

**BASES ONTOLÓGICAS DA HISTORIOGRAFIA
CIENTÍFICA: encontros e desencontros
entre a História e a Filosofia**

Antonio Mitre

Depto. de Ciência Política – UFMG

INTRODUÇÃO

Este ensaio visa refletir sobre algumas idéias motivadas pela leitura da obra de Edmundo O’Gorman, *Crisis y Porvenir de la Ciencia Histórica*, publicada no México em 1947.¹ Em especial, objetiva propor uma interpretação dos sentidos em que é possível entender, ao longo do tempo, as complexas – e nem sempre cordiais – relações entre História e Filosofia. Neste contexto dá-se especial atenção à crítica que a teoria da história de inspiração heideggeriana faz da ontologia clássica, predominante durante muitos séculos no pensamento ocidental. A consideração deste ponto é indispensável já que é sobre o pano de fundo da ontologia tradicional que, paradoxalmente, vão-se dar os processos de “historização” da Filosofia, por um lado, e de “naturalização” da História, por outro. No decorrer do trabalho espero tornar claro o que quero dizer com isto. Por enquanto mencionarei apenas que no seu estudo O’Gorman, apoiando-se fortemente nas idéias contidas no Heidegger de *Ser e Tempo*², realiza um dos ataques mais penetrantes contra a “historiografia científica”³ de extração positivista. Este fato merece alguns comentários.

Por uma parte, se nos ativermos simplesmente à cronologia verificaremos que, com referência à historiografia latino-americana, a crítica ao positivismo tem uma repetível tradição que antecede em algumas décadas às análises feitas por diversas correntes do pensamento em épocas mais recentes. De fato, a batalha contra a historiografia positivista na América Latina é bastante antiga: inicia-se nos primeiros anos deste século com os próprios positivistas insatisfeitos com as limitações desta doutrina. Posteriormente, ela continua sendo travada a partir de vários campos teóricos entre os quais ressaltam, pela magnitude de sua influência, o intuicionismo de Bergson, o vitalismo de Dilthey, o perspectivismo de Ortega e as concepções metafísicas de Heidegger. Malgrado suas enormes diferenças, estas correntes filosóficas compartilham determinadas posições: uma marcada preocupação pela História e a pretensão de colocar as ciências sociais sobre novas bases ontológicas. No entanto, e apesar de existirem tão ricos precedentes, a historiografia latino-americana contemporânea volta à carga

contra o positivismo sem lembrar, ou mesmo conhecer, as contribuições feitas pela tradição anterior. Memória tão curta com respeito a um passado ainda recente aponta para a falta de continuidade que caracteriza a história do pensamento latino-americano, levando-o a repetir-se e a reiterar os problemas em vez de superá-los definitivamente. E assim certos temas voltam a ocupar a paisagem das ciências sociais em nosso continente surpreendendo mais pelo inaudito de sua presença do que pela debilidade intelectual de seus argumentos.

Há outro aspecto que vale a pena ressaltar: entre as críticas desfechadas ao positivismo pelas correntes filosóficas de princípios do século e aquelas feitas pela historiografia das últimas décadas existem diferenças substantivas. No primeiro caso, o poder de fogo concentra-se na teoria mais geral sobre a qual se sustenta o método da historiografia científica. No segundo caso, as questões levantadas se enquadram no campo menor de crítica ao conhecimento (epistemologia) e não se pretende, além deste nível, discutir os pressupostos ontológicos que estariam por trás de certas colocações. Nesta última vertente, a ênfase nos aspectos de cunho gnosiológico transparece quando se faz uma revisão dos temas freqüentemente abordados por esse tipo de literatura: ciência/ideologia, objetividade, relativismo e outros, onde se evidencia o claro domínio das questões de método sobre as de natureza estritamente teórica. Acredito que esse é um fato significativo que merece ser problematizado. A título provisório, gostaria de propor, desde já, algumas idéias que assumirão um conteúdo mais rico no desenvolvimento deste trabalho. Em primeiro lugar, a dificuldade em transcender o campo epistemológico no debate com a escola positivista mostra até que ponto as novas correntes da historiografia latino-americana encontram-se ainda presas ao núcleo apriorístico sobre o qual se apoia o próprio positivismo. Por outra parte, a atitude pouco crítica da historiografia latino-americana com respeito aos fundamentos da ontologia tradicional redundava numa concepção incorreta da natureza do pensamento científico *tout court*. Isto porque supõe que o "naturalismo" implícito no enfoque positivista tenha sido o resultado da transposição de princípios e métodos das "ciências da natureza" para a análise dos fenômenos sociais. Na verdade, e este é o ponto que me interessa salientar, o "naturalismo" imputado às ciências sociais de orientação positivista advém do fato de estas terem ficado presas aos moldes da ontologia tradicional num período em que as próprias ciências da natureza tinham se distanciado, ou mesmo roto seus vínculos com dita tradição. Desde esta perspectiva, o "naturalismo" é, paradoxalmente, uma categoria das menos apropriadas para descrever os fundamentos teóricos sobre os quais trabalham, pelo menos desde o século XIX, as ciências físicas, enquanto, sim ajusta-se perfeitamente ao positivismo e a outras correntes contemporâneas na medida em que estas continuam girando em torno ao núcleo central da ontologia clássica. Pelo

que temos dito até aqui percebe-se a importância de se recuperar a tradição da “crítica ontológica ao positivismo” à qual pertence a obra de O’Gorman. E este é um dos propósitos deste ensaio. Mas antes julgo que seria útil referir-nos ao clima intelectual da época em que escreve o pensador mexicano e às influências filosóficas mais importantes que irão convergir na sua teoria da história.

Mexicanos e Espanhóis

Quando Edmundo O’Gorman publica sua obra contra a historiografia científica, fazia já tempo que o positivismo vinha perdendo a vitalidade que alcançara na América Latina no século XIX, especialmente em países como Argentina, Brasil, Chile e México. Foi também nessas áreas onde o repúdio à doutrina positivista foi maior, embora as fontes intelectuais de que se nutria a crítica e o sentido dela variassem segundo as condições particulares de cada região. Nem sempre as reações foram animadas por motivos progressistas. No Brasil, por exemplo, onde o intuicionismo de Bergson pegou com mais virulência, a negação do positivismo revestiu-se de feições marcadamente conservadoras e acabou alimentado doutrinas de cunho antiliberal.⁴

Ao contrário, no México, país de O’Gorman, o antipositivismo das correntes filosóficas de princípio do século liga-se às forças sociais que desatam a maré de 1910 e termina fazendo parte do legado ideológico da Revolução. A polêmica contra o positivismo iniciada por Caso, com base no intuicionismo de Bergson e no vitalismo de Dilthey, cedeu rapidamente lugar às influências da filosofia alemã, especialmente as idéias de Husserl e Heidegger.⁵⁵

Por outro lado, ao quadro de transformações advindo da Revolução acrescenta-se logo a existência de um sentimento niilista que se segue à Primeira Guerra Mundial, relativo às possibilidades futuras da cultura européia. É precisamente em 1926 que se traduz e publica em espanhol a obra clássica de Oswald Spengler (1880 – 1936), **A Decadência do Ocidente**. As idéias desenvolvidas por Spengler vinham reiterar, para a intelectualidade mexicana, aquilo que José Vasconcelos afirmara anos antes: o desgaste da Europa e o significado universal que assumiria a América nesse contexto. A partir desta perspectiva o positivismo era concebido como manifestação decrépita do racionalismo inerente à civilização européia, ao mesmo tempo que a reação contra ele tornava-se uma procura pela identidade vital do ser mexicano e latino-americano. Preparava-se, assim, um campo fértil para o arraigo de filosofias que permitissem pensar, desde um ponto de vista universal, as realidades nacionais com referência às suas circunstâncias históricas. O pensamento de José Ortega y Gasset preechia essas exigências:

Enquanto a Filosofia parecia não caber dentro deste quadro ideal do nacionalismo porque ela pretendeu sempre colocar-se de um ponto de vista universal, humano, rebelde às determinações concretas do espaço e do tempo, quer dizer, à História, Ortega y Gasset veio resolver o problema mostrando a historicidade da Filosofia no Tema de *Nuestro Tiempo*.⁶

A influência de Ortega y Gasset na América Latina, e especialmente no México, foi e continua a ser muito grande e, até certo ponto, pode-se dizer que "o pensamento latino-americano ainda hoje não se liberou totalmente do sistema de Ortega".⁷ Dentro de seu projeto de "europeizar a Espanha", Ortega realizou extraordinário trabalho de difusão de idéias e os ecos deste programa chegaram à América Latina, entre outros meios, através da *Revista de Occidente*, fundada pelo filósofo em 1922. Seus livros, *Meditaciones del Quijote* (1944) e *El Tema de Nuestro Tiempo* (1923), tiveram uma grande acolhida, propiciando a crítica à metafísica tradicional e a discussão das novas idéias filosóficas provenientes da Europa, particularmente da Alemanha. Mas os que transmitiram de maneira sistemática e contínua o pensamento de Ortega foram seus discípulos exilados da Espanha após a derrota dos republicanos. A contribuição dos "trasterrados" (exilados espanhóis) constitui um capítulo à parte na história intelectual do continente. Só no México a lista de livros, artigos e monografias escritos por eles alcança o respeitável número de 65.000 títulos.⁸ E foi precisamente ao México que chegou, em 1939, José Gaos, um dos discípulos mais importantes de Ortega. Ali formou toda uma geração de intelectuais entre os quais se destacam Leopoldo Zea, Manuel Cabrera, Justino Fernandes e o próprio Edmundo O'Gorman.⁹ Quando ainda era estudante de Zubiri e de Ortega, em Madrid, Gaos passou a se familiarizar com o pensamento de Heidegger. Em 1933 começou a tradução para o espanhol de *Ser e Tempo* a qual seria logo interrompida. Em 1941, já no México, retoma a tradução da obra "para o fim imediato de ir lendo-a e, através da leitura, explicá-la frase por frase e até palavra por palavra em uma das aulas semanais dos cursos da Facultad de Filosofia y Letras da Universidad Autónoma de México".¹⁰ Esta atividade continua até 1947, ano em que O'Gorman, que participava desses seminários, publica sua obra de crítica à historiografia científica. Para isto apóia-se numa interpretação marcadamente existencial, e portanto polêmica, da teoria heideggeriana do Ser. Por outro lado, é importante apontar que o ataque de O'Gorman à historiografia científica, embora dirigido às concepções de Leopold von Ranke, de fato ajusta-se mais aos seguidores do historiador alemão que extremaram ao máximo a tendência empiricista da metodologia rankeana.¹¹ Feitos estes comentários, passemos agora a considerar alguns aspectos da controvérsia.

Filósofos versus historiadores

Ao longo de sua obra O'Gorman ironiza com freqüência o trabalho do historiador sem, no entanto, duvidar da importância da ciência histórica. Pelo contrário, chama a atenção ao contraste existente entre as exigências do autêntico conhecimento histórico, por um lado, e a rústica mentalidade dos historiadores, por outro, os quais não pareceriam estar talhados à altura da missão que deviam cumprir. Desta maneira, o pensador mexicano destila preconceitos e animosidades que, pelo menos, desde Hegel vinham perturbando a convivência intelectual entre historiadores e filósofos. Para dizer a verdade, os ataques partiam de ambos os lados e foram adquirindo tom mais virulento nas últimas décadas que se seguiram à consolidação da escola científica, chegando a converter-se num verdadeiro tópico da evolução intelectual de fins do século XIX e boa parte do século XX. Ortega y Gasset, ainda em 1913, dizia suspeitar "do tipo de homem que fabrica esses eruditos produtos (os historiadores), acredita-se, não sei se com justiça, que eles têm almas atrasadas, almas de cronistas, que são burocratas adscritos a experimentar o passado. Em suma, mandarins".¹² Faríamos bem em caracterizar a grandes traços a tradição historiográfica alvo deste tipo de diatribes.

Quando O'Gorman escreve sua obra, a historiografia, sob influência da escola científica de Ranke e Niebuhr, havia caído no empirismo mais ferrenho, radicalizando a separação entre a História e a Filosofia. A chamada "historiografia científica" limitava, modestamente, seus objetivos ao estabelecimento dos fatos através da análise de fontes e da crítica interna dos documentos, evitando qualquer deslize que a obrigasse a entrar no espinhoso problema das causas. Alérgica aos temas da Filosofia, a escola naturalista desentendia-se dos pressupostos ontológicos sobre os quais montava seu método de trabalho. Uma das queixas dos filósofos referia-se precisamente à falta de iniciativa do grêmio dos historiadores no sentido de tornar explícita a própria atividade que desenvolviam, isto é, colocar em questão o universo apriorístico implícito na formulação de seus métodos e fins. Muito antes, Hegel já tinha lhes chamado a atenção — não sem certa ironia — manifestando que "mesmo o historiador comum ou até medíocre que acredita e pretende não fazer outra coisa que ser receptivo, rendendo-se à evidência dos dados, mesmo nesses casos ele não é passivo; ele traz consigo suas categorias e enxerga os dados através das mesmas".¹³ Mas na verdade, este estreitamento do fazer historiográfico contradizia o próprio ideário da filosofia positiva do século XIX que aspirava passar da simples verificação dos fatos a uma etapa mais ambiciosa: a descoberta de leis sociais.¹⁴ Supervalorizando o alcance da crítica documental, os seguidores da "escola científica" fundada por Monsen, Niebuhr e sobretudo von Ranke, convertiam gradualmente a História em um imenso depósito de "fatos

inquestionáveis” e o historiador num laborioso operário disposto a sacrificar até sua própria subjetividade ainda que isso lhe valesse apenas o triste título de “rato de biblioteca”. T tamanha servidão era possível porque havia já algum tempo que no mundo da História reinava soberana a ditadura do documento:

perdido o contato com a História, instaurado o reino das intrigas e falações, embotada a capacidade de interessar-me por outra coisa que não seja “o que se diz” sobre o passado, as “fontes”, os “materiais”, os documentos, as monografias eruditas, os fichários, os catálogos, impõem-se com essa brutalidade com que as coisas tiranizam o espírito”.¹⁵

Por outra parte, o inegável avanço que experimentavam as técnicas de recompilação, análise e classificação dos materiais contrastava com a discutível qualidade do produto final oferecido pelos historiadores.¹⁶ O’Gorman surpreendia-se com a distância existente entre o sentido crítico e documentalista muito desenvolvido dos historiadores e seu embotado sentido histórico. O fantástico acúmulo de informações, longe de estimular processos de generalização e síntese, produzia o efeito contrário: acentuava o poder hipnótico dos fatos paralisando a imaginação criativa do historiador. O resultado final traduzia-se num sentimento de impotência e desorientação crescentes ao ponto que, segundo Heidegger, já “não se sabe o que se ignora e se ignora o que já se sabe”.¹⁷ Para maior exasperação dos filósofos esta conclusão não parecia alarmar os historiadores os quais, confortavelmente instalados em sua função de “caçadores de fatos” continuavam a acreditar piamente que assim contribuía para recompor o vasto mosaico da verdadeira História. Mimetizada através do uso de um vocabulário cientificista (“crítica interna das fontes”, “método filológico”, “des-subjetivação dos documentos”), a historiografia da época ocultava, numa prática burocratizada, sua falta de idéias e uma grande imprecisão conceitual, mas sobretudo mostrava até que ponto carecia do sentimento de urgência próprio dos verdadeiros problemas. Em suma, as coisas mais relevantes sobre a História, segundo Ortega y Gasset, continuavam a ser ditas pelos filósofos, enquanto os historiadores conseguiam a proeza de entediar-nos ao tratar do tema mais fascinante: a vida humana.¹⁸

Mas os historiadores não deixavam por menos. Para a maior parte deles a pretensão da Filosofia de adquirir pela via da reflexão abstrata um saber totalizante representava não só uma posição claramente antagônica com os objetivos da ciência histórica mas chegava mesmo a ser uma tolice. Com fina ironia Burckhardt manifestava a respeito que os historiadores não tinham nada a dizer sobre os grandes temas da Filosofia porque eles lamentavelmente não tinham sido “iniciados nos propósitos da sabedoria eterna”.¹⁹ Mais audaz, Renan afirmava que, como os sistemas filosóficos eram todos igualmente falsos ou verdadeiros, teriam que ser

considerados obras de arte enquanto se esperasse a aparição da verdadeira “Ciência do Todo”, aspiração esta que a História, reconditamente, acalentava.²⁰ Com ingênua modéstia, entendia-se este “Todo” como a somatória de conhecimentos que, com paciência e método, os historiadores iam acumulando. Acreditava-se que estava perto o dia em que seria possível concluir a reconstrução total do passado. Ainda em 1896 Acton podia dizer que, embora sua geração não fosse conseguir escrever a História definitiva, já era possível mostrar os grandes progressos alcançados nessa direção.²¹ Por sua parte, Renan começava a preocupar-se pelas implicações que tal proeza traria para as próprias ciências históricas que, segundo ele, terão de desaparecer já que “dentro de um século a humanidade poderá saber tudo o que se pode saber sobre seu passado”.²² Então os historiadores ingressariam nessa nova era “sem um fragmento de filosofia para cobri-los, nus e sem-vergonha diante do deus da História”, para usar a deliciosa frase de Carr.²³

Passemos a indagar o significado que se esconde detrás desta polémica aparentemente fútil. Que questão mais séria se encontra nessa briga entre primos? Que significa a preocupação demonstrada pela historiografia que tenta, desde o século XIX, fundar sua identidade científica não só à margem mas em oposição ao saber filosófico? E, por sua parte, por que a Filosofia veio mostrando esse crescente interesse pela história e o histórico? Acaso não tinha ela se colocado desde seus inícios como conhecimento acima das coisas deste mundo?

Para tratar estes temas com alguma profundidade é conveniente referi-los a um tópico da filosofia heideggeriana: o tema das origens da Filosofia e da História. Para começar, constataremos um fato plenamente significativo: o nascimento da historiografia ocorre na Grécia clássica fora do domínio imperial da Filosofia. Enquanto outras áreas encontram seu lugar no espaço do saber filosófico, a História não consegue fazê-lo. Ao manter-se excluída dos confins da Filosofia, a História ficava, de fato, fora dos limites do verdadeiro conhecimento. Estigmatizada na sua condição de pária desempenhará durante muito tempo papéis meramente ancilares até que, finalmente, o que era a sua maior fraqueza tornar-se-ia sua melhor arma contra a Filosofia na hora da revanche que significou para ela o século XIX. Mas, como constataremos posteriormente, esta seria apenas uma vitória de Pirro. Por enquanto indaguemos os motivos desta separação radical entre Razão e História que redundou no divórcio entre historiografia e filosofia.

Fundamentos da ontologia clássica

A idéia subjacente às próximas seções deste trabalho pode ser expressa da seguinte maneira: a Filosofia, desde o pensamento essencialista dos gregos até as correntes do século XX, percorre um caminho de crescente historização de si mesma que culmina no total abandono da ontologia clássica. Ao inverso, o pensamento histórico, que surge excluído do âmbito

da racionalidade filosófica, termina por naturalizar-se (des-historizar-se) quando a historiografia positiva do século XIX assimila os pressupostos da ontologia tradicional. A historização da Filosofia manifesta-se, de fato, na tendência a transformar a Razão auto-suficiente dos gregos em razão constituída, isto é, em razão historicamente constituída. Por sua vez a naturalização da História manifesta-se na inclinação a considerar o passado como objeto imutável e desprendido da existência presente. No desenrolar destes processos a Filosofia recuperará seu passado tornando-o constitutivo de sua essência. Assim passará a reconhecer que todas as filosofias são a Filosofia, ou melhor, que a Filosofia é sua própria história. Com a História acontecerá todo o oposto: a naturalização do passado, provocada pela escola positivista, levará à negação substantiva da tradição historiográfica anterior fazendo com que ela não seja parte constitutiva da “verdadeira ciência histórica”. A historiografia científica nasce, pois, rompendo com seu passado. A compreensão destes fenômenos requer que nos situemos no ponto em que se produz a ruptura entre Razão e História. Para Heidegger a crise se inicia de fato no trânsito do pensamento pré-socrático (Parmênides e Heráclito principalmente) à filosofia clássica. Esta passagem assume, na obra do pensador alemão, o significado de uma verdadeira “queda ontológica” que desvia a reflexão filosófica dos caminhos do autêntico conhecimento provocando sua des-historização. A “queda” transpõe na forma como se coloca a pergunta sobre o Ser e culmina, segundo Heidegger, na construção dos primeiros grandes sistemas essencialistas (Platão e Aristóteles) que impedem a captação do histórico ao naturalizar as noções de Ser e de Tempo. Com a Filosofia clássica, a meditação sobre o Ser, que na metafísica de Parmênides ocupava o centro do cenário, deixa seu lugar para a consideração dos entes. Ao perguntar-se sobre o “ser” das coisas ela passa por cima do fato óbvio de que as coisas são, antes de mais nada, precisamente isso: “Ser”. Nessa passagem acontece alguma coisa de grave cujas conseqüências devem ser ponderadas. O Ser de Parmênides é pulverizado em infinitos entes, cada um deles reproduzindo, como nos pedaços de um espelho estilhaçado, as mesmas qualidades ontológicas que o filósofo grego atribuía ao Ser-Uno: imutabilidade, indivisibilidade, auto-suficiência. A identidade original entre Ser e Razão que caracteriza o ponto de vista metafísico de Parmênides se desintegra. A Razão passa então a constituir-se em substância unificadora da realidade e, nesse processo, acabar-se conformando o ser das coisas (essências) segundo os princípios do pensamento lógico. Desta maneira, a razão formal passa a determinar a estrutura ontológica da realidade, a tal ponto, que os critérios de falso e verdadeiro identificam-se com os conceitos ontológicos de não-Ser e de Ser. Desde esta perspectiva, o “erro” aparece como deficiência do raciocínio lógico, sem conteúdo ôntico.²⁴ Produz-se assim a identificação entre ser, essência e verdade.

O princípio de unidade ontológica que em Parmênides garante a correspondência entre Ser e Razão acaba quando a filosofia clássica concentra-se na consideração dos entes e só se recupera ao custo de fazer da Razão a estrutura primária da realidade. Em Parmênides o perigo de deduzir a realidade a partir das determinações da Razão ou vice-versa não existe, isto porque não é possível a substanciação separada de nenhum dos dois termos: Ser e Razão são uma e a mesma coisa. No pensamento clássico a estrutura lógica da razão assume papel determinante na construção da realidade. A partir de então a razão encarna uma realidade ontológica independente, torna-se a substância primária do universo. É na idéia de razão concebida como substância e estrutura primária do universo que descansa, em última análise, a adequação entre ser e pensamento. Desde esta perspectiva o pensamento clássico compreende a razão como razão fundante, isto é, como forma elementar da realidade. Nesse sentido, ela não é um processo, embora o conhecimento aparente sê-lo, como sugere o mito da caverna em Platão. Mas mesmo neste caso, trata-se apenas de reconhecer (recordar) as verdades seminais já impressas na alma humana **abaeterno**. Assim, saber será para Platão fundamentalmente lembrar aquilo que se sabe desde sempre e que foi esquecido. Note-se como, desde este ponto de vista, o ato de descobrir não afeta em nada a essência pré-constituída da verdade. Em suma, a verdade não é construída senão desvendada (alethéia). E a Filosofia surge, precisamente, como o conhecimento dessas verdades essenciais e permanentes. Mas algo de surpreendente lhe acontece nesse empreendimento: ela terá que negar, necessariamente, seu passado, sua própria história. Poder-se-ia pensar que tal afirmação é um exagero, especialmente se se leva em conta que, pelo menos, desde Aristóteles a Filosofia começa a recuperar sua tradição, fazendo referência explícita a filósofos e a idéias anteriores. No entanto este fato não invalida nossa asseveração, isto porque em nenhum momento este saber prévio é visto como constitutivo da essência mesma da Filosofia. Ao conceber-se a verdade como algo pré-constituído, universal e necessário, a Filosofia não poderia, sobre esta base, construir-se cumulativamente senão que deverá erguer-se sempre desde os alicerces, propondo-se a cada momento como o saber definitivo. Pretendendo-se um saber totalizante e último, cada Filosofia é, por definição, um novo princípio e, portanto, uma negação do passado. Por isso no marco do pensamento clássico não pode haver filosofias, mas sim a Filosofia.

A Razão cindida do Ser, como já dissemos, irá fechando-se sobre si mesma estruturando a realidade à imagem e semelhança das formas do raciocínio lógico. Em Platão esta tendência chegará a um ponto decisivo na construção de um universo essencial (imutável) onde, cada objeto do mundo sensível terá sua réplica idealizada. Em concreto, a ruptura entre Ser e Razão e conseqüente predomínio do pensamento lógico farão

com que, ao perguntar-se sobre “o que são as coisas”, o pensamento se oriente na busca do permanente, do universal, do não-contraditório, em suma, do essencial. Saber o que são as coisas será defini-las, chegar a aprender a estrutura invariável que as constitui como tais. Para tanto é mister separar o joio do trigo: a essência de seus acidentes. Nesse processo vão-se delimitando dois territórios que, uma vez separados, terão dificuldades de encontrar o caminho que volta a reuni-los. De um lado, o mundo fugaz e contraditório dos fenômenos, sobre o qual não cabe conhecimento verdadeiro senão apenas opiniões (*doxa*). Do outro, o universo essencial onde a razão encontra seus verdadeiros objetos.

Acontece que os homens e as coisas participam de ambos os níveis mas suas verdadeiras naturezas só afloram na medida em que são salvos da corrente ininterrupta do devir pela atividade ordenadora da razão. No entanto, resta-lhes uma esfera de realidade que não pode ser compreendida racionalmente. É sobre esse humus residual que a historiografia grega constrói-se modestamente sem aspirar o status de teoria, isto é, de verdadeiro conhecimento. Caberá ao historiador ocupar-se dos acontecimentos transitórios, das paixões efêmeras, em suma de tudo aquilo que, embora vivido pelos homens, paradoxalmente não é constitutivo de sua essência porque “o agente de onde procedem, posto que é uma substância, é eterno e imutável e, portanto, situa-se fora da História”.²⁵ Os acontecimentos, não sendo passíveis de discurso lógico, terão de ser registrados pelo historiador na forma de relatos, de *mythos* que expressam, “quando muito uma opinião provável”.²⁶

O que se segue destas considerações é algo que merece ser ressaltado: o primariamente a-histórico no pensamento grego clássico é a Razão, e só secundária e derivativamente o são o homem e a natureza. Estes se subtraem da vida histórica enquanto participam da estrutura invariável e transcendente da Razão e, nessa exata medida, é que se tornam realidades essenciais. Tendo já sido descritos os elementos centrais da ontologia clássica, passaremos a discutir três noções dela derivadas e que se encontram intimamente ligadas entre si: movimento, teleologia e tempo. A consideração destas três categorias é fundamental não somente para entender a natureza a-histórica do pensamento grego mas também para avaliar seu impacto posterior, particularmente na historiografia científica do século XIX.

A interpretação mais influente na filosofia clássica sobre a idéia de movimento é, sem dúvida, a de Aristóteles. Para explicá-lo ele distingue na estrutura dos entes dois princípios: a potência e o ato. **Ab initio** o ser contém virtualmente todas as possibilidades de seu desdobramento futuro. A rigor ele já é seu futuro. O que se dá na passagem de um estado para outro é a realização das potencialidades latentes do ser, o processo implica a consumação de um ciclo inexorável. Fechado o círculo

recomeça, mais uma vez, a peregrinação pelos caminhos inscritos na ordem das coisas. Desde esta perspectiva cada ente é uma escusa para reiterar ad infinitum a estrutura invariável da natureza. Assim, pois, o movimento, quando logicamente compreendido, não passa de uma ilusão dos sentidos ou, o que dá no mesmo, um rito através do qual se consuma um *Fatum*. O que interessa acentuar é que o movimento não é concebido como transformação na estrutura interna do ser, a essência permanece inalterada, alheia ao percurso.

Associada a esta concepção naturalista do movimento encontra-se uma visão teleológica da realidade segundo a qual os entes, no seu desenvolvimento, projetam-se para um fim (*telos*) determinado exogenamente. Isto supõe que os seres não se limitam eles próprios por um impulso auto-gerado, senão que suas fronteiras ontológicas lhes são traçadas por uma força externa que direciona seu percurso tornando-o necessário. A noção de “*telos*” decorrente da ontologia clássica pode ser melhor compreendida quando contrastada com aquela que vigorou, segundo Heidegger, no pensamento pré-socrático onde o “limite (*peras*) não é algo que sucede à essência desde fora. Nem tampouco é uma deficiência no sentido de uma restrição daninha... Ao contrário, vir a ser significa alcançar um limite por si mesmo, limitar-se. A característica fundamental dos entes é seu *telos* que não significa propósito, objetivo, senão fim. Não no sentido negativo de ruptura, mas de realização (*Vallendung*)”.²⁷

Na verdade, o conceito de fim entendido como limite exógeno redundava na construção de um sistema teleocrático-valorativo: o ente realiza sua essência na medida em que vem ocupar o lugar que lhe corresponde desde sempre na ordem universal e necessária. Em outras palavras: é o “fim” que lhe confere ao ente sentido e razão de ser. O entendimento da visão teleocrática, característica da filosofia clássica, ajuda-nos a elucidar a polêmica a respeito de se os gregos possuíam ou não a idéia de progresso. Robert Nisbet argumenta, neste contexto, que a aparição dessa idéia, tanto em historiadores (Tucídides) como em filósofos (Platão), seria a prova irrefutável para desacreditar a velha concepção de que os gregos careciam de um pensamento genuinamente histórico.²⁸ Por genuinamente histórico entende-se, no caso, a crença num processo social ascendente e cumulativo, isto é, o oposto da visão circular e repetitiva que, segundo autores como J. B. Bury, seria a marca inconfundível do a-historicismo grego.²⁹ Na verdade, provas para demonstrar uma ou outra asseveração — como o próprio Nisbet admite — é que não faltam. A partir dessa constatação o autor sugere que o problema seria, então, determinar o peso relativo de cada uma dessas idéias em diferentes épocas. Acredito que esta não é a maneira correta de entender a questão. Nem a idéia de progresso nem a visão cíclica bastam por si mesmas para determinar a natureza do pensamento grego. Tanto a tese da circularidade (Bury) como a do desenvolvimento linear e

cumulativo (Nisbet), passam por alto a análise da ontologia essencialista e teleocrática acima explicitada. É fundamentalmente nesse sentido que, não só o pensamento grego mas boa parte do pensamento ocidental posterior, poderia ser considerado a-histórico.

Com respeito ao conceito de tempo decorrente da ontologia clássica diremos, primeiro, que transparece uma noção **espacial** do mesmo. O tempo é pensado como o "lugar" por onde passam os entes na sua caminhada em direção aos seus fins. Na medida em que o essencial dos entes encontra-se já constituído de antemão, o tempo acaba sendo, de fato, um dado externo e secundário, um plano de experiência sensível que é necessário transcender... para ser verdadeiramente. Desde esta perspectiva o ser passa pelo tempo sem que sua essência seja tocada por ele, isto é, não chega a constituí-lo de modo intrínseco. Assim pois, a temporalidade é tudo menos uma categoria fundada antropocentricamente. Até que ponto esta noção objetiva do tempo como algo externo ao homem tem permeado a cultura ocidental pode ser percebido quando a surpreendemos nas mais diversas manifestações do pensamento, como na voz do poeta que diz:

Con suficiencia fútil
e insensata,
hay que matar el tiempo
nos decimos
pero es el tiempo
el que nos mata.

(Gregorio Reynolds)

Se interpretássemos, no último verso de Reynolds, a "morte" como o limite radical e endógeno à temporalidade que somos, teríamos, então, uma noção aproximada do solo onde finca raízes o historicismo contemporâneo. Ao contrário da noção objetivada da ontologia clássica, as correntes filosóficas do século XX constroem a idéia de "historicidade" partindo da compreensão do "tempo" como categoria subjetiva. Sobre esta base o primariamente histórico é a existência temporal do homem (**Da-sein**), e o passado sua dimensão essencial. Já que o passado constitui ontologicamente a existência, ele não pode ser encontrado fora dela, como se estivesse em algum lugar, senão que deve ser buscado no presente. Do exposto pode-se concluir que a noção naturalista de tempo decorre do determinismo ontológico da filosofia clássica da mesma maneira que, a idéia de temporalidade, entendida como dimensão constitutiva da existência humana, supõe a noção de "ser intrinsecamente indeterminado" do historicismo contemporâneo.

Concluindo a nossa revisão da ontologia clássica, interessa-me destacar, mais uma vez, a idéia central: a Razão concebida como estrutura fundamental do universo é o primariamente a-histórico, o homem e mundo

o são na medida em que participam, essencialmente, na ordem da Razão. Assim, o a-historicismo do pensamento clássico é tão radical quanto é substantiva a existência da Razão. A historização da Filosofia pode ser vista, ao longo do tempo, como um processo através do qual vai-se reduzindo progressivamente o espaço substantivo da Razão, e é isto que passaremos a discutir.

Historização da Filosofia

É possível entender o percurso da Filosofia, desde a ontologia clássica dos gregos, até as correntes fenomenológicas do século XX, como um processo, embora não-unívoco, de crescente historização da Razão e durante o qual vai sendo diminuída a esfera de sua substancialidade até que, finalmente, lhe é negada qualquer extensão que se pretenda irredutível à análise fenomenológica. Aqui apenas esboçaremos os pontos culminantes desta aventura que nós acompanharemos somente até Hegel, onde se cumpre a primeira etapa e se prepara o caminho para a segunda fase.

O primeiro grande passo é constituído pelo sistema cartesiano que rompe com a estrutura monolítica da Razão como prima substância da realidade e passa a reconhecer dois princípios autônomos entre si: a **res cogitans** e a **res extensa**. Retrocedendo ante o cerco implacável da dúvida, Descartes chega à evidência irredutível da existência do **ego**. Mas note-se que o "ser" do **cogito** não se confunde com o seu "pensar" e é, em última instância, pressuposto como sujeito substantivo sobre o qual se apóia a construção da realidade. A existência deste **ego**, impermeável à dúvida, constitui o núcleo invariável, predeterminado e a-histórico da realidade. Ele é a substância prima na medida em que, pelo menos logicamente, dele depende a demonstração da existência das outras duas: Deus e mundo. Por outro lado, como o **ego** em Descartes não se identifica com o seu pensar, a própria razão aparece, em princípio, subordinada àquela estrutura básica. Acredito que essa guinada que converte o **ego** na substância sobre a qual convergem as características estruturais e **fundantes** que no pensamento grego se fixavam na Razão, representa um passo decisivo no processo de historização da mesma e, portanto, da Filosofia. Mais tarde permitirá que o foco se desloque para o entendimento da razão como razão constituída. Mas por outra parte, a separação substantiva que Descartes faz entre **ego** e mundo marca também o limite das possibilidades de historizar a razão e, daí, a realidade. A filosofia moderna tentará em vão subtrair-se da dicotomia criada por Descartes e acentuará, na construção da realidade, ora o papel determinante do pensamento, ora a força das coisas sensíveis.

A filosofia de Kant representa outro momento importante no processo que vimos descrevendo. É desde já significativo o fato de que Kant se proponha estudar os limites do conhecimento puramente racional. Foi necessário percorrer um longo caminho desde a época em que a Razão era considerada estrutura primária da realidade até que o pensamento filo-

sófico chegasse a submetê-la a este cerco implacável reduzindo-lhe cada vez mais seu espaço autônomo. A Razão-Sujeito do pensamento grego torna-se, ante o olhar indiscreto de Kant, objeto de conhecimento ao qual é imperativo sentir seus contornos. Neste empreendimento descobre-se, não sem surpresa, que pouco resta à Razão de sua antiga pureza. Na verdade, o campo virgem não contaminado pelo mundo fenomênico, isto é, o núcleo estrutural pré-formado e a-histórico cabe em alguns poucos (embora decisivos) princípios e categorias **a priori**.³⁰ Por outro lado, em Kant as substâncias da metafísica tradicional (**ego**, Deus e mundo), desaparecem diante da necessidade de fundar uma ética sobre princípios universais preservando, ao mesmo tempo, totalmente indeterminada a noção de liberdade humana. Desta forma o exercício da razão no indivíduo "não é guiado pelo instinto, nem provido ou ensinado pelo conhecimento inato" senão que é um ato de verdadeira criação. Tudo quanto o homem faz desde "a descoberta dos seus meios de alimentação e abrigo, da sua segurança externa e de sua defesa... todo o prazer que pode tornar a vida agradável, mesmo a sua inteligência e esperteza, e até a boa índole de sua vontade, seriam obra inteiramente sua".³¹ É difícil imaginar outro parágrafo que mostre com tanta clareza o esforço de Kant por unir o que parecia desde sempre separado: razão e história.

Contudo fica inalterado o fato de que existe um conjunto de formas **a priori**, tanto no âmbito da razão prática como no da razão pura, que não estariam sujeitas a qualquer determinação fenomênica. Então, como considerar o ato livre ? Em suma, como pensar a história enquanto produto dos homens e não resultado de um movimento regido por princípios inexoráveis, sejam eles de ordem divina ou de ordem natural ? Kant, pela lucidez com que enxergou estes problemas, é um pensador pós-moderno. Mas pelas soluções que, em última instância, oferece, continua preso aos limites da ontologia tradicional. Para superar as distâncias entre determinismo e liberdade, o filósofo vê-se obrigado a postular a existência de uma História Universal impregnada de sentido, mas cujos desígnios constituem um segredo impenetrável para os homens de todas as épocas. Esta força providencial que Kant chama de Natureza age por cima dos indivíduos mas, misteriosamente, sem inibir sua liberdade. É esta fé teleológica que permite que a liberdade e a razão individuais sejam salvas e encontrem seu sentido transcendente no desenrolar da História Universal, já que:

doutro modo, as suas disposições naturais teriam de ser consideradas, em grande parte, como vãs e sem finalidade, o que anularia todos os princípios de ordem prática e faria recair sobre a natureza a suspeita de ter andado a brincar infantilmente só com o homem, ela cuja sabedoria deve servir de princípio fundamental para a apreciação de todas as outras coisas.³²

Outro problema decorre do pressuposto kantiano de que existiria um nível de realidade impenetrável à razão: a coisa em si (**noumena**). Isto deixa extensos flancos excluídos do processo de historização.

Hegel dá uma resposta contundente aos dilemas que o kantismo coloca entre história e razão e supera de maneira dramática os obstáculos que a ontologia clássica erguia à historização da realidade. A contribuição seminal se expressa na famosa afirmação: o que é real é racional, o que é racional é real. Daí se segue que “a razão rege o mundo e de que, portanto, também a história universal tem transcorrido racionalmente”.³³ A razão e a história tornam-se uma mesma substância: a história não é outra coisa do que a razão em movimento na direção de sua auto-consciência. O contraste com a idéia grega não podia ser maior. Enquanto esta concebia a razão como a estrutura invariável e transcendente ao mundo fenomênico, Hegel a considera imanente, tornando-a movimento. As implicações desta transformação são muito grandes. Para nossos propósitos ressaltaremos, que a visão hegeliana do ser permite recuperar ontologicamente todo o passado sem que este sofra as amputações que a perspectiva tradicional forçava a realizar com aquelas realidades que contradiziam os critérios de verdade. Desde Hegel é possível pensar as contradições da história não mais sobre a “espécie lógica do erro” mas como momentos necessários do ser em construção. Na perspectiva dialética do sistema hegeliano, recuperar a história significa, de fato, iluminar o presente. Isto porque ao ser superado, o passado passa a conformar a substância do ser em todo instante. Em outras palavras, o ser na sua evolução resume, a cada momento, o essencial da experiência já vivida. Essa experiência lhe é constitutiva no mesmo sentido que quando afirmamos que nossa infância configura nossa vida adulta — que é muito mais que dizer que ela “ocupa” um lugar ou que ela “faz parte” de nossa personalidade”.³⁴

Por outra parte, estando a Razão imersa na História, Hegel poderá considerar as filosofias do passado, não mais com referência a um sistema de verdades universal e permanente, mas como manifestações, no tempo, da idéia absoluta e, portanto, como momentos necessários do Ser. A partir desta ótica é possível sustentar, sem contradição, o caráter absoluto da verdade e sua natureza temporal. Assim, Hegel recupera para a filosofia sua própria história tornando-a toda ela essencial. Neste ponto encontra-se a contribuição mais importante do filósofo alemão ao historicismo contemporâneo.

Apesar do grande salto que o sistema hegeliano representa no sentido de fazer da Razão, uma “razão-histórica”, em definitivo Hegel fica ainda dentro das fronteiras da ontologia tradicional. Não temos aqui condições para entrar na discussão deste tema, apenas diremos que os motivos se relacionam com o corte radical que Hegel estabelece entre História e natureza, levando a identificar a história propriamente dita com a história do

pensamento; outro aspecto que, de certa forma, decorre do primeiro ponto, refere-se à ambigüidade existente, na concepção hegeliana, entre “história como processo” e “história como ciência”, o que, de fato, induz a jogar todo o peso das concatenações fatuais (empíricas) do lado da atividade desenvolvida pelo pensamento lógico — com as conseqüências de determinismo teleológico que isto implica.

Desde Hegel e durante todo o século XIX a historização da Filosofia — e da Razão — adquire força concomitantemente às críticas feitas à ontologia tradicional sem, no entanto, conseguir sair definitivamente de sua órbita de influência. No século XX o pensamento fenomenológico de Husserl e a metafísica de Heidegger, sobretudo, permitirão pensar a noção de “historicidade” sobre novas bases ontológicas, bases estas que superam a oposição irreduzível entre pensamento e ser, entre sujeito e objeto. A Filosofia voltará, então, sobre seus passos não mais para descobrir neles um destino prefigurado (os desígnios de Deus, da Razão ou da Natureza), mas apenas para reconhecer que esse passado é tudo que ela tem entre as mãos. A História passa a ser o tema da Filosofia, ou, como diria Ortega... o tema de nosso tempo. Razão e Ser, como em Parmênides, tornam a encontrar-se. Mas este é um capítulo que não será tratado nos limites deste ensaio. Perguntemo-nos, por agora, o que se passava com a História enquanto isso.

Até o século XIX a História manteve-se basicamente reivindicando certo reconhecimento a partir de seu valor prático como educadora espiritual dos homens. Durante todo este tempo permaneceu subserviente à Filosofia, da qual, às vezes, extraía inspiração para lançar-se a interpretações universalizantes sobre o sentido do desenvolvimento histórico. Finalmente, no século XIX, ela começa a reivindicar seus direitos de maioria para constituir-se em ciência autônoma. E, num gesto de auto-afirmação, esforça-se por constituir sua identidade distante dos muros da Filosofia sobre os quais por tanto tempo tinha se arrimado. Nisto não fazia mais que seguir o exemplo de outras disciplinas que já tinham se independizado muito antes. No entanto, acontece com a História algo que tem passado despercebido: no afã a-crítico de desvincular-se da Filosofia, continuou presa à ontologia clássica num momento em que tanto o pensamento filosófico quanto as ciências da natureza historizavam-se, saindo de seu campo de influência.³⁵

A este fato — e não à assimilação dos métodos e princípios das ciências da natureza — deve-se o naturalismo da “historiografia científica” que vigorou no século XIX e que ainda continua vigente em nossos dias.

Naturalização da História

A partir do exposto até aqui acredito que teremos condições de apreciar com maior profundidade a maneira como a historiografia científica exprime os pressupostos da ontologia tradicional. Na análise seguiremos o raciocínio de O'Gorman para depois tirar algumas conclusões próprias.

O'Gorman começa seu estudo sobre a escola naturalista esmiuçando o sentido da frase que, em época posterior a Ranke, tornou-se um verdadeiro lema dos seguidores dessa corrente: a história é o estudo do que verdadeiramente ocorreu no passado. Esta definição que regulamenta toda a prática historiográfica da escola científica, contém os elementos básicos que caracterizam o naturalismo e o essencialismo da ontologia clássica, vejamos.

Quando se diz que a tarefa da ciência histórica é descobrir o que "verdadeiramente" ocorreu no passado, está-se afirmando, com efeito, que o historiador deve, a partir da análise crítica do documento, estabelecer o que efetivamente se passou. Isto supõe, desde já, a discriminação, entre a imensa variedade de testemunhos, do falso e do verdadeiro, do certo e do errado. Em princípio haveria, então, uma história verdadeira e uma cadeia de falsas histórias, de equívocos ou, simplesmente de mentiras. Cabe, entretanto, a pergunta: estes "fatos", não sendo **verdadeiros** deixariam por isso de ser **históricos**? Isto é, careceriam de realidade substantiva? Eis aqui uma questão de sérias conseqüências. Para a escola científica, o critério epistemológico de verdade determina, em última instância, o conteúdo ôntico do que é efetivamente histórico. Assim, pois, as contradições que carecem de realidade histórica, não são, **stricto sensu**, "fatos". Mas que fazer com eles? Ao não serem significativos em si mesmos, eles só servem como recursos para chegar a determinar "o que verdadeiramente ocorreu". Esgotada sua utilidade, são excluídos da legião de fatos que, finalmente, constituirão o corpo da verdadeira história. Infiltra-se, desta maneira, a velha equação que a filosofia grega estabelecera entre ser e verdade. Desde tal perspectiva, o passado não pode ser contraditório e, portanto, não resta outro expediente que pensar a contradição sob a forma de "erro lógico", negando-lhe qualquer tipo de existência substantiva.³⁶

Para que o encontro entre o historiador e a verdade aconteça, a escola científica precisa conceber o passado como objeto perfeitamente constituído, que se encontra em algum "lugar", separado do historiador. Longe de ser uma dimensão constitutiva do presente, o passado aparece radicalmente separado dele, tornando-se uma **coisa** como as outras coisas que **estão** no mundo. Isto significa que o passado tem, literalmente, uma existência à parte. Produzido pelos homens deixa, em determinado momento, de pertencer-lhes. Tanto a história não deve configurar os horizon-

tes do presente que, segundo von Ranke, o estudo objetivo do passado só é possível na medida em que este já não afete mais nossas fibras sensíveis.³⁷ Portanto, sobre o passado imediato é melhor calar. Com base nesta orientação, a historiografia científica passará a cultivar a famosa categoria de "perspectiva histórica", segundo a qual o conhecimento do passado tem condições de ser mais objetivo quanto mais ele se distancia de nosso presente. Desde esta ótica, nossa visão para captar a realidade melhora progressivamente segundo se trate de um passado próximo, distante ou definitivamente morto.

Tradicionalmente, a "coisificação" do passado e a visão "naturalista" deste tipo de historiografia tem sido vistas como o resultado da adoção que as ciências sociais, sob o impacto do positivismo, teriam feito dos princípios e métodos das ciências da natureza. Em consequência disto, as ciências sociais passaram a considerar os fenômenos por elas estudados como se tratassem de verdadeiros objetos físicos. Este processo teria provocado a naturalização das ciências sociais. Acredito que esta maneira de ver as coisas escamoteia o problema, com sérias consequências para a ciência histórica ainda hoje. Para começar, já vimos como a idéia de história com a qual trabalha a escola científica reproduz o essencialismo e o naturalismo que, em nossa revisão prévia, fluíram diretamente dos pressupostos básicos da ontologia tradicional. Este fato, por si só, nos alerta em relação à afirmação comum de que teriam sido as ciências da natureza as personagens centrais deste drama. Apesar de não contar com suficientes elementos para elaborar com maior riqueza e consistência o argumento, proponho pensar a questão de outra maneira. A interpretação que se segue acompanha, em parte, o caminho traçado por O'Gorman e em pontos substantivos se distancia dele.

Primeiro, é correta a afirmação de que as ciências sociais emularam os métodos das ciências físicas na construção de seus objetos de conhecimento.³⁸ Mas este ato, por si só, não redundava em "naturalismo" algum. Para que isto acontecesse foi necessário uma operação a mais: considerar os objetos assim construídos como **objetos reais**, isto é, efetivamente existentes. Produzindo seus objetos de conhecimento com os métodos das ciências da natureza, a historiografia positivista acabava por conferir-lhes realidade substantiva. É através desta manobra que o positivismo "naturaliza" (coisifica) o método emprestado às ciências da natureza convertendo-o não só em critério de verdade mas também paradigma do real. A transfiguração dos objetos teóricos em objetos reais dá-se no momento em que se pressupõe que as características abstraídas pelas formas lógicas da razão efetivamente são predicados ou atributos essenciais dos entes. A partir de tal pressuposto, o passado estará constituído das mesmas qualidades essenciais que a ontologia tradicional procurava apreender na sua

definição das coisas: imutabilidade, necessidade, e auto-suficiência. Isto é, as mesmas características com as quais se associa a visão naturalista da historiografia científica.

É importante perceber, por outra parte, que a mutação dos objetos teóricos em objetos reais não acontece nas ciências da natureza. Reconhecer o caráter radicalmente distinto desses dois níveis foi a hipótese de trabalho mais elementar sobre a qual se desenvolveram as disciplinas desta área. Mais ainda, as ciências naturais progrediram na medida em que abandonaram o campo ontológico que propiciava tal confusão. Em suma, pode-se dizer que, paradoxalmente, a historiografia científica naturalizou-se por não ter-se aproximado o suficiente das ciências físicas ao ponto de entender a função que nelas desempenha a teoria.

Outra conseqüência da transformação dos objetos teóricos em objetos, reais, refere-se à identificação que a historiografia naturalista realiza entre a "história como ciência" e a "história como processo", fazendo com isto que sua percepção do passado de torne na descrição da "verdadeira história". Pode-se ver como, através deste artifício, a historiografia científica trai a pretendida visão neutra do passado e exterioriza sua função iminentemente instrumental e pragmática.³⁹ Por trás de sua falsa modéstia, ela não consegue ocultar a aspiração de tornar-se, como o fora a Filosofia, a Ciência da Totalidade.

Para concluir, diremos que a crítica ao naturalismo e ao essencialismo ainda presentes na historiografia contemporânea deve passar por uma compreensão adequada da natureza do saber teórico. Isto implica, sem dúvida, a consideração dos postulados ontológicos sobre os quais se constrói o conhecimento científico. E, para tal empreendimento, é muito importante recuperar as contribuições de pensadores que, como Edmundo O'Gorman, deixaram uma obra teórica, em todos os sentidos, valiosa.

NOTAS

(1) Edmundo O'Gorman nasceu no México em 1906. Formou-se em Direito em 1928 e exerceu a profissão durante dez anos. Em 1948 graduou-se em Filosofia, doutorando-se em História três anos depois. Foi historiador do Arquivo da Nação de 1938 a 1952 e professor de História na Universidade Autônoma do México desde 1940. Entre suas obras mais importantes estão: **Fundamentos de la História de América** (1942), **Crisis y Porvenir de la Ciencia Histórica** (1947), **Dos Concepciones de la Tarea Histórica** (1955), **La Invención de América** (1958), **La Idea del Descubrimiento de América** (1958), y **La Supervivencia Política Novohispanica** (1969). Fonte: J. L. Abellán, **La Idea de América**, Madrid, ISTMO, 1972, p. 22.

(2) Não entraremos aqui na polêmica relativa à continuidade ou ruptura que mostraria a obra de Heidegger depois da publicação de **Ser e Tempo**. Para uma discussão deste tema ver as colocações de Fernando Montero na "Introdução" ao livro de Karl Lowith, **Heidegger, Pensador de um Tempo Indigente**, Madrid, Rialp, 1956.

(3) O'Gorman usa indistintamente os termos "historiografia científica", "naturalista", ou "tradicional" para referir-se à tradição historiográfica iniciada por Leopold von Ranke (1795 – 1886). O cerne da crítica dirige-se, no entanto, aos continuadores desta escola. Os princípios teóricos da historiografia científica serão explicitados ao longo deste estudo.

(4) Luís Washington Vita, "O Bergsonismo na Filosofia Latino-Americana", In: **Revista Brasiliense**, nº 25, 1959, p. 143.

- (5) Samuel Ramos, **História de la Filosofía en México**, México, Imprensa Universitária, 1943, p. 141.
- (6) Samuel Ramos, citado in Jean Franco, **La Cultura Moderna en América Latina**, México: Joaquim Mortiz, 1971, p. 215.
- (7) Inna Terterian, "La culturología extranjera del siglo XX y el pensamiento latinoamericano", In: **Anuario de Estudios Latinoamericanos**, nº 12, Mexico: UNAM, p. 114.
- (8) Carlos Rama, "Los latinoamericanos españoles del exilio", In: **Anuario**, p. 265.
- (9) José Gaos, **Confesiones profesionales**, Mexico, Tezontle, 1958, pp. 75 – 77.
- (10) José Gaos, **Introducción a el Ser y el Tiempo de Martin Heidegger**, Mexico, Fondo de Cultura Económica, 1951, p. 11.
- (11) Sérgio Buarque de Holanda (org.), **Ranke**, S. Paulo, Ática, 1979, p. 22.
- (12) José Ortega y Gasset, **La "Filosofía de la Historia de Hegel" y la historiología**, Obras completas, Tomo IV, Madrid: Revista de Occidente, 1946, p. 524.
- (13) G. W. Hegel, **Reason and History**, The Liberal Arts Press, p. 13.
- (14) R. G. Collingwood, **Idea de la historia**, México: Fondo de Cultura Económica, p. 130.
- (15) Edmundo O'Gorman, **Crisis y Porvenir de la Ciencia Histórica**, Mexico: Imprensa Universitaria, 1947, p.
- (16) **Ib.**, p. 17.
- (17) **Ib.**, p. 19.
- (18) J. Ortega y Gasset, **La Filosofia...**, **op. cit.**, pp. 524 – 529.
- (19) E. H. Carr, **Que é História ?**, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976, p. 21.
- (20) José Van Den Besselaar, **As interpretações da História através dos Séculos**, S. Paulo: Herder, 1957, vol. I, p. 205.
- (21) Carr, **op. cit.**, p. 11.
- (22) Valentín Vazquez de Prada (org.), **El Método Histórico**, p. 108.
- (23) Carr, **op. cit.**, p. 21.
- (24) A moral intelectualista de Sócrates mostra esta tendência e evidencia quanto tinha-se distanciado a especulação filosófica do caminho traçado por Parmênides.
- (25) R. G. Collingwood, **op. cit.**, p. 50.
- (26) F. M. Cornford, **Estudos de Filosofia Antiga**, Atlântida, s/d, p. 53.
- (27) Martin Heidegger, **An Introduction to Metaphysics**, New York: Anchor Books, 1961, pp. 49 – 50.
- (28) Robert Nisbet, **Historia de la idea de progreso**, Barcelona: Gedisa, 1980.
- (29) J. B. Bury, **Idea of Progress: an inquiry into its Origins and Growth**, London, 1920.
- (30) Kant ao internalizar as noções de tempo e espaço (coordenadas da História) vai possibilitar que estes conceitos sejam pensados como categorias subjetivas e não como categorias físicas como ocorria anteriormente. Desta maneira, Kant planta as sementes do historicismo que só alcançará seu pleno desenvolvimento no século XX.
- (31) Immanuel Kant, "Idea de uma História Universal de um Ponto de Vista Cosmopolita", In: Patrick Gardiner, **Teorias da História**, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1974, p. 31.
- (32) Immanuel Kant, **op. cit.**, p. 30.
- (33) G. W. F. Hegel, **Lecciones sobre la filosofía de la historia universal**, Madrid, Alianza, 1982, p. 43.
- (34) A Psicoanálise, embora se sustente nesse pressuposto historicista, continua, desde o ponto de vista terapêutico, a considerar o passado como se se tratasse de um "lugar", um substrato diferenciado que se deve iluminar para chegar à cura.
- (35) Historizar-se não significa, neste contexto, aceitar o evolucionismo da época mas, sobretudo, afastar-se da idéia de que o pensamento teórico é representação de realidades pré-formadas, substantivas, no sentido originário da palavra.
- (36) O'Gorman, **op. cit.**, p. 68.
- (37) **Ibid.**, p. 85.
- (38) **Ibid.**, p. 156.
- (39) **Ibid.**, p. 138.