Platão e Aristóteles demonstra sua vitalidade, ao conduzir Marx a afirmações flagrantemente contraditórias, principalmente na parte de seus ensinamentos usualmente chamada utópica. As mais importantes são suas predições de que, sob as condições de uma humanidade socializada, o Estado desaparecerá, e de que a produtividade do trabalho tornar-se-á tão grande que o trabalho, de alguma forma, abolirá a si mesmo... Essas afirmações, além de serem predições, evidentemente contêm o ideal de Marx da melhor forma de sociedade. Como tal, não são utópicas, reproduzindo antes as condições políticas e sociais da mesma cidade-estado ateniense que foi o modelo da experiência para Platão e Aristóteles e, portanto, o fundamento sobre o qual se alicerça a nossa tradição. A pólis ateniense funcionou sem uma divisão entre governantes e governados e não foi, assim, um Estado... Os cidadãos atenienses, além disso, eram cidadãos apenas na medida em que possuissem tempo de lazer, em que tivessem aquela liberdade face ao trabalho que Marx prediz para o futuro (ARENDT 1979, p. 45).

81

Pela especial reflexão de Hannah Arendt, a *pólis* grega é aquela forma histórica de estruturação sociopolítica em que, antes de mais nada, o fundamento é a dissociação entre público e privado. O domínio privado – a esfera da casa, da comunidade familiar – é definido como o campo da necessidade. O domínio privado destina-se, então, ao atendimento das coações que o mero viver, que a simples reprodução da vida, impõe: a manutenção e subsistência da vida individual e a garantia da sobrevivência da espécie (assegurando a produção alimentar e conformando a reprodução sexuada). O domínio público, pelo contrário, é distinguido superiormente justo pela ausência da necessidade. O domínio público é o campo da liberdade. Trata-se do espaço de interação de cidadãos, singularizados como homens livres precisamente por sua condição de disponibilidade para a política, para o viver da *pólis*. O domínio público é que propriamente identifica, institui e corporifica a *pólis*.

Mais do que excluir o privado, marginalizando-o, a *pólis* o supõe. A liberdade, como fenômeno essencialmente político, só se efetua e realiza no domínio público e por meio da participação nele. Daí que a liberdade implique a liberação do trabalho. Mas, assim, a liberdade impõe, como sua condição, o controle e o domínio da necessidade imperiosa reclamada pelo viver: é preciso, para ser livre politicamente, libertar-se das coações que a necessidade instaura. Na forma histórica que a *pólis* cria, essa libertação se realiza pela contrapartida da sujeição, ou seja, mediante a imposição do trabalho a outrem. Dessa forma, a categoria dos livres constitui-se pelo seu reverso e concomitantemente a ele: os não livres. Assim, a liberdade assenta-se na dominação.

A relação opositiva mando/obediência que o fato histórico da dominação define, instituindo a oposição senhor/escravo, é então relegada à constituição do âmbito privado, segregada no *oikos*, na comunidade doméstico-familiar. Na *pólis*, a dominação situa-se anteriormente e exteriormente ao domínio público, à esfera da política. No âmbito público, no campo da política, reina a liberdade e, com a liberdade, a igualdade, a isonomia, assim entendida como princípio pelo qual, na *pólis*, os cidadãos convivem à margem do poder, sem conhecer a divisão valorativa e institucionalmente definida de governantes e governados como categorias distintas.

Eis, ao que argumenta a trama reflexiva de Hannah Arendt, o ideal de sociedade de Marx, por seus dois tópicos sublimados: a eliminação do Estado e a ausência do trabalho, o que fora, segundo a autora, bem historicamente realizado pela *pólis* grega.⁷ Desvanece-se (ou pretende-se desvanecer), por essa reflexão, o fascínio inaugural que a tradição revolucionária, outrora projetada por Marx, avocava para si, para a Revolução Social do século XIX, como obra verdadeiramente demiúrgica a, por fim, alcançar a criação do absolutamente novo na história, daquele algo que nela jamais existira. Trata-se de um equívoco, dá a entender Arendt, um equívoco de ignorância, no sentido de que ignora a *pólis*.

O que essa tradição revolucionária colocara como o fim da história nada mais é, então, pela reflexão de Hannah Arendt, paradoxal e ironicamente, o princípio, a *pólis* grega. É que, argumenta a teórica do pensamento político-filosófico, pesou contra Marx o que pesara também contra todos aqueles que, no século XIX (Kierkegaard, Nietzsche), ousaram desafiar e investir contra a tradição. Para inverter a hierarquia conceitual da tradição, para pôr Hegel de cabeça para baixo, o preço pago como tributo foi o fato sub-reptício de ter de supor os próprios conceitos da tradição que se pretendia inverter. O desafio ambicioso que almeja destruir a tradição, ao operar sua crítica, o faz, todavia, nos quadros das categorias e conceitos justamente teorizados por essa tradição, sendo dela prisioneiro.⁸ Desse modo, a despeito da crítica movida pelos agentes

⁷ Vejam-se os comentários no ensaio "A Condição Humana entre o Sputnik e Prometeu", editado em *Mithistoria* (PIRES 1999, p. 35-50).

⁸ "O fim de uma tradição não significa necessariamente que os conceitos tradicionais tenham perdido seu poder sobre a mente dos homens. Pelo contrário, às vezes parece que esse poder das noções e categorias cediças e puídas torna-se mais tirânico à medida que a tradição perde sua força viva e se distancia a memória de seu início; ela pode mesmo revelar toda sua força coerciva somente depois de vindo seu fim, quando os homens nem mesmo se rebelam mais contra ela. Essa, pelo menos, parece ser a lição da tardia colheita de pensamento formalista e compulsório, no século XX, que veio depois que Kierkegaard, Marx e Nietzsche

destruidores da tradição no século XIX, eles, embora tenham o fim da tradição, não rompem com ela, nem quebram sua existência, mas, antes, a prolongam e a desdobram, fazendo-a perdurar e persistir na crítica e pela própria crítica. Daí seu irônico paradoxo, verdadeira peripécia que se tem por um desfecho exatamente oposto, inverso, ao almejado e intentado.

Os mortos, pelo que é assim argumentado, não enterram seus mortos e, pior, os mortos ainda vivem e se reproduzem nos corpos mesmos de seus assassinos.

Os fantasmas aterrorizantes do *totalitarismo* pesam no espírito de Arendt catalisando sua reflexão. Por esses traumas ela direciona seu diálogo com a *tradição revolucionária*. O que Marx ou os demais *críticos da tradição* no século XIX – diz ela – não foram potentes em viabilizar historicamente, a história mesma que seguiu a eles, no século XX, consumou. Eles, embora “retirassem do passado sua autoridade ousando pensar o futuro sem qualquer de suas orientações”, situaram ainda a obra no campo das palavras, dos conceitos e, como Hegel, ainda se guiaram pelo “fio da tradição”, pensando a “totalidade da história universal como um desenvolvimento contínuo”.⁹ Foi o século XX o que *rompeu o fio, quebrou a tradição*, justo porque pôs em ação, realizou como fato, um fenômeno tanto impensável nos quadros conceituais da *tradição de pensamento político* quanto inajuizável pelos quadros da *tradição de pensamento ético e jurídico*:

A ruptura brotou de um caos de perplexidades de massa no palco político e de opiniões de massa na esfera espiritual que os movimentos totalitários, através do terror e da ideologia, cristalizaram em uma nova forma de governo e dominação. A dominação totalitária como um fato estabelecido, que, em seu ineditismo, não pode ser compreendida mediante as categorias usuais do pensamento político, e cujos “crimes” não podem ser julgados por padrões morais tradicionais ou punidos dentro do quadro de referência legal de nossa civilização, quebrou a continuidade da História Ocidental. A ruptura em nossa tradição é agora um fato acabado. Nem o silêncio da tradição, nem a reação assestada contra ela no século XIX por pensadores podem jamais explicar o que efetivamente ocorreu. O caráter não-deliberado da quebra dá a ela uma irrevogabilidade que somente os acontecimentos, nunca os pensamentos, podem ter.

83

Pela consciência do olhar por que Hannah Arendt vê, e (res)sente, seu próprio tempo, assim perturbado por aquela experiência de *paroxismo do poder*, como ela qualifica o *totalitarismo*, o *mal* comporta um *bem*, algo assim como Homero dizia do jarro à soleira do palácio de Zeus no Olimpo, que contém tanto

desafiaram os pressupostos básicos da religião tradicional, do pensamento político tradicional e da Metafísica tradicional invertendo conscientemente a hierarquia tradicional dos conceitos” (ARENDT 1979, p. 45).

⁹ “Kierkegaard, Marx e Nietzsche situam-se no fim da tradição, exatamente antes de sobrevir a ruptura. O predecessor imediato deles foi Hegel. Foi ele que, pela primeira vez, viu a totalidade da história universal como um desenvolvimento contínuo, e essa tremenda façanha implicava situar-se ele mesmo no exterior de todos os sistemas e crenças do passado com reclamos de autoridade; implicava ser ele tolhido unicamente pelo fio de continuidade da própria história. O fio da continuidade histórica foi o primeiro substituto para a tradição [...] não para repudiar a tradição como tal, mas a autoridade de todas as tradições. Kierkegaard, Marx e Nietzsche permaneceram hegelianos na medida em que viram a História da Filosofia passada como um todo dialeticamente desenvolvido; seu grande mérito está em que radicalizaram essa nova abordagem ao passado da única maneira em que ela podia ser ainda desenvolvida, isto é, questionando a tradicional hierarquia conceitual que dominara a Filosofia Ocidental desde Platão e que Hegel dera ainda por assegurada” (ARENDT 1979).

os *bens* quanto os *males* que ele reserva aos infortúnios da *condição humana*,¹⁰ pois, argumenta a filósofa, aquele era um tempo também privilegiado, situando a abertura de novo *princípio*:

Em alguns aspectos, estamos em melhor posição. Não mais precisamos nos preocupar com seu repúdio pelos “filisteus educados”, os quais, durante todo o século XIX, procuraram compensar a perda de autoridade autêntica com uma glorificação espúria da cultura. Hoje em dia, para a maioria das pessoas, essa cultura assemelha-se a um campo de ruínas que, longe de ser capaz de pretender qualquer autoridade, mal pode infundir-lhe interesse. Este fato pode ser deplorável, mas, implícita nele, está a grande oportunidade de olhar o passado com olhos desobstruídos de toda tradição, com uma visada direta que desapareceu do ler e do ouvir ocidentais desde que a civilização romana submeteu-se à *autoridade do pensamento grego*.

Trata-se de um momento histórico de um olhar, diz ela, privilegiado por uma *visada direta*, capaz de transparecer o tempo histórico porque livrada sua percepção do *filtro de autoridade* com que o *fio da tradição* a estreitara, desde seu preenchimento pelos antigos romanos, nos últimos séculos antes da Era Cristã, até seu esvaziamento, nos alvores totalitários do XX. Por essa fórmula retórica de uma percepção de visada direta sobre o passado antigo Hannah Arendt condensa o anelo de um refrigério que alivie, se não cure, o *pathos* de seu tempo. Tanto numa obra (*A condição humana*) como noutra (*Entre o passado e o futuro*), ela (re)inova o *fio do passado originário: Grécia e Roma, democracia e república* (re)vitalizam-se, atualizam-se de novo nos *diálogos dos modernos com os antigos*.

84

O fardo e o fio, percurso na contramão da procissão historiográfica

Entre o *fardo* e o *fio*, *tradição* e *autoridade*, em que *presente* estamos nós neste nosso lugar-tempo de que falamos? Qual é nosso *passado*? Dispomos mesmo, neste nosso presente, de “olhos desobstruídos de toda tradição, de visada direta sobre o passado antigo”, como augurava Hannah Arendt há meio século? Ou, justo por sua reflexão, a de Arendt, mas também de outros autores mais recentes (Leo Strauss, Cornelius Castoriadis, Jean-Pierre Vernant) que, na segunda metade do último século, (re)inovam as percepções da *pólis*, onde fomos parar?

Que razões, ou, pelo menos, que motivações, ou, ainda, que apelos, teríamos, então, nós, já na virada do segundo para o terceiro milênio, para também louvar(mos) a história? De que lugar social e por qual tempo histórico discorriam os historiadores, antigo(s) e moderno(s), acerca dessa modalidade de conhecimento e conscientização de mundo em que vivem e se movem os homens? Por qual lugar social e de qual tempo histórico ecoa(ría)mos nós, hoje, tais preceitos ressoados por vozes assim tão *antigas* quanto *modernas*?

¹⁰ Confira-se também o dito de Maquiavel nos *Discorsi* (I, 6) que recria mimeticamente a formulação do topos antigo: “Se refletirmos com atenção sobre o que acontece neste mundo, ficaremos persuadidos de que não é possível remediar um inconveniente sem provocar algum outro [...] porque jamais se encontrará nada que seja perfeitamente puro, isento de quaisquer vícios ou perigos”.

Quão *antigos* ainda somos nós, os (pós?)*modernos*? Na travessia milenar da história humana, que afinidades nos aproximam, *antigos e modernos*, ou que descompassos nos distanciam?

Afinal, nos avatares de todos esses *diálogos de Antigos e Modernos sobre a (escrita da) história*, quem é o Rei, quem é o Coelho Branco; quem é o sujeito, quem é o objeto dos discursos histó(riográfi)cos? Quais são seus *princípios*? Que legados de *autoridade* herdamos? Para nós, o *fio* não é ainda o *fardo*? Mas também, sem o *fardo*, qual é o *fio*? Somos nós, neste *nosso lugar e tempo*, os *sujeitos* que avolumam esse fardo dando corpo à *história*? Somos nós que tecemos os *fios* que atam os nós e amarram o *fardo*, compondo a *tradição* e firmando sua *autoridade*? Que obra nos resta e que competência podemos assumir?

Então, *sacudir o fardo* ou *(re)inovar o fio*?¹¹ Talvez, antes, *desfiar o fardo*, desatar os nós que o prendem e também a nós! Nem *Rei de Copas*, nem *Coelho Branco*, quem sabe... *Alice*!

Mais precisamente, o olhar de Alice. Mas, sem ilusões! Não propriamente infantil, aureolado de inocência e pureza, pois em *Alice no País das Maravilhas*, por dizeres e interrogações sobrecarregadas de ironia divertida, (dis)simula-se crítica de perspectiva adulta, de modalidade socrática, por jogo dialético, porque se contradiz autoridade de saber interpelada por meio de capciosa singeleza de ignorância questionadora. Essa perspectiva de *Alice no País das Maravilhas* que supõe um nome, Lewis Carroll, personificação de um sujeito; o que aponta, pois, para o sujeito que diz a história, foco ao que se volta a finalidade do percurso em ato de reflexão.

"*Met-hodos*", etimologicamente, diz da via, caminho, percurso por que transita a razão discursiva, ou *lógos* por nomenclatura antiga, ou *ciência* por moderna, que enquadra uma questão posta de início porque se finalize sua resolução a apreender a inteligibilidade do sentido intrigado pela problemática em questão. "Método" diz, pois, do *meio* que articula o nexos cognitivo entre o *princípio* disposto como *questão* de conhecimento por um *sujeito* e o *fim* exposto como *solução* em *objeto*.

"*Route tournante*"¹² nos dispõe imagem metafórica de *metodos* por caminho, estrada que desvia em curva. Enfoque de percurso que segue a partir de um ponto porque alcance qual outro seja finalizado por destino, todavia apenas de vislumbre alusivo além do horizonte visualizado, pois (dis)simulado, encerrado pela curva por que o trajeto avança. Pela indução imediata da visão frontal que a imagem em quadro figura, percurso orientado no sentido que avança para o fim do caminho, destino além que o quadro encerra. Por esse olhar frontal implicado pelo quadro, constituição de objeto pictórico de (ir) realidade mimética representada em paisagem, identificável por (alg)um lugar na Provença, cercanias de Aix em torno de *Les Lauves*, de uma estrada em curva (BERMAN 2004, p. 35). Mas há também o sentido inverso, algo dissimulado

¹¹ O neologismo é inspirado nas análises que André Duarte teceu sobre o pensamento político de Hannah Arendt (cf. MORAES; BIGNOTTO 2001, p. 65-89).

¹² *The Bend in the Road*, 1900/1906, National Gallery of Art, Washington DC, Collection of Mr. and Mrs. Paul Mellon.

pela intriga frontal do quadro, em que o trajeto figurado pela estrada vem agora do fim (oculto pela curva) de volta para o olhar original de quem o percorre, situado aquém do quadro, identificando a percepção do lugar por um sujeito que concebeu essa intriga pictórica como objeto de um quadro: Paul Cézanne, que por lá pintava suas (últimas) obras entre 1902 e 1906.

Tem-se, pois, pela metáfora da estrada como *méthodos*, duplo percurso cognitivo conforme se avance num sentido, ou, pelo contrário, se volte justo no sentido inverso, a, então, reverter *fim* (*télos*) em *princípio* (*arché*), resposta (ou solução) em questão (ou problema), objeto conhecido em sujeito inquiridor.

Ao que argumenta Jean-Pierre Vernant, tal dualidade de percurso cognitivo configura originariamente entre os antigos gregos a via do *lógos* em contraposição à do *mythos*, com a constituição do *lógos* sendo apresentada como negação do mito: Tucídides o fez pela história, Platão, pela filosofia. Pois, pelo via do *lógos* (ou *ciência*), coloca-se explícita uma questão de partida a ser no fim resolvida por meio do exercício discursivo do método que argumenta por razão crítica. Pelo contrário, a via do mito parte da resposta dada a uma questão que não foi expressamente formulada, de modo a induzir seu desvelamento apenas ao término da intriga narrativa que o compõe. Então, pela via da história, promove-se ideia de nexos reflexivo que principia por enfoque de sujeito historiador questionando (algum) objeto historiográfico a orientar composição de uma história que finalize a apreensão de sua (ir) realidade factual.

86

"Era dia de Corpus Christi...": assim principia(ra) a *Experiência número 2*, de (re)vivência narrada por Flávio de Carvalho, por volta de julho de 1931, na "São Paulo provinciana" (MATTAR 2001, p. 9-12) de então arraigadas afeições piedosas, percurso irreverente na contramão da procissão portando boné verde à cabeça em provocação desrespeitosa porque, avocando espírito de experimentação observadora sociopsicológica, interpelasse seus ritos de valores, ideais, doutrinas, paramentos, andores e santos.

Pela procissão historiográfica que trilha a estrada vislumbrada, vindo dos Antigos por Heródoto e Tucídides, passando por Políbio e Tito Lívio, prosseguindo por Luciano, transitando entre os Modernos por Maquiavel e Bodin, avançando por Niebuhr e Ranke, Marx e Hannah Arendt, progride a (escrita da) história. Invertendo-se agora a trajetória do percurso de modo a caminhar na contramão da procissão ao que o sugeriu Flávio de Carvalho, voltando do fim para o princípio, dos Modernos aos Antigos, tem-se o ensejo de perscrutar a procissão interrogando suas respostas, inquirindo quais os valores, ideais, modelos que as fundamentam. É o desígnio de um olhar crítico agora algo desconfiado e incrédulo, como figurado na gravura de Brueghel,¹³ porque as questões das concepções antigas também interpelem o que comentam as soluções das modernas que com elas dialogaram.

Pois, afinal, o que fazemos desses valores? O que eles (nos) valem?

¹³ *The Painter and the Connoisseur*, c. 1565, Graphische Sammlung Albertina, Vienna.

Referências bibliográficas

- ARENDT, Hannah. **Entre o passado e o futuro**. 2ª edição. Traduzido por M.W. Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 1979.
- _____. **A condição humana**. Traduzido por R. Raposo. São Paulo: Forense, 1981.
- _____. **Totalitarismo, o paroxismo do poder**: uma análise dialética. Introdução de Marcos Margulies. Tradução de Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Documento, 1979.
- _____. **As origens do totalitarismo**: totalitarismo, o paroxismo do poder. Rio de Janeiro: Documentário, 1973.
- ARISTÓTELES. Poética. In: _____. **Aristóteles III**. Traduzido por Eudoro de Souza. São Paul: Abril Cultural, 1979.
- BERMAN, Ron. Recurrence in Hemingway and Cézanne. **The Hemingway Review**, v. 23, n. 2, p. 21-36, 2004.
- BODIN, Jean. **Method for the Easy Comprehension of History**. Translated by Beatrice Reynolds. New York: W.W. Norton & Company, 1969.
- CARROLL, Lewis. **The Complete Illustrated Lewis Carroll**. Introduction by Alexander Woolcott. Illustrations by John Tenniel. Hertfordshire: Wordsworth Editions, 1996.
- CARVALHO, Flávio de. **Experiência no. 2**: uma possível teoria e uma experiência. Rio de Janeiro: Nau Editora, 2001.
- CHATEAUBRIAND, François-Auguste-René de. **Essai sur les révolutions**: Génie du Christianisme. Paris: Gallimard, 1978.
- CHESNEAUX, Jean. **Du passé, faisons table rase ?** À propos de l'histoire et des historiens. Paris: Maspero, 1976.
- DUARTE, André. Hannah Arendt entre Heidegger e Benjamin. A crítica da tradição e a recuperação da origem da política. In: MORAES, Eduardo Jardim de; BIGNOTTO, Newton (orgs.). **Hannah Arendt**: diálogos, reflexões, memórias. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2001, p. 63-89.
- LORAUX, Nicole Loraux; VIDAL-NAQUET, Pierre. La Formation de l'Athènes Bourgeoise: Essai d'Historiographie 1750-1850. In: BOLGAR, R. R. (ed.). **Classical Influences on Western Thought**. Cambridge: Cambridge University Press, 1979, p. 169-222.
- HARTOG, François. **Régimes d'Historicité**: Présentisme et Expériences du Temps. Paris: Seuil, 2003.
- MACHIAVEL, Nicolas. **Discours sur la première décade de Tite-Live**. Traduction d'Alessandro Fontana et Xavier Tabet. Préface d'Alessandro Fontana. Notes d'Alessandro Fontana (avec la collaboration de Xavier Tabet). Paris: Éditions Gallimard, 2004.

- MAQUIAVEL. **Comentários sobre a Primeira Década de Tito Lívio**. Traduzido por Sérgio Fernando Guarischi Bath. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1979.
- MARX, Karl. **O Dezoito Brumário de Luís Bonaparte**. Traduzido por Leandro Konder. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1974.
- MATTAR, Denise. Apresentação. In: CARVALHO, Flávio de. **Experiência no. 2: uma possível teoria e uma experiência**. Rio de Janeiro: Nau Editora, 2001, p. 9-12.
- MUSTO, Marcello. The Rediscovery of Karl Marx. **IRSH**, n. 52, p. 477-498, 2007.
- PEARCY, Lee T. **The Grammar of Our Civilization: Classical Education in America**. Waco: Baylor University Press, 2005.
- PIRES, Francisco Murari. **Mithistória**. São Paulo: Humanitas; Fapesp, 1999.
- SCHULIN, Ernst. **L'idea di Oriente in Hegel e Ranke**, a cura di Maurizio Martiniano. Napoli: Liguori Editore, 1999, p. 215-226.
- VERNANT, Jean-Pierre. **Mythe et Société en Grèce ancienne**. Paris: Maspero, 1974.