

Joana Duarte Bernardes

PARA ALÉM DA IMAGINAÇÃO HISTÓRICA: MEMÓRIA, MORTE, *PHANTASIA*

UNIVERSIDADE DE COIMBRA



Joana Duarte Bernardes

PARA ALÉM DA IMAGINAÇÃO HISTÓRICA:
MEMÓRIA, MORTE, *PHANTASIA*

Volume II

Tese de Doutoramento em Letras, na área científica de História, especialidade Teoria da História, orientada pelo Professor Doutor Fernando José de Almeida Catroga e apresentada ao Departamento de História, Estudos Europeus, Arqueologia e Artes da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra.

Julho de 2014



UNIVERSIDADE DE COIMBRA

JOANA DUARTE BERNARDES

PARA ALÉM DA IMAGINAÇÃO HISTÓRICA:
MEMÓRIA, MORTE, *PHANTASIA*

Volume II

Tese de Doutoramento em Letras, na área científica de História, especialidade Teoria da História, orientada pelo Professor Doutor Fernando José de Almeida Catroga e apresentada ao Departamento de História, Estudos Europeus, Arqueologia e Artes da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra.

UNIVERSIDADE DE COIMBRA

FACULDADE DE LETRAS

Julho de 2014

Imagem de capa: *Madalena penitente*,
Georges de La Tour, c. 1638.

Este trabalho foi desenvolvido no âmbito de uma bolsa de doutoramento (SFRH / BD / 62091 / 2009) atribuída pela Fundação para a Ciência e Tecnologia.

V PARTE

Para uma nova epistemologia da narrativa historiográfica

Marcher vers une étoile, rien d'autre.
Martin Heidegger

Capítulo XXIII

MEMÓRIA E PHANTASIA: A NARRAÇÃO HISTORIOGRÁFICA

A definição de narratividade a que Greimas chega oferece-nos, em plena escola estruturalista, um ponto de partida surpreendente para entrelaçar memória e *phantasia* no âmbito da já conseguida teoria da narrativa historiográfica de Paul Ricoeur. Com efeito, assim escreve: “La narrativité, considérée comme l’irruption du discontinu dans la permanence discursive d’une vie, d’une histoire, d’une culture.”¹¹³³ Esta poderia ser a síntese da narrativa historiográfica, balizada a jusante pela memória e, a montante, pela *phantasia*. Somente matizaríamos o uso do adjetivo “discursive” porque ele faria radicar a narrativa historiográfica numa espécie de anacronia da matéria: como o seu objecto lhe fosse materialmente prévio quando do que se trata é de uma presença efectivamente anterior que, no presente da narração, apenas pode corresponder a uma ausência projectada através do traço.

De qualquer modo, Greimas acaba por assim definir a narratividade enquanto qualidade transversal a todas as narrativas, admitindo um crescendo que, de facto, o pragmatismo dos discursos propicia: do indivíduo para a história, desta para a cultura. Mas também aqui gostaríamos de introduzir uma tonalidade: é que a *história*, diferentemente da vida do indivíduo e da cultura da(s) comunidade(s), obriga a um internalismo do narrador de ordem muito diversa. Para usar termos pedidos à narratologia de vocação literária, nunca o historiador poderá ser um narrador autodiegético – mesmo que tenha visto os acontecimentos que narra, ou que cultive a ego-história. Existe uma distância implicada e cujas extremidades são ocupadas por ser(es) com uma identidade ontológica assaz diferente. Poder-se-á obstar que sendo a narratividade a propriedade comum a todas as narrativas, desde as que se fundam em um passado ficcional, engendrado na escritura do romance, às que se apoiam num

¹¹³³A. J. Greimas, *Du Sens II. Essais sémiotiques*, Paris, Éditions du Seuil, 1983, p. 46.

passado real, mas que está morto à margem do presente, então os mecanismos que tecem a contextura das narrativas são os mesmos. Facilmente se diria que um romance histórico de Alexandre Herculano como *Eurico, o Presbítero* está organizado por forma a que a recorrência das fontes não deixe margem para dúvidas: também o historiador, devendo romancista, parte de fontes, edifica um mundo perdido e, claramente, *representa* aquilo que só pode ser rememorado. Em qualquer caso, pois, a narrativa parece envolver incondicionalmente um fundo anamnético, tornando-se uma *technê* de contar e recontar. E, com efeito, a representação a que a narrativa ficcional – de ordem histórica ou não – parece obedecer é, de facto, uma transformação do objecto contado, para que o discurso possa tornar-se, ele próprio, um objecto organizado.

Narrar: a renovação que não pode existir

A narratividade a que a narrativa historiográfica está sujeita tem na memória a hipótese de identificação e de identidade, o que eleva o patamar da narratividade enquanto qualidade para um plano em que não basta a distribuição de categorias narrativas para que a descontinuidade emergja. O que está em causa é a impossibilidade de transformar o objecto – o que comprometeria a natureza da historiografia e lhe retiraria o estatuto epistemológico que pode deter. O que nos leva a, de novo, despertar uma nova *nuance* na definição linear de Greimas. Realmente, admitir a narratividade como irrupção do que é descontínuo leva a que também a *permanência* deva ser relida. É que *permanecer* é a forma incoactiva de *permanere* que significa nada menos do que “ficar até ao fim”.

Narrar é, assim, a busca da impossível renovação do que ou já não existe ou ainda não existe, no cenário de uma existência vocacionada para um fim, mas que, em si, é constantemente recomeçada. Como a sucessão da quotidianidade atesta. E como a narrativa historiográfica procura, dolorosamente, provar. Ora, se pensada no campo de acção da narrativa – mesmo que se trate apenas da chamada narrativa natural –, a memória oferece “une possibilite de récit organisé”¹¹³⁴ que terá na escrita da História expressão inquestionavelmente máxima do que é a condição temporal do Ser,

¹¹³⁴ Gérard Namer, *Mémoire et Société*, Paris, Klincksieck, 1987, p. 129.

precisamente porque não pode transformar o seu objecto. E, ainda que diante dessa possibilidade, também a historiografia contará com a memória como sistema circular: ela produz sistemas de modelização secundária do mundo, bem como se torna produto de sistemas modelizantes secundários.

A repetição dos termos não é vã. Ela serve aqui a própria virtualidade da memória, condenada à irrepitibilidade das coisas. A escrita da História insurge-se, assim, contra todas as mnemónicas, construindo uma casa irónica para o presente. É que a memória só pode produzir uma linguagem (ou discursos, distinção com que contaremos mais à frente) cuja potencialidade assenta numa factualidade perdida da qual a existência anterior só na impossibilidade de repetição pode recuperar, fragmentariamente, um Ter-sido quando fora um Ser-aí. Daí que a metáfora da luz sirva a recordação como aparição, mas o seu carácter irreproduzível a apague para melhor a fazer surgir em águas sempre diferentes. Porém, se não podemos revivificar o ido, podemos, contudo, integrar a sua verdade fragmentada no que vem. Veja-se que preferimos a utilização do verbo *ir* e não a do verbo *ser*, contra a tradicional entificação do tempo. Sendo a impressão da memória e a *phantasia energeia*, privilegiamos um verbo de movimento – tanto mais que este é a existência possível do tempo enquanto conduto da narração.

Uma tentativa de definição neurológica da memória certamente que a apresentaria como uma cadeia narrativa em que cada elemento – a recordação – se caracterizaria, à guisa dos signos linguísticos, por um carácter discreto: cada recordação é o que outra não é, e nessa diversidade reside a marca selectiva da memória, coadjuvada nessa tarefa pelo esquecimento. Em última análise, o mito de Er, que o leva até ao Rio do Esquecimento, marca desde os proémios da reflexão sobre a memória – e sobre a Verdade – a partição inevitável das recordações. Talvez não por acaso, semelhante à tendência para separar temporalidades, como se na descontinuidade morasse o poder de subjugar o tempo. A Necessidade, que Er contempla, sendo mãe das Parcas e, por isso, detentora do domínio sob o fuso em que a vida humana é equilibrado, partilha com Mnemósine – ou talvez seja ela a Memória, e não a criadora das musas – a contingência da narrativa que à sua ordem é produzida.

Esta contingência, como se provasse a necessidade do que é descontínuo para que o tempo como *continuum* pudesse ser narrado, traduz como “toda a retrospectiva tende a expressar-se numa narrativa coerente que domestica o aleatório, o casual, o

efeito perverso do real-passado quando este era presente”¹¹³⁵. Assim, se é verdade que numa narrativa da memória se articulam os preceitos narrativos que perpassam todas as narrativas, sejam elas naturais ou artísticas, isso significará que uma narrativa sobre o passado – que é uma narrativa da memória – terá a sua coerência interna organizada em torno da diversificação, da dinâmica da sucessividade, da objectivação e, por fim, da exteriorização¹¹³⁶. A especificidade da escrita da História não embate nestes princípios; porém, terá noutros pilares a senha da sua narratividade. Cada forma narrativa pressupõe um entendimento particular da relação estabelecida entre o discurso e a experiência humana¹¹³⁷, e a historiografia é, a nosso ver, o modo formalmente pleno de se chegar a uma linguagem para o Ter-sido.

Ora, considerando os três níveis da memória a que Joël Candau faz referência em *Anthropologie de la Mémoire*, parece-nos pertinente que o patamar eleito no nosso estudo seja o da metamemória, aquele que diz respeito às *representações* que o indivíduo faz da e a partir da sua experiência. Contudo, como sabemos à partida que se impõe a substituição da representação por representificação, é chegado o momento de demonstrá-lo, agora que nos encontramos no coração da aporia platónica: se quando a metamemória é activada a narração existe, de que forma é que a narrativa do passado *representifica* o referente ausente? Se a memória for comparada a um estado puro da narrativa, até que ponto a criação e recriação de dispositivos narrativos, que serão inevitavelmente os alicerces quer da recordação, quer do monumento podem ser pensadas e realizadas a partir de uma ausência que deve ser acreditada para que não seja tragada pelo *nihilismo* – e não necessariamente pelo esquecimento?

Por outro lado, devemos perguntar se existirá um leitor ideal para uma narrativa da memória que seja de cunho historiográfico. Em primeiro lugar, porque a recordação não poderá atingir nunca um estado de perfectibilidade – apenas de veridicção; em segundo lugar, porque a ausência será sempre um preâmbulo (*o que caminha à frente de*) em relação ao que virá a ser a sua narração, o que exigirá a compreensão do fragmentário e o descomplexificado uso do olhar para poder ter-se acesso a uma epistemologia que, visualmente, não pode ser visual; em terceiro lugar, porque a narração será tanto mais tributária de uma *intentio* e de uma pré-ocupação, quanto mais

¹¹³⁵ Fernando Catroga, *O Céu da Memória. Cemitério romântico e culto cívico dos mortos (1756-1911)*, Coimbra, Minerva, 1999, p.14.

¹¹³⁶ Cf. Carlos Reis, *O Conhecimento da Literatura*, Coimbra, Almedina, 1999, pp. 341-377.

¹¹³⁷ Cf. Michel Bell, “How primordial is narrative?”, in *Narrative in Culture: the uses of storytelling in the sciences, philosophy, and literature* (ed. by NASH, Christopher), London, Routledge, 1993, p. 178.

o leitor ou ouvinte da narrativa for enfrentado como sujeito posterior à ausência e, nesse sentido, desprovido de visão. Ao narrador caberá o papel de encadeador da luz num teatro alegórico de sombras, em cujo estrado circulam *phantasmae*, mais do que figuras, na sua qualidade de energia remanente do passado.

Sobre a tríplice *mimesis* de Paul Ricoeur

Crítica e desconstrução da Mimese I

A justificação dada por Paul Ricoeur para o estabelecimento da tríplice *mimesis* como suporte da narrativa historiográfica tem o principal fundamento no seguinte: “que le temps devient humain dans la mesure où il est articulé sur un mode narratif, et que le récit atteint sa signification plénière quando il devient une condition de l’existence temporelle”.¹¹³⁸ Gostaríamos de inverter os termos: a existência da memória confere ao tempo uma dimensão humana que, mesmo no esquecimento (e, portanto, no momento prologar à narrativa da recordação), não deixa de o ser. Talvez por esse motivo o próprio Ricoeur se debruce sobre os casos das *Confissões* de Agostinho e da *Poética* de Aristóteles enquanto obras nas quais as noções de tempo e de narração surgem apartadas, nada devendo em termos causais uma à outra.

Compreende-se que assim seja: num caso, a *intentio animi* elevar-se-ia tanto mais quanto se desprendesse do mundo humano e ascendesse a uma perfectibilidade íntima e religiosa. O passado seria, pois, contra-exemplo, e as *Confissões* estariam mais empenhadas em confessar a memória do que em granjear-lhe provas. No caso de Aristóteles, não apenas a explicação do tempo é de ordem meramente física, como sublinha Ricoeur, como os géneros do discurso estão isentos de submissões à temporalidade – ao contrário, contudo, do que se passa na *Retórica*, como já pudemos observar. É esta diferença que nos interessa em particular.

A tríplice *mimesis* do autor de *Temps et Récit* é tratada como explicação – e, no entanto, preferimos o termo justificação – do edifício da intriga da narrativa historiográfica. O seu objectivo é tornar inteligível como todo o processo de

¹¹³⁸ Paul Ricoeur, *Temps et Récit. L'intrigue et le récit historique*, tome I, Paris, Éditions du Seuil, 1983, p. 105.

narrativização do acontecimento é possibilitado através da mediação entre uma mimese que apelida de I e uma mimese que apelida de III – o permeio é feito, claro está, pela mimese II. Em termos práticos, o que está em causa é a consideração da intriga como mediadora entre o tempo e a narrativa, desprovida, no entanto, por opção do autor, do que chama de acto de configuração textual¹¹³⁹. Talvez seja precisamente este detalhe que nos venha a permitir não apenas a inclusão da *phantasia* no âmbito de uma epistemologia do conhecimento histórico, como, outrossim, a contestação da terminologia ricoeuriana – não obstante o rigor e a pertinência da explicação (mas talvez não compreensão) que nos apresenta sobre o fenómeno historiográfico.

Assim é a pessoal síntese da tríplice *mimesis*: “Nous suivons donc le destin d’un temps préfiguré à un temps refiguré par la médiation d’un temps configuré”¹¹⁴⁰. Por outras palavras, três planos são articulados através da mediação de um deles: o paradigma e a pragmática, sendo o sintagma a supra-estrutura que possibilitará que a prefiguração do mundo seja impulso para um processo que culminará, idealmente, numa narrativa veridictiva. Porém, um questionamento se impõe desde já: a insistência de Paul Ricoeur nos termos derivados de *figura* não acabaria, desde o momento da partida, por comprometer a intenção justa que sempre foi o seu meio e a sua meta?

Afirmámos há pouco que a memória se caracteriza pela multiplicidade de graus variáveis de distinção de recordações. Porém, a diversificação enquanto garante de um fundamento narrativo projecta-se na memória no sentido de que esta é também um foco de diferença. Partamos do princípio, com Maurice Halbwachs, que a memória individual se constitui a partir da alteridade¹¹⁴¹. O que aqui está em causa é o contributo indispensável que o conjunto das recordações alheias (cuja súmula virá a constituir a dimensão da alteridade do próprio sujeito), familiares, por exemplo, oferece para o esclarecimento da recordação. Sem o apoio de quem esteve presente na passividade, sem o auxílio dos testemunhos do Ter-sido, a tentativa de reconstituição do pretérito não seria possível. E, se o homem depende do outro para retomar o fio da sua experiência, não será menos verdade que depende de uma certa forma de mundaneidade (porque

¹¹³⁹ *Idem, ibidem*, p. 107.

¹¹⁴⁰ *Idem, ibidem*, pp. 107-108.

¹¹⁴¹ Cf. Maurice Halbwachs, *La Mémoire Collective*, Paris, PUF, 1967, p. 6: “Mais bientôt, lorsque nous avons évoqué ensemble diverses circonstances dont chacun de nous se souvient, et qui ne sont pas les mêmes bien qu’elles se rapportent aux mêmes événements, ne parvenons-nous point à penser et à nous souvenir en commun, et les faits passés ne prennent-ils pas plus de relief, ne croyons-nous pas les revivre avec plus de force, parce que nous ne sommes plus seuls à nous les représenter, et que nous les voyons maintenant, comme nous les avons vus autrefois, quand nous les regardions, en même temps qu’avec nos yeux, avec ceux d’un autre ?”

preferimos inquestionavelmente os termos de Heidegger) para narrativizar o Ter-sido da História.

Por outro lado, é possível, também, equacionar a diversificação da memória nos termos em que Gérard Namer a teoriza, segundo o qual a memória de um grupo já desaparecido pode ser actualizada a partir de um só indivíduo, o que prova a premência da narrativa enquanto condição para a manutenção da memória. Em todo o caso, ao constatarmos que a recordação interage *permanentemente* com as memórias dos outros, numa intertextualidade dinâmica que somente com a morte termina, facilmente concluímos que a mimese I dirá respeito a uma organização do mundo paradigmática (agente-motivo-acção-fim – não necessariamente por esta ordem) que terá na narrativa espelho: o homem conta o que acontece ou o que deseja que aconteça e nesse acto está implicado um reconhecimento operativo da mundaneidade enquanto globo do Ser-aí e do Ser-com.

Portanto, a mimese I, segundo Paul Ricoeur, parte de uma necessariamente compreensão prévia do mundo da acção, pelo que todas as narrativas implicam uma competência preliminar: “la capacité d’identifier l’action en général par ses traits structurels; une sémantique de l’action explicite cette première compétence”¹¹⁴². O problema, a nosso ver, e no que respeita a trabalhar o esquema de Ricoeur no âmbito que fora o seu próprio objectivo e que é a narrativa historiográfica, surge quando, e fazendo jus à expressão mimese, este primeiro plano depende de uma imitação.

O nó que se instala na teorização de Ricoeur é evidente: a dimensão do *novo* fica de imediato cerceada e subjugada à prevalência da acção sobre o significado e, por conseguinte, sobre a desocultação a que a operação historiográfica deveria conduzir. Leia-se, pois, o que Gadamer tem a dizer: “Tiene su sentido el afirmar que el intérprete no aborda el «texto» desde su instalación en el prejuicio previo; más bien pone expresamente a prueba el prejuicio en que está instalado, esto es, pone a prueba su origen y validez”¹¹⁴³. Mas poderia uma configuração prévia do mundo permitir este questionamento?

Com efeito, a habilidade para reconhecer os agentes e a estrutura accional, se é objectivamente necessária à escrita historiográfica, não nos parece que faça depender de si uma ponte – que seria insustentável a médio prazo para a própria historiografia – entre a pressuposição e a transformação capaz de suster o curso da Verdade e enquanto

¹¹⁴² Paul Ricoeur, *Temps et Récit*, I, p. 108.

¹¹⁴³ H.-G. Gadamer, *Verdad y Método II*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1998, p. 66.

Necessidade – da qual também o esquecimento faz parte enquanto o que preside, obrigatoriamente, à Verdade e enquanto *aletheia*. Não admira, pois, que Aristóteles não tenha aliado tempo e narrativa; o seu interesse, efémero no que diz respeito à História acabada de nascer como género, era da ordem da *episteme*, e esta não tem garantia de cumprimento, ou de pragmatismo, a partir da imitação. Ou, se quisermos ir mais longe e actualizarmos o tom, da analogia.

É certo que, para utilizarmos os termos do autor de *Temps et Récit*, “en passant de l’ordre syntagmatique du récit, les termes de la sémantique de l’action acquièrent intégration et actualité”¹¹⁴⁴. Mas deve ser questionado como pode a narrativa do passado, não obstante a sua dimensão anamnética, assumir uma particularidade (para a qual Aristóteles apontou desde logo, mas que a evolução do pensamento ocidental simplesmente *soterrou* – e não é vão o termo também aqui empregue) que seja, isso sim, *agente* de uma acção justiceira, quando se parte do princípio que a *imitação* pode esporear a compreensão da linguagem do tempo – mais do que “le langage du «faire» et la tradition culturelle de laquelle procède la typologie des intrigues”¹¹⁴⁵. A linguagem da escrita da História é, pois a linguagem do tempo.

Porque, afinal de contas, no princípio da distância hermenêutica que enforma a narrativa historiográfica, deve existir a consciência de que o sujeito que compreende para explicar não pode estar ligado ao seu objecto. É então que “Se da una polaridad entre familiaridad y extrañeza, en la que se basa la tarea de la hermenéutica (...); El puesto entre extrañeza y familiaridad, que ocupa para nosotros la tradición, es, pues, el inter entre la objectividad distante contemplada en la historia y la pertenencia a una tradición. En ese *inter* está el verdadero lugar de la hermenéutica”¹¹⁴⁶.

Ora, a linguagem do tempo não é outra senão a irrupção do novo e, por conseguinte, a historiografia, sendo efectivamente a emergência do descontínuo dentro de uma continuidade que somente através da narrativa pode ser mediada, parte, pois, de uma inteligibilidade do tempo que, se não pode (nem haveria porquê) escapar a uma ordenação nomológica simbolicamente disposta e manifesta, não pode correr o risco do esoterismo.

¹¹⁴⁴ Paul Ricoeur, *Temps et Récit*, I, p. 112.

¹¹⁴⁵ *Idem, ibidem*, I, p. 113.

¹¹⁴⁶ H.-G. Gadamer, *Verdad y Método II*, p. 68.

Aconselhamos, por isso, pudor no recurso ao “simbolicamente mediatizado”¹¹⁴⁷, ainda que no seu uso seja levada em conta uma experiência total – precisamente porque na escrita da História uma expressão como “experiência inteira” ou cairá no relativismo perigoso bem criticado na figura do sofista, ou redundará no fracasso de afastar a escrita da História da Verdade como finalidade primeira e última. Preferiríamos que o autor de *A Memória, a História, o Esquecimento* tivesse optado pelo predomínio do signo – e não do símbolo.

Porque o signo permitir-nos-á o distanciamento crítico em relação à imaginação, enquanto a insistência da mediação simbólica somente poderia fazer a *phantasia* enquanto *energeia* ser acossada pelo racionalismo que fundamente uma pré-compreensão do mundo quando aplicada ao Ter-sido. Trata-se, pois, de conhecer a distância do tempo como uma possibilidade de compreensão¹¹⁴⁸ e não como uma objectividade preexistente.

Percebemos, claro, como são estas estruturas pré-figurativas que permitem, como o autor defende, a lisibilidade. Mas a verdade é que esta somente deveria ser equacionada no último estágio da operação historiográfica e que diz respeito à compreensão – pois não significa a existência de um plano paradigmático a suspeição de que o objecto a ser tratado não tem uma ontologia passível de materializar-se em um Ser-af? Defender-se que o simbolismo granjeia, no plano da Mimese I, essa lisibilidade instala a norma antes da chegada do *novo*, na medida em que torna a regra anterior ao decurso da operação historiográfica. Assim chegamos à insuficiência do paradigma e do símbolo enquanto fontes da escrita da História e, por isso, o caminho seguido por Paul Ricoeur não pode afastar a historiografia do assalto da ficção, que a simples equação entre narrativa e tempo não resolve.

E não resolve porque a própria forma através da qual Paul Ricoeur convoca a intratemporalidade de Martin Heidegger como designatória do tempo da acção¹¹⁴⁹

¹¹⁴⁷ Paul Ricoeur parte, essencialmente, da acepção aristotélica de mimese, o que significa a imitação dotada de proclividade, não apenas porque é natural, mas porque permite a exploração da densidade criadora da tragédia, pelo que não pode ser considerada simples imitação. Ao contrário, para o Estagirita, a poesia é imitação: “A epopeia, a tragédia, assim como a poesia ditirâmbica e a maior parte da aulética e da citarística, todas são, em geral, imitações. Diferem, porém, umas das outras, por três aspectos: ou porque imitam por meios diversos, ou porque imitam objectos diversos, ou porque imitam por modos diversos e não da mesma maneira” (Aristóteles, *Poética*, 1447a). Mas não apenas. “Pois a mesma diferença separa a tragédia da comédia; procura esta imitar os homens piores, e aquela, melhores do que eles ordinariamente são” (*idem, ibidem*, 1448a). Isto é, a mimese, dizemos, serve a exemplificação. Cf. Aristóteles, *Poética*, pp. 103 e 105, respectivamente.

¹¹⁴⁸ Cf. H.-G. Gadamer, *Verdad y Método II*, p. 68.

¹¹⁴⁹ Paul Ricoeur, *Temps et Récit*, I, p. 120.

corroborar a hermenêutica enquanto círculo – imagem que pode, *per se*, desconstruir a intenção hermenêutica do próprio Ricoeur, tanto quanto a metáfora do espelho torna irrisória qualquer tentativa de pensar filosoficamente a História como Hartog planeou sem consegui-lo.

Isto retorce o critério veridictivo da historiografia. Por outro lado, a narrativa padeceria de uma concepção excessivamente linear do próprio tempo – ainda que Ricoeur defenda exactamente o contrário. Com efeito, o autor de *Temps et Récit* admite que a intratemporalidade é distinta de uma concepção linear do tempo, mas que traduz o perfil linear da representação do tempo; por isso, nela se apoia para lembrar como da medida também a narrativa é feita e, por isso, será na intratemporalidade que habita a essência da dimensão pragmática da Mimese I.

Por esta razão, Ricoeur é levado a defender a intratemporalidade como conceito necessário à narrativa historiográfica, já que o seu favor “réside dans la rupture que cette analyse opère avec la représentation linéaire du temps, entendue comme simple succession de mainténants”¹¹⁵⁰. A nossa dúvida é se a ponte lançada pela intratemporalidade entre a ordem da narrativa e o Cuidado, ao invés de resultar numa pré-ocupação, não converta num somatório de experiências diante dos traços do Ter-sido os passos da operação historiográfica, o que facilmente afundaria a narrativa do Ter-sido nas inevitáveis configurações e, mais grave, pelo anacronismo dissimulado na pré-figuração do mundo.

Pelo que o que Ricoeur chama a riqueza da mimese I é precisamente a sua perigosa ambivalência. Ao venerar a pré-compreensão da acção humana¹¹⁵¹ como motor do estabelecimento da intriga e, por conseguinte, da mimética literária, veste também *mimeticamente* o corpo velado da História. Ora, se considerarmos que a distância temporal permite eliminar pré-conceitos e colocar à luz outros que possibilitam uma compreensão justa porque verdadeira¹¹⁵², a consciência que daí resulta será, também, uma consciência histórica, porque alheia ao anacronismo de um mundo pré-modelado mas consciente de que “tendrá que sacar a la luz los prejuicios que presiden la comprensión para que aflore y se imponga la tradición como otra manera de pensar”¹¹⁵³.

Assim, a impalpabilidade da temporalidade não pode ficar prisioneira do simbolismo, mesmo que este surja justificado através das estruturas de pré-compreensão

¹¹⁵⁰ *Idem, ibidem*, p. 124.

¹¹⁵¹ Cf. *Idem, ibidem*, p. 125.

¹¹⁵² Cf. H.-G. Gadamer, *Verdad y Método II*, p. 69.

¹¹⁵³ *Idem, ibidem*.

(não será este termo essencialmente paradoxal?) e pré-figuração do mundo. Poderia Ricoeur manter esta posição se colocasse a “mundaneidade” no lugar de “mundo”? Estando o Ter-sido desprovido de uma intriga mas não de temporalidade, poder-se-á alinhar no mesmo plano semântica, simbolismo e temporalidade? Mais ainda: ao afirmar que a literatura jamais poderá ser compreendida se não configurar o figurado na acção humana em obra que pretende desvendar a estrutura do discurso historiográfico¹¹⁵⁴, Paul Ricoeur inferioriza a compreensão enquanto chave da operação historiográfica que defende em *La Mémoire, l’Histoire, l’Oubli* e envia a justiça como finalidade, não do discurso historiográfico, mas da narrativa historiográfica enquanto linguagem da temporalidade – e do *novo* enquanto linguagem do tempo.

É que, se esta alegada pré-compreensão do mundo pode transformar-se emnum repertório serial à disposição da actividade literária, transpor esse argumento para a narrativa historiográfica só poderá contribuir para que o preceito ciceroniano *historia magistral vitae* não passe de um velho axioma de natureza cíclica (não por acaso, como o chamado círculo hermenêutico) incapaz de conduzir a um humanismo historiográfico que tenha na justiça para o outro, e não na justificação do presente, norte primordial. Ora, a assunção de um estádio paradigmático impede a libertação da *phantasia* do esquecimento e, sobretudo, a compreensão da ontologia do referente da narrativa historiográfica na medida em que parte do princípio de uma ontologia que é *prévia* – quando ela tem de, obrigatoriamente, ser considerada *anterior* ou, quando muito, preambular, já que se trata de uma ontologia perdida na sua anterioridade.

Ora, a insistência na mimese como coluna da narrativa para, em seguida, se defender a narrativa historiográfica como tributária também da tríplice mimese somente poderia contribuir para lançar o Ter-sido emnum existencialismo passadista, no qual a temporalidade seria mais uma categoria paritária e permanentemente fechada – conclusão que é precisamente a oposta do que Heidegger quereria ver como hermenêutica da sua própria obra. O Cuidado é levado em conta como veículo da temporalidade na medida em que a sua *práxis* assenta na possibilidade do advento do *novo* – pelo paradigma não pode *encobrir* a Verdade porque a sujeita infinitamente a cópias. À imagem, portanto. Dir-se-ia, pois, que a tríplice mimese deixa a historiografia à beira do legal, furtando-a do justo. E Paul Ricoeur pode até defender que o justo, por

¹¹⁵⁴ Cf. Paul Ricoeur, *Temps et Récit*, I, p. 125.

oposição ao outro da amizade, é sem rosto – mas teria então na historiografia hipótese suprema para conferir uma frente ao outro por intermédio do justo.

O esquema mimético que Ricoeur faz preceder a sua reflexão sobre a narrativa historiográfica – anos antes de *La Mémoire, L'Histoire, L'Oublie* –, dota-a de um formalismo intencional. É este formalismo que, ao contrário do que se poderia pensar a uma primeira vista, alimenta não apenas a analogia com a narrativa literária, como, o que é mais sério ainda quando queremos uma epistemologia pré-ocupada, termina sempre por erigir uma liberdade negativa para uso do historiador.

A narrativa de uma acção passada não existe só porque pressupõe a referência de modelos do mundo que são convocados aquando da recordação. Não. Ela existe, em primeiro lugar, porque o Ter-sido foi e, quando foi um Ser-aí, não tinha (não podia ter) um estatuto paradigmático. Ao contrário. Se, de facto, «dans l'ordre chronologique, la sémiologie du récit devrait précéder, et non pas suivre, celle des techniques narratives»¹¹⁵⁵, é porque a realidade extralinguística (que é também a matéria da memória) e as suas contingências não podem meramente servir como forma modelar. A narrativa historiográfica, como Aristóteles cedo intuiu, é precisamente contra um universo-modelo – esse é o campo operativo da poética, aquele em que o *eikon* parece naturalmente poder circular enquanto agente principal dos moldes e dos fins poéticos e em que a narrativa literária e/ou ficcional se enquadra.

Ora, se afirmarmos que a anamnese em que a narrativa historiográfica desemboca começa com uma competência preliminar e que é a compreensão de uma lógica accional, estaríamos a afirmar que o Ter-sido existira, do ponto de vista semiótico, dependente de um Ser-aí ideal. A recordação, enquanto discurso em potência, pode até induzir uma experiência temporal dupla, na medida em que a memória é a organização da ausência pelo que é presente. Mas, acima de tudo, o que faz é projectar no futuro do Ter-sido uma espécie de garantia fenomenológica não de representação – ou de mimese – mas sim de, porque não dizê-lo antecipando o que virá?, “ressurreição” enquanto momento único do que se ergue?

E veja-se que o modelo não é aquilo a que Husserl chama recordação primária¹¹⁵⁶, a que fica retida na memória, mas sim a acção humana e os seus quadros de existência. E também não há reprodução de modelos, no sentido de se reproduzir

¹¹⁵⁵ Greimas, *op. cit.*, p. 47.

¹¹⁵⁶ Cf. E. Husserl, *On the Phenomenology of the Consciousness of Internal Time (1893-1917)*, translated by J. B. Brough, Dordrecht, Kluwer, 1990, pp. 34-35.

recordações secundárias, para continuar na terminologia husserliana. Cada acto anamnético o que faz é actualizar o recordado em primeira instância e, depois, cada recordação que a partir do *ido* se opera. A partir do momento em que existe uma actualização num momento que só quem procede à operação historiográfica encarna a imagem enquanto ícone devém inutilizada. Se existe carácter paradigmático numa narrativa da memória, ele reside não na repetição fenomenológica (não seria este outro paradoxo?), mas sim na possibilidade de representância com que o Ter-sido passa a contar. Esse é, de resto, o termo eleito por Paul Ricoeur: “Le mot «représentance» condense en lui-même toutes les attentes, toutes les exigences et toutes les apories liées à ce qu’on appelle par ailleurs l’intention ou l’intentionnalité historique: elle désigne l’attente attachée à la connaissance historique des constructions constituant des reconstructions du cours passé des événements”¹¹⁵⁷.

Porém, para isso, seria necessário abdicar do sentido corrente de paradigma – o *modelo* – e recordar como *o que é paradigmático é o que é mostrado*, e não simplesmente o que é copiado. E esse é um risco que uma cultura tributária, nas suas representações, do axioma *historia magistra vitae* pode não estar disposta a correr.

Crítica e desconstrução da Mimese II

De um ponto de vista lógico, a chamada Mimese II é o plano do sintagma. Ela confirma, assim, uma dinâmica da sucessividade que vem permitir que a intriga, enquanto entidade significante, se transforme num todo significativo: ela conta, pois, com acções que a validam e que o fazem porque estão inscritas numa lógica temporal. Porém, poderá ser esta natureza sistémica do acto de recordar que valida o carácter finalístico da recordação? Segundo o esquema de Paul Ricoeur, a sucessividade garante o sentido do que é temporal, o que, se por um lado fará com que a recordação não possa ser uma reprodução, ao mesmo tempo determina a chegada do *como se*¹¹⁵⁸.

É o próprio autor que refere a confortável posição do texto literário, cujo limiar da referencialidade pode ser afectado sem que a natureza ou a intenção da narrativa em causa sejam desvirtuadas. Acreditamos que a manutenção da tríplice mimese, como já

¹¹⁵⁷ Paul Ricoeur, *La Mémoire, l’Histoire, l’Oubli*, p. 359.

¹¹⁵⁸ Paul Ricoeur, *Temps et Récit*, I, p. 125.

dissemos, não salva a historiografia do que acabará por tornar-se um *inconveniente*. Vale a pena, porém, analisar até que ponto pode a Mimese II operar como mediadora entre o princípio e o fim do que Ricoeur chama *configuração*. Nesse sentido, devemos referir que o sentido modelar é semelhante ao que é apresentado como definitório da Mimese I. De facto, uma distribuição sintagmática, se parece ser da ordem da imanência, é porque procede como uma intermediária entre as várias estruturas, mas não deixa, por isso, de impor uma ordenação sucessória dos acontecimentos ou incidentes.

E, se é verdade que nenhuma narrativa pode ser construída sem recurso a uma estrutura compósita, a aplicação de um critério sucessório à narrativa sobre o passado – à anamnese – contribui para uma espécie de doença somática da temporalidade: o tempo como acumulação. A opção de Paul Ricoeur é compreensível: “Je parlerai de composition ou de configuration dans la première des acceptions, qui ne met pas en jeu les problèmes de référence et de vérité. C’est le sens du mythos aristotélicien que la Poétique, on l’a vu, définit comme «agencement des faits».”¹¹⁵⁹ Facilmente concordamos com o posicionamento assumido pelo filósofo francês. Mas não podemos aceitar que uma lógica de sucessividade corresponda exactamente à função mediadora da Mimese II. Ora, não pode a mediação depender da sucessividade quando em causa está a distância hermenêutica pois não pode ser válido o preenchimento dessa distância pela mera acumulação ordenada de acontecimentos. Acreditamos que não é essa travessa do discurso historiográfico que leva à compreensão – esta tem de anteceder, para poder antecipar, a ordenação *événementielle*.

A sucessividade não pode levar a um encontro com a Verdade – ou, para sermos mais precisos, à descoberta do esquecimento pois, sendo tão acumulatória como alternante, impede a consideração da simultaneidade e da contemporaneidade que nos parece bem mais apta para ligar memória, verdade e esquecimento. De um ponto de vista lógico, ela não pode ser garante da preservação do que é heterogéneo. E, no entanto, Paul Ricoeur afirma: “En outre, la mise en intrigue compose ensemble des facteurs aussi hétérogènes que des agents, des buts, des moyens, des interactions, des circonstances, des résultats inattendus, etc. Aristote anticipe ce caractère médiateur de plusieurs façons: d’abord il fait un sous-ensemble de trois «parties» de la tragédie – intrigue, caractères et pensée – sous le titre du «quoi» (de l’imitation).”¹¹⁶⁰ É, pois, segundo o próprio Ricoeur, a “mise” – a ordenação – dos acontecimentos que enforma a

¹¹⁵⁹ *Idem, ibidem.*

¹¹⁶⁰ *Idem, ibidem*, p. 127.

mediação; mas o problema reside na fixação ricoeuriana em relação à *Poética*, já que nela a temporalidade não é considerada para uma reflexão sobre a constituição poética dos géneros – a epopeia, a tragédia e a minimalização da historiografia.

O “como se” do plano II da Mimese não é, de forma alguma, extensível à narrativa historiográfica que é, sobretudo, uma narrativa sobre o que está morto. A historiografia não pode assentar numa estrutura narrativa que tenha no primado da ficção (pois não é outra coisa o “como se”) os seus esteios, já que isso interditaria a conferição de um Ser-aí, que a passagem do tempo transforma através da sua ganha indeclinável, ao Ter-sido. O “como se” ficcional não pode, pois, dar corpo a uma mediação, já que ele inibe uma capacidade para a mutualidade que deve ser a que preside à investigação historiográfica e consequente narrativização do pretérito. Essa mutualidade reside na compreensão, essa, sim, prévia, de que o outro que a linguagem da historiografia busca alcançar não é meramente o outro da alteridade mas antes um Ser-aí desprovido de Ser. A mediação da historiografia tem de estar assente na compreensão do Ser e não na imposição do “como se”, facto que, por mais que Ricoeur recorra a Heidegger espaçadamente, mostra o quão o filósofo francês estava apartado da ontologia heideggeriana.

Desta feita, o “como se” quebra o laço de alteridade que deve crescer dentro do discurso historiográfico, tornando impossível a sua transformação em linguagem. De facto, o chamado “reino do como se”¹¹⁶¹ instala uma comparação hipotética que inverte a alteridade do particularismo que é objecto da narrativa historiográfica. Em primeiro lugar, porque no “como se” existe uma dimensão efémera que somente poderia acabar numa restauração temporária do passado, jamais conducente a uma reflexão sobre o ser e o tempo. Em segundo lugar, o reino ficcional parece ser tributário de uma generalização, presente na *Poética* como marca da epopeia e da tragédia, ficando assim limitada a escrita da História a uma intencionalidade preventiva e educativa baseada na ideia de regressão – quando o movimento que percorre a distância hermenêutica é precisamente o oposto.

Porventura, Aristóteles, ao reservar à historiografia o domínio do particular, reconhecia assim a simultaneidade das Histórias, pelo que não poderia atribuir importância aos caracteres temporais na descrição dos outros géneros. Sobretudo se tivermos em conta que Paul Ricoeur, citando Paul Veyne, apresenta a intriga como a

¹¹⁶¹ Cf. *Idem, ibidem*.

síntese do que é heterogéneo. Ora, segundo o olhar arguto do Estagirita, a heterogeneidade pertence a esse género novo que fora a História. E, por isso, também aqui a escolha vocabular deve ser matizada. Como pode, pois, a intriga ser síntese de uma dialéctica que tem precisamente no seu carácter particular a responsabilidade para com o Ter-sido? Ademais, optar pela expressão “síntese” faz convergir para uma concretização todos os espaços brancos que ficam inevitavelmente por preencher na narrativa historiográfica – e a consciência sobre essa incompletude deve ser tão responsável quanto é a consideração de que não existe uma recordação pura.

Por outro lado, a defesa da sucessividade embate na lógica sintética com que Ricoeur quer dotar a sua intriga. É que Paul Veyne define a intriga historiográfica como uma *combinação* – o que nos parece claramente contradizer a dinâmica de sucessão em que a Mimese II é fixada, já que deixa em aberto algo tão importante quanto a causalidade. Parece-nos que esta quedará cristalizada se a sucessividade for eleita como massa mediadora. E mesmo que Ricoeur se defenda – porque adivinha os perigos que podem decorrer para a hermenêutica historiográfica da sua opção metodológica –, alegando, em tímida nota de rodapé, que “On considérait plus tard d’autres implications du caractère réflexif du jugement en histoire”¹¹⁶², a realidade é que a sustentabilidade poética, através da intriga, da narrativa, acarreta, como garante do próprio “como se”, o império da cronologia.

Pelo que não nos parece que seja plausível que Ricoeur afirme que “C’est cette capacité de l’histoire à être suivie qui constitue la solution poétique du paradoxe distention-intention. Que l’histoire se laisse suivre convertit le paradoxe en dialectique vivante”¹¹⁶³. A sucessividade, transportando inelutavelmente a cronologia, resolve através de uma conclusão o encadeamento de peripécias. Ora, a narrativa que tiver por objecto o pensamento do Ter-sido não apenas não pode ter um ponto final, como, por essência, explora precisamente o binómio distensão-intenção não como paradoxo, mas como anábase rumo ao desvelamento do que está escondido. De facto, se a sucessividade reflecte a ordem irreversível do tempo, ela pode, também, ser espelho de uma concepção cíclica da infinitude, na medida em que tem sempre subjacente a si um esquema paradigmático – aquilo a que Vico chamaria “recorsi”. Pelo que não apenas a dimensão conclusiva do estabelecimento da intriga é incompatível com a narrativa

¹¹⁶² *Idem, ibidem*, p. 129.

¹¹⁶³ *Idem, ibidem*, p. 130.

historiográfica enquanto estar-se a caminho para a Verdade, como a lógica circular que parece encerrar assenta numa autêntica representação linear do tempo.

Se quisermos ser irónicos, diremos que a Ricoeur faltou a síntese entre a temporalidade cíclica do mundo antigo e a temporalidade linear da matriz judaico-cristã, precisamente aquela que tem no julgamento final uma conclusão cuja dimensão religatória desfaz qualquer princípio romanesco, na medida em que tem por modelo não um esquema de repetição paradigmática, mas antes a irrepetibilidade como mediação. Ou, talvez mais claro, a descontinuidade trazida pelo *novo* como a única hipótese de mediação entre o Ter-sido e a função mediadora do Ser-aí que é o historiador. É que o risco da cronologia é precisamente a traição da temporalidade: a História pode, de facto, ser então considerada como um bojo de inconvenientes, para usarmos a expressão de Nietzsche (e à qual voltaremos em altura oportuna), caso se oblitere como a temporalidade é a condição tanto do Ser-aí e do Ter-sido – mais do que da intriga. Esta somente espelha a temporalidade do mundo, pelo que é na mundaneidade – e não na intriga como pré-compreensão do mundo – que os traços do Ter-sido devem ser procurados, mesmo que nela somente existam restos de uma mundaneidade ida.

Não é suficiente, pois, defender-se que “ce shématisme, à son tour, se constitue dans une histoire qui a tous les caractères d’une *tradition*. Entendons par là, non la transmission inerte d’un dépôt déjà mort, mais la transmission vivante d’une innovation toujours susceptible d’être réactivée par un retour aux moments les plus créateurs du faire poétique. Ainsi comprise, la traditionalité enrichit le rapport de l’intrigue au temps d’un trait nouveau”¹¹⁶⁴. Na verdade, tal assunção irrealiza o que Heidegger chama projecção de uma existência própria¹¹⁶⁵ e que justifica a historiografia como plano ontológico-existencial para se pensar o problema da História. É que conferir à intriga o papel, praticamente demiurgo, da mediação escamoteia algo tão simples como a historicidade do acontecimento, na medida em que anacroniza, através da cronologia, o *novo* que cada evento constitui. Impor à narrativa um esquema herdeiro de múltiplas tradições narrativas (o resumo é do próprio Ricoeur¹¹⁶⁶) derruba o particular para transformar o *tipo* em protagonista.

É através desta conclusão, que contestamos, que chegamos ao erro de Ricoeur no plano da Mimese II. Com efeito, assim escreve: “Si l’on englobe *forme, genre et type*

¹¹⁶⁴ *Idem, ibidem.*

¹¹⁶⁵ Cf. M. Heidegger, *Ser y Tiempo*, p. 428.

¹¹⁶⁶ Cf. Paul Ricoeur, *Temps et Récit*, I, p. 134.

sous le titre de paradigme, on dira que les paradigmes naissent du travail de l'imagination productrice à ces divers niveaux"¹¹⁶⁷. Por este motivo e por esta afirmação, Ricoeur não poderia ter resolvido a aporia platónica nem, tão-pouco, transformar a dialéctica entre distensão e intenção numa maiêutica que tem, efectivamente, na metáfora da luz a melhor tradução para o que vem a ser a operação historiográfica. Ricoeur faz da narrativa literária o paradigma de todas as outras, quando devia ter equacionado a temporalidade, não como paradigma, mas como condição da narrativa, o que destronaria o discurso literário de uma quase-superioridade transcendente: o tipo e o geral – em suma, o paradigma – somente poderão conseguir moralizar a História através da História. Aí reside o maior inconveniente da História, e não é por acaso que pedimos, de novo, o termo a Nietzsche.

À convocação de uma imaginação produtiva, que, segundo Ricoeur, operará como uma espécie de balança entre a sedimentação da tradição (não é este o primeiro passo para o abismo da museologização da História?) e a criação narrativa, só podemos responder com uma pergunta, suficientemente expressiva, de Martin Heidegger: “Aun cuando, pues, se halle sumido en una plena oscuridad ontológica lo que se ha llamado el «continuo» entre el nacimiento y la muerte, ¿no necesitamos rectificar el haber hecho de la temporalidad el sentido del ser de la totalidad del «ser ahí»? ¿O suministra precisamente la temporalidad puesta de manifiesto la *base* sobre la cual dar una cuestión ontológica-existencial del repetido «continuo»? Quizá dentro del campo de estas investigaciones sea ya un éxito el aprender a no tomar los problemas demasiado ligeramente”¹¹⁶⁸. Segundo a lógica sintagmática da ordenação da intriga, não apenas existe uma espécie de tipificação do acontecimento (o que é incontornável), como – e neste ponto é que a reflexão de Ricoeur deve ser relida – ela pode conduzir ao que o autor de *La Mémoire, l'Histoire, l'Oubli* temia: a morte da narrativa.

A sucessividade sintagmática não afecta o que Reinhardt Koselleck resume como as três modalidades de experiência temporal (a irreversibilidade ontológica, a repetitividade não idêntica, a simultaneidade do não-simultâneo)¹¹⁶⁹, mas limita-as enquanto manifestações da temporalidade porque parte da identificação entre as categorias temporais naturais e a História. A aplicação do esquema tripartido de Paul Ricoeur a um texto historiográfico pode implicar a impossibilidade de conferir

¹¹⁶⁷ *Idem, ibidem.*

¹¹⁶⁸ M. Heidegger, *Ser y Tiempo*, p. 429.

¹¹⁶⁹ R. Koselleck, *Le Futur Passé*, p. 121.

isoladamente temporalidade aos acontecimentos, na medida em que pode danificar a ontologia da vida como *continuum*, condição inalienável para que a narração da História dos homens possa distanciar-se do Ser-aí fáctico a fim de ser uma corrida rumo a um encontro – e não a um fim. Ora, a narrativa historiográfica compreende essa continuidade delimitada da vida humana e não a instrumentaliza.

Portanto, não pode ser um sintagmatismo o que vem auferir um carácter de permanente gestação do *novo* à própria escrita da História, já que a sua linearidade não pode servir de pilar ao *prolongado prolongar-se* que forma a historicidade – gerada – do Ser-aí. Menos ainda é possível advogar-se uma espécie de desvio nomológico que presida a uma aplicação individualizada de paradigmas. Sobretudo se em defesa se apresentar o seguinte: “C’est cette variété dans l’application qui confère une histoire à l’imagination productrice et qui, faisant contrepoint avec la sédimentation, rend possible une tradition narrative. Tel est le dernier enrichissement dont le rapport du récit au temps s’accroît au niveau de *mimésis II*”.¹¹⁷⁰

Confundir, pois, mobilidade e sucessividade coloca a narrativa sobre a memória diante do perigo certo que é questionar-se a constância do Ser-aí que é visado pela representificação. Daí que Reinhart Koselleck opte por um caminho muito mais seguro e justo: “Le temps naturel et l’ordre de la succession – quelle que soit la façon dont on en fait l’expérience – font partie des conditions des temps de l’histoire, mais jamais ceux-ci ne se résorbent entièrement dans celui-là. Les temps de l’histoire ont d’autres cadences temporelles que les rythmes temporels imposés par la nature.”¹¹⁷¹ Se considerarmos a narrativa como a imanência da temporalidade – sendo por isso que pôde transformar-se no veículo historiográfico por excelência da escrita da História – a mediação não pode ser firmada na sucessão. Não se trata, pois, de encetar uma diatribe contra a sucessividade, já que é claro que ela é o fio condutor da narrativa (e, neste caso não hesitamos, qualquer que ela seja), mas sim contra a sua apresentação como mediadora.

Tanto mais que ela não traduz a essência das variantes que podemos ler no jogo das temporalidade, a saber: o progresso e a decadência, a aceleração e o abrandamento, a sucessão e a precedência, a prematuridade e o tardio, a situação e a duração¹¹⁷². Enquanto mediação, talvez que a mimese sintagmática pudesse enformar uma escrita da

¹¹⁷⁰ Paul Ricoeur, *Temps et Récit*, I, p. 135.

¹¹⁷¹ R. Koselleck, *Le Futur Passé*, p. 122.

¹¹⁷² Cf. *Idem, ibidem*, p. 121 e ss.

História a que o vocábulo *Geshichte* não tivesse ainda emprestado a sua virtualidade conglobante – mas não uniformizadora. Mas uma cronologia natural não deverá ser suficiente para esgotar as relações entre memória, história e narrativa. E não menos arriscado é propalar-se o sintagma como garante de conclusão: “suivre une histoire, c’est avancer au milieu de contingences et de péripéties sous la conduite d’une attente qui trouve son accomplissement dans la *conclusion*”. Não será, pois, esta forma de catalogar uma narrativa sobre o passado uma forma ainda de perspectivar o homem como sucessor da providência divina? O acontecimento não fica encerrado a partir do momento em que *passa* e será precisamente daí que nasce a dimensão intersubjetiva da memória e da escrita da História.

Se, enquanto responsável pela narração memorial como garante da luta de uma intenção veridictiva, o indivíduo que recorda está sujeito, ele próprio, à volubilidade da memória, ao que resta do acontecimento enquanto fenômenos do fenômeno e, incontornavelmente, à pluralidade de visões produzidas sobre o *ido*. De onde concluímos que o segundo estágio da tríplice mimese padece do que Koselleck definiria como “[Le rattachement naturel des processus historiques au monde de la cosmologie grecque, comme l’*ordo temporum* théologique de la doctrine du salut judéo-chrétienne recelaient tous deux] un savoir historique qui ne pouvait être acquis parce que l’on détournait les yeux d’une totalité de l’histoire”¹¹⁷³. Ora, a autoridade mediática do sintagma acabará por, ao querer responder a uma pré-compreensão do mundo que antecede a consciência historicista, homogeneizar a experiência do tempo e a sua narração, enviesando assim a possibilidade de convergência entre *Historie* e *Geschichte*.

A pré-compreensão do mundo mediada pelo modelo não liberta a narrativa da História de uma ordem natural; ao contrário, esbate o *sui generis* do acontecimento, mesmo que posteriormente tente salvá-lo através de uma filosofia da alteridade em que *soi-même* seja entendido também como *outro*. A mediação sintagmática opta pela pequena ética da prudência, como se a imanente narração da História pudesse ser tributária de uma qualquer teleologia ao avesso em que a ideia de progresso (espécie de aperfeiçoamento teórico da dinâmica sucessória) admitisse a conclusão enquanto corolário de uma planificação humana, ela mesma produto de um paradigma de origem, se não divina, pelo menos necessário.

¹¹⁷³ Reinhart Koselleck, *Le Futur Passé*, p. 129.

Crítica e desconstrução da Mimese III

O terceiro dos estádios miméticos é apresentado sob a protecção de Hans-Georg Gadamer e, ancestralmente, de Aristóteles. Vejamos, pois, em que moldes Ricoeur o faz: “Ce stade correspond à ce que H.-G. Gadamer, dans son herméneutique philosophique, appelle «application». Aristote lui-même suggère ce dernier sens de la mimésis praxeôs en divers passages de sa *Poétique*, bien qu’il se soucie moins de l’auditoire dans sa *Poétique* que dans sa *Rhétorique*, où la théorie de la persuasion est entièrement réglée sur la capacité de réception de l’auditoire.”¹¹⁷⁴ Fica sugerido, nesta passagem, que a Mimese III corresponde a um plano de objectivação discursiva, pautada, pois, por uma espécie de excedente ontológico e que seria o sucedâneo prático da mediação. Ela seria o momento em que o mundo a que o texto se refere e o leitor e/ou ouvinte se entrecruzariam, consubstanciando dessa forma uma comunidade entre o passado, o sujeito que recorda e aqueles a quem fala ou escreve.

Diga-se, em primeiro lugar, que a referência à *Retórica* do Estagirita revela a hermenêutica pobre que Ricoeur empreendeu. Já o sugerimos neste trabalho e devemos sublinhá-lo de novo: na *Retórica* reside a grande aplicação da experiência tripartida do tempo aplicada à veridicação enquanto essência da retórica judiciária. Escamoteá-lo – ou pretender ignorá-lo – leva a que a ontologia do Ter-sido seja completamente preterida de forma que lesa o passado no que dele resta de mundaneidade: o traço. A Mimese III, sendo, pois, o plano da pragmática, é desenvolvida por Paul Ricoeur como uma mera retórica laudatória que pretende efectivar-se diante do seu público em função da capacidade de, e porque estamos no campo da retórica antiga, o seu público receber o ouvido.

Ora, parece-nos inquestionável que tal defesa subverte a indiscutível prioridade que a veridicação detém sobre o discurso historiográfico, tributário da retórica judiciária e jamais de uma retórica epidíctica. É a esta que o autor de *Temps et Récit* se refere no excerto, e subsequente desenvolvimento, o que nos leva a perguntar como pode o estádio seguinte à mediação sintagmática ter em conta apenas o leitor e/ou ouvinte. Onde fica o historiador, no caso da narrativa que nos importa, quando este é o sujeito que permite o reconhecimento do Ter-sido como um Ser-áí passado? Se assim for, a

¹¹⁷⁴ Paul Ricoeur, *Temps et Récit*, I, p. 136.

mimese tripla, tão cuidadosamente delineada para uma compreensão da narrativa historiográfica enquanto intencionalidade, somente poderia conduzir a uma *reabilitação* do passado – e não deve ser esse o fim último do historiador. Reabilitar o passado enquadrar-se-ia ainda numa lógica paradigmática (ou sintagmática; não nos parece relevante diferenciá-las já que ambas aportam uma dimensão exemplar) e generalista.

E talvez seja esta a fenda epistemológica da Mimese III. Citando, uma vez mais, Paul Ricoeur: “Généralisant au-delà d’Aristote, je dirai que mimésis III marque l’intersection du monde du texte et du monde de l’auditeur ou du lecteur. L’intersection, donc, du monde configuré par le poème et du monde dans lequel l’action effective se déploie et déploie sa temporalité spécifique”¹¹⁷⁵. A generalização referida implicaria – e que é o que se seguirá na argumentação de Ricoeur – a refiguração dos mundos. Talvez tal seja possível no caso da narrativa literária, mas é de todo inviável no caso da historiografia. A poesia, com efeito, e porque a sombra da *Poética* o ditou por toda a história da teoria da literatura, ensina o universal, da mesma forma que a tragédia desperta, dir-se-ia, epidicticamente, a emoção do público. Neste sentido, uma lógica pragmática suporta claramente a recriação literária e a recriação que inevitavelmente se desprende da sua *práxis* – sobretudo se a ela juntarmos uma intencionalidade moralizadora.

Mas poder-se-á defender que a intriga que verticaliza a narrativa permite uma refiguração da experiência temporal a partir do momento em que a sua aplicação arrasta, de novo, o perigo de uma moralidade modelizada e na qual o exemplo, por tanto ser sujeito à chamada refiguração, devém imagem. A partir desse momento, acreditamos, o Ter-sido do Ser-á passado torna-se prisioneiro da mimese e de um impossível “ver para crer”. Percebe-se o recurso à “aplicação” de H.-G. Gadamer enquanto escudo; mas resta incompreensível, a nossos olhos, deixar-se o narrador no limbo da mediação sintagmática, suprimindo, pois, um papel comunicativo que não precisa de um leitor/ouvinte para ser confrontado com a validade do seu argumento na História do mundo como tribunal do Mundo – expressão que não nos cansamos de repetir.

Ricoeur quer a correcta comunhão que pode nascer da narrativa. E, quando admite as dificuldades que a noção de referência levanta, fá-lo insistindo na tese da refiguração da experiência temporal, perseverante numa espécie de método da expectativa que as pré-figurações do mundo, inevitavelmente, erigem. Esquece Ricoeur

¹¹⁷⁵ *Idem, ibidem.*

que “método” significa “caminho para ir-se procurar algo”, o que significa que o metódico, como bem define Gadamer, “es poder recorrer de nuevo el caminho andado, y tal es el modo de proceder de la ciencia. Pero eso supone necesariamente una restricción en las pretensiones de alcanzar la verdad”¹¹⁷⁶. Que a narrativa historiográfica respeita enquanto poética da ausência.

E também aqui é dada uma irónica prioridade ao leitor/ouvinte, como se em causa estivesse meramente uma noção de história como procedência do passado; isto, se converteria instantaneamente o Ter-sido numa acção contínua fechada (o que entronca na lógica conclusiva da Mimese II), faz o passado aportar a uma espécie de indiferenciação, diante da qual o futuro parece ser um ingrato sucedâneo. Ou, como Heidegger provocava: “Historia significa aqui un «continuo de acción» y de sucesos que prosigue a través del «pasado», el «presente» y el «futuro». En este caso no tiene el pasado ninguna primacía especial.”¹¹⁷⁷ Esta é a consequência, pois, de pretender que o facto de o paradigma ditar as expectativas do leitor/ouvinte dá corpo à pragmática da narrativa: o Ter-sido morre definitivamente no instante em que ao passado não é conferida uma ontologia própria, diante da qual a exemplaridade pode – ou não – ser um resultado lógico da sua anterioridade enquanto acontecimento.

A aplicação praxeológica da narrativa dirá somente respeito, assim, a uma solução poética? Não nos parece que Hans-Georg Gadamer tenha esquecido como o acto aplicativo é, acima de tudo, um acto aproximativo, talvez mesmo mais do que uma superposição de algo. Em Ricoeur, o uso desta “aplicação”, cuja autoridade é buscada no autor de *Verdade e Método*, pretende ser um desenlace poético para a série de aporias que a problemática da temporalidade parece desfilar. Mas não apenas. Ao leitor/ouvinte é concedido um carácter operativo enquanto “l’ultime vecteur de la refiguration du monde de l’action sous le signe de l’intrigue”¹¹⁷⁸. Ele será, pois, o que Ricoeur apelidará, na parte do seu trabalho exclusivamente dedicada à narrativa da História, a estrutura de transição que permite que a obra seja lida (e relida)¹¹⁷⁹ e o acontecimento reactualizado. Mas que acontecimento é actualizado pelo leitor enquanto elemento de transição? O acontecimento que Paul Ricoeur define como sendo uma variável da intriga¹¹⁸⁰?

¹¹⁷⁶ H.-G. Gadamer, *Verdad y Método II*, p. 54.

¹¹⁷⁷ M. Heidegger, *Ser y Tiempo*, p. 435.

¹¹⁷⁸ Paul Ricoeur, *Temps et Récit*, I, p. 146.

¹¹⁷⁹ *Idem, ibidem*, p. 365.

¹¹⁸⁰ Cf. *Idem, ibidem*, p. 383.

Ricoeur defende-se tanto das teses narrativistas como das teses antinarrativistas¹¹⁸¹ admitindo a sempre separação entre a explicação narrativa e a explicação histórica e fazendo da investigação historiográfica o preenchimento dessa *crise*¹¹⁸². Porém, mesmo identificando a intencionalidade historiográfica com um sentido que muito deve, confessadamente, a um rosto noético, toda a explanação da tríplice mimese mantém os paradoxos do conhecimento histórico, na medida em que não apenas não resolve a aporia das aporias – a do referente ausente –, como também cola cada uma das mimeses apregoadas à historiografia como investigação. A Mimese III enquanto efectividade prática não garante uma epistemologia autónoma à escrita da História – tanto mais que o próprio autor recorre sempre à expressão *quasi* para caracterizar os agentes da intriga e a própria intriga: são *quasi*-personagens como a tessitura accional é uma *quasi*-intriga.

A escolha de uma expressão que é sintomática de toda a ambivalência das declarações de Paul Ricoeur prova bem como não é apenas a reconfiguração dos objectos que compõem o acontecimento em entidades de *primeira ordem* o que faz com que a História seja histórica¹¹⁸³. Muito menos tendo por chave do círculo hermenêutico, tal como o apresenta, o leitor como juiz e como produtor de imagens, qualidades que, no âmbito da escrita da História, nos parecem incompatíveis: “Si la mise en intrigue peut être décrite comme un acte du jugement et de l’imagination productrice, c’est dans la mesure où cet acte est l’œuvre conjointe du texte et de son lecteur, comme Aristote disait que la sensation est l’œuvre commune du senti et du sentant.”¹¹⁸⁴

É legítimo, pois, dotar o leitor de uma espécie de hermenêutica directiva se defendermos que, ao representificar o passado, uma narrativa (que tem por fito recordar e fazer recordar) não reproduz (pois cada ponto de partida é diferente) nem materializa (pois a ontologia do Ter-sido é do passado)? Ao leitor é dada uma materialidade que

¹¹⁸¹ Cf. *Idem, ibidem*, p. 318.

¹¹⁸² Não podemos deixar de evocar esta pergunta: “Por que razão suspeitar que o conhecimento histórico não é susceptível de ser directamente apreensível pelos leitores? A questão, quanto a mim, esteve e está subjacente à razão pretensamente universal que mobiliza os recursos e as técnicas dos historiadores. A história das historiografias revela e revelou essa impossibilidade. É no quadro desta perplexidade que a crise da história se oferece como uma sintomatologia não apenas do mal-estar, mas como instrumento recorrente de actualização da subjectividade historiográfica”. Cf. Francisco Mendes, *Crise e Passividade na Teoria Contemporânea da História. A transformação do tópico da “coerência historiográfica”*, tese de doutoramento, Universidade do Minho, Instituto de Ciências Sociais, 2006, pp. 305-306.

¹¹⁸³ Cf. Paul Ricoeur, *Temps et Récit*, I, p. 321: “L’histoire, à mon avis, reste historique dans la mesure où tous ses objets renvoient à des entités de premier ordre – peuples, nations, civilisations – qui portent la marque indélébile de l’appartenance participative des agents concrets relevant de la sphère praxique et narrative”.

¹¹⁸⁴ *Idem, ibidem*, p. 145.

confere sentido aos traços do passado, mas nem por isso caberá ao leitor seja julgar o Ter-sido, seja colmatar a sua ausência através de um *referente imaginado*. A aporia parece redundar, assim, em ironia, já que, no caso da narrativa da memória – e, por extensão, da historiografia –, a representificação somente poderá acontecer quando o referente for perdido de *vista*. E, se tal torna a aporia *aparente*, mais lembramos que a ausência do referente é a sua condição ontológica, pelo que se torna evidente que a leitura, mormente através de uma terceira instância, como é o leitor da obra historiográfica, não é suficiente para validar a recordação.

Poderia sê-lo se tivéssemos em conta que a escrita da História é uma possibilidade de um Ser-com futuro. Contudo, mesmo nessa circunstância, o acto de leitura não passaria de uma mediação secundária. Ao contrário da narrativa literária, que, de resto, é o exemplo citado por Ricoeur aquando da sua explanação em torno da noção de Mimese III¹¹⁸⁵, a escrita da História, porque é uma escrita da memória e do esquecimento, não pode partir do princípio que o acto noético que desencadeia acontece porque “l’œuvre écrite est une esquisse pour la lecture”¹¹⁸⁶. O exemplo apresentado é o *Ulisses*, de James Joyce, enquanto expoente máximo da obrigada liberdade conferida ao leitor para compor a intriga disposta em mosaico, o que significa que Ricoeur utiliza ostensivamente a estética da recepção para desenvolver os passos da tríplice mimese, através disso pretendendo ultrapassar o Ser-para-a-Morte com um horizonte anacronicamente desdobrado, já que o futuro é *visto* como finalidade e o passado como pré-texto.

O que significa que, se a narrativa do passado partir de um fundamento de expectativas pré-figuradas somente poderá oferecer ao seu leitor um discurso e não uma linguagem, na medida em que o referente e o horizonte se contemplam através da mediação de um sintagma que pretende reproduzir um *mundo total* desculpabilizado na sua impossível completude. E, a nosso ver, Ricoeur não consegue ultrapassar o Ser-para-a-Morte íntimo, pessoal, intransmissível, solitário e intestemunhável que identifica na filosofia de Martin Heidegger porque, também, faz a narrativa preceder em ontologia a temporalidade – o que seria lógico, se estivéssemos ainda detidos na dúvida aporética de Santo Agostinho sobre o que é o tempo. Porém, não estamos. Daí que uma estética da recepção possa servir os seus propósitos de conferir ao horizonte de leitura uma

¹¹⁸⁵ *Idem, ibidem*, p. 146.

¹¹⁸⁶ A afirmação é de Paul Ricoeur, sintetizando com ela obra teórica de Wolfgang Iser, Roman Ingarden e Robert Jauss, os nomes maiores das teorias da recepção. Cf. *Idem, ibidem*, pp. 145-146.

espécie de fenomenologia existencial em que uma vida autêntica responde a uma morte autêntica, o que não transforma o Ser num Ser-para-a-vida.

De facto, a referência e o horizonte em que ela há-de ser projectada são pólos da experiência da leitura, entendido o horizonte, segundo Ricoeur, numa acepção dupla: “Toute expérience à la fois possède un contour qui la cerne et la discerne, et s’enlève sur un horizon de potentialités qui en constituent l’horizon interne et externe: interne, en ce sens qu’il est toujours possible de détailler et de préciser la chose considérée à l’intérieur d’un contour stable; externe, en ce sens que la chose visée entretient des rapports potentiels avec toute autre chose sous l’horizon d’un monde total, lequel ne figure jamais comme objet de discours.”¹¹⁸⁷ Porém, é possível considerar o futuro como uma estabilidade ontológica? Sobretudo quando se pretende reforçar a afirmação de Hans-Georg Gadamer que considera a morte como um dos paradigmas da distância temporal?

Afirmá-lo com o autor de *Verdade e Método* contribui para a impossibilidade de se definir um horizonte interno como uma linearidade de um Ser-com desprovido de mundaneidade (a não ser na esfera utópica, mas não nos parece ser esse o caso), pelo que será contraditório escorar a prevalência da recepção como momento de reefectivação¹¹⁸⁸ num horizonte que, a ter correlato, só pode ser um campo de experiências que não está necessariamente convertido em referência, metaforicamente ou não.

Com efeito, a insistência na interacção veste bem a metáfora vida de Ricoeur. Ao considerar mesmo a alienação como forma interactiva¹¹⁸⁹, a capacidade metafórica explora um além da descrição em que a referencialidade directa é apagada para que possa emergir uma radicalização da referencialidade capaz de dizer o que não pode ser dito de forma directa. Numa estética da recepção, ao leitor cabe o papel de descodificador sem o qual o texto não existe – ou melhor ainda para os nossos propósitos –, a Verdade que o texto referencia não existe. É este, a nosso ver, o grande nó da Mimese III. Porque o grande perigo das teorias da recepção e da amplificação metafórica (quando ela incorre no risco da redução) é precisamente considerar que a

¹¹⁸⁷ *Idem, ibidem*, p. 147.

¹¹⁸⁸ Optamos, como Paul Ricoeur, por traduzir a expressão “Reenactement”, de R. G. Collingwood, por “reefectivação”, na medida em que o radical de *effectivus* remete para a ordem da *práxis*.

¹¹⁸⁹ Paul Ricoeur, *Temps et Récit*, I, p. 150.

narrativa do Ter-sido pode mais justamente ser dita se lhe for conferida uma voz discursiva indirecta e, assim, ficar saldada a mediação a que a distância obriga.

A ser assim, a mediação far-se-ia através da potencialidade metafórica do discurso – quando nós preferimos correlacionar, como faremos, linguagem e *phantasia* para uma epistemologia da narrativa historiográfica. Diríamos mesmo que, no caso da narrativa do passado, a mediação simbólica pode afectar a perícia hermenêutica do leitor (se é a este que aquela compete), na medida em que o Ter-sido não necessita de passar por um processo de super-significação (em que a metáfora parece sempre sobejar) para ser. Ricoeur sabia-o e por isso lembra como o problema da referencialidade do discurso narrativo é mais complexo do que o da poesia lírica. E em boa hora o faz. Simplesmente, ainda que reclamando que “seule l’historiographie peut revendiquer une référence qui s’inscrit dans l’empirie, dans la mesure où l’intentionnalité historique vise des événements qui ont effectivement eu lieu”¹¹⁹⁰, acaba por defender a intersecção entre escrita historiográfica e ficção¹¹⁹¹ de forma que acabará por possibilitar uma também superinterpretação da primeira – no lugar de uma hermenêutica que, por sê-lo, é por definição responsável.

E não será certamente por eleger Gadamer como, de novo, escudo teórico, ao recordar como, segundo a definição do autor de *Verdade e Método*, a noção de *Bild*¹¹⁹² detém o poder de dotar de uma supercrença a mundividência humana (que, invariavelmente, acaba por ser desgastada pela quotidianidade – sobretudo do(s) discurso(s)) que legitima a sua tomada de posição final: que a comunhão entre narrativa literária e narrativa historiográfica passa pela refiguração do tempo, como campo em que são disputados modos diferentes de referencialidade. Contudo, poder-se-á falar em referencialidade cruzada invocando-se o tempo humano enquanto comunidade da narrativa da história e da narrativa de ficção? Existe uma diferença qualitativa tão grande entre a temporalidade da acção da figura na narrativa de ficção e a temporalidade da acção humana na narrativa historiográfica, quanto a que existe entre representação e representificação.

Não é ainda o momento de isolar esta última, mas devemos partir já para uma crítica das assimetrias qualitativas entre ambas as narrativas. Em primeiro lugar, deve ser levado em conta que, na narrativa de ficção, uma teoria do tempo refigurado não

¹¹⁹⁰ *Idem, ibidem*, p. 154.

¹¹⁹¹ Cf. *Idem, ibidem*.

¹¹⁹² Cf. *Idem, ibidem*, p. 152.

agride o estatuto ficcional dos seus agentes, que são figuras em toda a plenitude semântica e etimológica do termo. Mas tal designação é incompatível com a narrativa historiográfica pois, sendo esta uma narrativa da memória por excelência, não pode partir de uma figuração que, por natureza, decorre da existência do leitor/ouvinte/expectador para acontecer. Falar em tempo refiguração seria colocar a historiografia na ordem da *performance* – e talvez aí chegasse, para pesar e condenação da Humanidade, o eclipse da narrativa da História.

Também não acreditamos que, nessa comunidade referencial entre historiografia e ficção, seja uma fenomenologia do tempo a *corporificar* uma dialéctica ontologicamente pertinente (pois não é isso que, em primeira análise, deve estar em causa?). E, a existir uma fenomenologia pura do tempo, ela ocorre no texto literário, na medida em que o autor detém a autonomia do próprio tempo (poder-se-á, pois, falar em temporalidade no texto de ficção?) e das entidades que circulam na narrativa, já que é a personagem que confere vida (ficcional) à narrativa através da sua acção. Ora, no caso da narrativa historiográfica, é a narrativa que prova o tempo do Ter-sido quando em vida. É por esse motivo que a narrativa literária pode ser reduzida a um discurso, formalmente tão variável quanto a *imaginação* autoral for capaz de engendrar, a ponto de poder não ser uma narrativa. Todavia, nunca a escrita da História pode abdicar de si enquanto narração, sob pena de perder definitivamente o Ter-sido nos escombros do esquecimento – ou da mentira.

Segundo Ricoeur, é impossível uma fenomenologia pura do tempo¹¹⁹³. Mas, na verdade, enquanto espelho, a narrativa de ficção não procura outro objecto último que não seja a descrição do tempo, tornando-o observável na sua invisibilidade. A narrativa de ficção, império do “como se”, finge o tempo, o que resulta em uma imagética do tempo. É nessa medida que afirmamos que a narrativa de ficção é, possivelmente, a reificação de uma fenomenologia do tempo puro. Ricoeur, que contesta, e bem, a noção de fenomenologia pura do tempo, fundeia a sua impossibilidade no seu carácter aporético. Mas talvez o “como se” da narrativa de ficção seja o campo menos apropriado para a distensão da aporia, porque nele toda a repetição funciona enquanto natureza diferencial da própria exemplaridade. É lícito que assim seja, visto que, no tabuleiro ficcional, a temporalidade é um jogo para satisfação do *homo ludens* – e a

¹¹⁹³ Cf. *Idem, ibidem*, p. 156.

morte um *eikon* da biologia ao serviço da universalidade dos *exempla*, a ponto de poder banalizar-se a morte através da metáfora.

Pelo que podemos rejeitar, com Paul Ricoeur, o abandono de Heidegger diante do Ser-para-a-Morte como condição do homem, mas acreditamos que, se a escrita da História for um grito do Ser-contra-a-Morte, então ela não pode simplesmente ser submetida à anestesiante intersecção referencial com a narrativa ficcional sem prejuízo para os seus mortos. Vejamos, pois, a descrição de Ricoeur sobre a, a seu ver, válida mas insuficiente, apresentação do Ser-para-a-Morte como possibilidade do *Dasein*: “L’être-pour-la-mort en tant que structure ontologique fondamentale relève, selon l’auteur [Heidegger], du niveau le plus originaire et le plus authentique de notre pouvoir-être le plus propre. À ce titre, il détermine la signification la plus profonde de la temporalité originaire. Mais la compréhension existentielle que nous pouvons avoir de cette structure primordiale est sans effet au plan de la critique des sciences de l’esprit en général et es sciences historiques en particulier”¹¹⁹⁴.

A historiografia está sob o olhar vigilante da cognição – e não da estética. Por isso, a analítica de Heidegger não apenas é segura, como acaba por contribuir para que possamos fazer ao leitor o que Ricoeur não empreende de forma plena: localizá-lo no princípio da operação historiográfica – e não somente na recepção. Dir-se-ia, pois, que, se Ricoeur quis, por forma a justificar o peso concedido – e justamente concedido – à compreensão, obliterou simultaneamente que uma dinâmica pré-configuradora não é garante de envolvimento do leitor enquanto pólo hermenêutico. Bem pelo contrário, ela pode fazer do leitor uma espécie de negativo hermenêutico.

A precaução de Ricoeur diante do Ser-para-a-Morte heideggeriano é compreensível no quadro de uma filosofia da justiça e da responsabilidade. No entanto, devemos perguntar por que motivo, e na medida em que Ricoeur assume que Heidegger apresenta a historicidade como deriva da temporalidade, o Ser-para-a-Morte não pode desempenhar um papel inclusivo no pensamento sobre a narrativa do passado, já que ele acaba por nivelar a ontologia do Ter-sido com um Haver-de-ser do leitor. O Ser-para-a-Morte retira ao leitor a causalidade da narrativa historiográfica, não porque omite o seu papel, mas porque amplia a sua presença enquanto campo de experiência, o que faz da narrativa historiográfica uma linguagem-para-a-Vida. Não podemos, pois, seguir Paul Ricoeur quando afirma que “l’intelligence que nous pouvons avoir de la mort en histoire

¹¹⁹⁴ Paul Ricoeur, “La distance temporelle et la mort en histoire”, in Christian Delacroix, François Dosse et alii (dir.), *Historicités*, Paris, La Découverte, 2009, p. 14.

n'a rien à attendre de la compréhension présumée originaire et authentique de l'être-pour-la-mort"¹¹⁹⁵.

Ora, se não considerarmos a categoria que, em Heidegger, é a condição do *Dasein*, não poderemos eleger, como, de resto, foi pretensão de Ricoeur, colocando-se na senda de Gadamer, a morte como nexa da distância temporal e, por conseguinte, o único potencial paradigma da escrita historiográfica, justificando, assim, a sua matriz judaico-cristã, mesmo e sobretudo quando for o tempo da *Wirkungsgeschichte* (a vigilância da História ou a História efectiva): “ce sera le moment où les morts du passé historique seront évoqués comme ceux qui furent les vivants d'autrefois”¹¹⁹⁶. Ricoeur critica o foco excessivamente passadista da historiografia, e a *Wirkungsgeschichte* é a sua imbatível resposta à necessária retrospectiva do olhar historiográfico. Mas preferimos admitir que é possível equacionar a historiografia como hermenêutica e como epistemologia partindo de um Ser-para-a-Morte que está a caminho, trânsito esse que implicará uma organização narrativa e uma linguagem que o é antes de devir um discurso predominantemente cognitivo.

O trabalho de Heidegger não inviabiliza a equação do futuro no quadro da narrativa historiográfica. Pelo menos, não mais do que a própria tríplice mimese de Paul Ricoeur. É mais plausível, pois, pensar a historiografia integrando nela a precaução do Ser-para-a-Morte para que, no lugar de uma estética da recepção, a escrita da história possa operar no campo de um reconhecimento que tem na apresentação da prova precisamente o papel que o futuro pode desempenhar face ao Ter-sido. Daí que, ao contrário da filosofia que pode efectivamente ser a aprendizagem da morte (onde talvez o Ser-para-a-Morte de Heidegger e o Ser-contra-a-Morte que Ricoeur quer instaurar não passem da mesma meta), a historiografia seja a sábia aplicação do aprendido. É nessa *práxis* que o leitor deve ser assumido como, também ele, vector que transforma a intriga em experiência em nome de um critério veridictivo e não de uma pré-compreensão do mundo.

O leitor e o acto de leitura não deixam de ser – não podem deixar de sê-lo – agentes *resignificadores* de primeira instância. Mas se a pluralidade da recordação do passado é plural porque partilha com o leitor o mesmo grau de imperfectibilidade, ao leitor deve ser reconhecida a compreensão do inesperado – e do novo – e não somente das prefigurações da mundaneidade. É neste ponto, pois, que a arquitectura de Paul

¹¹⁹⁵ *Idem, ibidem*, p. 15.

¹¹⁹⁶ Paul Ricoeur, “La distance temporelle et la mort en histoire”, in *Historicités*, p. 15.

Ricoeur nos parece periclitante, sobretudo pela forma como pretende distanciar-se de Martin Heidegger: escapando à sua influência, mas pondo em seu lugar a idolatria de uma interactividade que pode fazer da História do mundo como tribunal do mundo apenas uma justiça aplicada pelas mãos inexperientes, porque imediatas, do leitor sob quem é colocada a tutela da recordação.

Eis, para finalizar, a incriminação de Heidegger pelo autor de *Temps et Récit*: “Le paradoxe est ici que l’aporie porte précisément sur les rapports entre la phénoménologie du temps et les sciences humaines: l’historiographie principalement, mais aussi la narratologie contemporaine. Oui, le paradoxe est que Heidegger a rendu plus difficile la conversation triangulaire entre historiographie, critique littéraire et phénoménologie”¹¹⁹⁷. E Ricoeur, em vez de partir de Heidegger para resolver tão antiga aporia, instaura, para esconder a ansiedade da influência, uma interdisciplinaridade feita de dependências e analogias, em que a narrativa historiográfica perde a sua especificidade em nome do encobrimento da terrível contemplação do referente: o cadáver.

¹¹⁹⁷ Paul Ricoeur, *Temps et Récit*, I, p. 160.

Capítulo XXIV

O TRAÇO E O REFERENTE DA AUSÊNCIA

Toda a problemática da tríplice mimese é desenvolvida por Paul Ricoeur, nunca perdendo de vista onde reside a fragilidade – e, simultaneamente, a força – da narrativa histórica: a ausência do seu referente. Certo, todo o acto narrativo se pauta por essa ausência; porém, a narrativa historiográfica impõe, para poder vencer, uma distância entre a presença e a ausência cujo preenchimento corresponde ao reconhecimento da “ressurreição” do passado. E, por isso, a operação historiográfica deve partir do princípio de que aquela nunca poderá ser onticamente objectivada, na medida em que o seu estatuto referencial é noeticamente narrativo e ontologicamente anamnético. O que queremos com isto dizer é que a intriga lhe confere uma racionalidade que, não sendo ainda da ordem da veridicção, tem na narração uma possibilidade fenomenológica e que a sua ontologia é sistematicamente retrospectiva diante da facticidade irreversível do Ter-sido.

Traço, anamnese e aparição

Assim, o sujeito que retrospectiva é sempre uma entidade racional orientada para um propósito cognitivo: evocar para (re)conhecer. Ora, como a recordação não é ficcional nem histórica, o problema da História é o mesmo da memória: a verdade e não

a verosimilhança, sem que seja possível atingir-se a perfectibilidade da primeira. De onde a recordação será sempre o parcial descobrimento do acontecido em que está, irreversível mas delevelmente, implicado o verdadeiro. O facto de não estar em causa a verosimilhança acabará por operar como deposição da mimese em favor do aparecimento, como veremos à frente. Tal como na humanista experiência com o fósforo, a impressão era dada à luz.

E significa ainda algo mais. Que a retrospectiva sobre o passado, partindo da impressão, estatuto que antigos e modernos lhe reconheceram, não pode partilhar com o Ter-sido o seu estatuto ontológico – ela corresponde antes à leitura ds traços do Ter-sido. O que significa que o historiador, com efeito, e retomando os princípios deste trabalho, pode ser comparado, como Carlos Ginzburg quer, ao médico: “En ce sens, l'historien peut se comparer au médecin qui utilise les cadres nosographiques pour analyser la maladie spécifique du malade particulier.”¹¹⁹⁸

Daí que a recordação seja selectiva: na medida em que também não partilha com o acontecimento o seu estatuto ontológico, resta-lhe uma ontologia fenoménica que a distingue dos outros fenómenos enquanto conferidora de um sentido epistemológico ao Ter-sido. Sabemos também que a recordação não é uma imagem reproduzida a partir da delineação vectorial de pontos coincidentes com o facto vivido – tanto mais que, na narrativa historiográfica o narrador não é necessariamente – e quase nunca o é – o narrador autodiegético ou mesmo homodiegético. Tão-pouco pode ser considerada um resquício do Ter-sido. Ao contrário. Ela, não sendo noeticamente autos-uficiente, é ontologicamente autónoma – a ponto de poder não corresponder ao que é verdadeiro. A recordação pode, no entanto, advir desses resquícios, sendo através deles, enquanto mediadores que são, que pode transformar-se em potencial epistemológico do Ter-sido.

Por esta razão, a aporia do referente ausente não existe de um ponto de vista epistemológico. Pelo contrário. A recordação só pode ser activada diante da invisibilidade da ausência e, assim, o acto de leitura (que começará no historiador, tanto quanto naquele que transforma os traços em documento) acaba por transformar-se, pois, na única experiência da passeidade – mas não da historicidade. Ora, se a experiência radica num passado (recente ou não) e a espera é cumprida num futuro¹¹⁹⁹ que, dizemos, deverá ser permanentemente ultrapassado (nisso residindo a sua actualização e a

¹¹⁹⁸ Carlo Ginzburg, *Mythes, Emblèmes, Traces. Morphologie et histoire*, Paris, Flammarion, 1989, p. 154.

¹¹⁹⁹ R. Koselleck, *Le Futur Passé*, p. 311.

possível actualidade do passado), então a narrativa da memória aproxima-se da historiográfica sendo duplamente o que não tem existência: vem do que *já não existe* e intenta re-presentificar o que não pode *ter ainda*.

De onde a natureza fundacionalmente identitária da memória: ela prova, pelos traços nela imprimidos (e que são as recordações, acordadas ou não), a presença do Ter-sido na mundaneidade do passado. Por isso, ao invés de presidir à elaboração de representações, ela produz representâncias e representificações, o que parece ser indício de que o enigma platónico da semelhança entre o ido e o recordado pode, se não ser resolvido, abreviar em si a aporia que lhe apontam. Com efeito, o traço contribui para desmistificar a crise do referente visto que nele faz assentar uma estreita janela que pode dar para a abertura da verdade – tornando, assim, a recordação justa.

Porém, essa justiça não é fácil na medida em que assenta numa comparação em cuja balança um dos termos não existe. Inevitável invocar o juízo do egípcio *Livro dos Mortos*, no qual o coração do morto contrabalançaria com uma pena. De certa forma, a escrita da História, como a memória, confronta a desconhecida verdade do Ter-sido com todos os traços passíveis de serem encontrados, visando-se um equilíbrio que permita a prossecução para a luz – a verdade. O castigo pela mentira não podia ser outro senão a condenação à morte permanente.

O traço é, pois, a verdade fraccionada, o que faz dele e do seu conjunto uma espécie de exército da Verdade enquanto *aléthêia*: o traço é, a um tempo, o que cobre e o que é descoberto, capa dupla do esquecimento, pois. O resgate do traço da oclusão do esquecimento fará com que a representificação assuma um lugar que facilmente seria atribuído à verosimilhança. Assim, “comme celle du médecin, la connaissance historique est indirecte, indiciaire et conjecturale”¹²⁰⁰.

Contudo, através do traço, a representificação é possível enquanto reconhecimento. Ou, nas palavras de Paul Ricoeur, “L’expérience clé, on vient de le dire, est celle de la reconnaissance. J’en parle comme d’un petit miracle. C’est en effet dans le moment de la reconnaissance que l’image présente est tenue pour fidèle à l’affection première, au choc de l’événement”¹²⁰¹. No entanto, o traço não diz respeito a uma pré-figuração do mundo; ele diz respeito, sim, a uma possibilidade de despertar para a infinitude do outro que está contida no Ter-sido. Como se o traço fosse, por conseguinte, uma forma de rejeitar a morte como final do *Dasein* no mundo. Este será,

¹²⁰⁰ Carlo Ginzburg, *Mythes, Emblèmes, Traces. Morphologie et histoire*, p. 154.

¹²⁰¹ Paul Ricoeur, *Temps et Récit*, I, p. 541.

pois, o limiar da ontologia de Heidegger e o que ditará os limites da sua teorização sobre a historicidade; mas, outrossim, será inquestionavelmente um dos mais rigorosos pontos de partida para o pensamento sobre a escrita da História. A crítica que Paul Ricoeur faz parece-nos, assim, insuficiente, na medida em que não refere o mais relevante para a Teoria da História: que o esquecimento é tão escandaloso quanto a morte, porque ambos conduzem a um reconhecimento que não é para sempre (sê-lo seria subverter a responsabilidade do historiador).

De onde poderemos considerar o traço como “infinito que o finito não consegue retirar de si-mesmo, mas pensa”¹²⁰². A convocação de Emmanuel Lévinas não é inocente. Equacionar a escrita da História como angústia porque é pergunta sobre *quem* é o tempo e sobre quem é a morte afigura-se-nos como possibilidade de completar as insatisfações de Paul Ricoeur diante da ontologia de Martin Heidegger. O traço é, pois, a marca do tempo através da finalidade, e é através desta definição que podemos escapar a um Ter-sido afogado em um *Dasein* irreversível, o que nos leva a outra definição do traço: ele é a presença do limite do *Dasein*, o que significa que a morte não é uma parte do tempo¹²⁰³ e que a escrita da História, formalmente narrativa como as estruturas da recordação, não o é para mimetizar o tempo.

Daqui decorre que o traço, para a historiografia, encarne uma fenomenologia da aparição em que se encontram a morte como finitude e a morte como pergunta. A narrativização da historiografia decorre, pois, deste equilíbrio e não apenas de uma mimese circular em que ao receptor narrativo corresponde um papel primordial enquanto causalidade do acto narrado. A concatenação de fim e pergunta permite o encontro entre finitude e infinitude que permitirá ao leitor/ouvinte a experiência da morte do outro, quedando a sua morte na desconfiança irónica que deverá conduzir a um aprendizado. Aí a historiografia tornar-se-á *sagesse*, talvez mais que mestra da vida. Pelo que o traço não será o final mas sim um “até ao fim” que possibilitará a superação da iminência do Não-ser. Ou, se quisermos, ainda, o desvelo da Verdade enquanto assunção do historiador como responsável pela morte definitiva do Outro.

O traço não é ainda o encontro, pois, com a Verdade – que, inevitavelmente, será o reconhecimento do rosto morto do passado enquanto prova de vida. Mas o traço é já um sinal de alteridade que faz eclodir a identidade do sujeito que escreve a

¹²⁰² Emmanuel Lévinas, *Deus, a Morte e o Tempo*, nota de apresentação e tradução de Fernanda Bernardo, Coimbra, Almedina, 2003, p. 62.

¹²⁰³ *Idem, ibidem*, p. 65: “A morte não está algures no tempo, mas o tempo é originariamente zu sein, quer dizer, zu sterben”.

historiografia – antes de fazer surgir a alteridade deferida do leitor. Se este está já dentro da intencionalidade historiográfica, é porque historiografar como pergunta sobre a morte alastrará ao presente a responsabilidade pela morte do outro enquanto não apenas pólo da distância hermenêutica mas, inquestionavelmente, como presença cuja ausência impõe a dimensão do traço como ponto de partida da pergunta e como presença na resposta. Com efeito, esta dualidade que caracteriza o traço aporta-lhe uma potencialidade que, não sendo materializável nem vista, amalgama em si todas as perguntas na pergunta sobre a morte. Pois é sobre esta que o traço tanto impera como fundeia.

O cuidado do historiador diante do traço, sobre o qual principiará a sua operação historiográfica, será, ideal e justamente, evitar a cristalização da subjectividade da vida através da oclusão da Verdade. De facto, o traço é infinito, não porque possa activar uma miríade de Verdades, mas porque da assunção da responsabilidade pela morte do outro através do tratamento do traço se ergue a veridicção (a prova) como passo para uma dimensão ética da historiografia. Não basta, pois, que o historiador, diante do traço, constate a sua condição de pó e cinza, como Abraão diante da morte de todos, intercedendo por Sodoma. É Lévinas quem relembra a parábola, como expressão do escândalo diante da morte e como reconhecimento da morte do outro como confronto com a condenação a que a mortalidade do Ser vota o Eu. Ao historiador, contudo, é reservado o papel de, reconhecendo a mortalidade que é sua diante da mortalidade que *foi* a do outro, transformar a responsabilidade em prova.

Daí que, no caso da historiografia, não se trate propriamente de sair da ontologia através da relação ética¹²⁰⁴. O traço como testemunho silencioso que materializa uma irreduzibilidade no acesso ao passado – e que não se trata da narração do que se viu ou do que se ouviu (não por acaso, os termos de Heródoto e de Tucídides que nos levam a sublinhar, uma vez mais, como, se eles são os pais da História enquanto género, não são os pais de uma historiografia enquanto hermenêutica. Nessa irreduzibilidade do traço está aninhada uma forma de *dizer-se* que, se terá na prova o primado da ética, não pode deixar de na prova ter, também, uma continuidade ontológica. Converter o traço em Dizer será, pois, fazer da ontologia o laço ético e descoisificar o próprio traço enquanto materialidade. E também nisso o historiador é responsável, cuidadoso, pela morte do

¹²⁰⁴ Evocamos aqui o título de Émmanuel Lévinas, “A relação ética como saída da ontologia”. Cf. *Idem, ibidem*, p. 196.

outro, na medida em que na sua palavra está, também, a luta contra o não-ser da coisa que restou.

E por isso o traço da operação historiográfica impõe, outrossim, os limites que também a responsabilidade implica contra os seus próprios excessos. A veridicção será, pois, o limite que é tão mais amplo quanto se admitir que o ser do Ter-sido é determinado pela sobrevivência do traço. Por isso, não cremos no traço como manifestação do esquecimento, da mesma forma que não podemos separar epistemologia e ontologia. O papel que o traço desempenha na narrativa historiográfica, não como prova de uma pré-configuração do mundo mas efectivamente como dado de um *corpo*, não é apenas da ordem da persistência da memória. Nem a convocação dos traços corticais, por parte de Ricoeur¹²⁰⁵, enriquece uma reflexão sobre os traços no âmbito de uma narrativa que tem na *distância* a sua condição¹²⁰⁶. Sobretudo, condição para que a palavra torne próximo o que, restando ontologicamente no traço, é preciso eticamente *ressuscitar*.

O traço como Dizer: a Revelação

O traço guarda, assim, uma potencial revelação, na medida em que, acima de tudo, é uma potencialidade de sentido. Diríamos, para começar a atar as pontas deste trabalho, uma *energeia diáfana* que se posiciona a caminho do sentido. A palavra é, por definição teológica, a aquisição de sentido. Por esse motivo, poder-se-á consubstanciar em Revelação. Talvez por isso o próprio Ricoeur não defina o esquecimento somente como apagamento de traços: “Ce n’est plus alors l’oubli que la matérialité met en nous, l’oubli par effacement des traces, mais l’oubli que l’on peut dire de réserve ou de ressource. L’oubli désigne alors le caractère inaperçu de la persévérance du souvenir, sa soustraction à la vigilance de la conscience.”¹²⁰⁷ O esquecimento é, pois, uma espécie de *extra-ordinariedade* da responsabilidade, no qual o traço desempenha o papel de

¹²⁰⁵ Paul Ricoeur, *L'Histoire, la Mémoire, l'Oubli*, p.17.

¹²⁰⁶ Carlos Ginzburg, “Distance et perspective. Deux métaphores”, in *À Distance. Neuf essais sur le point de vue en histoire*, Paris, Gallimard, 2001, p 149. “L’«histoire» est ici la *res gestae* et non pas l’*historia rerum gestarum* : une expérience vécue du passé et non pas une expérience détachée (...). Dans toute culture, la mémoire collective, transmise par des rites, des cérémonies et autres événements semblables, renforce une forme de lien avec le passé qui n’implique aucune conscience active de la distance qui nous separe. On associe généralement une telle conscience à la naissance de l’historiographie.”

¹²⁰⁷ Paul Ricoeur, *La Mémoire, l'Histoire, l'Oubli*, p. 570.

distinção a que um acto simultaneamente de entrega e de inquirição responderá como pacto contra a indiferença.

E por mais que aceitemos como “La responsabilidad no es un *Erlebnis*, que sempre posee un carácter ontológico. Pero tampoco se reduce a una revelación y no tiene carácter cognoscitivo. No es un conocimiento”, a relação da escrita historiográfica com o traço orienta o carácter específico da sua responsabilidade rumo a uma intenção cognitiva, sem poder abdicar de si enquanto conhecimento. Nele residem precisamente a responsabilidade da historiografia e a necessidade da prova. A responsabilidade historiográfica remonta, pois, à retórica judiciária que Aristóteles apresenta como modalidade do tempo passado. É essa a animação do traço. E, se é na *inspiração* que a situação ética encontra o seu próprio sentido¹²⁰⁸, e, por isso, no traço enquanto chamada inquieta do passado enquanto outro, então o traço corresponde à *phantasia* como *energeia* da escrita da História, tanto mais que ele é ainda o corpo do passado. A corporeidade do Ter-sido concretizada – mas não coisificada – no traço convoca a dádiva da invisibilidade enquanto forma máxima da Verdade do dizer. No caso historiográfico, a veridicção será, pois, a manifestação da sinceridade do Dizer.

Por isso, na historiografia e na sua luta contra a fatalidade em que a aporia do referente ausente tem sido aniquilada – mais do que resgatada –, a ontologia como conhecimento está obrigatoriamente entrelaçada ao próprio Dizer como “como testemunho do infinito àquele a quem infinitamente eu me abro”¹²⁰⁹. Mas não, no que concordamos com Emmanuel Lévinas, no seguimento da nossa refutação de uma pré-configuração do mundo no campo da escrita da História, a um conhecimento prévio. Este, se segundo Lévinas nos faria cair na ontologia, a nosso ver *enviesa* – como a queda de um anjo – esse tomo na ontologia rumo à, aqui sim, persistência do *diálogo* enquanto forma única de encontrar o Outro. Forma insuficiente para Lévinas – e para a historiografia.

Mas o traço permite ao historiador ir ainda mais longe. É que na sua linha está guardada uma linguagem que precede o Dizer e, se isso é o que lhe aufere o seu estatuto como testemunho – pois que “De facto, nós contestamos que o diálogo seja a forma primeira da linguagem”¹²¹⁰ –, é também o que permitirá a Yosef Haiym Yerushalmi

¹²⁰⁸ E. Lévinas, *Deus, a Morte e o Tempo*, p. 203: “Esta maneira de me reivindicar, de em mim me agitar, podemos chamar-lhe *animação* (o que não é uma metáfora: sou animado pelo outro) ou ainda *inspiração*.”

¹²⁰⁹ *Idem, ibidem*, p. 205.

¹²¹⁰ *Idem, ibidem*, p. 206.

afirmar que, se “Hérodote pouvait être le père de l’histoire; le sens dans l’histoire fut l’invention des Juifs”¹²¹¹. O traço é uma espécie de materialização alfa do *zakhor*: recorda-te. Não acreditamos que o seja menos somente porque o *zakhor* se dirige, na sua origem bíblica, a um povo inteiro. Bem pelo contrário. E talvez seja precisamente este carácter do traço – e não somente o carácter sintagmático de qualquer narrativa – que serve de mediador. Diferentemente da narrativa de ficção, pois, o texto historiográfico não deseja o leitor para poder existir; no traço, enquanto linguagem e enquanto silêncio, reside o apelo à re-cordação e à verdade enquanto referente do Dizer. À *pro-vocação*, pois.

A verdade é, pois, o Dito da narrativa historiográfica, mas o seu veículo ultrapassa a comunicação para apelar à sinceridade como enfraquecimento da distância. De facto, o seu veículo deve poder fazer o narrador da sua escrita acender a cinza do acontecimento – sem que dela, como uma fénix, o acontecimento renasça. Isso seria reentrar na ordem cíclica e injusta das coisas. Com efeito, “Le Temps mythique se répète mais pas l’histoire, quoi qu’on prétend généralement. Si l’histoire est la réalité, alors il n’y aura qu’une seule traversée de la mer rouge et Israël ne pourra pas se tenir deux fois au Sinaï. C’est en quelque sorte la version hébraïque de la sagesse d’Héraclite.”¹²¹² O traço, pois, no lugar da repetição, aporta consigo a lembrança da perdição do Paraíso – como início de uma História irreversível, O que significa que a erudição histórica, cara a Cícero, se poderia ser arma poderosa à mão do orador, não era necessariamente sentido, sem o qual não é possível, hoje, falar-se da História (e da historiografia) enquanto preparação para o julgamento.

Assim, o traço é condição para a representificação, na medida em que nele reside a potencial – e necessária – aniquilação da superficialidade das palavras contra a *elusão* da responsabilidade. Dir-se-ia, pois, que o traço é o Dizer antes do Dito, com as consequências que daí advêm. A saber: o traço enquanto não inserto num estrutura de verificação que, fatalmente, será a narrativa, opera como uma declaração de si mesmo, sem referenciar ainda aquilo de que resta mas projectando já na horizontalidade aberta do que vem a sua potencialidade de gerar cognição. Aqui entrará a *phantasia* como *energeia*. Mas não ainda. É que o facto de o traço ser uma forma do Dizer implica ainda a não tematização do traço mas uma sucessivamente maior exposição da possibilidade de sentido. Com efeito, o traço reflecte a iteração do Dizer como se fosse Dizer do Dizer

¹²¹¹ Y. H. Yerushalmi, *op. cit.*, p. 24.

¹²¹² *Idem, ibidem*, p. 25.

progressivamente e como se qualquer identificação do Dizer residisse apenas no enunciador – o próprio traço. O que significa que no traço habita tanto a pertinência da pergunta historiográfica, como a viabilidade da sua comprovação.

Ora, o traço, enquanto *pro-vocação* do que ainda não foi representificado mas que restou como um traumatismo¹²¹³, tende, pois, à irrepresentação. Para lá da imaginação, ou contra a imaginação, se quisermos levar mais longe, e para o campo que ora nos interessa, as reflexões de Lévinas. O traço enquanto *sobrevivente* reifica uma proximidade no espaço da distância hermenêutica, como que a justificá-la e como que a justificar a apreensão do irrepresentável. Pelo que o traço dá “testemunhar pelo Infinito, sem o reconduzir ao ser”¹²¹⁴ – e é aqui que reside o cerne da representificação, uma prolongação descontinuada de uma ontologia finita projectada num infinito transcendente em que todos os tempos são convocados para que a narrativa produza o espanto diante do reconhecimento da irreversibilidade do acontecido.

Mas porque o traço é também a materialização da platónica impressão na cera, ele, mais do que o outro (ainda que permita o seu advento) é o mesmo. E é através desse sentido que, através da historiografia, é contornada a anarquia do infinito, por mais que esta anarquia seja tradução, como Lévinas compreensivelmente defende, de um “sujeito desalojado sem fuga possível”¹²¹⁵. É este restolho anárquico que a escrita da História pretende sanar, partindo sempre da premissa de que a responsabilidade somente pode manifestar-se diante da ausência do outro. É esta, pois, outra forma de denominar a morte como condição da distância hermenêutica.

Porém, não podemos deixar de perguntar: se o *Dasein* não acabasse por tornar-se um Ser-para-a-Morte, existiria a urgência de salvá-lo? Tanto mais se admitirmos, como parece ser o caso da narrativa historiográfica, que ela virá permitir o luto que sara? Mais adiante encontraremos esta pergunta. Por ora, importa reter, ainda em relação ao traço, que a sua declaração é claramente circunstancial – ela unifica todas as angústias de um “eis-me aqui” sem morada, como se estar no esquecimento do vórtice *événementiel* condissesse a uma inabitabilidade. Mesmo que a sepultura seja a casa possível. Essa inabitabilidade do traço, *desnortado*, *dessintagmatizado*, *desfigurado*, faz dela uma excepcionalidade e uma extraordinariedade, porque, estando presente, concentra em si,

¹²¹³ Cf. E. Lévinas, *Deus, a Morte e o Tempo*, p. 209: “O sujeito é sensível à pro-vocação que jamais se apresentou, mas o atingiu traumáticamente, sensível ao imemorial, ao irrepresentável, a um «antiquíssimo outrora»”.

¹²¹⁴ Cf. *Idem, ibidem*.

¹²¹⁵ *Idem, ibidem*, p. 211.

enquanto risco e enquanto limiar, uma infinitude que somente a ausência pode conter. Por isso, se aceitamos que “O Dizer sem Dito do testemunho, significa assim a *intriga* do Infinito – intriga e não experiência, intriga que não é experiência”¹²¹⁶, a narrativa da História não poderia meramente representar, muito menos imaginar, sob pena de privilegiar o discurso em detrimento da linguagem. Isto não apenas inviabilizaria o entendimento do traço como algo irreduzível – não por acaso, é representado por uma linha –, como impediria ao Dizer a assunção de que é testemunha do passado *per se*.

Quando, efectivamente, “O Dizer é de si testemunho, independentemente do destino ulterior em que entrará no Dito em jeito de sistema de palavras”¹²¹⁷, o traço permanecerá sempre *ad usum* da veridicção e da prova. Porém, ele não pode ser considerado nem uma pequenez da verdade, nem um preâmbulo do que virá a ser o Dito; porque se é no Dito que a materialidade da palavra circula, então o traço não é ainda expressão, não é já informação, não é até sintoma. Pelo que a úniva verdadeira sintaxe que deve presidir à elaboração da narrativa historiográfica não pode ser outra que não a ética enquanto responsabilidade pelo ausente e a busca da verdade enquanto ditame do conhecimento.

É que, à maneira do povo judeu, que inaugura aquilo que hoje podemos chamar sentido ocidental da História, também o traço, no seu barulho que fica após a ceifa da História, erra – como toda a História do povo Judeu é a história da sua errância. E nessa disposição errática em que o passado acaba por tornar-se através dos traços e da sua profusão rumorejante à passagem do vivente, a responsabilidade do historiador pela ausência, como sujeito paciente que deve ser, é autónoma pela heteronomia que transporta consigo. Como Atlas condenado a carregar um mundo que não pode ver directamente. Pelo que a escrita da História não é a escrita da sucessão do tempo, mas antes da sucessão do infinito. E talvez que este seja o grande *ethos* da historiografia: saber que deve ordenar aquilo de que o Anjo de Benjamin somente poderia afastar-se por uma espécie de universalidade expansiva do tempo, compressora no seu distanciamento e, por isso, exigente no sujeito a quem for dada a palavra diante do traço. Por necessidade, a mesma que Er encontra, esse sujeito terá de aguentar a liminar experiência do seu defronte com a finitude, a transitoriedade e, conseqüentemente, com a morte.

¹²¹⁶ *Idem, ibidem*, p. 213.

¹²¹⁷ *Idem, ibidem*.

Zakhor: a garantia do sentido da História

O traço, pois, acoberta a diacronia do tempo, ao mesmo tempo que permite a sua pausa. É esta pausa que a descontinuidade do traço traduz, assim como a impossibilidade de o traço estar defronte ao passado. Ele está imerso, não apenas no restolho, para utilizarmos expressão que nos é tão cara, mas numa espécie de escansão do tempo, como se a diacronia passasse em grandes vagas e coubesse ao historiador esperar. Porque o traço é sem princípio, ele indicia a irrepresentabilidade das coisas passadas e, no fundo, uma imemória. Cabe, assim, à historiografia o controlo da anarquia como desastre e a aceitação do caos em que flutuam os traços das coisas pretéritas como princípio da operação historiográfica.

Não nos interessa, aqui, ponderar Deus como palavra única na medida em que não afoga o seu Dizer¹²¹⁸. Mas, por analogia, importa, sim, afirmar como também a palavra da narrativa historiográfica não submerge o seu Dizer. Ao contrário. A palavra historiográfica é a linguagem da História como testemunho prestado. Não do acontecimento, mas da imperiosa busca da verdade. E isto muito porque a sua linguagem acaba por exprimir um acto de crença e um acto de juízo. Mas pode o traço impor uma restrição de sentido? Se o pode, não significa isso que o traço enquanto Mesmo faz perigar a ponte levantada para o Outro? É que o traço é presença e, por isso, preenchimento de um espaço branco. O seu referente é, sobretudo, o referente duplicado do que é o Mesmo. É preciso, pois, que a operação historiográfica venha desocultar o contexto do traço para que ele possa, enquanto pulsação do Ter-sido como Ser-para-a-Morte, destravar uma racionalidade outra que não é a do presente – e que terá na *phantasia* uma hipótese de racionalidade da transcendência.

O que nos leva a um último traço do traço: ele é o passado estar acordado, tal como no *Cântico dos Cânticos*, lembra Lévinas, o coração dorme estando desperto¹²¹⁹. Poderíamos aventar que este é o traço da persistência dos traços, de que Paul Ricoeur nos fala, após o traço documentário e o traço cortical¹²²⁰. Mas poderá outra qualidade reunir a tipologia dos traços que não seja a sua existência insomne? Certo, o traço é inscrição. Mas não é precisamente por sê-lo e por sê-lo enquanto afecção, que a

¹²¹⁸ *Idem, ibidem*, p. 218 e ss.

¹²¹⁹ *Idem, ibidem*, p. 223.

¹²²⁰ Paul Ricoeur, *La Mémoire, l'Histoire, l'Oubli*, p. 554.

narrativa do passado, sendo uma narrativa da memória, vela o Ser-para-a-Morte, desfazendo assim a enigmática presença da ausência através de uma imprecação contra o sono – que toda a historiografia é enquanto micheletiana “ressurreição”? Se o passado é sono e o traço é o estar-se acordado nesse sono, o traço é a condição do espanto para aquele que espera, como se a activa espera da esperança não fosse mais do que a insónia do traço, imerso numa necrópole na qual só ele não dorme, velando que está, também, pelos esquecidos.

A impressão na cera – ou mesmo a metáfora da gaiola – não é o garante para que parte da memória permaneça numa insónia que existe até o futuro a encontrar? É que o traço é tão irreduzível quanto a insónia: ambos são a iminência do outro na fímbria fronteira do Mesmo. Simplesmente, a escrita da História transformará o que é tido como sistemática representação da presença em representificação, na medida em que não lhe interessa combater a ontologia, mas, pelo contrário, conferir unidade ontológica ao traço e ao seu contexto. Por isso, a sempre urgente apresentação da prova. Ora, se o traço, sendo o passado acordado, desperta o sujeito localizado no presente, é porque sobre ele opera um acto de lucidez, o que nos faz regressar às metáforas da luz como analogias da memória e da *phantasia*.

Ora, a re-presentificação por oposição à representação vem precisamente pelo seguinte: se “Tudo quanto se retira para o passado é retido, lembrado ou reencontrado na história. Tudo quanto é suposto preencher o campo da consciência foi no seu tempo acolhido ou percebido. Para a consciência, o passado é sempre modificação de um presente: nada pode advir sem se *apresentar*”¹²²¹, então a escrita da História só pode aspirar a algo que seja mais do que esta *presentação* pois só esse suplemento (ontológico, acreditamos) poderá fazer do passado o referente na narrativa historiográfica. E, na escrita da História, a lucidez só é atingida se se ultrapassar a representação rumo à representificação. Por outras palavras, a superação da imaginação, logo, da con-figuração, em nome da *phantasia*.

Por último, chegamos à acepção de traço como garantia do sentido da História. Com efeito, o traço parece fazer desaguar em si o transtorno da representação, para obrigar o sujeito que escreve a fazer mais do que o filósofo que envereda por uma diacronia da verdade¹²²²: o Dito deve ser desmentido, e o desmentido desmentido também. O historiador, partindo do traço enquanto Dizer, não pode relegar a sua

¹²²¹ E. Lévinas, *Deus, a Morte e o Tempo*, p. 224.

¹²²² *Idem, ibidem*, p. 225.

demonstração para a expressão que o Dito é já. Isso faria chegar a angústia da impossibilidade de representação enquanto instrumento cognitivo – porque é disso que se trata na narrativa historiográfica. A impossibilidade de apresentação deve-se precisamente ao facto de não estar em causa, para o historiador ou para o leitor, experimentar a experiência do passado.

Ao contrário. O traço comporta o infinito na medida em que a experiência lhe é exterior. Por isso, também, o restolho em que bóiam os traços é uma *an-arquia* – como da treva se fará luz, antes de todas as origens.

Voltamos, assim, a Yerushalmi: “Pour Hérodote, écrire l’Histoire était avant toute chose faire obstacle à l’inexorable érosion de ma mémoire par le passage du temps. L’Histoire chez les Grecs était l’expression de cette superbe soif des Hellènes de connaissances et de découvertes qui peut encore nous les rendre proches; elle était également la quête dans le passé d’exemples édifiants ou de leçons politiques. L’histoire n’offrait rien de plus et aucune vérité.”¹²²³ Pai de histórias históricas, diremos de Heródoto. A ausência do traço na edificação das pequenas narrativas historiográficas era substituída, tal como em Tucídides, pelo registo – dir-se-ia que a ideia de traço estava a ser forjada, mas não a busca dele como primado da narrativa historiográfica.

Dir-se-ia, pois, que o mundo helénico estava sempiternamente voltado para a frente (daí, como veremos, a premência da exemplaridade) e que a ruptura judaico-cristã fez imperar a nostálgica retrospectiva, fazendo do sudário (e, posteriormente, da relíquia) o permanente olhar para trás. A ponto de a memória se transformar na essência da fé israelita e, em última análise, da sua própria existência¹²²⁴. E, portanto, o traço prova a irrepetibilidade da História. É neste ponto que nos parece impossível ignorar como a historicidade acalenta em si uma ontologia cujo tratamento se traduzirá num *ethos*. O traço como *zakhor*, pois, *phantasmático*, diríamos, já que é ele quem dita a sempre chamada do passado, como este fosse um significado só e tão válido pela anterioridade que detém por relação à presença. De novo, ecoando Lévinas, mas, sobretudo, a defesa de Yerushalmi: a *an-arquia* como fundadora da historiografia e enquanto regaço maternal de todos os traços.

Não podemos evitar o uso do título de uma das lições de Lévinas e com ele expressar a nossa meta: uma História transcendente até à ausência¹²²⁵. O traço manifesta

¹²²³ Y. H. Yerushalmi, *op. cit.*, pp. 23-24.

¹²²⁴ *Idem, ibidem*, p. 25.

¹²²⁵ E. Lévinas, *Deus, a Morte e o Tempo*, p. 231: “Um Deus «transcendente até à ausência»”.

essa ausência através da sua mesmidade, permitindo que não se esgote o infinito que convoca e que, com efeito, venha a veicular “uma significação mais antiga do que o pensamento memorável que a representação retém na sua presença”¹²²⁶. Simplesmente, para nós, o memorável que a representação retém na sua presença não é outra coisa que não a representificação. Mais até do que o que o próprio Ricoeur designa por “representância”.

Falta-lhe, contudo, e porque se trata de uma definição que, procurando-se erigir por uma relação de diferença para com o texto de ficção, assenta no critério dogmático da realidade do referente, reconhecer que a narrativa historiográfica o que faz é proceder a uma espécie de ressurreição do Ter-sido. Assim, a iteração e a intensificação presentes na expressão “representificação” traduzem a articulação do traço em prova e a reconstrução do acontecimento através da prova – cena que não necessita de um “como se” mas, antes, de um “assim foi”. Daí que o traço seja tanto o resto do pretérito como a pista para a expectativa do futuro, pensado este como tribunal do acontecimento passado, pelo que não podemos concordar, definitivamente, com Paul Ricoeur, quando afirma, citando-se: “Ce que j’appelais dans *Temps et Récit* la «conviction robuste» qui anime le travail de l’historien est elle-même portée aux yeux du lecteur par l’écriture littéraire qui, par les trois voies tour à tour parcourues du narratif, du rhétorique et de l’imaginatif, à la fois signe et remplit le contrat.”¹²²⁷

Não. A presença do traço impõe um tipo de contrato radicalmente diverso do ficcional, quer ao historiador, quer ao leitor. Ambos estão sob o imperativo da Verdade, pelo que não podem aceitar um pacto de “como se”. A responsabilidade implicada na operação historiográfica, como veremos, inviabiliza uma proximidade total que redunde na perigosa identificação com a ausência que a narrativa historiográfica referencia. Na verdade, a narrativa que serve de carro à escrita da História, não raro pode ser identificada como um rito enquanto constructo que permite a passagem da memória. E, enquanto ritual, é mais linguagem do que discurso, no qual o traço, ao invés de desempenhar a função de ídolo – como podia sê-lo? –, substantiva a impossibilidade de calar-se. No que reside a sinceridade do traço, “que é todo o escândalo da sinceridade. Nesta sinceridade há testemunho, e testemunho que não pressupõe uma experiência”¹²²⁸.

¹²²⁶ *Idem, ibidem*, p. 230.

¹²²⁷ Paul Ricoeur, *La Mémoire, l’Histoire, l’Oubli*, p. 360.

¹²²⁸ E. Lévinas, *Deus, a Morte e o Tempo*, p. 208.

Não poderíamos chegar a mais satisfatória definição do traço, a não ser que lhe acrescentemos que também o traço envolve uma dimensão de vigília por parte do historiador – à cabeceira do traço insone só pode estar prostrado mas atento o historiador como *remembrancer*. Que é, como quem diz, “o contrato que, tacitamente, celebra com a responsabilidade ética e epistémica inerente ao seu ofício obriga-o a actuar, tanto quanto lhe for possível, como pastor e lobo dos seus fantasmas e do «ser ausente» que ele pretende fazer reviver”¹²²⁹.

O traço como Sibila silenciosa

Existe na relação entre traço enquanto testemunho e entre historiador enquanto narrador epistemicamente pré-ocupado uma relação recíproca em que a memória de um é posta ao serviço da memória do outro, porque, na mundividência ocidental moldada pelo impacto do judaísmo e do cristianismo, toda a narrativa que o historiador desfiar será sempre uma parte da História maior que ditou o seu sentido: o êxodo dos Judeus e a dádiva da legislação por um Deus assumido como Pai dos pais. E, se é certo que a escrita da História na antiga Israel se firmava sobre a crença de que a História é uma teofania e uma retrospectiva do destino de um povo, a escrita desse percurso continua a ser uma História de revelação, mesmo que parta, não de uma ordem onto-teológica, mas sim daquilo a que Peter Burke chamará, jocosa e seriamente, esqueletos escondidos nos armários da memória¹²³⁰.

Essa é a utilidade da insónia do traço e da vigília do historiador, enquanto *remembrancer*, expressão que evoca o funcionário inglês medievo que, na véspera do pagamento do imposto, lembraria às pessoas para evitar o esquecimento do tributo. Porque o traço faz, sobretudo, do historiador um caçador, o que, por sua vez, dele faz uma espécie de primeiro homem. “Pendant des millénaires l’homme a été un chasseur”, diz-nos Carlo Ginzburg, acrescentando: “le chasseur aurait été le premier à «raconter une histoire» parce qu’il était le seul capable de lire, dans les traces muettes (sinon imperceptibles) laissés par sa proie, une série cohérente d’événements”¹²³¹. Uma leitura que não deixa de ser uma vigília. Mas podemos ir mais longe e encontrar nessa vigília,

¹²²⁹ Fernando Catroga, *Os Passos do Homem como Restolho do Tempo*, p. 53.

¹²³⁰ Cf. Fernando Catroga, *Os Passos do Homem como Restolho do Tempo*, p. 53.

¹²³¹ Carlo Ginzburg, *Mythes, Emblèmes, Traces. Morphologie et histoire*, p. 149.

na medida em que o traço é uma espécie de ênfase de sentido, mesmo quando ainda não é conhecido, mas apenas descoberto na sua insónia.

No entanto, o traço não dá respostas. Estas têm de ser dadas pelo historiador, pois que este é o responsável pela elevação do traço a testemunha. Daí que o traço permita uma proximidade incrementada pela distância. Mas não é possível negar como o traço, na sua prova da mortalidade do outro para que uma narrativa para a vida possa ser tecida, recorda o sujeito como ser-para-a-morte. E não residirá, também aqui, a sinceridade do seu Dizer? Simplesmente se, em Heidegger, o tempo é concebido a partir da morte e em Lévinas a morte é antes concebida a partir do tempo¹²³², a escrita da História, enquanto *práxis*, enquanto *ars memoriae*, e, finalmente, enquanto filha da *phantasia* como décima Musa, não terá em suas mãos, como livro aberto, uma concepção de morte contaminada pela vida precisamente pelo tempo descoberto através da narrativa? Não é isto que nos permite pensar a historiografia como tributo a uma Ser-para-a-vida, na medida em que a uma ontologia do fim se responde com uma ética da busca da verdade – sem que ambas se excluam para poderem, pragmaticamente, projectar um horizonte de expectativas em que o passado não é património – mas um rosto reconhecido?

De certa forma, o traço prova as relações e as separações entre historiografia e memória, antes de qualquer outra instância. E porque o historiador não é um eu transcendental, por mais demiúrgico que se arrogue ser, também a morte, a partir do traço, devém, cabalmente, a obscuridade do desconhecido, e o tempo, já impossivelmente projectivo, pode finalmente ser narrativizado. E, no entanto, é então que o Ter-sido pode ser, ainda que de outra forma – a que a imaginação não pode responder, na medida em que existe uma dimensão absoluta na representificação da historiografia. É por ela que o referente da ausência não é mera mimese do que essa ausência fora enquanto presença. E nesse ab-soluto está, também, a sagração e a separação do Deus filosófico hebreu, o *kadosh*¹²³³. A linguagem da narrativa historiográfica está imbuída, pois, de um constante movimento de separação como indício da dádiva da linguagem em nome da revelação do Verbo enquanto fundação memorial.

Talvez por esse motivo, se a filosofia não pôde nomear Deus enquanto *logos* transcendental, a historiografia tenha necessariamente de narrativizar o tempo para

¹²³² A síntese é de Jacques Rolland, em E. Lévinas, *Deus, a Morte e o Tempo*, p. 252.

¹²³³ *Idem, ibidem*, pp. 252-253.

alterar a qualidade ontológica do ser-para-a-morte, rumo a uma espécie de libertação. Dir-se-ia, pois, que a morte é a finalidade do Ser, sim, mas que a historiografia pode libertar o Ser desse cativeiro, a partir do momento em que deixar de ser considerada como mestra da vida. E, se esta é uma afirmação a que mais tarde voltaremos, ela deixa ainda vestígios para se pensar o traço como um facto do acontecimento, pois nele reside também a oportunidade de que uma *história-ciência* não oblitere que é sempre uma *história viva*¹²³⁴ e, assim, poder ser útil – sem os inconvenientes da redundância do exemplo e, sobretudo, sem a inconveniência de uma morte de outro ignorada. Só assim a historiografia pode ser civicamente pertinente.

Porque o traço é o primeiro (feliz) ataque aos excessos do carácter narrativo da historiografia: ele envia as teorias da pré-configuração do mundo pelo simples facto de guardar nele a irrepitibilidade do acontecimento. Mas não apenas. Ele neutraliza a comparação da escrita da História a uma narrativa ficcional porque a responsabilidade sobre o traço implica a produção de uma fiabilidade¹²³⁵. De onde chegamos à historiografia como metalinguagem, na medida em que, sendo hermenêutica do traço, a historiografia “se raconte dans le langage de son autre”¹²³⁶.

É por isso que a morte, no discurso historiográfico é nó epistemológico (e biológico) através do qual o presente dispõe as suas práticas e pode, mais até do que à sintagmática do texto, organizar-se a si enquanto relação temporal e enquanto temporalidade. O traço é, pois, um *Autrement que l'être* – e não *Autrement qu'être* – na medida em que em torno de si circulam, frenéticas, as perguntas sobre o como.

Daí que ao historiador caiba interrogar o traço (e, de certo modo, responder-lhe) como *súplica* do incógnito para se tornar cognoscível e, dessa forma, sair da ambiguidade do nada para que o que referencia possa ganhar um suplemento de vida. Como se o traço rejeitasse a sedutora mas falsa imortalidade que ronda o nada e, como declaração de princípio, testemunhasse que a morte não pode ser simplesmente nada mais que nada. O que o historiador intenta levar a cabo é precisamente a tarefa de encontrar o desconhecido da morte através do traço e, dessa forma, neutralizar o nada a que o Ser-para-a-Morte é condenado. Mas não apenas. A partir do momento em que o traço implica o desconhecido da morte, o nada é desafiado através das interrogações que

¹²³⁴ Fernando Catroga, *Os Passos do Homem como Restolho do Tempo*, p. 54.

¹²³⁵ Michel de Certeau, *L'Écriture de l'Histoire*, p. 131.

¹²³⁶ *Idem, ibidem*, p. 132.

do traço se erguem. É o traço, pois, que permite a reversão do abatimento a que a morte e, depois (ou antes?) dela, o esquecimento sentenciam o acontecimento – e o homem.

Para terminar, o traço é a indeterminação da morte. Diante dele, o historiador tem a oportunidade de ouro de negar a morte, confirmando-a sem que seja necessário recorrer ao postulado da imortalidade da alma de Emmanuel Kant e sem o receio de se admitir o homem como Ser-para-a-morte. No escrever a história, o enigma da morte deve ponto de interrogação em nome do outro, o que faz com que a ceifa mortal que a passagem do tempo, como uma peste, lança sobre as gentes e sobre as nações, nadificando-as, seja posta em causa não como sorte reversível, mas como o carácter nulo do nada que a história do pensamento ocidental teve tantas dificuldades em imaginar. Pois que, a nosso ver, também não se trata de imaginá-lo, mas sim de utilizar uma linguagem que terá no ritual tanatológico expressão possível e, na historiografia, desesperada tentativa de “ressurreição” cognitiva.

Capítulo XXV

MEMÓRIA E *PHANTASIA* NA OPERAÇÃO HISTORIOGRÁFICA

Por tudo quanto até aqui ficou dito, é já claro que encontramos limites ao uso e abuso da expressão “imaginação historiográfica”. Em primeiro lugar, tal afirmação levar-nos-á à substituição crítica do termo na própria argumentação de Paul Ricoeur, que abre a primeira parte do seu estudo *La Mémoire, l’Histoire, l’Oubli* sob os desígnios de “Mémoire et imagination”, dispositivo teórico com que abordará a operação historiográfica. Em segundo lugar, o nosso distanciamento tem por consequência a afirmação da *phantasia* como *energeia* epistémica da narrativa historiográfica. O que, naturalmente, culminará na seguinte pergunta: como pode a *phantasia* responder, enquanto responsabilidade pela intriga historiográfica, à fase documentária, à fase da explicação/compreensão e, por fim, à fase da representificação.

A escrita da História: entre ontologia e transcendência

O desafio é tanto maior se pensarmos como, retomando o *Fedro*, de Platão, Ricoeur lança a dúvida sobre a natureza da História: remédio ou veneno? Antes de mais, diríamos, sobretudo, que ela será veneno enquanto continuar sujeita aos caprichos classificatórios das evidentes comparações a que o termo “imaginação historiográfica” a sujeita, retirando-lhe uma especificidade quer de ordem judiciária, quer de ordem cognitiva. O argumento é válido e já o utilizámos noutra contexto: o *pharmakon*. Porém, antes de entrarmos nos inconvenientes da História – ou, melhor, da *historia magistra vitae* –, é forçoso anular a indecisão do próprio Ricoeur quando opta por

deixar numa hesitação pouco sublime a escolha do remédio ou do veneno para dar de beber à História enquanto inquiridora da verdade¹²³⁷.

E fá-lo através de uma crítica da imaginação que só funciona marginalmente, isto é, Ricoeur recupera a memória no seu papel de apreensão do tempo – logo, da construção da narrativa historiográfica – partindo do seguinte pressuposto: “L’idée directrice en est la différence qu’on peut dire eidétique entre deux visées, deux intentionnalités: l’une, celle de l’imagination, dirigée vers le fantastique, la fiction, l’irréel, le possible, l’utopique; l’autre, celle de la mémoire, vers la réalité antérieure, l’antériorité constituant la marque temporelle par excellence de la «chose souvenue», du «souvenu» en tant que tel.”¹²³⁸

O objectivo é, pois, separar memória e imaginação, assumindo desde a partida que as inscrições deixadas pelos acontecimentos ou criadas a partir dos acontecimentos, sendo “spermata”, podem estar na origem de algo que, sendo uma escritura viva (ou mesmo um contar vivo), não pode ser confundido com projecções fantasistas de algo que não foi. É isto que leva Ricoeur a afirmar, e bem, que as inscrições constituem uma espécie de reserva de escrituras. E, na verdade, “escritura” carrega em si, etimológica e lexicalmente, um futuro. Porque “escritura” é o que há-de ser escrito, não podemos deixar de nos interrogar se a dimensão utópica, ou, pelo menos, projectiva, pode ser apresentada estando tão apartada da própria memória.

Certo: a escritura é para que a memória possa ser revivificada (mas não revivida). Mas nesta dimensão de “o que há-de ser escrito” reside uma argamassa teleológica cuja origem – o acto de escrever contra o esquecimento – desafia a própria memória como sendo, aristotelicamente, do passado. É neste sentido que a palavra representificação parece responder aos ensejos historiográficos.

Mas não apenas. Se, à primeira vista, a separação entre memória e imaginação faz sentido para salvação da escritura historiográfica, passar-se-á o mesmo se, no lugar de imaginação, colocarmos a expressão *phantasia*? Poderia Ricoeur separar memória e imaginação em nome da reminiscência, se equacionasse a hipótese da *phantasia* como primordialidade epistémica, sempre à espera de uma epistemologia da memória para poder ser validada? Ou, ainda, se quisermos: se é possível retirar da imaginação o papel

¹²³⁷ Referimo-nos à seguinte expressão: “Pour être comblé, il faudrait que soit exorcisé le soupçon que l’histoire reste une nuisance pour la mémoire, tel le *pharmakon* du mythe, dont on ne sait finalement s’il est remède ou poison, ou les deux. On donnera plusieurs fois la parole à cet irréductible soupçon.” Paul Ricoeur, *La Mémoire, l’Histoire, l’Oubli*, pp. 179-180.

¹²³⁸ *Idem, ibidem*, p. 6.

de desvelamento da verdade, compreendendo nesse acto o próprio esquecimento, é possível fazê-lo se em causa estiver o papel da *phantasia* como alfa do corolário cognitivo que é a memória?

Defendemos, pois, que a convocação da *phantasia* não apenas contribui para a separação entre memória e imaginação, como, outrossim, para a revitalização da própria memória no processo da operação historiográfica. Se é verdade que “La menace permanente de confusion entre remémoration et imagination, résultant de ce devenir-image du souvenir, affecte l’ambition de fidélité en laquelle se résume la fonction véritative de la mémoire”¹²³⁹, não é possível que a iminência do perigo se deva precisamente à insistente convocação da imaginação, como divindade tutelar da ficção, como que faz a escrita historiográfica ceder à tentação da fácil identificação da recordação com uma imagem? E, no entanto, a teorização do próprio Ricoeur a propósito da tríplice mimese aproxima a escrita da História de um conto de fadas de receituário, incorrendo, voluntária ou involuntariamente, na imprecisão da exemplaridade como seiva da historiografia.

A nossa proposta, na aparente impossibilidade de Ricoeur rejeitar o termo imaginação, é precisamente, e tendo em conta a história da noção de *phantasia* pelo pensamento ocidental que intentámos realizar na segunda parte deste trabalho, resolver o dilema do referente da ausência na construção de uma nova epistemologia para o conhecimento histórico a partir da *phantasia* como manifestação da Verdade.

Neste sentido, a historiografia é uma forma de desejar o invisível. E, por mais ambíguo que possa parecer, trata-se de conferir à *phantasia* um papel superador da idolatria da imagem e contra, sobretudo, o medo de se entender *ontologicamente* o referente da ausência. Através de uma narrativa historiográfica pré-ocupada – e não dependente epistemicamente de pré-figurações tipificadoras do mundo –, a ontologia do Ter-sido não pode senão ser ponderada também através da transcendência. E sê-lo não colide com os recortes epistemológicos da escrita da História, na medida em que somente assim a negatividade do Ter-sido pode ser transformada em um não-negativo. Porque “El verdadero objeto histórico no es un objeto, sino la unidad de lo uno y lo otro, una relación en la que consiste tanto la realidad de la historia como la realidad de la comprensión histórica”¹²⁴⁰.

¹²³⁹ *Idem, ibidem*, p. 7.

¹²⁴⁰ H.-G. Gadamer, *Verdad y Método II*, p. 70.

A escrita da História confronta ontologia e transcendência, mesmo porque desafia a declaração de que “la philosophie occidentale a été le plus souvent une ontologie: une réduction de l’Autre au Même, par l’entremise d’un terme moyen et neutre qui assure l’intelligence de l’être. Cette primauté du Même fut la leçon de Socrate”¹²⁴¹. Mas a historiografia não é uma filosofia. E nem as filosofias da História o foram. Nem a Teoria da História o é, pelo que a ontologia é a reivindicação da historiografia, porém, admitindo inevitavelmente o carácter transcendente da ausência que referencia. Nem podia ser de outra forma: a escrita da História reencaminha o que é outro para o que foi o mesmo – mas quem pode negar que essa é a maravilha da exterioridade que pulsa no ofício do historiador?

Podemos até admitir – com muitas hesitações – que a filosofia de Sócrates foi uma egologia¹²⁴² (perguntamos se as filosofias da alteridade também não o são), tão dependente estava do Mesmo para conhecimento do Outro. Nos combates da filosofia ocidental, a historiografia acabou por tornar-se o lugar por excelência da univocidade e da alteridade, em que a própria fenomenologia do horizonte é posta em causa, na medida em que o presente é assumido como horizonte do passado, nessa metamorfose residindo toda a ética historiográfica enquanto responsabilidade pela nadificação do outro. É ela que salva a ontologia de um certo egoísmo, pois, e é ela que lembra como a ontologia, se for condenada como uma filosofia do poder¹²⁴³, arrasta consigo a própria escritura.

Não. A ontologia de Heidegger não é, como Lévinas afirma, uma filosofia da injustiça. E a historiografia prova também como, até certo ponto, a ontologia precede a interlocução com o outro – através do traço. Diríamos, pois, que a historiografia torna a ontologia possível, porque a hermenêutica historiográfica estabelecerá uma compreensão que não é da ordem do domínio. Antes pelo contrário, é da ordem da libertação.

Comprendemos a diatribe de Lévinas, que tão caro e decisivo para a nossa abordagem é, contra a ontologia heideggeriana, mas é preciso matizá-la precisamente por ser a Teoria da História o nosso ponto de partida e a nossa meta. O que sucede é que a ontologia heideggeriana é passível de ser compreendida à luz da filosofia da alteridade

¹²⁴¹ E. Lévinas, *Totalité et Infini. Essai sur l’extériorité*, Paris, Kluwer Academic, 2000, pp. 33-34.

¹²⁴² *Idem, ibidem*, p. 35.

¹²⁴³ *Idem, ibidem*, p. 38: “Philosophie du pouvoir, l’ontologie, comme philosophie première qui ne met pas en question le Même, est une philosophie de l’injustice.”

de Lévinas em nome da hermenêutica historiográfica enquanto responsabilidade do Eu pela morte da morte do Ter-sido, compreendendo, assim, como a tessitura historiográfica permite não apenas abordar o outro através do discurso, como que o Outro nos receba através da linguagem. E isto pressupõe a demonstração da ontologia do Ter-sido enquanto, por sê-lo, expressão.

Como, no caso da narrativa historiográfica, a epifania do rosto do outro só pode acontecer através da prova, a exterioridade que é, com efeito, a anterioridade do Ter-sido, não só não apela (no que concordamos com Lévinas) à possessão, como também não se reduz à intimidade da lembrança. Bom, na escrita da História, nem assim podia ser. No entanto, mais importante do que a salvaguarda do sujeito que narra e que é quem acolhe, é que o imediato que é o rosto a rosto do encontro só devém reconhecimento através da distância. Isto é, da mediação.

Não podemos, pois, seguir a acusação que Lévinas dita sobre a História: “L’Histoire ne serait pas le plan privilégié où se manifeste l’être dégagé du particularisme des points de vue dont la réflexion porterait encore la tare. Si elle prétend intégrer moi et l’autre dans un esprit impersonnel, cette prétendue intégration est cruauté et injustice, c’est-à-dire ignore Autrui. L’histoire, rapport entre hommes, ignore une position du Moi envers l’Autre où l’Autre demeure transcendant par rapport à moi. Si je ne suis pas extérieur à l’histoire par moi-même, je trouve en autrui un point, par rapport à l’histoire, absolu; non pas en fusionnant avec autrui, mais en parlant avec lui. L’histoire est travaillée par les ruptures de l’histoire où un jugement se porte sur elle. Quand l’homme aborde vraiment Autrui, il est arraché à l’histoire”¹²⁴⁴.

É longa a citação, mas sumamente pertinente para os nossos objetivos. Ignorar a ontologia que a prova – como no caso da retórica judiciária – implica desligar o exercício da historiografia da sua ética e desvincular a escrita da História do seu carácter judiciário, é, definitivamente, isso sim, ignorar o Outro. A abordagem historiográfica do Outro é tão verdadeira quanto a sinceridade do Dizer do traço, pelo que não conduz ao desenraizamento do homem da História. Ao contrário, a contextualização que a historiografia aufere não apenas implica a ontologia do traço, como também a transcendência da ausência do referente, pelo que a historiografia não pretende a integração canibalesca do outro, senão o seu reconhecimento – e jamais em nome de

¹²⁴⁴ *Idem, ibidem*, p. 45.

uma exemplaridade ilógica, mas somente em nome da responsabilidade dos vivos pela memória dos mortos.

A distância hermenêutica, imposta pela morte e pelo tempo, faz emergir uma linguagem do tempo, que ultrapassa a conversa do sujeito com o Outro. Não será preciso pensar-se muito para considerar que isso seria fazer da historiografia o que também a filosofia pode ser, em citação que aflorou já na primeira parte deste trabalho: a contemplação das estrelas. E só. A busca historiográfica pelo traço implica dar a Palavra ao outro para que possa produzir-se a revelação. Daí que aceitemos o Dizer, tal como Lévinas o concebe. Mas a responsabilidade historiográfica implica a reificação da prova e, se há um instante de contemplação, é para o mundo como campo minado de traços velados e insones. Dificilmente haverá insónia mais responsável do que a da “matéria bruta” de onde a historiografia parte. E não admira que, por ser responsável, essa insónia deve rejeitar a imaginação para dar lugar à *phantasia* como força motriz da verdade. Como, etimologicamente lembrando, a portadora da luz sobre a memória.

Pelo que a responsabilidade do historiador reside no tratamento da transcendência como potencial ontologia, e é essa ontologia que deve ser provada. Não espanta, pois, como somente a *phantasia* possa auxiliar a memória no seu estar a caminho e não espanta como se trata, sempre, do resgate do Ser-para-a-Morte. A *phantasia* impossibilita a consideração da historiografia como totalidade¹²⁴⁵, porque ela mesma não pode aceitar a morte do Outro como fim, senão como um Ter-sido cuja prova vem demonstrar um objecto indelneável na sua ontologia, mas ontológico no seu estatuto de acontecimento.

É pela prova que a historiografia não pode ser considerada um delírio, pelo que diremos que a condição da verdade não é a expressão do Outro, mas a Palavra do Outro que não admite a mentira. É pela impossibilidade da mentira que também o outro, que é o Ter-sido, acolhe o historiador. Ou, para utilizar um exemplo magistral de Koselleck: “Car les faits eux aussi, dans le contexte historiographique, dépendent du jugement. Louis XVI – pour reprendre un exemple de Gentz – a-t-il été assassiné, exécuté ou même puni? La vraie question historique est là et non pas dans le «fait» qu’un couperet de guillotine de tel ou de tel poids a détaché sa tête de son corps.”¹²⁴⁶

¹²⁴⁵ *Idem, ibidem*, p. 49: “Dans la totalité de l’historiographe, la mort de l’Autre est un fin, le point par où l’être séparé se jette dans la totalité et où, par conséquent, le mourir peut être dépassé et passé, le point à partir duquel l’être séparé continue par l’héritage que son existence amassait.”

¹²⁴⁶ R. Koselleck, *Le Futur Passé*, p. 182.

É porque a historiografia não corresponde a uma totalização da História, mas situa-se no fio equilibrista em que se cruzam, face a face, a ideia de infinito e a necessária ontologia do traço. Pois, se não for para provar a ontologia do acontecimento, para quê ter eleito como gênero a historiografia, quando Aristóteles, ofensivamente interpretado pelos séculos fora, a definiu como gênero do particular? Se isto não é assunção da Palavra de todos os Outros, não saberemos o que será. Em última análise, a escrita da História prova como a morte “par conséquent, ne se réduit pas à la fin d’un être”¹²⁴⁷ e como o tempo que resta não tem necessariamente de devir misterioso. O que é incontornável é que, enquanto angústia, a morte é porque matando não morre totalmente aquilo que chega ao fim. Mas também aí a historiografia opera como prova de como a vida não é simplesmente paralela à História, a ponto de ser a vida a deter, na relação com o tempo, o poder da representificação.

Todavia, este poder não deve ser encarado como domínio sobre o outro. Pelo contrário. A memória não realiza a impossibilidade¹²⁴⁸ – isso seria condenar a historiografia a uma narrativa cuja epistemologia redundaria necessariamente em imaginação. Da mesma forma que não pode afirmar-se, sem mais, que a memória é a inversão do tempo histórico. Como poderia sê-lo se, para tal, necessita de recorrer a uma narrativa que, ao invés de inverter, consagra a temporalidade como existência do Ter-sido e, por isso, do outro? Mas não é tudo.

Uma ontologia do Novo

A escrita da História não significa que, sobre a distância hermenêutica, o tempo do presente caia sobre o tempo do passado¹²⁴⁹. Nem se trata de integrar o tempo da interioridade dentro do tempo da História. Mas, para podermos falar em traço como um feixe de infinitos, forçoso é não apenas refutar a história como totalização. É por ela que a imaginação não pode ser a matéria do discurso historiográfico, e é por ela, também, que a memória não exerce domínio algum sobre o passado. Isso seria matar a

¹²⁴⁷ E. Lévinas, *Totalité et Infini*, p. 49.

¹²⁴⁸ Cf. *Idem, ibidem*: “La mémoire réalise l’impossibilité: la mémoire, après coup, assume la passivité du passé et le maîtrise. La mémoire comme inversion du temps historique est l’essence de l’intériorité.”

¹²⁴⁹ Cf. *Idem, ibidem*, p. 50: “Il n’y aurait pas d’être séparé si le temps de l’Un pouvait tomber dans le temps de l’Autre. C’est cela qu’exprimait, toujours négativement, l’idée de l’éternité de l’âme: le refus pour le mort de tomber dans le temps de l’autre, le temps personnel libéré du temps commun.”

responsabilidade do historiador e fazer da imaginação instrumentalização do passado. E quem reabilitaria a morte do historiador? Não por acaso, a História, pelo que a escrita da História que defendemos não passa por um primado da História em que a interioridade seja sacrificada¹²⁵⁰.

Simplemente, é da concatenação entre memória, *phantasia* e prova que a objectividade histórica poderá ser encarada uma espécie de ontologia do novo através da transcendência do Ter-sido. E, por mais atraente que seja a expressão *segredo*, bem legitimada por Emanuel Lévinas, enquanto interrupção da continuidade do tempo histórico, cremos que é bem mais plausível pensar no novo como irrupção na continuidade do tempo histórico – de resto, tão contínuo como o tempo da interioridade. Daí a impossível totalização da escrita da História: ela responde com exactidão ao alegado segredo que guarda toda a diversidade. Ora, a historiografia é o género do particular – pode outro ser mais imperfeito, na sua solidariedade com a impossível apreensão da totalidade humana, e mais perfeito na sua responsabilidade de proteger o Eu de uma história universal que, como Saturno, devora os seus próprios filhos?

A escrita da História enquanto género supõe uma distância que, por sua vez, ditará a autonomia dos seus termos. Por isso, a operação historiográfica não é outra coisa senão a busca da Verdade, uma busca da Verdade não em nome do presente – a que nada falta na sua temporalidade –, mas em nome de um Ter-sido tão autónomo que foi finito e nessa finitude deixou o limiar da infinitude. O que com isto queremos dizer é que o presente é obrigado a exteriorizar a sua completude para realizar a distância que o separa do Outro. É porque ao historiador nada falta que a distância necessária à hermenêutica historiográfica pode ser mantida e, assim, garantir uma narrativa epistemológica da História em que o historiador possa afirmar o seguinte: “On ne peut écrire l’histoire que si les données jadis exprimées sous forme conceptuelle sont examinées dans leur correspondance avec les données réelles, par déduction méthodique.”¹²⁵¹ Forma mais árida mas absolutamente certa de denunciar as conceptualizações geralmente assimétricas através das quais a historiografia opera e que fazem da distância marcada pela morte a garantia da investigação como dialéctica e como confronto.

¹²⁵⁰ Cf. *Idem, ibidem*, p. 51: “La discontinuité de la vie intérieure interrompt le temps historique. La thèse du primat de l’histoire constitue pour la compréhension de l’être un choix où l’intériorité est sacrifiée.”

¹²⁵¹ R. Koselleck, *Le Futur Passé*, p. 193.

De certa forma, escrever a História é uma filosofia da espera, mas também é uma filosofia da vida. É por este motivo que podemos admitir o Ser-para-a-morte sem a exaltação com que as filosofias da alteridade o recebem. Na verdade, a partir do momento em que podemos afirmar com Martin Heidegger como “El interés por comprender la historicidade se encuentra con la tarea de poner de manifiesto la «diferencia genérica entre lo óntico y lo histórico»”¹²⁵², apresentar uma epistemologia da narrativa historiográfica pacifica qualquer crítica que possa ser feita em nome de uma ontologia a que seja retirada uma projecção de sinceridade. Dificilmente concebemos procura mais sincera – no sentido que já lhe demos – do que a compreensão da ontologia como grande objecto da narrativa da História, superando, assim, as próprias filosofias da História como sistematizações datadas.

Não se trata de defender uma historiografia narrativista, mas sim de conceber a narrativa como uma linguagem – mais, como também já dissemos, do que um discurso – que por unir memória e *phantasia* é adequada à transmissão do passado. E note-se que adequado significa “feito igualado”, “comparado”, pois que é isso mesmo que a linguagem da escrita da História vem a ser: *phasis* para a historicidade que não mimetiza acontecimentos mas antes os *diz*, estando nessa narração uma arte da memória, distinta das artes mnemónicas pela *energeia* convocada, a *phantasia*. Pois, se a questão da historicidade é a questão ontológica que enforma o ser do ente histórico, então a escrita da História não pode abdicar de uma espécie de estatuto fásico, palavra em que linguagem e visão se cruzam para colocar “diante dos olhos” do Ser-aí que é o historiador (e os pósteros leitores) a perdida ontologia do Ter-sido. E faz tanto mais sentido falarmos em ontologia na escrita da História quanto mais admitirmos – e admitimos – que o Ser abrange tanto o óntico como o histórico. E não é a historicidade a síntese de ambos?

Nesse sentido, nunca a historiografia pode ser uma totalidade, mesmo porque não precisa de sê-lo. Aliás, não poderia sê-lo se quisesse continuar a exercer o império do justo e da Verdade. Considerar a escrita da História como uma totalização seria afirmar que a Verdade pode ser elementar. E não pode. Muito menos a Verdade que a historiografia quer atingir como condição para a produção de conhecimento e como rejeição do primado do estético sobre o cognitivo. De certa forma, a historiografia

¹²⁵² M. Heidegger, *Ser y Tiempo*, p. 463.

radicaliza a ontologia no seu fundamento. E essa é a sua grande vitória enquanto *práxis-para-a-vida* para o uso de um Ser-para-a-morte.

Na senda de Heidegger, e sem precisar de, neste ponto, recorrer às filosofias da alteridade e, muito menos, às invenções pós-modernas, não é a escrita da História uma forma de cuidar do tempo? E, nesse sentido, como pode a ontologia ser acusada por fazer o tempo decorrer da morte? Pensar a morte a partir do tempo mais tornaria a historicidade condenatória à queda dos Anjos. Ou, por outras palavras, pensar o tempo a partir da morte é uma forma mais responsável de assumir o ofício do historiador, pois somente assim Orfeu descera aos Infernos e resgatará Eurídice, sendo capaz de não olhar para ela para salvaguardá-la da morte total. Nem por isso deixa, no entanto, de vê-la.

A desconstrução da tríplice mimese, proposta por Paul Ricoeur, que intentámos levar a cabo, deixa em aberto a sua inaplicação ao discurso historiográfico – mas não à memória enquanto narrativa. É, pois, pela concepção da memória enquanto narrativa que se organiza em função de uma estrutura tripla, mas a que preferimos não dar o nome de mimese, que a *phantasia* pode ser convocada para caracterizar qualitativamente uma narrativa que pretende cuidar do tempo. A narrativa historiográfica, da mesma forma que pode ser pensada como uma filosofia da espera (e da esperança), pode ser definida como uma narração da expectância. E por expectância entendemos uma espera voltada sempre para a exterioridade do Ter-sido num regime mais do ente do que do ser. É essa a narrativa do historiador e é por ela que a *phantasia*, definida como inteligibilidade da ausência, pode ser eleita como, diríamos, provocatoriamente luz da memória.

A narrativa da expectância será aquela que cuidará *representificando*, porque representifica a partir do momento em que a sua *energeia* epistémica está voltada para uma retenção. É por isso que não podemos concordar com o uso do termo mimese. Porque a narrativa historiográfica é abertura do ser a uma prolongação do Ser-aí finito na sua forma de Ter-sido. Ela é, pois, a determinada espera do regresso do ser encoberto e não da sua cópia, o que seria atentar contra a ontologia do próprio Ter-sido enquanto *Dasein* que fora. Mas mais. O olhar do historiador é tributário de “la existencia de la mirada [que] se temporacía como prolongación total del destino individual, en el sentido de la «constancia» histórica, y propia, del «mismo»”¹²⁵³.

¹²⁵³ *Idem, ibidem* pp. 471-472.

O historiador pode, pois, proceder à operação historiográfica e à narrativa que dela decorrerá precisamente porque, sendo uma temporalidade extática e prolongada (não esqueçamos que é um Ser-aí), é-lhe consentido um estado de abertura que não apenas fundamenta a sua própria temporalidade (e historicidade), como lhe permite encontrar a historicidade do Ter-sido – através da narrativa enquanto teia inevitavelmente discursiva em que a memória desfia e a *phantasia* descobre.

A narrativa historiográfica é o cuidar do tempo sem recurso ao calendário ou aos astros, pelo que a expectância que gera conta o tempo por forma que o passado não seja quer uma cumulação, quer um fardo hereditário. No fundo, o passado acaba por não ser passado mas sim uma força¹²⁵⁴ isenta de relógios. Isto é, a passeidade já não necessita da mediação e da medição do tempo porque está já fora do alcance do Sol como relógio público. Marginalização a que gostaríamos de chamar de esquecimento. A narrativa historiográfica permitirá, pois, a leitura da historicidade, tal como a clepsidra permite a leitura do tempo. Ambas dispõem o tempo diante dos olhos; porém, no caso da narrativa historiográfica é prova a mediatez da historicidade e da mediação que a temporalidade requer. Através dela, o tempo é apresentado como trajecto e ler o tempo converte-se já não na constatação de uma multiplicidade de agoras (como provam os relógios do mundo) mas antes na unicidade de um agora que o Ter-sido foi.

Daí que a compreensão do tempo e da historicidade a que a narrativa historiográfica leva a cabo acabe por proceder (e resta-nos *adequar* a expressão de Heidegger¹²⁵⁵) a uma exegese ontológico-existenciária do todo original do Ter-sido. O espírito não cai, pois, no tempo – nem no esquecimento. Ele devém temporância à espera (ou não) da temporalização da narrativa da História. Esta é a reivindicação não da alteridade, mas da ontologia da alteridade como certeza de si e como certeza do outro. Como se a escrita da História tivesse nas suas mãos, como a luz descoberta do fósforo, o caminho para o Ser do Ter-sido, nisso residindo toda a sua ética enquanto acto e enquanto julgamento.

Não por acaso, Heidegger termina a sua magistral obra afirmando: “Lo que se dice «ser» es abierto en la comprensión del ser que es inherente como comprender al

¹²⁵⁴ Cf. Hannah Arendt, *De la Historia a la Acción*, Madrid, Paidós, 1995, p. 83: “Lo primero que hay que notar es que no sólo el futuro - «la ola del futuro» – sino también el pasado es visto como una fuerza y no, como casi en todas nuestras metáforas, como una carga que el hombre tiene que acarrear y de cuyo peso muerto los vivos pueden o incluso deben deshacerse en su marcha hacia el futuro.”

¹²⁵⁵ Martin Heidegger, *Ser y Tiempo*, p. 500: “La finalidad de las consideraciones hechas hasta aquí era hacer la exégesis ontológica-existenciaria del *todo original* del «ser ahí» fáctico, en lo que respecta a las posibilidades des existir próprio y impropio, *desde su fundamento*. Este fundamento, y por ende el sentido del ser de la cura, se reveló ser la *temporalidad*.”

«ser ahí» existente. El prévio, si bien no conceptual, «estado de abierto» del ser hace posible que el «ser ahí» pueda, en cuanto existente «ser en el mundo», conducirse *relativamente a entes*, así a los que hacen frente dentro del mundo como a sí mismo”¹²⁵⁶. A narrativa historiográfica é, pois, a compreensão do ser enquanto constituição original anterior e o seu fundamento não pode ser outro que não a temporalidade.

Por isso também a escrita da História é, na senda dos trabalhos de Hannah Arendt, uma forma de estabilizar a vida humana, para que assim possa fazer o Ter-sido descansar frente à subjectividade humana e à indiferença natural. Simplesmente, trata-se de uma estabilização que, provinda do espanto, não pode senão continuar a fazer perguntas. Por conseguinte, de novo, a impossível totalização da narrativa historiográfica. Pelo que a linguagem da historiografia conferirá à acção do Ter-sido uma reinserção no mundo, tal como pela Palavra o homem habita o mundo, o que faz da escrita da História mais do que mera expressão da alteridade. Através da palavra que preenche a distância hermenêutica imposta pela morte, “en el hombre, la alteridad y la distinción devienen unicidad, y lo que el hombre inserta con la palabra y la acción en la sociedad de su propia especie es la unicidad”¹²⁵⁷.

Pode ser isto um ataque à responsabilidade pela morte do outro? Não nos parece. Ao contrário. Talvez nesta unidade que somente através de uma linguagem da distância pode ter fundamento seja que a vida humana se revele em toda a sua tragédia mas, também, em todo o seu esplendor.

Porque, se a escrita da História pode ser o caminho de vida para o Ser-para-a-morte, também porque é acção, enquanto acção carrega a sempre possibilidade do novo e da memória. Ou, nas palavras de Hannah Arendt, “La acción, con todas sus incertezas, es como un recordatorio siempre presente de que los hombres, aunque han de morir, no han nacido para eso, sino para comenzar algo nuevo”¹²⁵⁸. Em última análise, a escrita da História garante um horizonte ao Ter-sido, declarando, assim, última das perguntas que Heidegger lança na sua obra – como o tempo se revela horizonte do ser. É esse o fito do olhar da historiografia, tendo em vista sempre como, Agostinho não deixa mentir, o homem é criado para que o começo possa acontecer. Não se trata aqui de fazer colidir ou pacificar o Ser-para-a-Morte de Heidegger com o Ser-para-a-vida da sua discípula

¹²⁵⁶ *Idem, ibidem*, p. 502.

¹²⁵⁷ Hannah Arendt, *op. cit.*, p. 103.

¹²⁵⁸ *Idem, ibidem*, p. 107.

dilecta. Ao contrário. O nosso objectivo é partir da assunção de Heidegger, com a qual concordamos, para eleger a historiografia como razão de Arendt. Como se fosse a escrita da História a redenção possível da passagem do tempo.

Toda a pergunta é uma busca contra a ambiguidade

Não será a historiografia um dos modos da pergunta que busca o Ser? Isso não fará dela uma interrogação que tem no traço uma espécie de oferta de um sinal do buscado? Citemos Heidegger: “Todo preguntar es un buscar. Todo buscar tiene su dirección previa que le viene de lo buscado. Preguntar es buscar conocer «que es» y «cómo es» un ente.”¹²⁵⁹ Ora, a eleição do Ter-sido como referente da narrativa aqui em causa só pode ser levada a cabo se essa busca for sustentada pela invisibilidade e pela espera do novo. Espera pelo novo que, numa narrativa da expectância, só pode desembocar na pulverização do conhecido num braçado inesperado, como se, enquanto *episteme*, a narrativa historiográfica soubesse como só pode estimular a sua seiva cognitiva através da dissolução da tradição. E a tradição é a passividade (não confundamos com a paciência de Lévinas) diante da caótica aglomeração de traços do passado.

Dir-se-ia, pois, que a historiografia enquanto produtora de conhecimento (o conhecimento histórico) e de *sagesse* (mais tarde aí chegaremos) prova como a compreensão é uma obra de esperança, mau grado a hecatombe histórica que desembocou num século XX de proporções apocalípticas. E isso porque a Verdade que busca não é necessariamente a verdade enquanto coerência – mas a Verdade enquanto revelação, o que afasta (ou deveria, idealmente, afastar) a historiografia de presunções totalizantes. Tomar a Verdade que a historiografia busca como coerência seria votar o historiador a um papel de decifrador de causalidades e de profeta do passado, como se cada acontecimento dependesse de uma causalidade controlada e encadeada. Ora, “Sólo cuando há ocurrido algo irrevocable podemos intentar trazar su historia retrospectivamente. El acontecimiento ilumina su próprio pasado y jamás puede ser deducido de él”¹²⁶⁰.

¹²⁵⁹ Martin Heidegger, *Ser y Tiempo*, p. 6.

¹²⁶⁰ Hannah Arendt, *op. cit.*, p. 41.

Neste sentido (e em tantos mais), a escrita da História, e, em particular, a historiografia, tem como motor um verdadeiro perguntar: ele vê através de si “desde el primer momento en todas las direcciones de los mencionados caracteres constitutivos de la pregunta misma”¹²⁶¹. É por isso que a operação historiográfica deve desembocar numa hermenêutica crítica e ontológica¹²⁶², que substitua, como Ricoeur bem frisa, uma filosofia especulativa da História. Porque a escrita da História não pode ser especulativa – a não ser da forma falsa como também as histórias de Heródoto são postas sob a metáfora do espelho. Crítica e ontologia resultam se a hermenêutica historiográfica for levada a cabo sabendo que a prova jamais admitirá a especulação – ou, para retomarmos termos antigos, a *doxa*.

Importa, neste momento, retomar a definição inventada por Paul Ricoeur acerca do que é a operação historiográfica (e não propriamente histórica, como o autor faz questão de referir): “le champ parcouru par l’analyse épistémologique”¹²⁶³ que compreende uma estrutura triádica bebida em Michel de Certeau. A primeira fase é a documentária e corresponde à recolha de testemunhos oculares e à organização de um arquivo por forma a poder chegar-se à prova. A segunda fase é a explicativa/compreensiva e diz respeito à explicação do acontecimento, sendo a prova a pedra basilar para espoletar a compreensão. A terceira fase é aquilo a que Paul Ricoeur chama fase representativa (preferimos o termo representificadora por tudo quanto foi já dito e pelo mais que o será) e diz respeito à disposição “escriturária” dos elementos para que possam ser dados como discurso ao leitor¹²⁶⁴.

As cautelas de Ricoeur são sintomáticas. Não apenas sublinha como a abordagem epistemológica é mais premente na segunda fase, como guarda para a fase escriturária (a que insistimos em chamar representificadora) os dilemas da alegada representação historiográfica, cenário em que *ausência* e *referência* se digladiam aparentemente: “C’est même à cette troisième phase que les apories majeures de la mémoire reviennent en force sur l’avant-scène, celle de la représentation d’une chose absente survenue auparavant et celle d’une pratique vouée au rappel actif du passé que l’histoire élève au rang d’une reconstruction”¹²⁶⁵.

¹²⁶¹ Martin Heidegger, *Ser y Tiempo*, pp. 6-7.

¹²⁶² Cf. Paul Ricoeur, *L’Histoire, la Mémoire, l’Oubli*, p. 373.

¹²⁶³ *Idem, ibidem*, p. 169.

¹²⁶⁴ *Idem, ibidem*.

¹²⁶⁵ *Idem, ibidem*, p. 170.

Quanto à eleição do termo “fase”, também a justificação é directa: as fases da operação historiográfica são momentos metodológicos, indistintos de um ponto de vista cronológico, mas profundamente mesclados, como se cada fase fosse sempre um ponto de partida para as demais. No entanto, novamente à terceira fase é concedido o particularismo da especificidade e unicidade da tarefa: é nela que a *intenção de representar em verdade as coisas passadas* se concretiza, tendo finalmente lugar um *projecto cognitivo face à memória*¹²⁶⁶.

Com efeito, de tão dependente da narrativa, a operação historiográfica é apresentada que não há como não sentir a aporia platónica instalar-se na terceira fase, nem como não tomar as fases por programáticas, como se se tratasse de, ao invés de encontrar uma linguagem para o Ter-sido, acentuar a literalidade do passado como texto. Ora, não nos parece que Paul Ricoeur – e muito menos Hayden White, mas a ele chegaremos – opte por uma filosofia da linguagem. Não. A operação historiográfica que apresenta não é programática pela intencionalidade de cada fase, mas sim pelo carácter completivo de cada uma: todas terão de chegar ao fim para que a prova possa ser demonstrada e o acontecimento representificado.

E também não cremos que, nesta operação historiográfica o historiador seja um tradutor do texto do pretérito para uma narrativa historiográfica¹²⁶⁷. Bom, a razão é relativamente simples: o restolho do passado, sem que possamos esquecer que o traço é ontologicamente o que resta do Ter-sido, não é um texto enquanto discurso organizado. Daí que se nos afigure insuficiente considerar programática cada fase da operação historiográfica, mesmo porque o restolho não fala – pelo que não comunica. *Os passos do homem como restolho do tempo* não são ainda comunicação, nem tão-pouco tributo de um primado do ver para impulsionar a busca – isso seria conceder à imaginação o papel principal. *Querer ver* seria sempre relativo à avidez de novidades e nunca à activa espera de conhecer o que se desconhece, mas que o traço consente presumir que existiu.

Portanto, diremos que a operação historiográfica não pode ser principiada sob a égide do desenfreamento da novidade – ou da história vista pelo buraco da fechadura – porque isso faria do ponto de partida uma admiração que facilmente poderia redundar

¹²⁶⁶ *Idem, ibidem*, p. 171.

¹²⁶⁷ A declaração consta da introdução sumária aos capítulos contidos na obra de María Inés Mudrovcic, *Historia, Narración, y Memoria. Los debates actuales en Filosofía de la Historia*, Madrid, Akal, 2005, p. 10, pelo que se trata de uma síntese de um artigo pertencente a um dos autores que participam nesta obra colectiva: “Si el pasado histórico es considerado como un texto, la actividad del historiador consiste, esencialmente, en la labor de traducir dicho texto al texto historiográfico que esencialmente narrativo.”

em incompreensão. Dir-se-ia, pois, que *prógrammata* remete para uma espécie de ansiedade da inscrição, o que nos faz matizar o tributo que Ricoeur presta a uma obra já citada neste trabalho, *De la Grammatologie*, de Jacques Derrida. A ansiedade da inscrição facilmente fará a operação historiográfica cingir-se ou resvalar para a imaginação, não apenas pela mimese final da representância (na opinião de Ricoeur), mas porque torna anacrónica a inscrição face ao referente.

É preciso não esquecer, pois, que o traço não apenas não é a recordação em si, como também seu restolho não pode ser confundido com um falatório. A ansiedade da inscrição é cheia da avidez da novidade, transformando a História numa confusão de experiências sem campo. A operação historiográfica, e concordamos com a tríade epistémica desenhada por Ricoeur, deverá fazer operar a intersecção entre o campo de experiências e o horizonte de expectativas, rejeitando a apressada busca da novidade, o que só poderia destruir a escrita da História e fazê-la fracassar enquanto *escrita* e *escritura*. “Las habladurías acaban por no poder aguantar que suceda realmente lo sospechado y constantemente exigido por ellas. Com ello se les quita, en efecto, la ocasión de seguir sospechando.”¹²⁶⁸

Diríamos, pois, que a ansiedade da inscrição é a faceta envenenada da escrita da História, *pharmakon* que, no lugar de se assumir como cuidado – ou como antídoto –, faz residir no ver possibilidades de sentido que afogam as autênticas e legítimas possibilidades do Ser, fonte da pré-ocupação máxima da historiografia. Pelo que a sede de novidades, colocada no centro da busca pela Verdade secundada (ou antecipada?) pelo novo, somente pode estigmatizar a memória como mnemónica e, como mais tarde afirmaremos, como museologia empedernida, morta pelo olhar de uma Medusa ímpia que, para se salvar enquanto presente, revê, *realizando*, o passado. Porque a escrita da História não admite ambiguidades – de que a teorização de Ricoeur está repleta, o que talvez se compreenda pois que ele não foi historiador. No entanto, enquanto filósofo, deveria ter principiado a sua reflexão sobre a operação historiográfica sob o primado que ele quis evitar: a ambiguidade – e não a dúvida – é o modo do Ser-af forçado à quotidianidade, não pode ser o modo do Ter-sido. É por isso que a primazia da prova norteia a escrita da História, tal como norteia o juiz no seu julgamento.

Pelo que, diante da operação historiográfica, o historiador terá de estar armado contra as diferenças ontológicas do *Dasein* e do Ter-sido, pois que, se a ambiguidade

¹²⁶⁸ M. Heidegger, *Ser y Tiempo*, p. 201.

permite ao *Dasein* um estar no mundo em que não esteja desenraizado de todo o espaço a que não chega – o que lhe confere um presumido e presunçoso horizonte em que a abertura de sentidos forma a sua própria ontologia –, ela simplesmente não pode ser admitida na narração do Ter-sido, para quem a presunção de Ser não é já suficiente para compreender a sua ontologia. É por essa razão que “Le fait de rapporter chaque expérience à sa signification dans le monde est donc tout aussi originaire que l’acte qui la rend possible par la langue et qui, par là même, en fait quelque chose d’historique, comme l’est toute langue”¹²⁶⁹. De onde excluimos o falatório (ou o tagarelar) e a ambiguidade como categorias para o conhecimento do Ter-sido, na medida em que o primeiro é a comunicação anacrónica que tudo olha sem ver, e o segundo é a impossibilidade de comunicação por fragmentar o visto em todas as direcções. Em ambos os casos, estão em causa ou uma pré-interpretação do acontecimento, ou uma multiplicidade de interpretações sem que, para cada uma, exista uma causalidade.

Pelo que a operação historiográfica não pode ser um comércio de passados, na medida em que não deve conduzir a uma apropriação do Ter-sido que só poderia conduzir à sua queda definitiva na representação. Mas, da mesma forma que a queda enforma a quotidianidade do Ser-aí, a queda devém o grande perigo para o Ter-sido. A nosso ver, essa queda residiria na consideração da imaginação historiográfica como princípio da operação historiográfica. A imaginação, indissociável da produção de imagens, ditaria a queda do Ter-sido na quotidianidade e, em consequência, na moralização que decorre da queda como tentação e estranhamento.

Mas o Ter-sido já não tem existência fáctica, pelo que a operação historiográfica não deve conduzir a uma tentativa de moralizar o passado, muito menos à luz da temporalidade vigente. O que a operação historiográfica pode fazer é descobrir, privilégio dos privilégios, o *Dasein* na medida em que busca a sua ontologia perdida e pode conceber e compreender (mas não encontrar) a sua existência fáctica. Vejamos: “El ser del «ser ahí», que sustenta ontologicamente el todo estructural en cuanto tal, se nos hace accesible lanzando plenamente una mirada *a través* de este todo *hacia* cierto fenómeno originalmente dotado de unidad e incluido ya en todo de tal manera que es el fundamento ontológico de cada elemento de la estructura en su posibilidad estructural.”¹²⁷⁰ Não poderá ser esta a síntese da operação historiográfica?

¹²⁶⁹ R. Koselleck, *L’Expérience de l’Histoire*, Paris, Points, 2011, p. 253.

¹²⁷⁰ M. Heidegger, *Ser y Tiempo*, pp. 209-210.

Escrever a História é o Ter-sido *habitar*

A operação historiográfica – partindo do restolho dos traços como espaço habitado porque, efectivamente, os restos do passado podem ser entendidos à luz de uma fenomenologia do lugar¹²⁷¹ – é a tentativa de colocar à mão e diante dos olhos, para utilizar a terminologia de Heidegger, um Ser-aí cuja angústia terminou já a partir do momento em que deveio Ter-sido, o que passa a angústia para as mãos do historiador, porque também, não por acaso, se trata de representificar uma ontologia do acontecimento sem poder correr-se o risco de dotá-lo de uma falsa identidade fáctica – que é o que acreditamos suceder quando se defende uma tese sobre a imaginação historiográfica.

Por isso a triádica operação historiográfica será tanto mais pré-ocupada quanto mais se reconhecer estar sempre na iminência do tudo em nenhuma parte ou do nada em toda a parte. Por isso, o espoletar da operação começa com a assunção da insignificatividade dos restos cuja ontologia própria os protege da insignificância. E, portanto, a angústia do historiador é a angústia do Ser-aí que abre um mundo como um mundo que não pode ser visto e a de encontrar como superficialmente fechado um mundo que estivera totalmente aberto, pelo que à angústia de Heidegger que é “por”, teremos de acrescentar a angústia do “de”, marca da distância hermenêutica entre o objecto historiado e o historiador.

Por isso, toda a operação historiográfica é um encontrar-se fundamental mas, como a quotidianidade do Ter-sido está irremediavelmente perdida, outra terá de ser a forma de rejeitar a inospitalidade que pode dimanar da angústia do historiador (porque o historiador não está em sua casa) – para que o encontrar-se produza uma essencialidade ontologicamente própria do Ter-sido. Portanto, a operação historiográfica não deverá proceder à familiarização do historiador com o Ter-sido, mas sim à familiarização do Ter-sido consigo mesmo, o que só é possível através da veridicção como transparência

¹²⁷¹ Paul Ricoeur, *La Mémoire, l'Histoire, l'Oubli*, p. 184: “Le premier jalon sur la voie de la spatialité que la géographie met en parallèle à la temporalité de l'histoire est celui que propose une phénoménologie de la «place» ou du «lieu».”

concedida à Palavra para que esta não caia no anacronismo e não se torne uma linguagem alterada, para utilizarmos a expressão de Michel de Certeau¹²⁷².

Porque a narrativa da História é a transgressão da distância sem a suprimir, na qual a Verdade não pode limitar-se a um entredito que tornaria interdito o passado. Não. É por isso que, se quisermos responder, sem respostas retóricas, à pergunta “Que fabrique l’historien, lorsqu’il «fait de l’histoire»?¹²⁷³, só poderemos dizer que ele possibilita o regresso a casa da ontologia do Ter-sido, pacificando a sua latência silenciosa através da produção de uma narrativa. Por isso é que a angústia do historiador não se transforma em temor, porque a escrita da História serve o resgate da queda da ontologia do Ter-sido no nada definitivo.

Aliás, não por acaso, a imagem é a inspiradora católica do temor: “No es ningún azar que los fenómenos de la angustia y del temor, que siguen por todas las partes sin diferenciar satisfactoriamente, hayan entrado óptica y también, aunque dentro de muy estrechos límites, ontologicamente en el círculo visual de la teología cristiana. Es lo que sucedió siempre que adquirió la primacía el problema antropológico del ser del hombre relativamente a Dios y dirigieron el pensamiento fenómenos como la fe, el pecado, el amor, el arrepentimiento”¹²⁷⁴, pelo que a representificação do passado de que há-de resultar da operação historiográfica não poderia ter ao seu uso uma espécie de faculdade fáctica, com um grau de facticidade incomensuravelmente maior do que a ausência que busca referenciar.

E, retomando ainda a mal compreendida distinção que Aristóteles opera entre a poética e a história, a primeira da ordem do universal, a segunda da ordem do particular, e ainda que seja próprio do encontrar-se uma espécie de uma integralidade do Ser e sua integração no mundo, a angústia, como declara Martin Heidegger, oferece a oportunidade de uma abertura assinalada, porque só a angústia singulariza. E se esta singularização que salva o Ser-aí da sua queda na informidade do quotidiano é, também ela, transmutada na sua forma de responsabilidade pela morte do outro, que salvará o Ter-sido do esquecimento ou do equívoco.

Dir-se-ia, pois, que encontrar-se e angustiar-se são as formas do historiador enquanto Ser-aí, dobradas em intensidade na medida em que buscam um impossível defronte, ou melhor, “diante de”, do que resulta que a escrita da História prova a

¹²⁷² Michel de Certeau, *L’Écriture de l’Histoire*, p. 284.

¹²⁷³ *Idem, ibidem*, p. 77.

¹²⁷⁴ M. Heidegger, *Ser y Tiempo*, p. 219.

facticidade do Ser que a escreve e que o abandono que caracteriza a existência do Ser-aí corre o risco da irreversibilidade aquando da chegada do Ser-para-a-Morte. A busca do historiador pelos passos do homem no restolho do tempo é a luta contra esse abandono. Dir-se-ia, pois, que, contra todos os “como se” da narrativa ficcional, o Ser-aí que é o historiador faz convergir todas as suas possibilidades para a peculiaridade de um Ter-sido livre, que só é livre se for considerado na sua particularidade.

Esse é, pois, o género adivinhado por Aristóteles e cuja definição foi cegamente lida e relida pelos séculos fora. Como se a operação historiográfica o que fizesse fosse reconduzir o Ter-sido ao “poder ser” de si mesmo. Neste aspecto, o Ter-sido que a operação historiográfica busca é ainda mais um quase-nada do Ser-aí, pois que nela está concentrada uma qualidade que é um ser-se-já-no-mundo e que cabe ao historiador representificar.

Simplesmente, o Ter-sido é um já não ter casa, é uma inospitalidade obrigada pela própria condição do Ter-sido ao tempo que era Ser-aí, pelo que a narrativa História nunca poderia ser confundida – e já Aristóteles não confundiu os incipientes textos que nesse género englobou – com uma generalidade textual que somente poderia ser liderada pela indiferença e ter por referente não uma ausência, mas pretensas totalidades existenciais. Que não podem existir ou ser representificadas porque, convém lembrar, “L’histoire elle-même (si ce terme chargé d’idéologie peut être accepté) est irrationnelle – c’est tout au plus son analyse qui est rationnelle”¹²⁷⁵. Também por isso a fórmula de Barthes para a textualidade em geral (o texto deseja o leitor) não pode ser nem séria, nem levemente aplicada à narrativa da História. O restolho do tempo não deseja o Ser-aí como cura para a sua dispersão. A sua condição de Ter-sido é ser procurado e esperado. E é por Ser-aí um ser fáctico que pode tomar o Ter-sido como um mundo descoberto. E, como *o desejo pressupõe ontologicamente o cuidado*¹²⁷⁶, o historiador encontra na metáfora do Anjo de Benjamin mais do que metáfora: encontra a vontade de vencer uma distância inultrapassável no respeito pela sua medida. E, se dúvidas existirem, cite-se, uma vez mais, Martin Heidegger e o que nos parece ser a síntese perfeita do papel da escrita da História: “El finar como «ser relativamente al fin» pide que se lo esclarezca ontologicamente por la forma de ser del «ser ahí». Y cabe presumir que unicamente partiendo de la definición existencial del finar se torne comprensible

¹²⁷⁵ R. Koselleck, *L’Expérience de l’Histoire*, pp. 255-256.

¹²⁷⁶ Cf. Martin Heidegger, *Ser y Tiempo*, p. 225.

la posibilidad de un ser existente del «aún no», el cual se da, en efecto, «antes» del «fin».”¹²⁷⁷

Poder-se-á dizer que nesta afirmação reside toda a justificação do Ser-para-a-Morte. Mas ela apresenta também o Ser-para-a-Morte como a dádiva para a explicação ontológica do Ser-aí. E os termos que utiliza apontam indiscutivelmente para uma dimensão lucífera dessa explicação. Perceber o ser relativamente ao fim é aclará-lo, é desvendar a sua totalidade, mesmo que a partir do momento em que essa totalidade está ou irremediavelmente perdida, ou apenas metamorfoseada em fim, o que significa que a operação historiográfica tem a seu cargo uma espécie de disposição positiva da morte, tanto mais que se define por um não-estudo ôntico-biológico da morte.

Esta é, pois, a historiografia. Compreendemos por que motivo Heidegger, segundo Koselleck, tenta escapar a uma análise antropológica sem, fundamentalmente, o conseguir¹²⁷⁸. Mas o seu objectivo nunca foi oferecer uma cartilha política sob a capa ambígua de uma filosofia existencialista. Bem pelo contrário. Do que se trata é de pensar, sob o peso da angústia tal qual ela a concebe, como a morte não é o fim, mas apenas o fim do Ser-aí em relação à sua morte. Neste sentido, a escrita da História explora, enquanto responsabilidade pela morte do outro, o horizonte desse fim precisamente porque a sua busca é uma busca ôntica pela ontologia do Ter-sido. De certa forma, a escrita da História pergunta o depois da morte como possibilidade de ontologia, pelo que o objectivo de Heidegger é dar a ver o que já não é visível, depois de a biologia, a psicologia e até a teleologia da morte terem sido levadas a cabo.

Daí que afirme taxativamente que não basta uma análise que caracteriza como *casual e arbitrariamente imaginada* da morte¹²⁷⁹. Acreditamos que a operação historiográfica e o processo de escritura a que dá origem induzem a uma descoberta

¹²⁷⁷ *Idem, ibidem*, p. 282.

¹²⁷⁸ R. Koselleck, *L'Expérience de l'Histoire*, p. 241: “L’intention systématique de Heidegger était certes de thématiser la possibilité du non-être dans le devancement de la mort de sorte que l’horizon de sens de chaque expérience de l’être apparaisse dans l’avènement du *Dasein*. Mais, dans l’analyse de la finitude humaine, nombre de catégories et d’interprétations (susceptibles d’être étendues et complétées) induisaient une lecture anthropologique, même si Heidegger avait tenté de se défendre contre une telle anthropologisation. Ainsi, dans ses analyses, sont intervenus des concepts comme le souci et l’angoisse ou comme la prise en charge du destin et d l’histoire en tant que destinée, des concepts comme l’authenticité et l’inauthenticité, le peuple, la fidélité, l’héritage, l’être-libre-pour-la-mort, et finalement des concepts comme la mort, la dette, la certitude et la liberté – bref, aucune mesure préventive de méthode ne pouvait supprimer la possibilité d’interpréter ce jeu de concepts en termes politiques.” Apesar da razão da análise de Koselleck, deve dizer-se, também, que uma ontologia pré-ocupada como a que Heidegger conseguiu, se civicamente pensada, pode dar frutos contrários à amargura que se apossou da obra de Heidegger pelas leituras nazis que dela foram feitas e pelo aproveitamento levado a cabo pelo Reich. Não é outro o nosso objectivo.

¹²⁷⁹ Cf. Martin Heidegger, *Ser y Tiempo*, p. 285.

ontológica que desemboca na libertação do Ter-sido. É que, da mesma forma que na morte reside uma iminência que a define como compressão e como liberdade (mas que não pode confundir-se como sua definição última), reside também a particularidade de todo o poder ser do Ser-aí. Quanto ao Ter-sido, ele é já anterior a essa iminência, ele é a passagem de um estado iminente impossibilidade total do Ser-aí, advento por revelar da transformação do Ser-aí em irreferente. Ou, se quisermos, em ausência. Por outro lado, o Ter-sido que deixou traços é a impossibilidade da morte, o que o transforma em um Ser-para-a-vida. Mostrá-lo é o ofício do historiador e prová-lo, a sua tarefa epistemológica.

Por esta razão, escrever historiografia é desvelar algo do Ter-sido. E é-o na medida em que “La dénégation de la particularité du lieu étant le principe même de l’idéologie, elle exclut toute théorie. Bien plus, en installant le discours dans un non-lieu, elle interdit à l’histoire de parler de la société et de la mort, c’est-à-dire d’être de l’histoire”¹²⁸⁰. Deslindar a morte para dar-lhe lugar, dando assim lugar a um aparecimento do desaparecido, a um deixar viver o que é morto já, para evitar uma nova queda do Ter-sido. Porque, a bem dizer, o Ter-sido não pode cair novamente na morte – e por isso não é fáctico. Mas pode cair no esquecimento, que é a segunda forma de morte. E também aqui a escrita da História pode fazer ecoar Heidegger: “*En lo que respecta a su posibilidad ontológica, se funda el morir en la cura.*”¹²⁸¹ É nesta medida, também, que a historiografia cuida.

De como também a historiografia é um gesto de sepultura, será tratado mais à frente neste trabalho. Por enquanto, importa reafirmar que, se a existência, a facticidade e a queda são as condições do Ser-aí¹²⁸², então o Ter-sido caracterizar-se-á pela ausência (mas não não-existência), pela eventualidade, e pela, não nos parece exagerado neste momento dizê-lo, “ressurreição”. Daí que sejamos obrigados a discordar de Reinhart Koselleck na análise que faz das potencialidades da filosofia de Martin Heidegger para o desenvolvimento de uma Teoria da História¹²⁸³, mesmo porque nada nos obriga a eleger *Ser e Tempo* como uma teoria da História. Bem pelo contrário. Do que se trata é fazer a historicidade decorrer da temporalidade humana, o que nos parece assaz

¹²⁸⁰ Michel de Certeau, *L’Écriture de l’Histoire*, p. 95.

¹²⁸¹ Martin Heidegger, *Ser y Tiempo*, p. 289.

¹²⁸² Cf. *Idem, ibidem*.

¹²⁸³ Reinhart Koselleck, *L’Expérience de l’Histoire*, p. 241: “La question qui se pose plutôt pour nous est celle de savoir si les déterminations introduites par Heidegger sont suffisantes pour développer une théorie de l’histoire qui permette de dériver les conditions de possibilité de l’histoire à partir d’une conception fondamentale de la finitude et de l’historialité. C’est précisément ce dernier point qui me semble être insuffisant.”

pertinente quer para uma teoria da História (sem necessariamente a fundar), quer para uma teoria da historiografia. Porque, vejamos, as categorias a que Koselleck alude enquanto insatisfatórias são precisamente as que nos permitem equacionar o mundo judaico-cristão como originalmente criador de um sentido para a História – e não da História, claro.

Origem, herança, fidelidade, destino, povo, cuidado, angústia, se não satisfazem as condições da História (e, como já dissemos, não têm de fazê-lo na medida em que não se trata de inaugurar uma Teoria da História que acabaria por tornar-se em mais uma Filosofia da História), indiscutivelmente conferem um sentido à própria narrativa da História, já que, com mais probidade (e responsabilidade do que a mimese ricoeuriana), apresenta uma intriga que tem no nascimento, na morte e na finitude, potencialmente descoberta do Ter-sido, prova em como o avanço para a morte não destitui o Ser-aí de horizonte, mas sim o irmana ao Ter-sido. Sem que para isso seja necessário defender-se a inflicção da morte ao *Outro*.

A dádiva do sentido à irracionalidade da *res gestae*

O ser-lançado no mundo, obrigando a assunção da própria existência, não é condição para a assunção da ausência do Ter-sido? E não pode essa assunção ser também considerada uma forma de gestação, na medida em que acaba por trazer no seu seio a natividade do novo? É Koselleck quem afirma que a História, enquanto *res gestae*, é irracional, como já afirmámos. E não será devido a essa irracionalidade que é necessário conferir-lhe um sentido? E como negar que o reconhecimento da morte do outro é o passo para lhe ofertar um gesto de sepultura que, dando-lhe lugar, dar-lhe-á, também, uma nova forma de, não Ser-aí, mas sim de Estar-aí? Heidegger quis bem mais do que instituir uma Teoria da História. Ao contrário. A insuficiência apontada por Koselleck pode ser facilmente identificada como um excesso a que Heidegger obriga: o excesso de descobrir a morte sem que se possa esquivar a ela nem velá-la com o manto do regresso à quotidianidade. É por isso que, contra o que comumente se sustenta, a filosofia de Heidegger nos parece tão adequada aos estudos de Teoria da História e da historiografia.

A escrita da História é, pois, a narrativa de acalanto que se canta ao Ter-sido, moribundo no buraco negro do esquecimento, prometendo-lhe não o regresso à

quotidianidade, mas um novo enterramento e a paz da sepultura. Com isto, o Ser-aí não é afastado da morte do outro como se fosse uma espécie de inconveniência; é confrontado com a impossibilidade de fuga. Por essa razão é que, no historiador, a angústia não devém temor. É possível que, como Koselleck sugere, o próprio Heidegger tenha deixado por explorar certas direcções, nomeadamente aquela que desemboca no fundamento da possibilidade das histórias¹²⁸⁴. Mas tal brecha não deve servir apenas uma crítica da insuficiência. É ela que permite tornar a obra de Heidegger fundadora de um pensamento sobre a historicidade passível de perpassar uma teoria sobre a narrativa historiográfica – que é o que aqui pretendemos.

Mesmo porque não podemos esquecer como é precisamente a certeza da morte que permite ao historiador ter objecto – e estamos a falar, evidentemente, da incessante morte do acontecimento. Ora, a certa morte do esquecimento é o que permite à narrativa tornar-se uma construção de descobrimento da Verdade, já que a busca é fundada ontologicamente na Verdade original do Ser-aí, pronto para a convicção sobre a Verdade do Ter-sido. E também aqui a convicção heideggeriana parece poder determinar a veridicção que é a estratégia fundamental da narrativa historiográfica. A convicção da escrita da História servirá, pois, o “ver através de”. Ora, não resistimos a citar a provocação de Heidegger: “Cosa semejante falta en la invención arbitraria o en la mera «manera de ver» acerca de un ente.”¹²⁸⁵ A escrita da História, responsável, é tudo menos uma invenção arbitrária e, ainda menos, uma forma de ver – mesmo porque o seu objecto não pode nunca ser o Ser-aí.

Pelo que a certeza face à morte é não apenas a condição do Ser-aí, como a condição do próprio historiador, que terá na sua narrativa o combate contra a falsidade que seria considerar fáctico o Ter-sido. Que é, como quem diz, confundir o Ter-sido com um *eikon*. Por isso é que a escrita da História vem provar como somente é possível atribuir à morte um grau de certeza empírica¹²⁸⁶, que a historiografia e a sua acção prolongam enquanto suplemento de vida. É porque já não pode ser iminente que a morte, na historiografia (e porque deve ser matizada a crítica que Koselleck faz a Heidegger), pode ser descoberta não enquanto ontologia, mas enquanto mãe da ontologia do Ter-sido. Somente o cuidado aportado pela historiografia não é a cura do

¹²⁸⁴ Cf. Reinhart Koselleck, *L'Expérience de l'Histoire*, p. 252.

¹²⁸⁵ Martin Heidegger, *Ser y Tiempo*, p. 294.

¹²⁸⁶ Cf. *Idem, ibidem*, p. 295: “La muerte es para cada ser humano probable en el más alto grado, pero con todo no «absolutamente» cierta. En rigor, «sólo» es lícito atribuir a la muerte una certidumbre empírica. Esta certidumbre queda necesariamente por debajo de la más alta certidumbre, la apodíctica, que alcanzamos dentro de ciertos sectores del conocimiento teórico.”

quotidiano que faz esquecer a morte e a sua iminência. É o cuidado através do descobrimento da morte como combate à indeterminação para que possa chegar-se à Verdade e, assim, à certeza. Daí resulta que a característica mais singular que da morte é “ser certa y al par indeterminada, es decir posile a cada instante”¹²⁸⁷, aparentemente paradoxo que a escrita da História resolve tornando a determinação da morte como abertura de mundos.

Podemos, pois, secundar Michel de Certeau na sua magistral e revelatória síntese: “Substitut de l’être absent, renfermement du mauvais génie de la mort, le texte historique a un rôle performatif. Le langage permet à une pratique de se situer par rapport à son *autre*, le passé. En fait, il es lui-même une pratique. L’historiographie se sert de la mort pour articuler une loi (du présent).”¹²⁸⁸ Por isso, defendemos que o ofício da História, que tem na narrativa historiográfica o seu acume epistemológico – e humano –, é uma espécie de oportunidade kairológica para que o Ser-aí se compreenda enquanto certeza e indeterminação e compreenda o Ter-sido como um poder-ser ôntico, que não pode admitir o “como se” ficcional sob pena de liquidar as possibilidades ontológicas que restam ainda ao acontecido. O reino do “como se” abate as condições existenciais do passado, apresentando-lhe o labirinto de Creta sem Ariadne engenhosa que salve o Ter-sido da leveza ontológica da ficção. E, nesse labirinto, o Ter-sido, pela mão do historiador, não será fugitivo, nem encoberto, mas tão-só o que o Ser-aí encontra no seu estado de abertura enquanto Ser-para-a-Morte que se reconhece futuro do que, vivendo, fora também Ser-para-a-Morte outrora.

Pelo que, sendo a operação historiográfica o movimento de desobstrução da Verdade através da observação da morte (diremos à frente, *autopsia*), como se um Sol eclipsado progressivamente visse a sombra em si projectada deslocar-se (mas não desaparecer), como negar a morte como fim do Ser-aí que é posto em relação com a sua finitude e como princípio epistemológico (logo ela, que não pode ser conhecida)? Assim sendo, uma imaginação historiográfica só poderia redundar numa impropriedade existencial, pois subordinaria a si uma narrativa que referencia uma ausência que é referente e que, ao mesmo tempo, não pode estar sujeita a uma duplicação que faça a representificação correr o risco o Ter-sido ser lido através de um estado de fechamento. E jamais a veridicção historiográfica poderá principiar por um critério de ocultação.

¹²⁸⁷ *Idem, ibidem*, p. 296.

¹²⁸⁸ Michel de Certeau, *L’Écriture de l’Histoire*, p. 141.

Não será isso que Paul Ricoeur querará dizer com a expressão “memória arquivada”¹²⁸⁹, como primeira fase da operação historiográfica? E não poderá ser a fase da explicação/compreensão identificada com a corrida ao encontro de uma possibilidade para a morte? Por fim, não é a representificação a conferição de uma existência própria, dotada de constituição ontológica que será dada a ver através de uma estrutura concreta e que é a narrativa historiográfica? Não é esta, pois, a corrida do encontro com a morte, provocando a afirmação de que ela pertence indiferentemente ao Ser-aí? Ao irreferente da morte, a narrativa historiográfica responde com o referente da ausência, também ele uma forma de singularização da existência – contra toda a generalização ludista do “como se” ficcional. Pelo que a operação historiográfica corre ao encontro da impossibilidade empírica do referente, no desafio da irreferencialidade da morte como possibilidade.

A responsabilidade pela “ressurreição” do Outro devém, assim, libertação do Ter-sido, na medida em que lhe recupera a sua peculiaridade. De certa forma, a historiografia viria provar a Nietzsche, em citação que retiramos de Heidegger, como não se fará demasiado velho o ser para conseguir o triunfo de ser compreendido¹²⁹⁰. É que correr ao encontro, mesmo na expansiva distância hermenêutica com que se depara o Anjo de Benjamin na voragem da História, é também a descoberta do Ser-aí como um estado de perdido porque em liberdade em relação à morte. E esta liberdade é transferida para o referente da ausência como Prometeu liberdado de uma morte biológica ao encontro de uma morte definitiva, não porque final, mas porque distensa na provação intencional da Verdade. Ora, é este “«corre al encuentro» [que] ha hecho visible la posibilidad *ontológica* de un «ser relativamente a la muerte existencial y propio»”¹²⁹¹.

Não pode haver maior projecção do Ser-aí (não esqueçamos, na figura do historiador e do seu labor dedicado em plena operação historiográfica) do que correr ao encontro dos sinais deixados pelo passado, partindo de um campo de experiências – bem mais do que de um mundo pré-figurado, o que não é a mesma coisa. Na corrida – que é a maratona da distância hermenêutica, maratona essa que na sua origem teve por

¹²⁸⁹ Paul Ricoeur, *La Mémoire, l'Histoire, l'Oubli*, p. 181.

¹²⁹⁰ Martin Heidegger, *Ser y Tiempo*, p. 303: “El «corre al encuentro» abre a la existencia como posibilidad extrema la renuncia a sí misma y de esta manera rompe todo aferrarse a la existencia alcanzada en cada caso. El «ser ahí» se guarda, «corriendo al encuentro», de quedar a la zaga de sí mismo, el «poder ser» comprendido, «haciéndose demasiado viejo para conseguir el triunfo» (Nietzsche)”.

¹²⁹¹ *Idem, ibidem*, p. 306.

protagonista um mensageiro do novo – desse encontro são admitidas, pois, as totalidades de Ser-aí e de Ter-sido: refractárias no seu Ser, irrefractáveis na sua existência.

Pelo que a escrita da História não é um mero *requiem* pelo passado, nem um interlúdio enquanto se aguarda pelo futuro. Não. Se, como Ricoeur quer, tudo começa nos arquivos e no testemunho¹²⁹², é pela morte que se começa “y a pesar de ello sigue siendo este «ser relativamente a la muerte» existencialmente «posible» una exigência fantástica existencialmente”¹²⁹³. Pelo que, contrariamente a Koselleck, não podemos defender que o avanço para a morte, em Heidegger, deva ser colmatado por um poder-matar para melhor poder integrar a sua filosofia numa teoria da História.

Pelo contrário. É a certeza de que a historiografia prova também o ser-para-a-vida do Ter-sido – e de todos os entes – que, com efeito, a escrita da História pode ser considerada como intersecção entre campo de experiência – que é também um campo santo – e um horizonte de expectativas – em que o julgamento resta como mão invisível da própria História. Não acreditá-lo seria afirmar, lugar dos lugares-comuns, o conflito como motor da História e a paz enquanto fim da História como objectivo sempre máximo da reacção do homem à própria História. Pois não seria isso uma forma de universalizar os particularismos da História?

Poderíamos, pois, ligar esta espécie de supervivência ao poder de se entre-matar¹²⁹⁴? Ou, por outras palavras, o entre-matar-se pode completar o Ser-para-a-morte sob um ponto de vista pertinente para uma teoria da História – ou da sua narrativa? Não cremos. A lei da narrativa historiográfica é outra: “Il n’est pas surprenant qu’il se joue ici quelque chose d’autre que le sort ou les possibilités d’une «science objective». Dans la mesure où notre rapport au langage est toujours un rapport à la mort, le discours historique est la représentation privilégiée d’une «science du sujet» et du sujet «pris dans une division constituante» – mais avec une mise en scène des relations qu’un corps social entretient avec son langage.”¹²⁹⁵

Acreditamos firmemente que essa ciência do sujeito é veiculada pela memória, que a constituição desse sujeito é mediada pela *phantasia* e, finalmente, que a cena de

¹²⁹² Paul Ricoeur, *La Mémoire, l’Histoire, l’Oubli*, p. 182.

¹²⁹³ Martin Heidegger, *Ser y Tiempo*, p. 306.

¹²⁹⁴ R. Koselleck, *L’Expérience de l’Histoire*, p. 243: “(...) le combat pour la survie s’accomplit toujours sous la menace de la mort des autres ou, plus encore, sous la menace de la mort infligée par les autres. Comme on sait, cette menace peut limiter l’usage effectif de la violence. Cette possibilité de survivre implique que les hommes organisés puissent s’entre-tuer et qu’ils croient même qu’il est de temps à autre nécessaire de s’entre-tuer, pour survivre justement.”

¹²⁹⁵ Michel de Certeau, *L’Écriture de l’Histoire*, p. 142.

relações que, em última instância, são linguísticas, são o momento da representificação e, como não podia deixar de ser, a sua demonstração ao público, na melhor tradição da retórica judiciária, da mesma forma que a fase documentária é da ordem da memória (ou, melhor, do “arquivo”), que a fase da explicação/compreensão é da ordem epistemológica, que a fase da “representação histórica” (para usarmos os termos de Ricoeur) é da ordem da *phantasia*.

A admitir um programa para a operação historiográfica, é aquele que toma a ontologia do Ter-sido como a própria possibilidade da narrativa historiográfica, estando esta crença arreigada no seguinte: que “a pior das filosofias é a dos que proclamam a desnecessidade da atitude filosófica, como se a indagação do passado assentasse somente no fetiche do documento ou no fetiche do método e como se as suas conclusões fossem a *mimesis* do real ou uma mera racionalização do senso comum”¹²⁹⁶.

Antes de principiarmos a nossa releitura da operação historiográfica, é necessário sublinhar como o nosso objectivo é pensar as implicações ôntico-cronológicas¹²⁹⁷ da operação em causa, partindo do princípio que “a epistemologia do historiador [deve estar] em sintonia com a própria operação historiográfica e não ser uma espécie de *prova póstuma da sua consciência teórica*”¹²⁹⁸. Pelo que uma releitura da operação historiográfica entretecida para desaguar numa epistemologia da narrativa historiográfica não pode pecar quer pelos excessos narrativistas, quer pelo esquecimento de que também a epistemologia da História é historiável. E terá de ter em vista sempre o método como caminho, que a própria operação historiográfica é¹²⁹⁹ (e também não o é a filosofia?)

Pelo que a operação historiográfica será tanto mais epistemologicamente defensável quanto mais for entendida como um todo (a que não chamamos, como já dissemos, programa), unificado por certa *energeia*, somente descontinuada em nome dos desígnios da própria *episteme*: a *análise* e a *descrição*. Ora, como só o presente do Ser-aí pode activar os vestígios do passado e elaborar as consequentes perguntas, é necessário não esquecer, outrossim, que o historiador não está em um *não-lugar* nem

¹²⁹⁶ Fernando Catroga, *Os Passos do Homem como Restolho do Tempo*, p. 106.

¹²⁹⁷ *Idem, ibidem*, p. 107: “Sublinhe-se que correntes filosóficas marcantes, mormente as de inspiração neokantiana e hermenêutica, também puseram em causa as filosofias da história. Todavia, por maior que tenha sido a utilidade das suas críticas, a sua perspectiva focou, sobretudo, a analítica dos processos lógicos subjacentes ao conhecimento e menos as suas implicações cronológicas. E deve lembrar-se que, quando a reflexão é muito externa, ela chega sempre demasiadamente tarde à prática que quer fundamentar.”

¹²⁹⁸ *Idem, ibidem*.

¹²⁹⁹ *Idem, ibidem*, 109.

pertence a um *não-tempo*¹³⁰⁰ e que é precisamente a sua historicidade que lhe permite aprofundar o seu *olhar* através de um *ver*. Porquê? Porque “Envisager l’histoire comme une opération, ce sera tenter, sur un mode nécessairement limité, de la comprendre comme le rapport entre une *place* (un recrutement, un milieu, un métier, etc.), des *procédures* d’analyse (une discipline) et la construction d’un *texte* (une littérature). C’est admettre qu’elle fait partie de la «réalité» dont elle traite, et que cette réalité peut être saisie «en tant qu’activité humaine», «en tant que pratique»”¹³⁰¹.

Após tudo o que já escrevemos, é claro que a expressão “literatura” nos parece desadequada e enganosa. Mas a advertência de Michel de Certeau é certa, não apenas enquanto pai da expressão “operação historiográfica”, mas, sobretudo, como consciência de que a escrita da História somente resulta de uma combinação entre o *lugar*, a *práxis* e a *escritura* (a que gostaríamos de chamar obra, segundo ecos de Hannah Arendt). A verdade é que a narrativa historiográfica desemboca numa totalidade existente com as suas inerentes limitações. Mas é verdade também que talvez ela, mais do que qualquer literatura, prove a declaração de Mallarmé, quando poeta, que “Le monde est fait pour aboutir à un beau livre”, razão pela qual a narrativa historiográfica encerra uma série de totalidades parciais que representam um *continuum* temporal, cindido na sua qualidade de remanescência do próprio resto, e que é um fragmento do mundo. O seu referente detém, pois, uma espécie de pré-ontologia em relação à sua própria representificação – e que não é outra coisa senão a obscuridade ontológica em que a Verdade pode estar encoberta.

Assim, parece-nos que a narrativa historiográfica pergunta também pelo sentido do ser – mas em particular e não na sua generalidade. É por isso que ela está próxima da exegese temporal do cuidado. É por isso, também, que não existe um método infalível de um tempo que alegadamente cura tudo. É necessário um real estar aberto por forma que a que se transponham os prejuízos de uma metodologia unívoca e fixada e, assim, ser possível *ver para além do olhar*¹³⁰². Só dessa forma a retrospectiva que caracteriza a historiografia poderá ser resgatada da datação e do anacronismo.

Daí o novo conselho de Michel de Certeau: “Le discours historique explicite une identité sociale non pas en tant qu’elle est «donnée» ou stable, mais en tant qu’elle se

¹³⁰⁰ *Idem, ibidem*, p. 111.

¹³⁰¹ Michel de Certeau, *L’Écriture de l’Histoire*, p. 78.

¹³⁰² A expressão é de Fernando Catroga e serve de título a um dos capítulos consagrados à mediação do conhecimento histórico.

différencie d'une époque antérieure ou d'une autre société."¹³⁰³ Isto significa que a narrativa historiográfica será sempre um discurso da diferença, suportado pela linguagem da responsabilidade. Essa linguagem é a linguagem do morto, por oposição ao discurso do historiador – trata-se, claramente, do discurso de um Ser-aí. Porém, o jogo de oposições identitárias sobre o qual Certeau adverte é tributário de autonomias e de subordinações (mormente de origem sociopolítica)¹³⁰⁴, o que mais prova como o discurso do vivo não pode estar imerso numa metodologia monolítica – ou nunca poderá dar lugar à linguagem do morto. Ou, se se quiser, da morte.

¹³⁰³ Michel de Certeau, *L'Écriture de l'Histoire*, p. 72.

¹³⁰⁴ *Idem, ibidem.*

Capítulo XXVI

A OPERAÇÃO HISTORIOGRÁFICA: A APARIÇÃO DO TER-SIDO

Tanto Michel de Certeau como Paul Ricoeur são unânimes na tripartição da operação historiográfica. Ambos começam, no entanto, sob um primado diferente: o primeiro parte do princípio que a operação historiográfica integra a realidade porque é uma actividade humana; o segundo de que, como já sabemos, entre remédio e veneno, entre utilidade e inconveniente, o discurso filosófico pode não ser capaz de desfazer as hesitações do que é a tentativa de fazer corresponder a memória viva (expressão dúbia, principalmente no arranque para uma reflexão descritiva sobre a operação historiográfica) e a história escrita.

A soteriologia da Palavra contra a tentação da imagem

Ambos têm também metas que, à partida, são diferentes. Michel de Certeau assume claramente que o seu objectivo é demonstrar como a narrativa historiográfica deve combinar um postulado epistemológico e uma escrita (*écriture*)¹³⁰⁵. Quanto a Paul Ricoeur, plasmado no reino da metáfora e no fascínio por “La pharmacie de Platon”, de Jacques Derrida, opta pelo insolúvel caminho: exorcizar a suspeita de que a história nutre a memória¹³⁰⁶, sem que saibamos se para alimentar um monstro, se para curá-la do tempo. Ricoeur intenta, pois, unir uma memória totalmente instruída pela historiografia e uma história que apelida de “savante”, capaz de animar uma memória decrépita e, retomando os ensinamentos de Collingwood, de reactualizar o passado¹³⁰⁷.

De facto, a tríade epistemológica que descrevem é assaz diferente. Michel de Certeau centra-se nas condições da operação historiográfica enquanto processo, pelo

¹³⁰⁵ *Idem, ibidem*, p. 79.

¹³⁰⁶ Paul Ricoeur, *La Mémoire, l'Histoire, l'Oubli*, pp. 179-180.

¹³⁰⁷ *Idem, ibidem*, p. 179.

que, no lugar de apresentar fases, opta por uma combinatória de circunstâncias. Ricoeur, como já sabemos, distingue, admitindo a intersecção obrigatória, entre fases. O que surpreende na distância entre ambos, apesar da evidente comunhão de esforços para delinear o ofício do historiador como uma sucessão interdependente de estádios e apesar de terminarem ambos na escritura como fase não apenas final mas decisiva para a veiculação do saber histórico, é que Certeau, bem menos metafórico do que Ricoeur e bem mais historiador, defende a escrita da História como linguagem dos mortos – enquanto Ricoeur não sai de um narrativismo que, tendo indiscutivelmente os seus mecanismos insubstituíveis para a compreensão da narrativa historiográfica, não abandona, porventura com receio de um desnorte epistémico ou de uma separação absoluta da narrativa ficcional, as expressões que tornam a fase escriturária numa representação e, por conseguinte, num risco da imagem. A ponto de afirmar, cremos que sob os auspícios (neste caso, infelizes) da ironia: “Les choses seraient en effet plus simples si la forma scripturaire de l’historiographie ne contribuait pas à sa valeur cognitive, si l’explication/compréhension était complète avant d’être communiquée par l’écrit à un public de lecteurs.”¹³⁰⁸

Esta afirmação surge no contexto da teorização sobre a representância e parece-nos que nela se concentram todos os equívocos que o próprio Ricoeur tenta evitar, refugiando-se na insolubilidade da aporia platónica. Vejamos. O expressivo queixume de Ricoeur, para o leitor incauto, transporta consigo o fantasma da insuficiência da Palavra em relação à memória e à recordação. Transporta, outrossim, outro fantasma: que a intencionalidade cognitiva da narrativa da operação historiográfica seria mais efectiva se pudesse prescindir da escrita, quase repetindo os receios socráticos diante da arte mágica e melindrosa que Egípcios e Sumérios haviam inventado. Sabemos que é uma espécie de desafogo perante o paradoxal peso da aporia que confronta referente e ausência aquele que leva Ricoeur a assim escrever.

Mas não deixa de se tratar de um ataque velado às insuficiências da linguagem na narrativa historiográfica. E, se essas insuficiências são evidentes, porque partem sempre da separação entre referente e ausência (e não é diferente em outros sistemas linguísticos), é essa insuficiência que parece traduzir tão bem a própria distância hermenêutica. Como se não bastasse, pergunta ainda: “Comment l’intentionnalité historique ne serait-elle pas à son comble avec des modalités d’écriture qui ne se

¹³⁰⁸ *Idem, ibidem*, p. 360.

bornent pas à donner un habillage linguistique à une intelligence du passé qui serait déjà toute constituée et toute armée avant de s’investir dans des formes littéraires?”¹³⁰⁹

Ocorre-nos o título de William Shakespeare: *much ado about nothing*. Porque, a bem dizer, segundo os devaneios de Paul Ricoeur, no fundo, a ausência que a narrativa historiográfica pretende referenciar continua sumida na escuridão de uma narrativa se não se lhe conferir de forma cabal e directa o poder de representificar a ausência, pelo que também não basta afirmar que “et pourtant nous avons pu voir croître, au même rythme que la pulsion réaliste, la résistance que la forme littéraire oppose à l’extériorization dans l’extratextuel. Les formes narratives, en donnant au récit une fermeture interne à l’intrigue, tendent à produire un effet de clôture, qui n’est pas moindre lorsque le narrateur, trompant l’attente du lecteur, s’emploie à décevoir ce dernier par quelques stratagèmes de non-clôture”¹³¹⁰.

A questão é que a narrativa historiográfica, precisamente porque resulta da operação historiográfica, não precisa de ficar enclausurada nos limites do texto literário, como se nele se protegesse com medo de destapar o sudário dos mortos. De onde a vantagem de Michel de Certeau sobre Ricoeur no que respeita à operação em causa. A sua opção epistemológica salva, precisamente através da linguagem, a ontologia do Ter-sido da obscuridade que o tempo faz sobre ele pesar. Em suma, Certeau está mais pré-ocupado em apresentar a operação historiográfica como voltada para o contínuo de vida que se situa entre o nascimento e a morte, não abdicando, por isso, das estruturas sociais e do *lugar* como mais semanticamente pertinente do que apenas a memória arquivada como habitação do passado. Partindo do princípio de que a busca historiográfica parte de um lugar que é social, económico, político e cultural, é mais credível encontrar-se uma metodologia que necessariamente será topografada – e que não está necessariamente arquivada.

A farmácia de Platão não chegaria a tempo de admitir o não-dito como, afinal de contas, a primeira assunção da investigação historiográfica. E o motivo é simples. E Michel de Certeau afirma-o de forma exímia: “La «relativité historique» compose ainsi un tableau où, sur le fond d’une totalité de l’histoire, se détache une multiplicité de philosophies individuelles, celles des penseurs qui s’habillent en historiens.”¹³¹¹ Por um lado, a autonomia que obrigatoriamente a narrativa historiográfica – e a operação que

¹³⁰⁹ *Idem, ibidem.*

¹³¹⁰ *Idem, ibidem*, p. 361.

¹³¹¹ Michel de Certeau, *L’Écriture de l’Histoire*, p. 80.

nela resulta – pressupõe não está dependente de filosofias individuais porque elas só poderiam contribuir para tornar o silêncio como apanágio da operação historiográfica, na medida em que esta inevitavelmente cairia no relativismo absoluto. O problema é que fazer depender o produto da operação historiográfica de uma mimese tríplice também só em relativismo pode redundar.

E, quando assim é, a veridicção deixa de ser o grande critério de aferição da verdade, para, no lugar de uma retórica judiciária, se convocar *a terra habitada da geografia*¹³¹² enquanto certeza de permanências. É nesse momento que “La production historique s’en trouve partagée entre l’œuvre *littéraire* de «qui autorité» et l’ésotérisme *scientifique* de qui «fait de la recherche»... É essa partilha que deve ser desenlaçada, sob pena de a historiografia ser sempre uma região da narrativa quando ela, transposição do tempo em linguagem, é a narrativa por excelência. Uma das formas de proceder a esse desenlace é, definitivamente, a assunção da situação social da historiografia. A série de perguntas que Certeau leva o seu leitor a fazer¹³¹³ não deixa margem para dúvidas: “Du rassemblement des documents à la rédaction du livre, la pratique historique est tout entière relative à la structure de la société.”¹³¹⁴

Não admiti-lo levaria a uma concentração excessiva no espaço habitado da documentação – o que facilmente conduz ao fetichismo da fonte. Mesmo porque não podemos esquecer como “se é indiscutível que não haverá historiografia sem estes [documentos], é igualmente certo que eles nem são a realidade histórica (limitam-se a indicá-la), nem falam se não forem interrogados”¹³¹⁵. A abordagem de Certeau é muito responsável, mesmo de um ponto de vista filosófico, porque não precisa de advertir que o conhecimento histórico não pode estar confinado – ou ser finalizado – em nome das visões da temporalidade¹³¹⁶. A partir do momento em que a operação historiográfica é fundada no *lugar* (social, não esqueçamos), a narrativa historiográfica passa a ser

¹³¹² Cf. Paul Ricoeur, *La Mémoire, l’Histoire, l’Oubli*, p. 188.

¹³¹³ A título de exemplo, citemos: “Est-ce un hasard si l’on passe de «l’histoire sociale» à «l’histoire économique» pendant l’entre-deux-guerres, autor de la grande crise économique de 1929, ou si l’histoire culturelle l’emporte au moment où s’impose partout, avec les loisirs et les mass media, l’importance sociale, économique et politique de la «culture»? (...) Est-ce un hasard si les espaces morts de l’érudition – ceux qui ne sont ni les objets ni les lieux de la recherche – se trouvent être, de la Lozère au Zambèze, des régions sous-développées, de sorte que l’enrichissement économique crée aujourd’hui une topographie et des tris historiographiques sans que l’origine en soit avouée ni la pertinence assurée?” Cf. Michel de Certeau, *L’Écriture de l’Histoire*, pp. 90-91.

¹³¹⁴ *Idem, ibidem*, p. 91.

¹³¹⁵ Fernando Catroga, *Os Passos do Homem como Restolho do Tempo*, p. 113.

¹³¹⁶ É Paul Ricoeur quem o faz: “La connaissance historique n’en a peut-être jamais fini avec ces visions du temps historique, lorsqu’elle parle de temps cyclique ou linéaire, de temps stationnaire, de déclin ou de progrès.” Cf. Paul Ricoeur, *La Mémoire, l’Histoire, l’Oubli*, p. 201.

automaticamente uma linguagem do corpo e, por isso, inevitavelmente do tempo, pelo que pode ficar tranquilo Michel de Certeau quanto à consideração, que considera perigosa, da historiografia como um “Dizer”¹³¹⁷. A sua definição de historiografia como linguagem dos mortos, definição que nos é tão cara, permite responsabilizar esse Dizer.

Ademais, é também a consideração do lugar social como primeiro eixo da operação historiográfica que permite outra assunção, a de que a historiografia é a constatação de “una secuencia de vivencias «en el tiempo»”¹³¹⁸, que não pode simplesmente estar à mercê da finalidade aberta da narrativa literária na medida em que ela é a própria abertura da temporalidade e da localização do homem dentro dela, trespassado que é de tempo. Por outro lado, o lugar social afiança à historiografia uma mundaneidade que não deve nem pode ser confundida com a mundaneidade perdida do referente da ausência. Mas pode, com certeza, lembrar como também de mundaneidade foi o Ter-sido feito, o que confirma a responsabilidade de levar o traço a Dizer. Mais ainda: a posição de Certeau vem salientar como a operação historiográfica gestará um ser que é relativo a um começo que tem no lugar social uma espécie de se prolongar enquanto Ser-aí que foi dentro dos limites do nascimento e da morte. Em suma, a operação historiográfica trata de um contínuo de vida a partir da morte.

Pelo que não pode ter espelho a História – ou, se o teve, foi no tempo de Heródoto, em que o mito reflectia ainda a menoridade do homem. E não cremos que seja possível sair dessa menoridade, para fazermos eco de Kant, enquanto a epistemologia da narrativa historiográfica, arreigada evidentemente na sua operação, estiver sujeita à seguinte pergunta: “Ne serait-ce pas alors la tâche d’une mémoire instruite par l’histoire de préserver la trace de cette histoire spéculative multiséculaire et de l’intégrer à son univers symbolique?”¹³¹⁹

Mas não significa isto que a memória é ontologizada pela História? Ora, não radica aqui todo o perigo dos abusos da História, conducentes à apropriação e exploração da memória, geralmente, em nome das grandes ideologias ou de uma patrimonialização serôdia que incorre no risco de matar mais o passado mumificando-o? Não é precisamente contra isto que Michel de Certeau se insurge quando afirma que “un changement de la société permet une distance de l’historien par rapport à ce qui devient

¹³¹⁷ Michel de Certeau, *L’Écriture de l’Histoire*, p. 94: “À l’envisager seulement comme un «dire», on réintroduirait dans l’histoire la légende, c’est-à-dire la substitution d’un non-lieu, ou d’un lieu imaginaire, à l’articulation du discours sur un lieu social.”

¹³¹⁸ Martin Heidegger, *Ser y Tiempo*, p. 429.

¹³¹⁹ Paul Ricoeur, *La Mémoire, l’Histoire, l’Oubli*, p. 201.

globalement un passé”¹³²⁰? É esta espacialização social que permite o recurso sensato à periodização, sem que com ela se traia o tempo, e é esta mesma espacialização social que permite um horizonte de espera. E à narrativa historiográfica ser o pilar epistémico – mas não o exemplo – dessa espera.

Por isso, o discurso produzido pela operação historiográfica não deverá ser especulativo. Mas vale a pena recordar o aviso de Ricoeur aos historiadores: é que a operação historiográfica nasce de uma redução dupla – a da *experiência viva da memória* e a da *especulação multimilenar sobre a ordem do tempo*¹³²¹. Ora, será este o nosso ponto de partida para acrescentar a Michel de Certeau, e sobretudo a Paul Ricoeur, a teorização que falta. E para dar uma nova resposta à declaração do autor de *L'Écriture de l'Histoire*: “L’histoire ne commencerait qu’avec la «parole noble» de l’interprétation. Elle serait finalement un art de discourir qui effacerait pudiquement les traces d’un travail. En fait, il ya là una option décisive. La place qu’on acorde à la technique verse l’histoire du côté de la littérature ou du côté de la science.”¹³²²

Por isso, se nem todo o traço pode devir documento e se nem toda a historiografia se faz exclusivamente com o documento¹³²³, a indispensabilidade do documento, apesar de tudo e por tudo, assegura uma espécie de confiança à operação historiográfica (desde que, evidentemente, sustentada por uma crítica interna e externa) que faz da investigação uma “autópsia” do passado. Que o romance realista/naturalista terá querido ser, mas que somente a narrativa historiográfica, aberta a uma campo de experiências onde a morte impera e onde os vestígios do passado, se impelem à questionação, não menos impelem ao toque do cadáver como prenúncio de uma pulsação ressurrectiva: a narrativa.

O que significa, muitas vezes, recorrer-se à metodologia indiciária e à abdução¹³²⁴, para se poder colmatar a insuficiência que também o documento traz. Pelo que, “se a imaginação historiográfica é instância criadora de problemas comprováveis – necessidade que, depois de Collingwood (1935) e outros, historiadores «analistas» como Georges Duby (1991) enfatizaram –, ela tem de imediatamente estar presente na formulação de hipóteses plausíveis em função do que indubitavelmente se conhece, outra maneira de afirmar que, logo no início da investigação, a imaginação

¹³²⁰ Michel de Certeau, *L'Écriture de l'Histoire*, p. 92.

¹³²¹ Paul Ricoeur, *La Mémoire, l'Histoire, l'Oubli*, p. 200.

¹³²² Michel de Certeau, *L'Écriture de l'Histoire*, p. 96.

¹³²³ Cf. Fernando Catroga, *Os Passos do Homem como Restolho do Tempo*, p. 113.

¹³²⁴ Jorge Lozano, *op. cit.*, p. 90 e ss.

historiográfica brota como atitude crítica da *mimesis* da representação”¹³²⁵. Todo o nosso trabalho parece convergir esta síntese na medida em que dela partiremos para a reclamação da *phantasia* como par da memória na operação historiográfica – em todos os seus estádios.

Para além da imaginação historiográfica: a *phantasia*

A nossa intenção é, pois, tentar substituir *imaginação* por *phantasia*, à luz de quanto foi defendido até agora, não esquecendo que, se a historiografia é uma *ars memoriae*, é-o pela luz que abre, mais do que pelos teatros que edifica (porque também os edifica, sendo a monumentalização da História a expressão máxima disto mesmo). Recorramos de novo a Fernando Catroga para mais cimentarmos a nossa vontade: “Como quem diz: a imaginação do historiador põe em funcionamento um processo criativo, mas aceita o controlo da crítica e da comprovação.”¹³²⁶ Com isto queremos colocar a nossa reflexão sob, já não apenas a figura do Anjo de Benjamin como a grande metáfora da escrita da História, mas da fénix renascida que controla a própria pira onde será imolada para dela renascer.

Mas a sua eleição não é apenas devido ao papel que até na própria historiologia cristã terá, enquanto símbolo da ressurreição. Da ressurreição é símbolo, mas não menos da necessidade da morte, da solidão da morte, mas outrossim dos vestígios que essa mesma morte deixa, quer como certeza da morte da fénix, quer como indício da ressurreição sempre aguardada. Porém, ela remete também para a singularidade (era a única ave da sua espécie) e para o ciclo da natureza. De certa forma, também o acto hermenêutico em que a operação historiográfica se traduz é uma forma de convívio com a morte, que o traço e o documento revelam na sua faceta despótica de maquinaria do irreversível. Por outro lado, a fénix renasce sempre do mesmo leito: “*Provar interpretações novas a partir de documentos conhecidos é tão difícil como trazer novidades suscitadas por vestígios até aí desconhecidos.*”¹³²⁷ François Dosse pôs recentemente as figuras da fénix e da esfinge como pólos do renascimento do

¹³²⁵ Fernando Catroga, *Os Passos do Homem como Restolho do Tempo*, p. 114.

¹³²⁶ *Idem, ibidem.*

¹³²⁷ *Idem, ibidem*, p. 115.

acontecimento¹³²⁸. Por enquanto, serve-nos a fénix como medida de vida dentro da desmesura da morte e como possibilidade de emergência do novo, quer a partir da memória arquivada, quer a partir de uma invisível memória de reserva.

Tanto mais que “le discours n’est plus «tenu» si l’organisation structurale s’effondre, mais il est historique dans la mesure où un travail bouge et corrode l’appareil conceptuel pourtant nécessaire à la formation de l’espace qui s’ouvre à ce mouvement.”¹³²⁹ Com efeito, no texto narrativo, o conteúdo sublimar-se-á através de uma criação que é também a destruição, através da usura, das estruturas textuais, consumindo um discurso para que o passado possa exercer o seu direito à linguagem.

Assumir-se a *phantasia* como aquilo a que tem sido dado o nome de “imaginação historiográfica” traz a vantagem, à partida, da reatualização da heurística e da hermenêutica, pacificamente integrada no actual alcance que a noção de documento velozmente vem adquirindo. Talvez porque obrigue a pensar-se a datação do discurso rumo à liberdade de uma linguagem, em que os mortos são representificados ao longo do caminho. Deixemos, pois, o discurso para os museus e reservemos a linguagem para a narrativa historiográfica (ainda que a organização discursiva seja, à parte todas as metáforas exemplificativas, o instrumento que o historiador tem à mão – no sentido heideggeriano do termo).

Por outro lado, a permanência da expressão “imaginação” retorce ao mesmo tempo que atesta o excessivo dualismo cognitivo do explicar/compreender, que corresponde à segunda fase da operação historiográfica. Com efeito, ela literaliza aquilo a que Certeau dá o nome de galeria¹³³⁰: a narrativa historiográfica assemelhar-se-ia a um catálogo enciclopédico se na imaginação produtora morasse o seu criticismo. Trata-se, pois, de defender como o binómio memória/*phantasia* sustenta o que estabelece, na historiografia (e sem querermos fugir ao já antigo axioma de Marc Bloch –, a História é a ciência dos homens no tempo), as correlações entre a definição do problema que cria o objecto e que trata o documento e o processo de comprovação: a problemática¹³³¹. O que a consciencialização do perfil narrativo da historiografia, a par da hermenêutica, vêm fazer é precisamente resgatar a historiografia da ditadura da empiria absoluta, tal como a hipótese memória/*phantasia* o que vem fazer é acentuar como a explicação está

¹³²⁸ Remetemos aqui para a obra de François Dosse, particularmente feliz no seu título, *La Renaissance de l’Événement. Un défi pour l’historien: entre sphinx et phénix*, Paris, PUF, 2010.

¹³²⁹ Michel de Certeau, *L’Écriture de l’Histoire*, p. 137.

¹³³⁰ Cf. *Idem, ibidem*, p. 139.

¹³³¹ Fernando Catroga, *Os Passos do Homem como Restolho do Tempo*, p. 118.

dependente da compreensão e como esta não pode ser dita pelo império da imagem, porque detém uma autonomia que lhe vem das interrogações que gera e das perguntas cuja verdade ocultada desvela.

Incluir a *phantasia* na hermenêutica historiográfica, despoletada pela operação homónima, mais justifica a dinâmica compreensivista que deve estar subjacente ao ofício do historiador, não como uma fábrica de histórias, mas como um moinho de memórias em que, contrariamente ao fragmento de Heraclito, são sempre diversas as águas correntes. Buscar compreender a acção humana através da narrativa historiográfica. E isto porque também as mediações semióticas que servem a representificação do ausente controlam o facilitismo anacrónico e distinguem a *analogia* do *exemplo*, conferindo à primeira um papel empático, condição metodológica sem igual para que o historiador possa descer ao âmago do acto humano.

Mesmo que para tal seja necessário transgredir a organização da, precisamente, pré-figuração do mundo de que Ricoeur nos fala: “En fait, l’écriture historique compose avec un ensemble cohérent de grandes unités une *structure* analogue à l’architecture de lieux et de personnages dans une tragédie. Mais le système de cette mise en scène est l’espace où le *mouvement* de la documentation, c’est-à-dire des petites unités, sème de désordre dans cet ordre, échappe aux divisions établies et opère une lente érosion des concepts organisateurs.”¹³³² Em última análise, este será o desafio da narrativa historiográfica: disseminar no seu discurso as cinzas do passado para que a linguagem do outro possa ser decifrada, gesto no qual reside a grande virtuosidade do historiador: o equilíbrio entre a distância em relação ao Outro e a sua pré-ocupação. Levar a empatia até às últimas consequências, que seria sobrepor-se o rosto do passado ao rosto do historiador, em uma fusão que resultaria na decomposição de sujeito e de objecto, só poderia resultar em uma epistemologia que se saldaria num nihilismo ontológico – de que muitas filosofias da alteridade padecem.

Pelo que só numa contemporânea idade que seja “um tempo da superação dos «complexos de inferioridade» e do divórcio entre as chamadas «ciências duras» e «ciências moles», a *phantasia* pode recuperar da desorientação a que, voluntariamente ou não, o pensamento ocidental a sentenciou. Recorrer a ela como mediadora da memória é não apenas operar com categorias como as de caos e complexidade, num quadro epistemológico em que a indeterminação é uma consequência do próprio

¹³³² Michel de Certeau, *L’Écriture de l’Histoire*, p. 136.

estatuto epistemológico do Ter-sido. Não que possa a *phantasia* ser fundadora – ou refundadora – de um princípio da incerteza. Ao contrário. Ela assiste ao desvendamento da Verdade como afastamento do disco eclíptico que encobre o Sol aquando do seu obscurecimento. Por isso, inevitavelmente, humaniza o historiador enquanto fazedor de perguntas a uma esfinge que devorará, não a si, mas ao seu objecto com a rapidez da falsidade ou do esquecimento.

De certa forma, a mediadora *phantasia* prova como “el indicio es el aún hoy usual partir del conocimiento como una «relación entre un sujeto y un objeto» que encierra en sí tanta «verdad» como vacuidad. Mas sujeto y objeto no coinciden con «ser ahí» y mundo”¹³³³. Ao contrário, sem ela somente em cegueira redundaria a historiografia como campo científico, já que nada saberia fazer com o silêncio dominante no interior da imanência¹³³⁴ do passado transformado em vestígios. Ora, falar-se em *phantasia* e não em imaginação quando em causa está a operação historiográfica implica reconhecer-se que ela pode revelar o fenómeno do próprio conhecimento, precisamente porque “hay que constar que el conocimiento mismo se funda por anticipado en un «ser ya cabe el mundo» que constituye esencialmente el ser del «ser ahí». Este «ser ya cabe» no es, hay que decir ante todo, simplemente el rígido estar mirando com la boca abierta algo puramente «ante los ojos»”. Isso seria um passo mais na roda da imaginação.

Mas implica, outrossim, uma nova prova sobre como o conhecimento histórico é pautado por uma mediatez. A imaginação implicaria uma espécie de modificação do ser original, enquanto a *phantasia* serve a natureza mediata do saber historiográfico. De que forma? Começemos por citar Fernando Catroga: “As transformações ocorridas no modo ocidental de se entender o mundo e a vida fizeram com que as narrações sobre o próprio passado se fossem distanciando, cada vez mais, da tutela da *perceção*”¹³³⁵. O que significa isto? Acima de tudo, que a ontologia do acontecimento histórico se distanciou progressivamente da sua epistemologia – como se a *res gestae* não mais fosse confundida com a *historia res gestarum*.

Ora, este distanciamento, ou melhor, esta separação de planos levou a que a historiografia pudesse subir ao estatuto de, claro está, mecanismo epistémico como

¹³³³ Martin Heidegger, *Ser y Tiempo*, p. 70.

¹³³⁴ Leia-se, de novo, Martin Heidegger: “Pero el silencio reina acerca de la significación positiva del «interior» de la inmanencia en que por lo pronto está encerrado el conocimiento y acerca de la manera de basarse el «carácter de ser» de este «ser interior» del conocimiento en la forma de ser del sujeto.” Cf. Martin Heidegger, *Ser y Tiempo*, p. 71.

¹³³⁵ Fernando Catroga, *Os Passos do Homem como Restolho do Tempo*, p. 112.

também ele próprio objecto de uma *episteme*. Dir-se-ia, pois, que a iluminura medieva obrigatoriamente passou a um plano secundário, como apenas parte integrante do processo hermenêutico que leva à compreensão da batalha. Em suma, um passo mais da operação historiográfica.

É por isso que bem vaticina Fernando Catroga: “Em tal horizonte, a chamada imaginação histórica (Collingwood) é voo que se despede do peso da imagem.”¹³³⁶ E não poderia haver melhor mote para os nossos fins. O que pode significar exactamente a despedida do peso da imagem? A equação da *phantasia* como mediadora entre a ontologia do acontecimento histórico e a epistemologia da narrativa historiográfica como parte decisiva da própria *episteme* histórica.

O recurso a ela far-nos-á aportar a várias conclusões: que através dela o documento escapa à fetichização enquanto fonte de Verdade (na medida em que também pode ser fonte de falsidade); que a representação do acontecimento histórico não pode ser senão uma representificação; que a distinção entre plano ontológico e plano epistémico deve conduzir toda a operação historiográfica pois que somente assim se poderá chegar a uma ontologia do Ter-sido em que o presente que historia se assuma como futuro responsável desse passado; que a “autópsia” do próprio documento terá de dar lugar a uma espécie de meta-autópsia para que da explicação possa efectivamente passar-se a uma compreensão que “desimaginiza”, porque para lá do “olhar” é urgente “ver”; que somente a *phantasia* pode sustentar as duas últimas fases da operação historiográfica, quer nos planos de Michel de Certeau, quer nos planos de Paul Ricoeur, na medida em que só ela pode corresponder ao movimento de desocultação da Verdade, deixando à luz as impressões da memória; que, enfim, Niceia foi vitoriosa mas somente até ao momento em que a operação historiográfica pode questionar imagens, mas só no esquecimento de reserva – onde o *phantasma* impera sobre a concretude da imagem – pode buscar uma metodologia em que a justiça e a veridicção sejam os critérios únicos enquanto corpo de regras.

Acima de tudo, a *phantasia*, enquanto mediadora, é-o porque o homem faz história: “Il artificialise la nature. il participe au travail qui change la nature en environnement et modifie ainsi la nature de l’homme. Ses techniques se situent précisément à cette articulation.”¹³³⁷ A imaginação, não nos cansamos de dizer, somente o levaria à encruzilhada em que o *eikon* sempre conduz a uma mimética insuficiente

¹³³⁶ *Idem, ibidem.*

¹³³⁷ Michel de Certeau, *L’Écriture de l’Histoire*, p. 98.

porque inócua do ponto de vista ontológico, a uma referencialidade esvaziada de vida. Ora, a *phantasia* permite a artificialidade enquanto conhecimento técnico, na medida em que *apresenta* o problema, que é a alma da operação historiográfica. A imaginação somente produziria uma naturalidade plástica. E por “naturalidade plástica” queremos significar precisamente a ausência de uma prática, como se o historiador se contentasse em construir um museu no qual dispusesse os objectos da História como produtos. Aí, a memória estaria reduzida a um teatro mnemónico para uso de enciclopedistas, tanto quanto de matemáticos.

Ora, o papel do historiador é metamorfosear – e nisso é bem contrário ao papel do romancista. Insistir na expressão imaginação historiográfica seria indiscutivelmente considerar o historiador como um topógrafo. Ao contrário. O historiador altera os limiares da linguagem cultural através do labor sobre a memória feito através da *phantasia*. A imaginação não poderia mudar a natureza senão construindo outra. O historiador modifica a natureza mesma através do inquérito que lança sobre ela. É esse o trabalho de ordenar o caos do restolho em que os passos do homem ficam absconditos e à espera. Por isso, o historiador não pode ser confundido com o erudito, tão dependente da imaginação e das imagens como do *bric-à-brac* oitocentista. Com efeito, se o erudito “est habité par le rêve d’une taxinomie totalisante et par la volonté de créer des instruments universels proportionnés à cette passion de l’exhaustif”¹³³⁸, o historiador tem a paixão de ousar explicar e compreender.

A *phantasia* é a aparição que se desprende do traço e é imune à fetichização do documento pelo simples facto de implicar de imediato uma vontade hermenêutica: a *phantasia* é a luz que dá a ver, como a descoberta do fósforo iluminava, mesmo que efemeramente, a escuridão. Ela caracteriza-se pela autoridade do ver para além do olhar, admitindo que a Verdade pode somente chegar depois da *doxa* – e é por isso que a *phantasia* acompanha o processo da operação historiográfica enquanto mediadora entre ontologia e epistemologia e, por que não dizê-lo?, entre-tempos. É por ela que Paul Ricoeur pode afirmar que “Les palais de la mémoire, nous l’avons lu dans les *Confessions* d’Augustin, ne recèlent pas que des souvenirs d’événements, des règles de grammaire, des exemples de rhétorique: ils préservent aussi des théories, y compris celles qui, au prétexte de l’embrasser, ont menacé de l’étouffer”¹³³⁹.

¹³³⁸ *Idem, ibidem*, p. 102.

¹³³⁹ Paul Ricoeur, *La Mémoire, l’Histoire, l’Oubli*, p. 201.

É que a *phantasia*, impressão de luz como metáfora da Verdade escondida, é abrigo da linguagem epistemológica da historiografia: a sua narrativa da memória. E, como a imaginação jamais poderia, preenche as infinitas *epochês* da distância hermenêutica na medida em que relativiza o método, forma única de, assumindo-se a particularidade do acontecimento histórico e, por conseguinte, da historiografia, “haver liberdade de se deitar a mão a todos os «métodos», qualquer que seja a sua proveniência original, desde que elas possam servir para se testificar a validade das hipóteses. É que só o cariz predominantemente retrospectivo da análise distingue a historiografia das demais ciências sociais”¹³⁴⁰. Não admira, pois, que a imagem viesse a ser naturalmente despedida na medida em que é curto o seu voo e limitado o mundo que apresenta. Do ponto de vista epistemológico, para a historiografia, a imaginação somente poderia produzir mundos com uma história própria (talvez por isso deva pensar-se uma imaginação literária e não uma imaginação historiográfica), mesmo que copiada da história do mundo.

Por outro lado, a *phantasia* desafia a historiografia como ciência-paradigma, pelo que afirmámos antes – mas por mais ainda. Fundamento da particularidade que assiste ao trabalho historiográfico sobre a análise do acontecimento através das fontes (não estando agora em causa uma tipologia delas), ela reduz o paradigma a uma tendência, na medida em que permite a eleição da mediação como critério historiográfico. Como sua especificidade, capaz de legitimar as ondulações metodológicas que cada caso particular suscitar. Mas, acima de tudo, enquanto a imaginação teria na imagem a linguagem, a *phantasia* proclama como, diante da historiografia como hermenêutica somente pode estar um historiador como sujeito. Diríamos que a *phantasia* responde à pergunta formulada por Fernando Catroga em obra que é um grito contra o fim da História e seus arautos: “quais são as características do sujeito-mediador que fazem com que, agora de uma maneira mais assumida, o conhecimento do passado seja, também, um conhecimento feito a partir do presente-futuro?”¹³⁴¹

Colocar a *phantasia* na mira desta pergunta é, sobretudo, assumir que “el «mundo» no es ontologicamente una determinación de aquellos entes que el «ser ahí», por esencia, no es, sino un carácter del «ser ahí» mismo. Esto no excluye la necesidad de emprender el camino de la investigación del fenómeno «mundo» por el lado de los

¹³⁴⁰ Fernando Catroga, *Os Passos do Homem como Restolho do Tempo*, p. 116.

¹³⁴¹ *Idem, ibidem*, p. 121.

entes intramundanos y de su ser”¹³⁴². Com isto queremos dizer que a historiografia é resposta a uma pergunta sobre um mundo que ontologicamente teve no seu tempo a sua prova e cuja ontologia não é determinada pelo historiador – mas é este quem empreende a sua busca. O que lhe granjeia o estatuto de sujeito pré-ocupado.

Vejamos. Se “É um facto que, ao não se recalcar a mediação presentista, o historiador emerge num mundo pré-ocupado (Merleau-Ponty) de memórias, ideias, valores, interesses sociais, em função do qual se pre-ocupa. Mas só o pode fazer no seio de uma preexistente linguagem que transmuda a inquietação em problema”¹³⁴³, não poderá ser a *phantasia* o mecanismo hermenêutico a colmatar a mera “pintura ôntica”¹³⁴⁴ em que a imaginação sempre resultaria? Ser a *phantasia* a mediadora entre a interpelação dos vestígios e a sua decifração não apenas prova como no princípio era a memória, como esta terá de ser cindida – ou sujeita a uma crise dentro da tessitura historiográfica – para que o objecto historiográfico não seja confundido com um mero ícone.

Retirar a *phantasia* da sua *história nocturna*, para usarmos expressão contida numa obra de Carlo Ginzburg, serviria, também, para uma certa autonomização da historiografia em relação à própria memória, deixando-a, justamente, na fase documentária. Mesmo porque muitas vezes tem sido esquecido como representificar não é fazer lembrar mas sim contribuir para a memória da ontologia do Ter-sido. Porque “Acolhendo o velho anátema de Nietzsche contra o historicismo, dir-se-ia que a história só será útil como *história viva*. E este conselho só será cumprido se o diálogo entre o presente e o passado não for mumificado pela erudição ou pelo antiquarismo, ou, o que é o mesmo, pela a-historicização do sujeito epistémico que o anima”¹³⁴⁵. É a morte e não a memória quem impõe a distância necessária à hermenêutica e à escrita da História, pelo que, “ao pôr em funcionamento o questionário, o historiador começa a romper com a memória”¹³⁴⁶.

Significa isto que a memória será posta de parte da operação historiográfica? Não. Mas significa, certamente, que ela esteve nos tentames iniciais da História enquanto género – pois que tanto Heródoto quanto Tucídides erigiram os seus

¹³⁴² Martin Heidegger, *Ser Y Tiempo*, p. 75.

¹³⁴³ Fernando Catroga, *Os Passos do Homem como Restolho do Tempo*, p. 122.

¹³⁴⁴ A expressão é de Martin Heidegger: “Ni la pintura ôntica de los entes intramundanos, ni la exégesis ontológica del ser de estos entes dan como tales en el fenómeno «mundo». En ambas formas de acceso al «ser objectivo» ya se «da por supuesto», en diverso modo, un «mundo».” Cf. Martin Heidegger, *Ser y Tiempo*, p. 75.

¹³⁴⁵ Fernando Catroga, *Os Passos do Homem como Restolho do Tempo*, p. 123.

¹³⁴⁶ *Idem, ibidem*, p. 122.

depoimentos contra o esquecimento e, logo, em favor da memória quer das histórias, quer dos acontecimentos – e que, como o mundo, sofrerá uma metamorfose às mãos do historiador. E, sobretudo, do teórico da História. Dir-se-ia que focalizar na memória o labor da narrativa historiográfica seria admitir a falência da aporia platónica, sem que fosse resolvida. Ora, a *phantasia* precisa dela, não apenas porque quer resolvê-la, mas porque dela precisa para isentar a escrita da História resultante da operação historiográfica de uma conformação (entre discurso e referente da ausência) que só poderia acabar no agrilhoamento da ausência no discurso sem lhe possibilitar uma linguagem como horizonte de liberdade. Essa conformação somente poderia garantir uma espécie de utilidade intramundana – e esta não é bastante para o referente da ausência – em que a escrita do ausente seria um «para quê».

O ser da História necessita de “deixar-se ser” para que possa ser descoberto e ficar na mão do sujeito pré-ocupado que é o historiador. A partir desse momento, alcançará a liberdade. Pelo que não é a memória o *pretérito apriorístico*¹³⁴⁷ do passado enquanto Ter-sido que fora Ser-aí, pois que ela está sujeita a *intrigas* de activação e de desactivação. Poderá, pois, a memória transportar a significação do Ser quando não é activada pelo próprio Ser? O historiador é um médium do passado, não pode fundir-se ao sujeito a que intenta dar voz. O que, se constitui uma armadura contra subjectivismos que não podem substituir a crítica e a argumentação na narrativa historiográfica, não deixa de esboçar uma espécie de espacialidade, que não é necessariamente a do arquivo, cemitério da memória.

É antes a cercania do acontecimento quando a representificação tem lugar e mesmo antes dela, quando, na intencionalidade da compreensão, o historiador desdobra, paulatinamente, uma historicidade ex-plicada. Assim se lembra como não apenas o historiador trabalha a partir de um lugar, como é necessário abrir espaços para que a conformidade atinja, através da problematização, a libertação do documento da topologia e o acontecimento da Verdade escondida. A *phantasia* é, antes demais, a pergunta primordial feita no espaço habitado – mas sem vida ainda – da memória arquivística (mas nem sempre arquivada). A *phantasia* é a intermedialidade entre a narrativa e o real passado que se quer referenciar, mas é também a interpretação como primeiro passo do historiador. Mesmo antes da leitura do traço e da sua transformação, ou não, em documento.

¹³⁴⁷ Cf. M. Heidegger, *Ser y Tiempo*, p. 99.

Voltamos a citar Fernando Catroga, no decurso do que acabámos de afirmar: “Assim se convida a que não se confunda este último [objecto epistémico] com a mecânica *mimesis* da *res gestae* e a que se compreenda por que é que a imaginação historiográfica impulsiona uma *poética* que, não obstante todos os seus condicionantes, sobrepõe a *interpretação* à ilusão verista veiculada pela imagem.”¹³⁴⁸ Gostaríamos de, novamente, substituir “imaginação” por “phantasia” e acreditamos que, no caso em apreço, tal poderia estar já subjacente a tal afirmação. E a verdade é que nem a memória nem a imaginação podem deter um poder instituidor de critérios epistémicos, na medida em que estão ambas sujeitas a uma subjectividade que, sendo ainda outra, não deixa de perseguir sempre a produção de constructos que nunca são ontologicamente equivalentes à sua ontologia original.

Ao contrário, a *phantasia*, enquanto *energeia*, institui e transforma. Por esse motivo, “Le discours historique finit par dire «rationalization» ou «capitalisme» quand l’affinité des produits de l’imagination historique est devenue manifeste. Mais l’histoire ne travaille pas sur un modèle: elle est justement l’avènement du sens”¹³⁴⁹. Pois trata-se mesmo disso: a imaginação institui uma ontologia que não é da ordem nem do passado (o que não seria possível) nem compatível com a ontologia do passado, permitindo, como bem alude Maurice Merleau-Ponty a propósito do pensamento de Max Weber, que, por exemplo, o capitalismo persiga e se persiga nos seus sonhos¹³⁵⁰.

Com efeito, o que é afirmado é que, se a produção capitalista segue sempre na aspiração do desenvolvimento tecnológico, o que sustenta essa aspiração é uma imaginação histórica, que mostra uma certa disposição das coisas e, por conseguinte, fornece um manual para a integração de elementos¹³⁵¹, o que significa que a alegada imaginação histórica acarreta um novo e inquietante paradoxo: que o que foi vivido no passado como absoluto é agora respigado pela imaginação histórica como potencial comparativo, partindo-se, contudo, da consideração do acontecimento, fragmentado pela narrativa historiográfica, apesar de tudo, como um momento mais de um desenvolvimento maior e uno.

Acreditamos que também aqui o que está em causa é uma concepção errónea de imaginação, na medida em que ela faria com que a historiografia redundasse naquilo

¹³⁴⁸ Fernando Catroga, *Os Passos do Homem como Restolho do Tempo*, p. 124.

¹³⁴⁹ Maurice Merleau-Ponty, Merleau-Ponty, “Les aventures de la dialectique”, in *La Prose du Monde, Oeuvres*, Paris, Gallimard, 2010, p. 424.

¹³⁵⁰ Cf. *Idem, ibidem* p. 130.

¹³⁵¹ Cf. *Idem, ibidem* p. 17.

que Merleau-Ponty chama história indiferente e agnóstica¹³⁵², em que civilizações são dispostas serialmente. O império da imaginação e da imagem torna inexecutável o que o mesmo filósofo chama *história que julga, situa e organiza*¹³⁵³ (mesmo que por isso corra o risco de encontrar no passado o presente). Pode, pois, a consciência histórica estar sob o domínio da imaginação, tanto mais quando se trata da produção da narrativa historiográfica? Não o cremos, na medida em que, sobretudo, em causa está uma narrativa que é uma estratégia de convencimento, decorrente de um contrato de veridicção entre o historiador e o receptor¹³⁵⁴ e, acima de tudo, entre o historiador e o seu próprio ofício.

Isto significa que se percebe que não pode somente estar em causa uma imaginação, como se esta bastasse para uma análise, também insuficiente da própria memória, para poder descobrir-se na recordação a referência da ausência – que é sempre extrínseca àquela que historiograficamente recorda. A narrativa historiográfica não deixa de ser uma narrativa da memória, por isso. Mas vê-se obrigada a secundarizar a memória como matéria, na medida em que ela não partilha o mesmo estatuto ontológico – e absoluto – com o passado. Apesar de – Aristóteles não se enganou – a memória ser do passado.

“Por outras palavras: se a historiografia é impossível sem a existência da imaginação – desencadeada por inquietações insatisfeitas e requerida pelo seu cariz mediato, pela necessidade de se porem problemas aos *vestígios*, e pelo teor fragmentário dos “restos” deixados pelo passado –, será errado, porém, confundi-la com a imaginação estética.”¹³⁵⁵ Não só porque esta não está determinada por um propósito cognitivo, mas porque a apresentação da prova requer uma reconstituição dos acontecimentos como fantasmas pósteros que virão a tornar vindoura a ausência que pretendem referenciar. A historiografia é, por isso, uma *elucidação* – que só a *phantasia* pode sustentar.

Historiografia: a investigação ontológica é activa

Ao contrário da imaginação, que tão bem serve as ilimitações do literário como metrópole da palavra estética, a história torna visíveis os limites quer da significação,

¹³⁵² Cf. *Idem, ibidem* p. 19.

¹³⁵³ Cf. *Idem, ibidem* p. 19.

¹³⁵⁴ Cf. Fernando Catroga, *Os Passos do Homem como Restolho do Tempo*, p. 125.

¹³⁵⁵ *Idem, ibidem*.

quer do discurso, quer da linguagem. É por esse motivo que, mais tarde, seremos obrigadas a relativizar a forma como se posiciona face a modelos e como opera (ou não) em termos exemplares. É pela sua verdadeira poética do limite que “elle [a História] reste fidèle à son propos fondamental qui reste sans doute à définir, mais on peut dire déjà qu’il la rattache simultanément au réel et à la mort”¹³⁵⁶.

Mas talvez seja por ser sempre uma narrativa da memória que a historiografia ficou condenada a ser qualificada como um tributo epistémico de uma alegada imaginação historiográfica. É que é manifestamente óbvio que a chamada imaginação historiográfica seja confundida com a própria memória, porque partilham ambas de uma poética da ausência. Simplesmente, por este facto, preferimos chamar-lhe *phantasia*, por todos os critérios filológicos e filosóficos que enumerámos noutra secção deste trabalho. É certo que, como bem lembra Fernando Catroga, “como experiência vivida, a imaginação anamnésica tem dificuldade em se libertar do império da imagem, enquanto a da historiografia está sujeita a um saber mais racional e controlado”¹³⁵⁷, a um saber que esteja sob a égide luminosa do acesso à Verdade.

Portanto, a persistência da imagem só poderia contribuir para que não se superasse uma idea empirista da verdade, o que reduziria a operação historiográfica a uma prática que não teria nada de *práxis*. Ao contrário. Uma imaginação historiográfica, termo que tem sido usado por falta de outro justificado, só cercearia o estímulo hipotético, inquiridor e hermenêutico que tem de ser prerrogativa da narrativa historiográfica. Evite-se, radicalmente, a hipótese pós-moderna de que somente a interpretações pode corresponder o conhecimento. A verdade, intento último do conhecimento e, ao mesmo tempo, sua musa, não pode tornar-se, no campo em apreço, num espectro funambular do passado. Nem este pode ser uma contenda civil entre verdadeiro e falso, sob pena de a narrativa sobre a memória redundar numa ficção e sob pena de a necessária fragmentaridade do conhecimento histórico acabar por tornar-se gaiola de vidro para a memória.

Ora, como a operação historiográfica deve desembocar numa espécie de audiência liderada por uma retórica judiciária, utilizar o termo imaginação parece-nos tornar compatível com a operação historiográfica a tomada da narrativa como adequação do intelecto à coisa (*adaequatio rei et intellectus*), na medida em que estarmos diante de uma poética da ausência parece admitir uma fácil tendência à

¹³⁵⁶ Michel de Certeau, *L'Écriture de l'Histoire*, p. 105.

¹³⁵⁷ Fernando Catroga, *Os Passos do Homem como Restolho do Tempo*, p. 125.

substituição sígnica através do imagético. Pois não é essa a maior tentação com que o passado ausente se apresenta ao historiador?

Aliás, manter a expressão imaginação historiográfica seria um convite permanente a que objecto, sujeito e realidade se amalgamassem, o que destruiria o contrato cognitivo que o historiador tem de estabelecer com o seu objecto, com a realidade ontológica que pretende representificar e com o receptor que será o público da sua narrativa. Por isso, antes de explicitar os motivos que levam Koselleck a eleger as estruturas temporais como respostas a problemas teoreticamente históricos, o autor de *Le Futur Passé* escreve: “L’expérience une fois formulée d’une histoire en soi et pour soi, ayant un caractère autant transcendant que transcendantal, devrait bien plutôt nous inciter à réfléchir sur les prémisses théoriques de la recherche historique qui est nôtre.”¹³⁵⁸

A *phantasia* permite, duplamente, o seguinte: que a historiografia enquanto investigação resulte em interpretação porque activa o que no Ter-sido pode dar-se a conhecer para a compreensão do seu Ser inerente; que a historiografia seja efectivamente uma investigação ontológica, pelo que podemos, uma vez mais, seguir de perto Martin Heidegger: “En esta hermenéutica, en tanto que desarrolla ontologicamente la historicidad del «ser ahí» como la condición óptica de la posibilidad de la historiografia, tiene sus raíces lo que sólo derivadamente puede llamarse «hermenéutica»: la metodología de las ciencias historiográficas del espíritu”¹³⁵⁹.

Contudo, se a filosofia tem por tema central o Ser por forma a que a sua universalidade seja buscada, toda a operação historiográfica é uma inquirição pela particularidade, e é nessa particularidade que tem de ser encontrado o Ser do Ter-sido enquanto *transcendens pura y simplemente*¹³⁶⁰. No caso da operação historiográfica, é a Verdade. Como negar, pois, que a verdade historiográfica, mais do que uma impossivelmente atingível verdade histórica, pode ser comparada a uma verdade fenomenológica na medida em que corresponde ao estado de aberto do Ter-sido a partir do momento em que é desvelado? O que faz da veridicção enquanto condição da escrita da História um caminho para uma espécie de *veritas transcendentalis*, dilucidada pela palavra.

¹³⁵⁸ R. Koselleck, *Le Futur Passé*, p. 120.

¹³⁵⁹ Martin Heidegger, *Ser y Tiempo*, pp. 43-44.

¹³⁶⁰ Cf. *Idem, ibidem*, p.44.

Ora, é precisamente a *presença* da ontologia como meta historiográfica que lhe permite assumir um carácter de especialidade na investigação, o que significa que a filosofia não deveria dispensar a história para atingir o seu mais alto grau de universalidade. O ente que a filosofia busca é histórico em si – e é por esta razão que a narrativa historiográfica não poderá nunca ser um simulacro ou uma mera mimese do Ter-sido. “Pero este ente es en sí «histórico», de forma que la manera más apropiada de iluminarlo ontologicamente resulta de la necesidad l de una exégesis «historiográfica».”¹³⁶¹ Talvez não por acaso, o próprio Heidegger proceda a uma nada inocente comparação entre Platão, Aristóteles e... Tucídides.

Com efeito, trata-se de confrontar o *Parménides*, o capítulo IV da *Metafísica* e a narrativa de Tucídides, partindo-se do seguinte pressuposto: “una cosa es contar cuentos de los entes y otra es apresar el ser de los entes. Para esta última tarea faltan non sólo en los más de los casos las palabras, sino ante todo la gramática”¹³⁶². Mas não, diríamos, uma gramatologia. Se em causa estivesse uma hermenêutica historiográfica e não apenas uma relação de acontecimentos para memória e exemplaridade futuras, também a abertura do Ser se tornaria muito mais difícil – e dura – ontologicamente. Mas esse não era ainda, talvez não pudesse sequer ser, o fito de Tucídides.

Ora, a imaginação serviria, porventura, o contar dos seres, mas poderia servir a narrativa do Ter-sido? Não, na medida em que somente contribuiria para o seu obscurecimento, e não para a desejada luz ontologicamente direcionada. A imaginação seria ainda o domínio de uma analítica simbólica, em que em causa estaria sempre a busca de um sentido escondido – mas não da Verdade enquanto ontologia do Ter-sido. A operação historiográfica contemporânea “retrouve la confiance en l’abstraction qui caractérisait l’époque classique – mais une abstraction qui est aujourd’hui un ensemble formel de relations, ou «structure». Sa pratique consiste à *construire* des «modèles» posés décisoirement, à «remplacer l’étude du phénomène concret par celle d’un objet constitué par sa définition», à juger la valeur scientifique de cet objet d’après de «champ de questions» auxquelles il permet de répondre et d’après les réponses qu’il fournit, enfin à «fixer les limites de la significabilité de ce modèle»”¹³⁶³.

¹³⁶¹ *Idem, ibidem*, p. 45.

¹³⁶² *Idem, ibidem*, p. 44.

¹³⁶³ Michel de Certeau, *L’Écriture de l’Histoire*, p. 105. As citações contidas no excerto citado correspondem ao artigo de André Régner, “Mathématiser les sciences de l’Homme?”, in P. Richard et R. Jaulin éd., *Anthropologie et Calcul*, Paris, coll. 10/18, 1971, pp. 13-37.

O que significa isto? Que a narrativa da História tem no seu horizonte ontológico um limite à sua significação e significabilidade como modelo. E, se isto contribui para a sua especialidade e especialização, contribui, outrossim, para que na *phantasia* possa ser lida, como sua actualização epistémica, a confiança na abstracção enquanto estruturação de um saber e reestruturação de uma Verdade à partida perdida, uma vez mais, no restolho do tempo. Simplesmente, vista em articulação com uma leitura hermenêutica, essa abstracção recupera não uma análise simbólica (que não pode ser o combate da História), mas a confiança no sentido, como se de uma impressão se tratasse, o que, na sua essência de risco e de limiar, implica o limite como grande significado de uma narrativa da História.

E com todas as desconfianças que Heidegger poderia ter acerca da historiografia, a verdade é que a descoberta processual de uma ontologia aparentemente perdida permite explorar a relação do Ser-aí com a temporalidade na medida em que permite o confronto com o Ter-sido enquanto heterogeneidade – mesmo que se trate, num plano mais técnico, do tratamento informático dos documentos ou da *localização* do arquivo. A operação historiográfica leva a cabo a crise entre modelos, não obstante conduzir à elaboração de séries. Mas, diante desta obrigatoria crítica, a imagem obrigaria a uma espécie de coincidência, termo avesso a uma procura ontológica e que, eventualmente, terá levado Heidegger a sempre relegar para segundo plano as potencialidades epistemológicas da historiografia. Porque a operação historiográfica terá por fim, precisamente, uma “recherche [qui] se donne des objets qui ont la forma de sa pratique: ils lui fournissent le moyen de faire sortir des différences relatives aux continuités ou aux unités d’où part l’analyse”¹³⁶⁴.

Mas por mais que defendamos, como Michel de Certeau quer, e como nós compreendemos que assim seja, o facto de a historiografia hoje impregnar e estar impregnada de modelos sociológicos, económicos, culturais, psicológicos¹³⁶⁵ (o que certamente teria contribuído para afastar ainda mais Heidegger das virtualidades da historiografia), ela continua à procura de uma ontologia perdida; simplesmente, se o século XIX procurava encontrar nessa ausência ontológica a força da própria História, acabava por transformar a escrita da História numa espécie de substituição da filosofia como Palavra do Ser. A hermenêutica aliada à operação historiográfica vem unir o aparentemente dissociável e, enquanto epistemologia do limite, vem pôr a nu os limites

¹³⁶⁴ Michel de Certeau, *L'Écriture de l'Histoire*, p. 110.

¹³⁶⁵ Cf. *Idem, ibidem*.

e as falências de outros modelos epistémicos – inclusive, da própria filosofia. É por esta razão que a sua especialidade se revela através de uma heterogeneidade face à homogeneidade das demais disciplinas¹³⁶⁶.

Mas não se trata de tomá-la como auxiliar, para utilizarmos a expressão de Pierre Chaunu. Isso impossibilitaria a historiografia como crítica de si mesma. E é por abrições dentro de si mesma, abismos em que as temporalidades se digladiam como numa disputa retórica, que a historiografia não poderia estar à mercê de uma energia imagética. Isso seria fazer aos seus objectos a concessão de torná-los científicos – o que eles não são. Por isso, quando lemos a declaração de Michel de Certeau sobre como a história é, acima de tudo, *uma crítica*¹³⁶⁷, não podemos deixar de pensar como por esse motivo é que *cuida* do tempo e dos homens, rasgando crises que possibilitam a sua própria superação. Pelo que ela pode até não fornecer resposta para a pergunta sobre o que é o ser, razão mais do que plausível para o menosprezo de Heidegger, mas com certeza que, por estar assente numa operação historiográfica tal como Certeau e, depois, Ricoeur a apresentaram, ela potencia a compreensão do sentido do Ter-sido.

Porque ela vê o não visto através do “ver através de” (“autópsia”) dos traços quando elevados a documentos, a forma que tem para responder ao sentido do Ter-sido ultrapassa a imagem (a não ser, claro está, como documento – mas não como História), já que ela é uma espécie de excesso fáctico. Cabe à operação historiográfica deslindar o invisível, isto é, demarcá-lo do esquecimento a ponto de desembaraçá-lo de toda a acumulação de terra e de tempo. É que a historiografia não traduz necessariamente em imagens a constituição ontológico-existencial do Ter-sido.

A operação historiográfica visa a representificação mais total possível de uma originalidade ontológica que só parcialmente admite um cuidado. Mas nesse cuidado incompleta reside toda a veridicção da historiografia. Como se a compreensão do Ter-sido somente pudesse ser aclarada de forma radical em que o passado é sempre visto como original – o que faz da escrita da História uma revelação, o que desconstrói uma tese sobre uma imaginação historiográfica para no seu lugar colocar a *phantasia*. Aliás, sob este ponto de vista, a escrita da História assemelha-se a uma exegese ontológica original, não apenas porque procede a uma articulação demonstrada de fenómenos, mas, sobretudo, porque é auto-sustentável como linguagem ao construir-se em torno de um “ter podido ser”. A imaginação não apenas deambula entre o “como se” e o “sou”, como

¹³⁶⁶ Cf. *Idem, ibidem*, p. 113.

¹³⁶⁷ Cf. *Idem, ibidem*, p. 115.

está sujeita a uma espécie de prefixação que, evidentemente, contradita as potencialidades de uma ontologia perdida.

Pelo que a pergunta mor da historiografia poderia ser a que Heidegger também coloca: “Únicamente entonces cabe preguntar y responder com seguridad fenoménica cual sea el sentido de la unidad de la totalidad del ser del ente todo.”¹³⁶⁸ E aí teríamos de admitir como possível resposta que também a operação historiográfica confronta a existência do Ter-sido enquanto “poder ter sido” e a sua “propriedade”. E por isso é que a escrita da História está submetida sempre a um contrato com a veracidade, tanto mais que o Ter-sido é sempre prévio e, por sê-lo, implica não apenas a improbabilidade de ser apreendido como um todo, como a sua necessária transformação temporal. Ora, para que a hermenêutica do Ter-sido seja original, é necessário equacionar a sua totalidade e a sua propriedade como postulados da morte.

Desta feita, a operação historiográfica põe em marcha uma exegese existencial na medida em que é sempre relativa à morte, pois que também a temporalidade é o fundamento ontológico do Ter-sido e não apenas do Ser-aí. Ironicamente o suficiente, Heidegger declara que “pero la exégesis del sentido del ser del «ser-ahí» no puede contentarse con mostrarlo así. El análisis temporal-existencial de este ente há menester de verificación concreta. Hay que poner retrospectivamente al descubierto el sentido temporal de las estructuras ontológicas del «ser ahí» descritas com anterioridade”¹³⁶⁹. Como se se dissesse que o homem é o melhor dos fenómenos para “ver-se através” da temporalidade e, por ser histórico, pudesse ser o escritor da historiografia.

Somente um ser trespassado de tempo poderia, com efeito, operar com as mutações do real inerentes à prática historiográfica, equilibrar o particular como *limite do pensável* e engendrar um espaço em que no presente são instituídas as ordens do passado e do futuro¹³⁷⁰. Por que médio? A *phantasia*.

Ao contrário do que poderia parecer à primeira vista, esta reivindicação é lançada precisamente para quebrar o fácil mimetismo da representação a que a imaginação sempre conduz e para travar os perigos da ficcionalização que a referencialidade da ausência facilmente pode suscitar. O mesmo procurou Paul Ricoeur

¹³⁶⁸ M. Heidegger, *Ser y Tiempo*, p. 266.

¹³⁶⁹ *Idem, ibidem*, p. 269.

¹³⁷⁰ Cf. Michel de Certeau, *L'Écriture de l'Histoire*, p. 115: “Le bref examen de sa pratique semble permettre de préciser trois aspects connexes de l'histoire: la mutation du «sens» ou du «réel» en la production d'*écarts significatifs*; la position du particulier comme *limite du pensable*; la composition d'un lieu qui instaure dans le présent *la figuration ambivalente du passé et du futur*.”

ao fundar o conceito de *representância*, sem, contudo, ter escapado ao círculo viciado da tríplice mimese. Trata-se, pois, de, rejeitando em absoluto a indistinção entre história e ficção, justificar a representificação através da *phantasia*, tendo em conta as várias fases da operação historiográfica.

Recorremos aqui à definição de representificação tal como a apresenta Fernando Catroga em *Os Passos do Homem como Restolho do Tempo*: “Com propósito idêntico [a exigência veritativa do discurso histórico], mas com o intuito de explorar as analogias que surpreendemos entre a historiografia e a memória, aqui se usa a palavra representificação (Collingwood utilizou o conceito de *re-presentação*) para expressar os esforços cognitivos do homem para se situar na ordem do tempo.”¹³⁷¹ E ouçamos também a lição de Ricoeur que elege o termo “representância”, definição que, de resto, foi já chamada a esta cena: “À la différence du pacte entre un auteur et un lecteur de fiction qui repose sur la double convention de suspendre l’attente de toute description d’un réel extralinguistique et, en contrepartie, de retenir l’intérêt du lecteur, l’auteur et le lecteur d’un texte historique conviennent qu’il sera traité de situations, d’événements, d’enchaînements, de personnages qui ont réellement existé auparavant, c’est-à-dire avant que récit en soit fait, l’intérêt ou le plaisir de lecture venant comme par surcroît.”¹³⁷²

De forma incontornável, é da convergência destas duas propostas que poderemos defender como *phantasia* e memória se articulam na operação historiográfica por forma a que a representificação se cumpra. Porque a índole narrativa da historiografia não pode justificar desvios à sua própria ontologia – e historicidade –, o facto de o historiador trabalhar no limite de uma inteligibilidade (sustentada não apenas pela veridicção como pela intriga enquanto lógica interna cujos termos exigem demonstração e comprovação) situa o seu objecto na particularidade – mas não na excepcionalidade. Ou a sua linguagem redundaria em repetição. Ou, como veremos mais à frente, em exemplaridade que somente funcionaria de forma plena e consciente numa estrutura cíclica do tempo.

¹³⁷¹ Fernando Catroga, *Os Passos do Homem como Restolho do Tempo*, p. 127.

¹³⁷² Paul Ricoeur, *La Mémoire, l’Histoire, l’Oubli*, p. 359.

Capítulo XXVII

A ABERTURA DA OPERAÇÃO HISTORIOGRÁFICA

A síntese com que Michel de Certeau apresenta a operação historiográfica diz bem da sua autoridade enquanto instituidor da expressão. Segundo o autor, a operação historiográfica significa uma espécie de corte de determinado dado segundo uma lei que é do presente, temporalmente distinta daquilo que corta quer em termos de presente, quer em termos de passado, para que possa ser assumida uma distância em relação ao passado que se quer historiar e para que possa ser emitido um discurso sobre a mudança que permitiu o estabelecimento desta distância¹³⁷³. Em suma, o passado é que permite, segundo Certeau, enquanto modo, representar a diferença temporal.

Escrever a história: contra o Leviathan, o olho da *phantasia*

Isto significa que o historiador terá de jogar no difícil tabuleiro da continuidade temporal em que as temporalidades se diferenciam através de uma espécie de reciprocidade entre o contracto de veridicção e os seus próprios limites, na medida em que não é apenas o passado que é objecto de uma diferenciação mas, outrossim, o presente. É por isso que, segundo o mesmo autor, a operação historiográfica também historiciza o próprio presente¹³⁷⁴, o que, por seu turno, significa que a escrita da História acabará por dar lugar legítimo à chegada do futuro, através da forma como representifica o passado e, assim, molda uma realidade vivida que, sabemos, é uma ausência. Porém, o que é problemático e torna a operação historiográfica o centro de um

¹³⁷³ Cf. Michel de Certeau, *L'Écriture de l'Histoire*, p. 118.

¹³⁷⁴ Cf. *Idem, ibidem*.

problema é que a sua assunção como a busca de uma ausência acaba por deixar a nu a também ausência do futuro.

Não pode, no entanto, ser considerada um interlúdio. A partir do momento em que é do passado e em que institui a própria ausência do presente e a vindoura ausência do futuro, ela cria um intervalo metafísico para que a diferença possa ser compreendida. E a compreensão dessa diferença, que é uma diferença ontológica, mostra e demonstra a integridade que a escrita da História deve ter: “celle de *symboliser la limite* et par là de *rendre possible un dépassement*”¹³⁷⁵. Nesse sentido, a aplicação de um paradigma das ciências naturais, tendo em vista uma lei universal, jamais poderia conduzir ao historiador como um sujeito pré-ocupado. A representificação parte sempre, pois, de um desejo defectivo: é impossível uma reconstrução do passado tal como ele aconteceu, prova de que a imaginação é avessa a uma prática historiográfica que não esteja sob o olho omnipresente da literalidade. Pelo contrário, e como Vico havia já intuído, “o passado pode ser conhecido, precisamente porque os seus vestígios são «sinais» de acções do homem”¹³⁷⁶.

O que se segue em Certeau é o que a sua anterior teorização já deixava adivinhar: a representação não é histórica se não estiver ligada a uma *práxis* da distância e mesmo de cisão relativamente a modelos teóricos, culturais e técnicos contemporâneos. Isso é que permite que a escrita da História seja vigiada pelo próprio método de que resulta – o da retórica judiciária, tanto mais quando, e porque referimos Giambattista Vico como apóstolo da semantização dos traços deixados pela acção do homem, ele mesmo escreve na sua filosofia da História:

C'est que nous ne pouvons exposer au dehors les choses intellectuelles continues dans notre entendement, sans être secondés par l'imagination, qui nous aide à les expliquer et à les peindre sous une image humaine. Les premiers hommes (les poètes théologiens), encore incapables d'abstraire, firent une chose toute contraire, mais plus sublime: ils donnèrent des sentiments et des passions aux êtres matériels, et même aux plus étendus de ces êtres, au ciel, à la terre, à la mer.¹³⁷⁷

À primeira vista, tudo neste excerto de Giambattista Vico parece contraditar o nosso trabalho. Porém, ultrapassada que está a infeliz tradução de *phantasia* que consta

¹³⁷⁵ *Idem, ibidem.*

¹³⁷⁶ Fernando Catroga, *Os Passos do Homem como Restolho do Tempo*, p. 121.

¹³⁷⁷ Giambattista Vico, *Principes de la Philosophie de l'Histoire*, traduits de la Scienza Nuova de J. B. Vico par Jules Michelet, Bruxelles, Adolphe Wahlen, 1833, pp. 172-173.

por imaginação, podemos admitir que Vico se referiria a uma potência do espírito capaz de auxiliar a exposição de ideias – como prova da moderna abstracção. E pintar uma imagem humana não tem necessariamente de ser um postulado da imaginação, caso tenhamos em vista precisamente a representificação. Tanto mais que, um pouco antes do parágrafo que citámos, o próprio Vico aconselha a que filósofos e filólogos, antes de buscarem a origem de línguas e de letras, devem pensar os homens do paganismo como construtores de objectos tal como a sua imaginação lhes permitia personificar, na falta ainda de uma linguagem que não a do gesto ou a dos signos concretos¹³⁷⁸. O que significa que, aqui, imaginação é utilizada como um recurso bem diverso daquele de que fala no excerto anteriormente citado.

Pelo que a escrita da História, por contar com uma *energeia* criadora para proceder à apreensão narrativa de algo tão abstracto quanto a ausência (haverá algo mais abstracto?), não pode ser considerada mera escrita em espelho, nem uma mera concessão de um referente ao signo que o pretende referenciar – como os primeiros homens do paganismo. A imaginação produziria certamente espelhos, expressão a que alude, com cautela, Michel de Certeau, mas pode um espelho demonstrar uma ausência que aconteceu? Pois não é o segredo mais bem guardado da escrita da História a cronologia da memória enquanto lei mascarada e, por isso, a imaginação não faria outra coisa senão trair a necessidade da máscara – necessária à veridicção da narrativa? À imaginação falta a translucidez da *phantasia*, tão transparente como a ausência que torna possível a narrativa mediar. Por outro lado, e ainda na senda de Michel de Certeau, a imaginação não poderia tornar compatíveis os contrários cronológicos pelo simples facto de assentar numa lógica de regularidade.

Ora, na escrita da História, “les contraires sont donc compatibles dans le *même* texte à condition qu’il soit *narratif*. La temporalisation crée la possibilité de rendre cohérents un «ordre» et son «hétéroclite»”¹³⁷⁹. Não admira que assim seja na medida em que é condição da narrativa historiográfica poder *confrontar* não numa ordem sucessória mas antes num diálogo que tem na Palavra o desafio de uma compreensão simultânea do tempo. Por isso é que Michel de Certeau tão bem chama à cronologia a lei mascarada da operação e da narrativa historiográficas¹³⁸⁰. Porém, esta expressão pode servir outros desígnios da narrativa historiográfica. E provocatoriamente o faz já

¹³⁷⁸ *Idem, ibidem*, p. 182.

¹³⁷⁹ Michel de Certeau, *L'Écriture de l'Histoire*, p. 124.

¹³⁸⁰ Cf. *Idem, ibidem*, p. 123 e ss.

que mais facilmente ligaríamos à imaginação a encenação que toda a máscara pressupõe do que à *phantasia*.

Mas partamos do seguinte princípio: não só toda a literatura inversa começa pela ausência, como declara Certeau¹³⁸¹, como toda a operação historiográfica começa por uma ausência pressentida e é por esse motivo que, “quand il est historique, le récit résiste pourtant à la séduction du commencement; il ne consente pas à l’Eros de l’origine”¹³⁸². Não será, pois, porque a operação historiográfica parte sempre do fim e, portanto, de *Thánatos*, como, invocando um quadro de Jacek Malczewski, ela fosse encontrada ainda, na sua qualidade de romeira do fim, a afiar a sua gadanha, acabando por assim imbuir de vida depois da morte os traços e a própria ausência? *Thánatos* é, pois, o liame entre a origem e o presente, impossibilitando um começo – possivelmente, este somente terá lugar aquando da Revelação.

É *Thánatos* que confere, se quisermos, uma espécie de lei transitória que permite que a operação suceda o traço, como se uma investigação historiográfica não pudesse principiar mas, partindo de uma ausência, fosse a natural ordem das coisas. Como o luto que se segue à morte. Mas aí chegaremos. O que é necessário, por agora, é, sendo objectivo da narrativa historiográfica apresentar um conteúdo verdadeiro tendo por referente uma ausência, saber como a *phantasia* pode tornar a escrita historiográfica, enquanto escrita da memória, um corpo fiável. Ou, para retomarmos a sempre presente herança judiciária, um corpo de prova.

Dir-se-ia, pois, que, não existindo a hipótese lógica de um começo, a narrativa historiográfica começa já com uma saturação semântica que não vê e que terá na Palavra a sua autoridade máxima. É neste trânsito que a narrativa da História não pode tornar-se dolo ou ficção. Como em nenhum outro texto, esta narrativa tem somente por fim um constante reenvio para si mesma enquanto voz do Ter-sido. Mas não porque vise entabular um diálogo com o infinito. Não. No lugar de um começo, ela coloca uma espécie de origem do tempo presente, o que permite que a sua narrativa seja uma permanente projecção de sentidos do Ser, transformando, assim, o tempo em horizonte autêntico, superando, assim, as deficiências hermenêuticas que a morte, enquanto ditadura da distância, impõe para poder tornar-se condição para a compreensão do passado. E do seu cuidado.

¹³⁸¹ Cf. *Idem, ibidem*, p. 127.

¹³⁸² *Idem, ibidem*, p. 128.

Por isso, a narrativa historiográfica assenta nas arcadas de Benjamin: crenças numa Verdade vagabunda que é preciso não acorrentar mas sim pacificar para que a morte deixe de ser o seu fim, mas somente o seu princípio. Mesmo porque a impossibilidade de experimentar onticamente o Ter-sido como um todo não implica uma deficitária hermenêutica do seu Ser, muito menos do conhecimento da Verdade, tanto mais que “El pre-ser-se no puede borrarse como elemento estructural esencial de la cura”¹³⁸³, por forma a evitar-se, precisamente, o que Hannah Arendt designa como a *intolerável absoluta mortalidade*¹³⁸⁴. Neste sentido, a historiografia é luta contra o *Leviathan* que, com a sua mortalidade, atemoriza todos os homens. Por isso, a operação historiográfica confere a segurança de uma sobrevivência depois da morte a um nível da sinceridade e da amizade, no sentido filosófico que ambas as expressões encerram, na medida em que é Outro quem elabora esse resgate.

O começo da narrativa historiográfica não é, pois, seu, mas antes do acontecimento que referencia. Por essa razão, cremos, Michel de Certeau pode afirmar: “Sur un sujet aussi débattu, je me contente d’une indication relative à la construction de l’écriture. De ce point de vue, l’événement est ce qui découpe, pour qu’il y ait de l’intelligible; le fait historique est ce qui remplit pour qu’il y ait énoncés de sens”¹³⁸⁵. Por esta razão, não pode ter a narrativa historiográfica princípio. Diríamos, pois, parafraseando o começo dos começos: “No início foi o acontecimento.” É este o *alpha* da operação historiográfica. Tal como no primeiro dos inícios se fizera a luz e tal como na primeira das revelações a dádiva do Mandamento foi eleita como acontecimento dos acontecimentos. Tal como, como não dizê-lo, acontecimento foi a chegada do Redentor e da sua mortalidade como novo sentido para o caminho da Humanidade.

Porém, as arcadas que abrigam as ruas por onde se movimenta o historiador não fazem dele um *flâneur*, mas é por elas que busca a funâmbula verdade dos mortos. E não só de vidro eram as arcadas mas também de ferro, recordando como a estrutura transparente que suportava o céu da rua era feita de uma resistência codicológica, como que lembrando das categorias históricas ou conceitos estaria dependente a organização da narrativa – ou, melhor, da dialéctica da invisibilidade através da materialidade com que o historiador vai olhando o mundo. Arcadas de Benjamin, pois. É necessário destruir a catástrofe que grassa pelas ruas em que anda, não limpando o sangue dos

¹³⁸³ Martin Heidegger, *Ser y Tiempo*, p. 271.

¹³⁸⁴ Hannah Arendt, *De la Historia a la Acción*, p. 57.

¹³⁸⁵ Michel de Certeau, *L’Écriture de l’Histoire*, p. 133.

mortos mas explicando-o para que a compreensão possa chegar. Como se o cuidado estivesse na contemplação directa da morte.

Pelo que, sob as arcadas de vidro e de ferro, ao historiador cabe o papel de libertar a linguagem inscrita no caos da memória, presa sob o feitiço da acumulação de tempo. Dir-se-ia, pois, que o seu trabalho é o de romper os grilhões da corrupção que aprisionam a linguagem do Ter-sido enquanto forma última de poder dar-se a ver – mesmo que essa visão seja através da compreensão pela narrativa. É por esse motivo que, para além do traço e da memória arquivada, “en histoire le témoignage s’inscrit dans la relation entre le passé et le présent, dans le mouvement de la compréhension de l’un par l’autre. L’écriture est alors la médiation d’une science essentiellement rétrospective d’une pensée «à rebours»”¹³⁸⁶.

Não nos importa aqui, porque não é o lugar disso, o traço não escrito que é todo o tesouro arqueológico: a moeda, o mobiliário, os objectos funerários, as ruínas – e a imagem. Com efeito, a imagem faz parte desta bateria de testemunhos físicos, o que nos faz pensar como a história não precisa de uma apologia, retomando o título de Marc Bloch. Mas, tal como Sócrates a tem de cada vez que faz a si mesmo a pergunta “«Comme puis-je savoir ce que je vais vous dire?»”¹³⁸⁷ E a imaginação não pode constituir, pelo seu carácter produtor *a posteriori*, germinação epistemológica para esta pergunta. Muito menos toga ética com que a narrativa historiográfica terá, necessariamente, de se vestir.

E isto passará inevitavelmente pela compreensão da ausência como referente e do indício e do traço como prelúdios da Verdade. Por esse motivo, não podemos não só não rejeitar, na linha de Paul Ricoeur, o estatuto do referente, como, tal como o nosso autor, combater por ele. E não pode haver mais chã causalidade: “Le monde, en histoire, c’est la vie des hommes du passé telle qu’elle fut. C’est de cela qu’il s’agit. Et la

¹³⁸⁶ Paul Ricoeur, *La Mémoire, l’Histoire, l’Oubli*, p. 215.

¹³⁸⁷ Paul Ricoeur, *La Mémoire, l’Histoire, l’Oubli*, p. 216, citando Marc Bloch: “Todo livro de história digno desse nome deveria comportar um capítulo ou [, caso se prefira], inserida nos pontos de inflexão da exposição, uma série de parágrafos que se intitulariam algo como: «Como posso saber o que vou lhes dizer?» Estou convencido de que, ao tomar conhecimento dessas confissões, inclusive os leitores que não são do ofício experimentariam um verdadeiro prazer intelectual. O espetáculo da busca, com seus sucessos e reveses, raramente entedia. É o tudo pronto que espalha o gelo e o tédio.” Cf. Marc Bloch, *Apologia da História ou o Ofício do Historiador*, Rio de Janeiro, Zahar Editores, 2002, p. 8. E acrescentamos não menos significativa afirmação de Bloch: “É sempre desagradável dizer: «Não sei, não posso saber.» Só se deve dizê-lo depois de tê-lo energicamente, desesperadamente buscado. Mas há momentos em que o mais imperioso para o cientista é [, tendo tentado tudo,] resignar-se à ignorância e confessá-lo honestamente.” Cf. Marc Bloch, *op. cit.*, p. 76.

première chose que l'on dit, c'est que cela est arrivé. Tel qu'on le dit? C'est toute la question”¹³⁸⁸.

Pelo que se trata, primordialmente, de reconhecer-se que a historiografia não é meramente uma descrição de actos, baseada numa pré-compreensão do mundo que somente em arquétipos a poderia induzir, destruindo assim toda a particularidade da sua essência e transformando-se numa narrativa míope, incapaz de lidar com o seu conteúdo. Ora, na historiografia, o conteúdo é quase tudo e não pode ser apartado da sua forma narrativa sob pena de a cronologia dissimulada se tornar desmembrada e, por isso, comprometedor da veridicção que pretende sustentar. Dir-se-ia, pois, e com recurso ao estudo que Aldous Huxley votou à visão (*The Art of Seeing*, 1942), que, se é verdade que os olhos têm de estar fechados de tempo em tempo e que este movimento deve ser seguido pelo olho interior da imaginação¹³⁸⁹, que a narrativa historiográfica corresponde à abertura do olhar por meio da *phantasia* e, por isso, da luz.

Assim sendo, a imaginação só poderia resultar numa contrafactualidade no decurso da operação historiográfica. Com efeito, ela impõe uma empiria que, podendo ser da ordem da imagem, resulta perfeitamente num “como se” ou, talvez mais acertadamente para a narrativa historiográfica, “e se o Ter-sido tivesse sido Outro?”. Por este motivo, ela não pode ser mediação da narrativa historiográfica, ainda que esta, muitas vezes, beneficie de questões levantadas por uma história contrafactual.

Mas esta não pode ser eleita como dialéctica ascendente para a Verdade, já que conduziria a uma multiplicação de tramas (possivelmente coerentes). E talvez que esta imaginação contrafactual faça perigar a autonomia da narrativa historiográfica enquanto atinente a especificidades temáticas ou, mais grave ainda, contribua para a comparação, sempre considerada inevitável, mas na realidade evitável, entre a narrativa historiográfica e a narrativa de ficção. O que quereria dizer que, “depois de se ter emancipado do império cientista, se deixar diluir no campo da literatura, perdendo, assim, a possibilidade de reforçar a sua vocação medianeira dentro da constelação plural de todos os saberes”¹³⁹⁰. Isto significa que a *phantasia* como *energeia* pode servir a caracterização da História como vaso comunicante entre vários saberes, depondo o enciclopedismo histórico do seu pedestal de saber morto e actualizando, através do seu papel de mediação historiográfica, a própria actualidade dos vários campos de saber.

¹³⁸⁸ Paul Ricoeur, *La Mémoire, l'Histoire, l'Oubli*, p. 228.

¹³⁸⁹ Aldous Huxley, *The Art of Seeing*, London, Chatto & Windus, 1974, p. 35.

¹³⁹⁰ Fernando Catroga, *Os Passos do Homem como Restolho do Tempo*, p. 129.

Assim, se a intriga é, com efeito, a mediadora entre a narração dos acontecimentos e a temporalidade, auferindo-lhes um sentido dentro do amplo sentido da História, a *phantasia* é quem espoleta a pergunta sobre a ausência, quem medeia a formação da hipótese e a sua narração, quem assiste ao parto historiográfico da verdade. Sim, ela poderia ser considerada uma maiêutica, contra uma imaginação católica que, impondo uma visão sacramental do mundo, exclui claramente os mortos da História a quem a graça foi já retirada – a não ser que a patrimonialização ou a ideologia lhes confira um nome.

Por outro lado, é por ser a historiografia um saber mediato que não pode escamotear nunca que a sua linguagem é uma ligação directa à morte, que somente a *phantasia* preenche enquanto *energeia* e enquanto potência inquiridora. É por isso que a imagem do edifício, eleita por Alexandre Herculano como metáfora de uma historiografia cumulativa que teve a sua apoteose no Romantismo, deve ser rejeitada: “não se pode esquecer que a explicação/compreensão e a escrita introduzem patamares de mediação e de relações de alteridade que não consentem que a metáfora do edifício em construção ilustre, adequadamente, o caminhar da historiografia, pois, quanto mais se ousa na interpretação, mais aumentam as possibilidades de controvérsia”¹³⁹¹.

O carácter pré-ocupado da historiografia, apesar de (ou talvez por isso mesmo), implica uma mediação capaz de suscitar o novo, tanto mais que não só a dimensão do começo não se coloca enquanto força motriz da narrativa historiográfica, como não se coloca como causalidade do acontecimento. O acontecimento é o início em si, o que desfaz também qualquer mitologia de um conhecimento finalizado e demarcável de novas perguntas. Como se a ontologia do que é irreversível fosse precisamente a fonte do novo.

Por isso, na defesa que Fernando Catroga faz de uma poética da ausência como definição também da representância historiográfica, podemos ler uma poética da *phantasia* na medida em que a fórmula que apresenta parece convocar o círculo ocluído e desvelador da Verdade como Heidegger a formulou – e como a expressão *aletheia* deixava já prever: “Deste modo, não será descabido defender que a representância historiográfica é uma poética da ausência, pois, no muito que dá a conhecer, sempre existirão passos do homem que ficarão no esquecimento (ir)reversível.”¹³⁹²

¹³⁹¹ *Idem, ibidem*, p. 130.

¹³⁹² *Idem, ibidem*, p. 131.

Pode isto significar que falamos, pois, de duas ausências quando falamos em escrita da História. A primeira é a do Ter-sido ontologicamente ausente mas ontologicamente comprovado Ter-sido; a segunda é a de todos os silêncios a que a historiografia dá também origem, na medida em que, não só como a memória é selectiva, como também está fundada num regime de imperfectibilidade epistémica como seu próprio fundamento. O que significa uma vaga imensa de *epochês* emaranhadas e mudas. Todavia, pode significar ainda que, sendo uma poética, é uma faculdade. Então seremos obrigados a considerar a ausência como justificação ontológica de si mesma, razão pela qual somente outro poder-se-á responsabilizar pela sua morte e razão pela qual, também, a ausência é uma qualificação dada quer ao Ter-sido, quer à irreversibilidade.

O que, se une ambos em termos de ontologia, torna ainda mais fantasmático o ofício do historiador ao lidar com o fantasma originário, os fantasmas das origens, e as origens do fantasma¹³⁹³. Porque também a *phantasia* pode ser precisamente tanto o combate à idolatria das origens, como a própria irrepresentabilidade do fantasma, ela, ao contrário da imaginação, parece dotada, não da recorrente face dupla de Jano, mas antes das metamorfoses de Vertumno: em nome do que se quer, sucessivas hipóteses vão vestindo o olhar de quem historia, até o alcance final da Verdade sobre o Ter-sido.

Em termos psicanalíticos, se quisermos, a *phantasia* pressupõe uma retroactividade, como se dela partissem todas as origens do que nos é anterior. E se, para a psicanálise, a *phantasia* continuará, mesmo depois de Freud, de Laplanche e de Lacan, a ser uma espécie de empecilho emotivo, se a considerarmos à luz da operação historiográfica, tal como temos vindo a fazer, talvez que não só ela não seja ineliminável como seja imprescindível para a narrativa historiográfica enquanto arquitectura de um sentido. É porque, sendo a *phantasia* o carro solar de todas as origens, ela é também epistemologia tutelar do nascimento. E, portanto, génese de histórias. Da História. De onde o seu carácter ambivalente mas não doxológico.

A prová-lo, a síntese de, uma vez mais, Michel de Certeau: se a ambivalência da História é a condição de uma prática que opera sobre uma ausência, ela flutua permanentemente entre a lei e o álbi¹³⁹⁴, ambos sujeitos, dizemos, à soberania da argumentação e do convencimento. “Sans doute peut-on reconnaître le même

¹³⁹³ Esta trilogia de expressões vem directamente do título do texto de Laplanche/Pontalis, *Fantasme originaire, fantasmes des origines, origines du fantasme*, datado de 1964.

¹³⁹⁴ Cf. Michel de Certeau, *L'Écriture de l'Histoire*, p. 142.

dédoublement sous une autre forme, qui achève l'opération historique à la fois critique et constructrice: l'écriture chemine entre le blasphème et la curiosité, entre ce qu'elle elimine en le constituant comme passé et ce qu'elle organize du présent, entre la privation ou la dépossession qu'elle postule et la normativité sociale qu'elle impose au lecteur à son insu.”¹³⁹⁵ Não podemos deixar de sugerir que, acima de tudo, a blasfêmia é contra a imagem como presença e que a curiosidade o é em relação à ausência como possível referente.

À laia de Freud (porém sem querer, de todo, convocar *ad litteram* teorias da psicanálise para o que pretendemos resolver de outra forma), dir-se-ia que o historiador conquista através da mediadora *phantasia* o que somente na sua *phantasia* existia antes de devir narrativa. A imaginação só poderia chegar tarde demais à fase da representificação, pois só a *phantasia*, pela sua imaterialidade, pode fazer nascer o desejo da compreensão. E, não por acaso, citamos Michel de Certeau: “elle [l'historiographie] symbolise le désir que constitue la relation à l'autre. Elle est la marque de cette loi”¹³⁹⁶. E, enquanto *phantasia* do Outro, ela personifica a possibilidade de a supervivência do Ser-aí ser com o Ter-sido. Como se se tornasse uma forma de amor de Deus para com a Verdade: *agapê*. E *agapê*, indiferente ao acto humano, limita-se a ser dádiva. Pelo que a escrita da História não pode ser moralmente julgadora, mas sim fatora de uma *justiça justa* para com a Verdade.

Sob a égide de Mnemósine: a fase documentária

Perspectivar a historiografia como *agapê*, num regime que assumimos como metafórico e, como tal, prelúdio para o desenvolvimento a que queremos chegar, implica eleger o historiador como aquele que luta pela morte da morte, isto é, contra o esquecimento definitivo. Este anelo só pode decorrer da prevalência da memória no discurso historiográfico dele, fazendo uma linguagem anamnética. O que se passa na operação historiográfica, quer seja como Michel de Certeau a inaugurou, quer seja como Paul Ricoeur a reestruturou, quer seja, ainda, nos sentidos que Fernando Catroga nela encontrou a ponto sublinhar a emergência a submersão do historiador num mundo

¹³⁹⁵ *Idem, ibidem.*

¹³⁹⁶ *Idem, ibidem.*

pré-ocupado¹³⁹⁷, é que a memória como traço e como via, como já lhe chamámos, contribuirá para a justificação e consolidação do chamado “lugar social”.

Com efeito, é a memória que pode espacializar-se e, assim, assistir à disposição da historiografia como epistemologia que tem na territorialidade um espaço habitado por traços eleváveis a documentos e, conseqüentemente, a organização arquivística e a colheita testemunhal como alicerces de uma constituição institucional que terá numa linguagem científica (ela também um produto social) a sua forma de poder, pelo que diríamos que a memória é a lei da operação historiográfica como pertença a um corpo científico. O que liga a historiografia como instituição a uma sociedade é precisamente a memória e a linguagem. E não poderia ser de outra forma. A memória é a relação do arquivo com o corpo social – condição sem a qual a escrita da História cessa de ser histórica, perdendo, pois, toda a sua capacidade de, na sua próxima fase, devir uma prática. “Cette relation au corps social est précisément l’objet de l’histoire. Elle ne saurait être traitée sans mettre aussi en cause le discours historiographique lui-même.”¹³⁹⁸ E estas características, patentes em todas as fases da operação historiográfica, são particularmente condicionantes na fase documentária.

Enquanto investigação científica, a fase documentária define-se pela relação que estabelece com o seu mundo social, como se averiguar o estado de uma questão fosse, antes de mais, seleccionar e coligir traços que se encontram espacial e contemporaneamente reificados, o que significa que a dinâmica subjacente a esta primeira fase está subordinada a uma experiência material, em que espacialidade e deslocação permitem uma espécie de experiência viva do próprio traço. Se quisermos evocar, justamente, Gaston Bachelard, mas de forma diferente de Paul Ricoeur¹³⁹⁹, diríamos que, entre o sótão e a cave, a operação historiográfica começa pelo sótão, deixando a cave para a fase da explicação – onde a *phantasia* imperará como irmã mais nova da memória, perguntadora por excelência, deixando para depois, assim, os *phantasmas*.

Mas não nos parece, contrariamente a Paul Ricoeur, que se trate de uma configuração do lugar – ou entraríamos de imediato na construção dos lugares de memória, esses, sim, tributários de uma configuração. Antes pelo contrário. O historiador está diante de um labirinto, do qual há-de resultar a produção de um lugar e

¹³⁹⁷ Cf. Fernando Catroga, *Os Passos do Homem como Restolho do Tempo*, p. 122.

¹³⁹⁸ Michel de Certeau, *L’Écriture de l’Histoire*, p. 85.

¹³⁹⁹ Paul Ricoeur, *La Mémoire, l’Histoire, l’Oubli*, p. 185.

não a sua configuração, o que seria geometrizar e acumular, como na criação de um edifício. A questão é que a memória, arquivada ou não, não terá ainda a sua casa no lugar que o historiador começa por arquitectar. Dir-se-ia que ele apenas, nesta fase, organiza, à laia dos teatros da memória, uma disposição lógica e retoricamente fiável de mosaicos, que somente o restante trabalho de explicação, compreensão e representificação poderá, se não completar, definitivamente transformar numa narrativa cognoscível e epistemologicamente válida.

A profusão de memórias – ou de traços que são evidências de memória – é que fará com que a operação historiográfica, nos seus primeiros passos, possa assim ser definida: “Comme la voiture sortie par une usine, l’étude historique se rattache au *complexe* d’une fabrication spécifique et collective bien plus qu’elle n’est l’effet d’une philosophie personnelle ou la résurgence d’une «réalité» passée. C’est le produit d’un *lieu*”¹⁴⁰⁰. Este lugar não pode de forma alguma ser confundido com os lugares de memória de Pierre Nora. Ele corresponde à formação de uma textura (não admira, pois, que acabe por resultar em um *texto*), em que a própria memória como narração implica essa complexidade de que Certeau fala: ela parte da existência de traços, ela terá de ser organizada internamente como um todo semanticamente plausível em que as partes funcionem ainda separadamente ,mas que coabitem já sob o mesmo tecto intencional (estamos ainda longe de causalidades) e terminará num patamar de exteriorização que, se pode ser comparado ao que na tríplice mimese Paul Ricoeur apelida de plano paradigmático, será mais ainda do que isso.

Esta fenomenologia do espaço, para utilizarmos a expressão de Ricoeur¹⁴⁰¹, é, no plano externo, a articulação com a sociedade em que tanto o questionante como o traço estão fundados e, internamente, a descoberta do traço como *pathos*, antes de torná-lo documento. E é precisamente o lugar (social), enquanto espaço em que permissão e interdito – justificados pelo estado contemporâneo a que o traço se não pode esquivar – são restrições e libertações da memória, que formará a própria particularidade do objecto da escrita da História, como grau primeiro de uma existência de cuja ontologia as próximas fases tratarão. Esta espacialização instala na própria operação historiográfica o perigo do esquecimento, não do passado, mas do acto historiográfico enquanto gesto de memória: “La dénégation de la particularité du lieu étant le principe même de l’idéologie, elle exclut toute théorie. Bien plus, en installant le discours dans

¹⁴⁰⁰ Michel de Certeau, *L’Écriture de l’Histoire*, p. 88.

¹⁴⁰¹ *Idem, ibidem*, p. 191.

un non-lieu, elle interdit à l'histoire de parler de la société et de la mort, c'est-à-dire d'être de l'histoire.”¹⁴⁰²

O espaço do arquivo, ou espaço do testemunho, é a torre de Babel do historiador: como se ao historiador coubesse a missão de salvar os traços da decrepitude a que o tempo os vota e, assim, os preservasse quer do silenciamento, quer da incompreensão. Pois não é o que dá sentido à História os diferentes estádios da relação da Humanidade com a linguagem?¹⁴⁰³ Diante do arquivo, pensado como cemitério de traços e, portanto, como necrópole de signos, o historiador contempla autênticos *loci memoriae*, voluntariamente ou involuntariamente deixados ou dispostos pelo passado. A arquivagem dos traços do passado determina a sua temporalidade e começa, assim, a expor uma diferença ontológica e epistemológica

Nesta diferença está uma espécie de antiface da memória: como negar que, antes de devir documento e antes de ser integrado numa narrativa, o traço e, por isso, a memória nele contida, é uma potencial anarquia do *logos* contemporâneo? Dir-se-ia, pois, que o traço, enquanto *pathos* e enquanto inscrição do passado, é resgatado do caos da memória para fazer parte de uma heteronomia que não pode ainda ser uma totalidade, mas que é também uma espécie de mutação morfológica. Tal como os *pathe* aristotélicos.

Por outro lado, são os traços enquanto *pathe* que, ao serem interlocutores (mudos) do questionamento, fazem o historiador principiar uma dialéctica entre material e imaterial, consequência já de ser o traço prova de uma ausência presente. E se “toutes sortes de traces ont vocation à être archivés”¹⁴⁰⁴, não é porque a inscrição, definição platónica para a memória, tem por fito romper as amarras da caverna, símbolo de esquecimento? Através da arquivagem do traço, este encontra, enquanto inscrição que é, a completude que o gesto escrito que o precedeu (se não estiver em causa o traço involuntariamente deixado). A fase documentária, ou a consciencialização do trabalho historiográfico como a produção de um lugar a partir de um lugar, como se o traço, enquanto inscrição que é escritura e que, por isso, é uma potencial aparição no futuro, se tornasse um certo modo de conhecimento. Ou, talvez melhor, o traço permite o entendimento da memória como uma forma de conhecimento.

¹⁴⁰² Michel de Certeau, *L'Écriture de l'Histoire*, p. 95

¹⁴⁰³ Stéphane Mosés, *op. cit.*, p. 102: “Ce qui donne cependant à cette vision de l'histoire son caractère particulier, c'est que l'homme n'y est pas envisagé comme être agissant, comme producteur d'événements, mais comme être parlant, c'est-à-dire, comme producteur de signes.”

¹⁴⁰⁴ Paul Ricoeur, *La Mémoire, l'Histoire, l'Oubli*, p. 212.

Tratando-se de um trabalho eminentemente retrospectivo, o traço que o arquivo visa preservar é *semeion* que, se somente permite ao historiador aceder a uma referência imperfeita, é também génese de uma verosimilhança que faria Sócrates temer mais ainda os moldes fantasmáticos em que a escrita parece emergir de uma cultura considerada bárbara. É que o traço, sobretudo quando considerado inscrição anamnética e, por isso, soldado contra o esquecimento ou favorável à rápida mnemónica necessária à retórica e, por isso, à sofística, é o *pivot*, por excelência, do conhecimento mediato que caracteriza a historiografia. Não por acaso Marc Bloch coloca o próprio testemunho sob a vigília do traço¹⁴⁰⁵: “Como primeira característica, o conhecimento de todos os factos humanos no passado, da maior parte deles no presente, deve ser, [segundo a feliz expressão de François Simiand,] um conhecimento através de vestígios. Quer se trate das ossadas emparedadas nas muralhas da Síria, de uma palavra cuja forma ou emprego revele um costume, de um relato escrito pela testemunha de uma cena antiga [ou recente], o que entendemos efetivamente por documentos senão um «vestígio» quer dizer, a marca, perceptível aos sentidos, deixada por um fenómeno em si mesmo impossível de captar?”

Com efeito, o traço é da ordem da memória – e, diremos mais à frente, da *phantasia* – e não podem ser colocados sob a égide esmagadora da eicástica¹⁴⁰⁶ (isto é, do *eikon*), que só poderia torná-los cópias. Ora, o que traduz a essência epistemológica da historiografia é precisamente, como tivemos oportunidade de defender já neste trabalho, em capítulo consagrado à memória, a impossibilidade de o traço ser considerado uma cópia, o que muito diz da matriz anamnética da fase documentária. É que, na verdade, através do traços, a história emerge como uma espécie de purgatório de signos e, por isso, como uma memória decifrável. E, de facto, “si on peut parler d’observation en histoire, c’est parce que la trace est à la connaissance historique ce que l’observation directe ou instrumentale est aux sciences de la nature”¹⁴⁰⁷.

Possível porque a memória pode ser entendida como impressão, traço e risco literais, que separam o que aconteceu do que virá depois e que fazem confluír para si as temporalidades diversas. Porque se, mesmo a nível biográfico, a memória é *pathos* e se o traço é a sua inscrição, então ele é, sobretudo, uma experiência da temporalidade, o

¹⁴⁰⁵ Marc Bloch, *op. cit.*, p. 73.

¹⁴⁰⁶ Retomamos a expressão de Platão que permite a Paul Ricoeur falar em uma arte eicástica a partir da obra platónica: eicástica é a arte de copiar, por oposição à arte do simulacro. Cf. Paul Ricoeur, *L’Histoire, la Mémoire, l’Oubli*, p. 13.

¹⁴⁰⁷ *Idem, ibidem*, p. 214.

que talvez justifique por que em Aristóteles a memória surge ligada à percepção e não ao pensamento. E o que talvez justifique, outrossim, o ofício do historiador como artesão¹⁴⁰⁸, na medida em que, se o conhecimento é veiculado e comprovado por traços, o historiador molda a imaterialidade da ausência através de *pathe* que são temporais, leitor, pois, do movimento enquanto *kinesis* (da contextualidade) em que o traço foi riscado.

E, se nada disto pode deixar indefesa a historiografia diante de um embaraço da estética como sensação, é precisamente porque a memória do passado terá o método judiciário como certa coluna de mármore, mais afeita a sustentar uma dimensão cívica do historiador-artesão do que do *trompe-l'œil* do pintor. A semiótica do traço torna inquestionável o trabalho de memória subjacente aos primeiros tentativos da operação historiográfica, na medida em que podem incluir falsas memórias e, assim, admitir a *doxa* como passo, necessário mas a abater, na construção da Verdade. O que implica que o risco que o traço parece sempre ser, como se a história fosse uma longa linha nas margens da qual riscos se acumulassem, tão mutável na sua observação – porque esta parte de um lugar social – mas sempre fiel à sua ontologia, parcialmente escondida e à espera de ser revelada.

E como nessa ontologia reside um instante de conservação, e esse instante é autónomo em relação à voluntariedade ou involuntariedade da inscrição, o traço caracteriza-se por uma potencialidade reveladora. Enquanto *semeion*, ele é o possibilitador de uma certa mudança, próxima das sucessivas metamorfoses da recordação, filha de uma fenomenologia da memória que teria na cristalização morte certa por ausência do ver e na cópia morte lenta pela repetição falaciosa pelo permanente dissenso ontológico entre o acontecido e o recordado, o que significa que o arquivo deve tornar-se uma habitação segura de acontecimentos em espera e um laboratório de indícios à espera de testificação. Para que traço e testemunho (sabendo já que Marc Bloch coloca o segundo sob a salvaguarda do primeiro) possam tornar-se documentários.

Engana-se, pois, quem considerar o arquivo uma memória enciclopédica ou um pseudológico teatro de memória. No entanto, ele partilha com o teatro de memória toda a sua carga semiótica, desafiando o conhecimento como *continuum* e, definitivamente, rejeitando a memória como uma imensa unidade enciclopédica, em que o conhecimento

¹⁴⁰⁸ Cf. *Idem, ibidem*, p. 215.

está já morto onticamente antes de ser dado a ler. Ao contrário. Colocar a fase documentária sob o prenúncio da memória torna possível um primeiro grau de abertura de horizontes, precisamente porque parte de uma pluralidade de experiência, quer do sujeito que historia, quer dos *phantasmas* que se desprendem dos traços e que se evolvem, começando a inflamar essa luz outra da *phantasia*. É que estas experiências, tão plurais quanto a profusão de traços, transportam consigo a irredutibilidade do próprio acontecimento enquanto ontologicamente uno e da sua temporalidade como convergências de presentes plurais – o que também nos leva a concordar com Michel de Certeau quanto à produção de um lugar, tendo em conta o espaço social a partir do qual o historiador empreende o seu labor.

Por esta razão, na fase documentária, a anamnese emerge em todo o seu esplendor selectivo e descontínuo, desfiando a sua própria fenomenologia como uma Penélope à espera de um Ulisses vindo do futuro. Talvez pois que Benjamin tenha escamoteado, como, porventura, salvaguarda da própria História, que não apenas a contemplação filosófica possa ser a revelação da verdade¹⁴⁰⁹. Porém, é também ele que defende que essa contemplação virá acompanhada de um regresso aos fenómenos¹⁴¹⁰. Como não ver aqui uma fenomenologia da memória ao serviço da historiografia?

Ora, se o traço pode ser lido à luz de uma fenomenologia da memória e se a inscrição é escritura, o traço é a possibilidade ontológica de a memória do passado aparecer no futuro, tecendo, assim, a recordação. Paul Ricoeur permanece firme na sua tomada de posição que toma a testemunha como categoria fundamental da memória arquivada¹⁴¹¹. E fá-lo por considerar que qualquer alteração posterior à transformação do traço – ou do testemunho – em documento passará inevitavelmente pela primordialidade conferida a essa terceira posição que o testemunho detém em relação ao acontecimento¹⁴¹². Simplesmente, o testemunho está ancorado na memória e, se esta for entendida como *pathos*, ela é está mais protegida do *eikon* do que o próprio testemunho, que será sempre uma narrativa aparente.

É que a testemunha está sujeita também à perda irreversível do traço, o que significa que devém impotente na perda deste. Em última análise, não poderá sempre a testemunha redundar em *eidolon*? Tanto mais porque, no caso da narrativa historiográfica, a linguagem, termo que aqui preferimos a discurso, não pode trair a

¹⁴⁰⁹ Stéphane Mosés, *op. cit.*, p. 133.

¹⁴¹⁰ *Idem, ibidem*, p. 133.

¹⁴¹¹ Paul Ricoeur, *La Mémoire, l'Histoire, l'Oubli*, p. 229.

¹⁴¹² Cf. *Idem, ibidem*.

referencialidade, perigo diante do qual o testemunho é mais ambivalente do que o próprio traço, mesmo que seja impossível evitar pensar o traço como uma espécie de constância mágica do passado. O argumento de Ricoeur é altamente válido, mas servir-nos-á para comprovar o nosso ponto de vista. Escreve o filósofo francês que à oposição binária entre significante e significado, de herança saussuriana, prefere uma concepção triádica, tributária de Émile Benveniste: o significante, o significado e o referente: “Dans ce schéma, le référent est le symétrique du locuteur, à savoir l’historien et, avant lui, le témoin présent à son propre témoignage.”¹⁴¹³

Ora, se esquecermos a aporia que serve de mote à articulação entre memória e imaginação com que Paul Ricoeur, e os receios em relação ao ícone que ela aguilha, devemos notar de imediato o seguinte: é que o referente nunca pode ser ontologicamente simétrico ao locutor – e é o ponto de vista ontológico que nos interessa em nome do contrato veridictivo que se desprende da narrativa historiográfica. E não pode ser simétrico ao locutor porque o historiador não rememora em primeira mão. À partida, ele não é testemunha – e, mesmo que o fosse, jamais o seu relato poderia ser um equivalente simétrico do que referenciaria. Aliás, nisso podemos ver uma falha na argumentação de Ricoeur e uma falha que o é de uma perspectiva ética. Vejamos.

A testemunha pode ser presente aos seus testemunhos, mas somente numa perspectiva discursiva. E tal deve ser sublinhado para que não se gere o equívoco de achar-se que é imutável o discurso ou que este referencia literalmente o referente que relata. E não o faz porque se trata de um acto de rememoração. Por outro lado, tal afirmação pode trazer escondida em si a ameaça de considerar-se presente a recordação, e isso, sim, seria incorrer na aporia que Ricoeur tanto queria evitar. Por outro lado, testemunho é sempre uma terceira instância, com efeito, mas é inevitavelmente secundária ao acontecimento, e o que pode atestar estará sempre dependente de outras testemunhas. Aliás, não podemos esquecer que a palavra traço está sob o signo agrícola do arrastão que os animais deixavam ao puxar o seu carro. E, outrossim, que traçar é também projectar, pelo que duvidamos não apenas que a tríade de Ricoeur tenha validade para o que pretende, como também nos auxilia no tratamento da memória historiográfica como afecção e, como tal, que somente quando a historiografia entra no plano do julgamento se poderá falar numa memória testemunhal – esta é sempre extrínseca à ontologia da Verdade.

¹⁴¹³ *Idem, ibidem.*

O problema é que a tríade inspirada em Benveniste que Ricoeur elege para demarcar a sua diferença não é produtiva porque é ele quem escamoteia o papel que a retórica judiciária – e portanto, Aristóteles – tem para que se articule memória e operação historiográfica. É que a identificação aristotélica de *mneme* como *pathos* significa a própria mediatez do conhecimento histórico, pelo que o traço acabará sempre por ser um pre-fácio da concretude da prova. Mesmo porque os *pathe*, para Aristóteles, são psíquicos por excelência, mas não estão isentos de mutações físicas, Pelo que a admitirmos a tríade referencial de Ricoeur (que erra ao misturar a referencialidade com as vozes do discurso) teríamos de identificar o significante como o traço (ou, posteriormente, a narrativa), o significado como o acontecimento mediado (parcialmente ou não) pelo traço (ou, de novo, pela posterior narrativização) e o referente como o acontecimento em si.

Tanto mais quando se considera, como Ricoeur o faz, que o termo “acontecimento” não designa “aquilo que chega”, mas sim “ce que Nora appelle historique, l’avoir lieu”¹⁴¹⁴. Hesitamos em separar taxativamente esta definição da dos positivistas, que fizeram do acontecimento um passado desprendido do presente. E, na verdade, a acepção de “acontecimento”, datada dos últimos anos do século XIX – “l’avènement rapide de ce présent historique”¹⁴¹⁵ –, parece não estar longe do “acontecimento” enquanto referente da narrativa historiográfica e, ainda mais, à luz da representância como representificação. Porque, afinal de contas, transformar o traço em documento é fazer tempo para o presente que o passado foi, e não será isso acelerar o encontro com o Ter-sido? Tanto mais que o traço parece ser portador do nada que antecede a revelação enquanto acontecimento (o que não pode ser confundido com qualquer tipo de descontextualização histórica).

Leia-se o que Gershom Scholem escreve em carta a Walter Benjamin: “Tu me demandes ce que j’entends par le «néant de la Révélation». J’entends par là un état dans lequel celle-ci se manifeste comme vide de toute signification, c’est-à-dire où elle continue à s’affirmer, où elle conserve sa validité, mais où elle ne signifie pas. Là où la richesse des significations s’évanouit, sans que disparaisse pour autant la manifestation elle-même, même si son contenu se trouve réduit, pour ainsi dire, au degré zéro (et la Révélation est bien quelque chose qui se manifeste), c’est là qui apparaît le néant de

¹⁴¹⁴ *Idem, ibidem*, p. 228.

¹⁴¹⁵ *Idem, ibidem*.

cette manifestation.”¹⁴¹⁶ Não creio que pudéssemos encontrar mais acurada definição para o traço.

Mas vale a pena referir mais ainda. É que a palavra *torah*, designação hebraica para o *Pentateuco*, tem a mesma raiz que a palavra usada para descrever o arco e a flecha como armas e significaria o disparo da flecha para determinado alvo. O disparo é a lei escrita e inscrita (apesar de os Judeus distinguirem entre a Torah escrita e a Torah oral) e a meta a verdade divina. E como não ver nesta inscrição a definição aristotélica de *pathos*? Recorde-se ainda que da mesma raiz de que Torah provém, existem ainda as palavras “mestre” e “ancestres”. Quer isto dizer, à luz das palavras de Gershom Scholem, que a noção de traço em causa na fase documentária não só não tem significado ainda, como é efectivamente o nada sígnico – mas ontologicamente sustentável – que precede a revelação da Verdade, que no caso historiográfico chega – ou torna-se instante – através da prova. Por outro lado, se em Deus está a palavra, deve dizer-se que também as raízes hebraicas permitem perspectivar o passado como conhecimento que é necessário transmitir.

Mas o traço com que a flecha perfura o ar – como a impressão platónica na cera – traduz ainda a noção de Lei, de Revelação e de Doutrina¹⁴¹⁷. O papel do historiador na fase documentária é, através da metodologia necessária e que, seguindo os passos quer de Catroga, quer de Certeau, é variável e não pode ser transformada numa contabilidade de meios obrigatórios, transformar o nada que antecede a Revelação numa espécie de princípio de autoridade que a testificação virá confirmar e, simultaneamente, a ultrapassagem de uma lei anterior. O traço obriga, pois, a uma ruptura, e essa cisão é o óbulo pago à memória enquanto acesso à temporalidade. Este nada é o princípio da eclosão anamnética, concomitante à paulatina atribuição de significados aos semas de que o traço é feito.

Não é possível confundir a definição de Scholem com um nihilismo. Bem ao contrário. Ela serve-nos aqui precisamente para lembrar ao defendido por Paul Ricoeur como não podem existir simetrias entre significante, significado e referente: a construção gradual de significado e o encontro progressivo com um sentido da História através da narrativa não admitem um julgamento por hierarquia ou por correspondência. Isso seria distorcer toda a operação historiográfica em nome de uma dialogia que existe,

¹⁴¹⁶ Walter Benjamin/Gershom Scholem, Briefwechsel, 1933-1940, Hrsg. von Gershom Scholem, Francfort-sur-le-Main, 1980, p. 157, *apud* Stéphane Mosés, *L'Ange de l'Histoire: Rosenzweig, Benjamin, Scholem*, Paris, Édition du Seuil, 1992, p. 223.

¹⁴¹⁷ Cf. *Idem, ibidem*, p. 223.

efectivamente, mas que não pode ser reduzida a um acto comunicativo. Mesmo que tudo comece, como tem de começar, com uma pergunta. Ou , dir-se-ia, com uma luz que cega ainda e da qual não é possível extrair toda a treva da ignorância.

Capítulo XXVIII

O TESTEMUNHO COMO FORMA DE VIDA

A crise do testemunho¹⁴¹⁸ não é expressão senão da verdadeira assimetria que existe entre os termos significante, significado e referente, na medida em que implica a questionação da fiabilidade da memória que testifica, tanto mais se identificarmos a memória com o tempo que passa e que torna a memória beiral do esquecimento. Porém, como ser crise se pensarmos a memória como inscrição que, se efectivamente está sujeita àquele que recorda, nunca deixa de ser médio da alteridade e, portanto, relembando as teses de Maurice Halbwachs, sobre a memória colectiva, construtora da memória do outro sempre? Não será a imagem, como traço que também pode ser, mais fatora de uma crise ontológica entre o que recorda e o recordado, abrindo, assim, um fosso entre significante e significado sem que possa ser preenchido por um alegado referente?

O testemunho: *espectro de uma linguagem pura*

Ricoeur, que, ao nível da história contemporânea, dá prioridade à testemunha e secundariza o traço no que respeita às circunstâncias formais da operação historiográfica, transforma a testemunha numa espécie de agente multifacetado da operação historiográfica, que pode mesmo existir para além da constituição dos arquivos, capaz ainda de emergir sempre que, de um ponto de vista etimológico, a fase da representância (denominação de Ricoeur) o exigir. “Bien plus, sous certaines formes contemporaines de déposition suscitées par les atrocités de masse du XX^e siècle il resiste non seulement à l’explication et à la représentation, mais même à la mise en

¹⁴¹⁸ Paul Ricoeur, *La Mémoire, l’Histoire, l’Oubli*, p. 230.

réserve archivale, au point de se tenir délibérément en marge de l'historiographie et de jeter un doute sur son intention véridique.”¹⁴¹⁹ Por outro lado, o próprio autor alega a sua ressurgência através do discurso, através de subtilezas retóricas e, como não podia deixar de ser, através da imagem¹⁴²⁰.

Ora, em uma perspectiva analítica sobre o papel da memória na fase chamada de documentária da operação historiográfica, isto significa que definir a memória como *pathos* tem no carácter tão instável quanto vívido da testemunha uma operação noética em que a memória não pode ser apartada do entendimento, mas, pelo carácter íntimo da testemunha, adensa a veridicção. Talvez que, mais que o traço, a testemunha signifique como a operação historiográfica é um trabalho da memória para a memória. No entanto, é ela mesma que alimenta a sua própria crise, na medida em que, ao contrário do traço, ela é uma confissão. Ela é, pois, uma memória que deixou o estádio da distensão temporal e, através da investigação científica que a operação historiográfica é, torna-se caminho para que sobre o passado possa acender-se um fulgor de presente. É, por isso, na testemunha que as temporalidades se cruzam de forma sintomática, credibilizando o passado, mas lançando a suspeita de milagre que sempre paira sobre a voz que vem do interior do Eu¹⁴²¹.

É que, no testemunho, o encontro com o passado dá-se de uma forma que, em última análise, exclui o historiador. Na relação da testemunha com a sua memória e com o discurso que entretece a partir dela habita uma totalidade que, de certa forma, faz do historiador um estranho, já que a testemunha é sempre um corpo do passado-presente e, por isso, pedaço do acontecimento¹⁴²². Através do corpo, a memória torna-se transcendente ao próprio presente, sem que seja necessário que o discurso emergja em primeiro lugar. O corpo da testemunha é sempre, como o traço, um corpo que pode devir prova. Daí que defendamos a prioridade do traço na fase documentária, por mais que compreendamos que o que está em causa na posição de Paul Ricoeur seja o respeito tido aos testemunhos do Holocausto.

A questão é que também a testemunha parece confirmar o silêncio que antecede a revelação, tal como Scholem tentara mostrar a Benjamin. Antes de mais, “La réalité pointée par l'autodésignation du témoin est cette entité charnelle traversant les

¹⁴¹⁹ *Idem, ibidem*, p. 202.

¹⁴²⁰ *Idem, ibidem*.

¹⁴²¹ Merleau-Ponty, “Perception d'autrui et dialogue”, in *La Prose du Monde, Oeuvres*, Paris, Gallimard, 2010, p. 1528.

¹⁴²² Cf. Renaud Dulong, *op. cit.*, p. 192 e ss.

situations et les ages, l'espace géographique et les conjonctures politiques"¹⁴²³. Portanto, muito antes daquilo a que Paul Ricoeur chama de "restitution verbale"¹⁴²⁴, há que considerar uma espécie de denegação positiva do nada que precede a Revelação através da Palavra. E é positiva pela presença puramente física de um corpo que é um corpo memorioso e porque, não estando significamente vazio, carece ainda de significação. A questão é que, enquanto voz da memória, a primeira significação a ser-lhe dada passa por si mesmo. O que talvez faça de cada testemunha uma espécie de messias e, por isso, facilmente levada na correnteza ambígua dos falsos messias.

Assim, o referente, que não pode ser preenchido pela memoração do acontecimento, fica sujeito a uma espécie de solidão dialógica. O testemunho só pode possuir o referente, da mesma forma que o historiador somente pode possuir o significante e, posteriormente, o significado. Este não está nas mãos da testemunha, por um critério que nos aproxima, cada vez mais, de uma ética da historiografia – mais do que de uma deontologia. É que o corpo carrega duas vezes o referente: na sua memória e na sua narração, e também aqui devemos referir que se trata de referentes ontologicamente diferentes do acontecido. E, por isso, recorrendo de novo a Renaud Dulong, "Avant d'être parlant, le corps d'autrui s'expose comme médiation d'une destinée unique, dont les épisodes apparaîtront déjà présents quand il les racontera à la première personne"¹⁴²⁵.

A reflexividade acaba por ser a argamassa que ampara a ponte entre o silêncio que encerra a memória e a vindoura narração dos acontecimentos. E também nela reside esse quase-messianismo da testemunha: possuidor da palavra e da Verdade a ser palavra, ela é, contudo, mortal face ao acontecimento que pretende tirar do esquecimento e, idealmente, conferir-lhe uma imortalidade póstera, na sua qualidade de Ter-sido que a leitura da narrativa historiográfica parece operar como milagre da palavra. O que significa que a testemunha é uma espécie de secularização da memória enquanto língua de fogo a ser revelada, na medida em que a testemunha é, antes de tudo, um corpo com um nome. E, sobretudo, a testemunha – ao contrário do que será o produto da narrativa historiográfica, é possibilidade de reatualização e, por isso, armadura frágil contra as fantasmagorias do passado.

¹⁴²³ *Idem, ibidem*, p. 192.

¹⁴²⁴ Paul Ricoeur, *La Mémoire, l'Histoire, l'Oubli*, p. 203.

¹⁴²⁵ Renaud Dulong, *op. cit.*, p. 193.

E, porque nela reside a possibilidade de reatualização da memória (e, portanto, sistemática mutação ontológica do Ter-sido), na transformação da testemunha em documento habita a difícil relação entre a Verdade, a veridicção e a mutável lei que rege a memória. Duvidamos, pois, que seja possível afirmar taxativamente que “La spécificité du témoignage consiste en ceci que l’assertion de réalité est inséparable de son couplage avec l’autodésignation du sujet témoinant”¹⁴²⁶. Mesmo porque a presença do corpo da testemunha, tal como o tempo é definido nas *Confissões* de Santo Agostinho¹⁴²⁷, faz dessa materialidade carnal uma espécie de sempre presente, de que dimanam futuro e passado, estatuto que, em Santo Agostinho, só a divindade tem. O que parece confirmar como, por paradoxal que pareça, a investigação historiográfica como não apenas lugar social, como Michel de Certeau quer (e bem), mas, outrossim, um lugar humano, em que vida e morte cabem como alfa e beta de um universo pessoal capaz de conter e de derramar a partir de si pedaços do passado, como se nada fosse capaz de esvaziar o Ter-sido da sua ontologia.

O que a autor-eferencialidade do discurso da testemunha implica é que, a par da veridicção que nela parece habitar, como uma angústia diante da iminência da morte ou da impossibilidade de acompanhar o Ter-sido, é uma ausência de poder metafórico – a testemunha tende mais à personificação e à figuração, o que traz em si o inevitável risco da ficcionalidade – que pode significar a ausência da verdade. Não propriamente a imposição da mentira ou da falsidade, mas simplesmente a ausência da Verdade como acontecimento desocultado. No limite, a testemunha, reificando com o seu próprio corpo e a sua memória o testemunho do acontecimento, só pode ser caracterizada por uma ausência da verdade histórica – na medida em que ao seu dispor, para disposição da operação historiográfica, somente tem a *sua* verdade. O que, de resto, está implícito, de certa forma, em Ricoeur: “La certification du témoignage n’est alors complète que par la réponse en écho de celui qui reçoit le témoignage et l’accepte; le témoignage dès lors n’est pas seulement certifié, il est accrédité.”¹⁴²⁸ Ora, a historiografia é uma prática de certificação e não de acreditação.

Tanto mais se considerarmos como a testemunha é, antes de mais, o testemunho de um desaparecimento: o ocaso ontológico do acontecimento. É isto que confere à testemunha um lugar social para a sua memória, e este é que concede ao testemunho

¹⁴²⁶ Paul Ricoeur, *La Mémoire, l’Histoire, l’Oubli*, p. 204.

¹⁴²⁷ Cf. Santo Agostinho, *Confissões*, cap. XI, *passim*.

¹⁴²⁸ Paul Ricoeur, *La Mémoire, l’Histoire, l’Oubli*, p. 205.

uma âncora de certeza, fundamental para a sua metamorfose em documento. Porém, é esta atestação de um trânsito poente por oposição à sua própria vida que faz da testemunha uma instituição natural: “le témoignage oculaire et son noyau constitutif, la certification biographique, appartiennent à notre usage du langage. Ils en sont une institution naturelle”¹⁴²⁹. Afirmá-lo é o mesmo que admitir a condição narrativa do homem, na sua vertente, a um tempo, mais íntima e mais exteriorizada de todas, a anamnética. Mas é também dotar o lugar social de uma espécie de cosmologia do invisível, em que os limites são bem visíveis através do corpo da testemunha, mas em que a memória mora num longe ontologicamente próximo do acontecido. A ponto de o testemunho poder ser considerado sempre uma ontologia indirecta, já que reactualiza o *événement*, fazendo esquecer a distância da sua ontologia originária, mas reflectindo também uma explosão da memória do Eu que também é irrepitível na sua ontologia.

O testemunho é, para usarmos uma expressão que nos é tão cara e que pedimos a Merleau-Ponty, *espectro de uma linguagem pura*¹⁴³⁰ da memória precisamente pela reactualização anamnética como característica primordial da voz da testemunha – e do seu silêncio. O que significa, e de novo bebemos em Merleau-Ponty palavras que nos sirvam, que o testemunho é a *linguagem indirecta*¹⁴³¹ da memória. E, como é possível constatar, não está em causa um discurso, mas sim uma linguagem. Somente esta poderia aportar a percepção do acontecido e de si (testemunha) como Outro em relação ao passado, mas dele descendente enquanto condição memorial. E a importância de tais acepções é capital, já que consenso e dissenso formam as qualidades da testemunha e são elas quem faz progredir a formação do arquivo e o estabelecimento da documentação e, portanto, da prova.

E a tal ponto a testemunha é o olhar sobre o acontecimento desaparecido que sobre ela pode deflagrar a solidão. Di-lo bem e humanamente Paul Ricoeur: “En conclusion, c’est de la fiabilité, donc de l’attestation biographique, de chaque témoin pris un à un que dépend en dernier ressort le niveau moyen de sécurité langagière d’une société. C’est sur ce fond de confiance présumée que se détache tragiquement la solitude des «témoins historiques» dont l’expérience extraordinaire prend en défaut la capacité de compréhension moyenne, ordinaire. Il est des témoins qui ne rencontrent

¹⁴²⁹ Renaud Dulong, *op. cit.*, p. 55.

¹⁴³⁰ Maurice Merleau-Ponty, “Le fantôme d’un langage pur”, in *La Prose du Monde*, p. 1437.

¹⁴³¹ Maurice Merleau-Ponty, “Le langage indirect et les voix du silence”, in *La Prose du Monde*, p. 1474.

jamais l'audience capable de les écouter et de les entendre.”¹⁴³² O que parece ser uma falha no ideal lugar social em que a operação historiográfica ocorre. Mas não apenas. Também aqui ressoa a testemunha enquanto instituição.

Mas o facto de em causa estar uma “instituição natural”, como o próprio Renaud Dulong salienta¹⁴³³, diabolicamente advogando contra a sua argumentação, implica o choque entre institucionalidade e naturalidade, como se testemunhar, porque da memória, implicasse uma invisibilidade que instala a dúvida e que semeia a cisão entre reciprocidades, que não são apenas da ordem da semelhança do relato da memória, mas, outrossim, da recepção do testemunho. Por isso, ao historiador cabe cuidadosamente desvelar e apresentar a natureza institucional da testemunha, reconhecendo que, se o testemunho se funda sobre a percepção, a memória e a capacidade de descrever¹⁴³⁴, então está diante de uma busca pela infinitude da experiência humana, limitada na sua fisicidade e na empiria envolvente, mas expansiva na sua capacidade de desesperadamente buscar a Verdade.

Tanto mais que está em causa a sinceridade como guia do que deveria ser uma solidariedade comunal e que, pelo menos, tem de ser o tecto do confronto entre o historiador e o testemunho, seja ele escrito ou oral. Por isso, forma de vida e forma de *vide*, a testemunha põe à prova o intento de considerar a compreensão como coluna vertebral da operação historiográfica, capaz de alicerçar as demais fases e capaz, também, de distingui-las. Além de que, tal como o traço, que a testemunha também é, a dimensão jurídica e judiciária do acto de testemunhar não deixa dúvidas quanto ao carácter veridictivo da operação historiográfica. Tanto mais que o acto de testemunhar judicialmente agrega o ritual à naturalidade da memória, o que nos leva a pensar a operação historiográfica, enquanto tributo da retórica judiciária, como um grande jogo de linguagem.

Com efeito, o que o testemunho traz à cena da operação historiográfica é essencialmente uma forma de vida em que a linguagem detém – ou demonstra – uma espécie de soberania. Que, acrescentamos nós, lhe advém precisamente da memória. E, se isto nos lembra que testemunhar é parte integrante da quotidianidade do homem, pelo

¹⁴³² Paul Ricoeur, *La Mémoire, l'Histoire, l'Oubli*, p. 208.

¹⁴³³ Renaud Dulong, *op. cit.*, p. 58.

¹⁴³⁴ *Idem, ibidem*, p. 59: “Deuxièmement, nous inclinons à penser que le témoignage n'est fondé sur rien d'autre que la perception, la mémoire et la capacité d'écrire, sur ce qui spécifie l'animal doué de parole, et qu'en conséquence il y a peu de chances qu'une formation sociale, même archaïque, ne comporte pas, dans l'éventail des situations typiques de communication, la transmission d'épisodes vécus mettant en œuvre simultanément ces trois dispositions.”

que o testemunho faz parte da nossa forma de vida. Mas não apenas por isso. Na verdade, o cotejamento do testemunho rumo à instituição do documento faz-se através, inevitavelmente, de analogias, o que parece esbater as fronteiras entre a individualidade do testemunho e o refrear, se assim podemos dizer, a distância hermenêutica, já que convida a encontrar na inexactidão a testificação ela mesma. Mesmo porque também assente numa rede complexa em que da similitude também pode resultar uma troca de que nasce o diverso dentro da similitude.

Além de que este recurso à analogia permite, também, uma espécie de transformação assistida da referencialidade, jogando a intervenção humana na história na sua forma mais pura, talvez: *inter-venire* é “estar entre” mas é, também, “sobrevir”. Ora a testemunha, de que Tucídides talvez seja uma espécie de modelo de testemunha pré-ocupada, sobrevém ao acontecimento, abrindo as suas hipóteses de abertura futura – logo, de desobstrução da Verdade, ou seja, um horizonte de leitura. Como se o acontecimento, na sua ontologia, tivesse já, produto de uma ontologia da Necessidade, uma dimensão exotérica que ditará a sua transmissão futura. E, o que no instante do acontecimento foi uma efémera implicação de projecções futuras, tornar-se-á, aquando do testemunho dado no âmbito da operação historiográfica (é o campo que nos interessa), traço, passível de ser interpretado, tanto quanto de ser ignorado ou esquecido. Cautelas que, muitas vezes, a “história oral” não leva devidamente em conta.

E, tal como na lei fundamental judaica, um momento chega em que somente a escrita poderá impedir o ocaso do acontecimento e, não menos importante, do testemunho. O que significa que o testemunho historiográfico é o relato de um desaparecimento, tanto quanto a revelação de uma memória escondida ou precária. E consiste, claramente, numa Verdade, por relação ao acontecimento, apresentada nesse limite que é a interioridade do Homem. O que esboça, sobre a precisão da operação historiográfica, rasgos de angústia diante do facto de todos os traços conterem signos, como todas as palavras hebraicas contêm sintomas etimológicos de Deus enquanto Revelação. O que faz do traço uma positividade invisível até certo ponto, diante da qual o historiador terá de ter a paciência (não por acaso, de *pathos*) como o filho enlutado diante da arquitectura semântica em camadas que edifica a simulação do cadáver do pai.

Tanto que a produção do testemunho está fatalmente posta sob o signo da afeição e da afeição: “La dévaluation de l’histoire en l’gende est recue par un sentiment de dégoût traduisant le souci de la distinction entre vérité et fiction et l’attachement à un domaine stable de faits attestés. Cette préoccupation et le désir qui la comande

interviennent dans la production et la réception des témoignages.”¹⁴³⁵ Renaud Dulong fala, pois, em desejo do real. E perguntamos se o que está em causa não é um desejo de memória, na medida em que o que activa a sensibilidade – a *philia?* – face ao testemunho está de tal forma alojada em nós que somente da memória futura da morte pode resultar.

Renaud Dulong, inspirando-se num comentador de Wittgenstein, fala em “piedade humana”¹⁴³⁶. Mas, tendo em conta a nossa tímida sugestão da historiografia como *agapê*, inclinamo-nos a, uma vez mais, utilizar a expressão “responsabilidade”. Assim, no lugar de visitar o passado, o testemunho permite o movimento inverso: um quase-regresso do passado que, inevitavelmente como Prosérpina, somente parcialmente pode voltar ao mundo dos vivos para assistir ao semear primaverino. E, durante os meses em que habita o Hades, é de signos a deusa feita, como um corpo que fala é cheio de promessas. Assim o estatuto da testemunha: enquanto presente do acontecimento porque *sobre-vive* e verdadeiro agente do apocalipse (revelação), o seu corpo (e a sua voz) é um traço dialógico que, no momento do acontecimento, fica expressamente imbuído da promessa enquanto “aquilo que é lançado”.

E é essa a matriz anamnética da testemunha: partir da assunção da posse da recordação para poder projectar o seu passado enquanto *praesens* à mão (em termos heideggerianos) do acontecimento. É por este motivo, também, que consideramos a testemunha como estando dentro do traço enquanto categoria. Por isso, a sedutora consideração do testemunho como o *escândalo do corpo falante*¹⁴³⁷ deve ser tomada com cautela, na medida em que o corpo pode permanecer em silêncio e em que escândalo é, etimologicamente, acima de todos os seus correntes significados, uma pedra e um obstáculo (do grego *skandalón*) – ou, para sermos mais precisos, uma pedra posta no caminho para provocar a queda. De onde “escândalo” se torna a própria queda. Dir-se-ia, pois, que o corpo falante que é traço, se possui de facto uma dimensão de acumulação indistinta, própria de ser restolho, e por dentro da qual o historiador avança

¹⁴³⁵ Renaud Dulong, *op. cit.*, p. 176.

¹⁴³⁶ Renaud Dulong, *op. cit.*, p. 177 e ss.

¹⁴³⁷ A expressão é de Shoshana Felman e diz respeito à sua obra *The Scandal of the Speaking Body. Don Juan with J. L. Austin, or Seduction in Two Languages*, Stanford, Stanford University Press, 2002. Renaud Dulong a ela faz referencia: “De même que le désir précède la promesse en lui conférant sa raison d’être, de même l’envie de connaître l’extraordinaire, la soif de vécu, l’appétit de l’histoire ou quelque autre passion antécédent et fondent la certification, en assurant l’opérativité de l’autodésignation. Cet aiguillon vient subvertir la linguistique des actes de langage, ouvrir à la logique du rapport intersubjectif et au mystère du corps parlant, comme l’a désigné Shoshana Felman”. Cf. Renaud Dulong, *op. cit.*, p. 176.

correndo o risco do tropeço e do embaraço, a verdade é que a testemunha enquanto traço tem a virtualidade de também evitar a queda. Pelo que, se há escândalo no seu corpo sígnico – e não necessariamente falante –, é o da potencial derrota do esquecimento para que a memória – e, com ela, a verdade – possa emergir.

A testemunha é, pois, guarda do labirinto da memória, mas não necessariamente da cidade arruinada em que traços se acumulam – ainda que também ela possa ter na sua posse novos traços. E, dentro da sua consideração como traço, o seu interesse passa muito pela apresentação formular do passado. Ou do acontecimento. Como se a sua proximidade corporal e o seu poder idealmente elocutivo fizessem do seu corpo um traço privilegiado, na medida em que do seu estatuto de terceira parte (*tertium*) assoma uma poderosa primeira pessoa, em que a autodesignação, a individuação e a autobiografia conferem uma natural atestação que liga o acontecimento e o seu narrador¹⁴³⁸.

O corpo que fala e o traço falante

Esse despontar progressivo do acontecimento coloca o testemunho em uma espécie de limbo *fantástico* (e o adjectivo não é aqui escolhido em vão): “Le mystère du témoignage est bien dans ce tour de magie, réalisé par le seul truchement des mots – que permet de saisir une perspective pragmatique focalisée sur le présent de la déposition. Pour être témoin, il faut «y avoir été».”¹⁴³⁹ O que faz do testemunho um discurso alternativo à irreversibilidade do acontecimento, o que, por sua vez, é o que põe em causa a fiabilidade do testemunho. Isto significa que a memória do outro é sujeita à desconfiança e que a suspeita é necessária para que o entendimento se produza. Não entraremos aqui em pormenores tributários da psicologia judiciária; interessa-nos, antes, que na averiguação do testemunho começa, talvez, a historiografia como julgamento (com um desfecho diferente do julgamento judiciário) e não apenas como preparação para ele.

De facto, como Ricoeur afirma, “L’activité de témoigner, saisie en deçà de la bifurcation entre son usage judiciaire et son usage historiographique, révèle alors la même ampleur et la même portée que celle de raconter en vertu de la parenté manifeste

¹⁴³⁸ Cf. Renaud Dulong, *op. cit.*, p. 185.

¹⁴³⁹ *Idem, ibidem*, p. 186.

entre les deux activités, à quoi il faudra bientôt joindre l'acte de promettre dont la parenté avec le témoignage reste plus dissimulé”¹⁴⁴⁰. Nesta promessa está a assunção do Eu como corpo, como traço e como memória. Porém, não se pense que se trata da redução do Eu a um vestígio – ainda que também o seja. Trata-se de, ao olhar o corpo da testemunha como vestígio do acontecimento e, nesse olhar, observar a mortalidade como linguagem, como a proximidade física fosse, por um lado, capaz de intensificar a persuasão¹⁴⁴¹ e, por outro lado, como a mortalidade do traço quando corpo assegurasse uma fenomenologia do reencontro. Renaud Dulong recorre a Merleau-Ponty. E, neste ponto exacto, não há como não fazê-lo, pois só ele poderia definir a epifania do outro a partir do testemunho como outro também: “Reste qu'autrui n'est pas moi, et qu'il faut bien en venir à l'opposition. Je fais l'autre à mon image, mais comment *peut-il y avoir pour moi une image de moi?* Ne suis-je pas jusqu'au bout de l'univers, ne suis-je pas, à moi seul, coextensif à tout ce que je peut voir, entendre, comprendre ou feindre? Comment, sur cette totalité que je suis, y aurait-il une vision extérieure? D'où serait-elle donc prise? C'est bien pourtant ce qui arrive quando autrui m'apparaît. À cet infini que j'étais quelque chose encore s'ajoute, un *sourgeon pousse*, je me dédouble, j'enfante, cet autre est fait de ma substance et cependant ce n'est plus moi.”¹⁴⁴²

O que nos interessa neste excerto, à semelhança mas também à diferença de Renaud Dulong, é precisamente o carácter revelatório da testemunha e como nessa revelação se opera uma totalização entre o presente que narra e o acontecimento que é narrado. Porque, acima de tudo, se está em causa a produção de uma narrativa articulada com um espaço que é social, não o está menos a construção de um espaço interpessoal, contra precisamente o que, criticando Raymond Aron, Michel de Certeau define como “Les questions de sens étant traitées *entre eux*, l'explicitation de leurs différences de pensée en venait à gratifier le groupe entier d'une relation *privilegiée* avec les idées. Rien de bruits d'une fabrication, de techniques, de contraintes sociales, de positions professionnelles ou politiques ne troublait la paix de cette relation: un silence était le postulat de cette épistémologie”¹⁴⁴³.

A narrativa historiográfica, que não idoliza o traço nem *diaboliza* a testemunha, está apta a combater o fantasma da linguagem pura, na medida em que aceita uma

¹⁴⁴⁰ Paul Ricoeur, *La Mémoire, l'Histoire, l'Oubli*, p. 203.

¹⁴⁴¹ Cf. Renaud Dulong, *op. cit.*, p. 189.

¹⁴⁴² Maurice Merleau-Ponty, “Perception d'autrui et dialogue”, in *La Prose du Monde*, p. 1529.

¹⁴⁴³ Michel de Certeau, *L'Écriture de l'Histoire*, p. 81.

quase-linguagem pré-histórica (ou pré-historicizada) das coisas¹⁴⁴⁴ – e a aceitar essa linguagem como fantasmática. Mas é a pintura mais a linguagem do silêncio do que a própria historiografia quando a imaginação não pode sustentar o edifício veridictivo que o historiador constrói laboriosamente sobre restos que são mortais – tanto quanto ele e tanto quanto o futuro para o qual escreve? Pode, pois, a imagem ter mais uma voz do silêncio do que o corpo da testemunha e a evidência do passado que carrega consigo na sua carnalidade e na sua memória? Não será a memória, enquanto acto anamnético de que a historiografia se nutre como deusa mortal que busca remédio para a mortalidade – e, assim, para a sua –, prova em como a linguagem da historiografia não pode ser comparada ou reduzida à linguagem da imagem, porque o acto que pretende transformar em expressão é um acto passado?

O historiador não pode renunciar à testemunha enquanto Ser-aí em toda a sua plenitude ontológica, dádiva da memória enquanto espécie de transcendência horizontal onticamente interior à verticalidade da testemunha. Mas é por este motivo que a transformação do traço – e dentro deste – da testemunha em documento faz resvalar o historiador para uma quase-historiosofia porque fundamentada tão-só pela palavra de memória da testemunha. E, no silêncio que antecede a revelação, moram toda a descontinuidade, toda a imprevisibilidade, toda a contigência¹⁴⁴⁵ que regem o acontecimento enquanto uma *poética do instante*, como se convidássemos Gaston Bachelard a ler a tradição talmúdica em que à descontinuidade da história visível se junta, paralela e invisível, a História que consagra, em segredo, o destino da Humanidade.

Porque o silêncio enquanto condição do corpo que fala é a prova do seu exílio em relação ao acontecimento. E como não ver nesse silêncio a véspera da redenção do passado – que somente na narrativa historiográfica terá lugar. E, porque arautos das memórias, a testemunha desafia qualquer concepção cumulativa quer da História, quer da narrativa historiográfica, na medida em que também ela corporifica a irrupção do irrepitível. Porque o corpo como traço – e não apenas como corpo, como pode ficar

¹⁴⁴⁴ Recorremos aqui à expressões cunhadas por Maurice Merleau-Ponty em *La Prose du Monde*, p. 1440.

¹⁴⁴⁵ Cf. Stéphane Mosés, *op. cit.*, p. 206: “L’histoire visible reste en effet marquée ici, comme dans la tradition talmudique, par la discontinuité, l’imprévisibilité et la contingence.” Em causa está a teorização de Lúria sobre a história secreta da Humanidade e, ainda que não seja nosso objectivo fazer este trabalho desaguar nas dúbias águas da Kabbalah, a verdade é que a consideração da matriz judaico-cristã do sentido da História favorece o contacto com o lugar que Lúria teve no pensamento de Benjamin, Rosenzweig e Scholem.

sugerido por Merleau-Ponty ou por Dulong, na senda daquele¹⁴⁴⁶ – é que permite a incursão na invisibilidade do Ter-sido ôntico, em verdadeiro acto apocalíptico, na acepção etimológica da palavra: pois que o apocalipse é a revelação¹⁴⁴⁷. E não reside aqui a verdadeira *fabricação da distância*¹⁴⁴⁸, que tem o desaparecimento do Ter-sido como condição? De onde resultará nova pergunta: pode o testemunho aspirar não a ser Anjo da História, mas Estrela da Redenção?

Dulong, na sua arguta exposição, interroga a fenomenologia de Merleau-Ponty, que lhe permitira, outro tanto, perceber o corpo como incursão na realidade, alegando que ela, concentrada ainda na consciência, redundará sempre numa elocução sobre o corpo próprio, princípio do princípio do que é verdadeiro, somente por extensão tocando o corpo do outro¹⁴⁴⁹. Mas substituamos consciência por memória. A matriz anamnética de toda a historiografia não tem no corpo como traço e no testemunho como silêncio metamorfoseado em palavra prova em como a anamnese, mormente a que assiste ao parto da escrita da História, memória autobiográfica e memória histórica se complementam – e completam¹⁴⁵⁰?

E isto não transforma o traço, resíduo voluntária ou involuntariamente inscrito no passado, numa própria mensurabilidade da distância que, hoje, a química e a biologia podem cosmologicamente datar? Se é a materialidade do traço que apela à sua leitura, não é o corpo como traço que estabelece na narrativa historiográfica um regime de alteridade? Tanto mais que “a memória colectiva só existe como uma espécie de resultado do contrato social. Ela é um adquirido que a subjectividade permanentemente renegoceia, em particular nas sociedades mais complexas e heterogéneas dos dias de hoje”¹⁴⁵¹.

Mas não menos esta distância de que a testemunha, é ela mesma prova limita a historiografia no seu papel de artífice de um lugar a partir de outro lugar. E nisto reside toda a matriz longitudinal da escrita da História, delineada já na primeira das fases. Todavia, é necessária cautela: a distância não é necessariamente o afastamento imprescindível para que a imaginação seja activada e possa formular hipóteses ou julgamentos. Leia-se o que escreve o mesmo Renaud Dulong: “C’est un lieu commun

¹⁴⁴⁶ Cf. Renaud Dulong, *op. cit.*, p. 190.

¹⁴⁴⁷ Cf. Pierre Chantraine, *op. cit.*, pp. 487-488.

¹⁴⁴⁸ O termo é de Renaud Dulong e é título de capítulo integrante do capítulo 8, “Le corps comme trace”. Cf. Renaud Dulong, *op. cit.*, p. 199.

¹⁴⁴⁹ Cf. *Idem, ibidem*, p. 197.

¹⁴⁵⁰ Cf. Fernando Catroga, *Os Passos do Homem como Restolho do Tempo*, p. 11.

¹⁴⁵¹ *Idem, ibidem*, p. 13.

d'affirmer qu'une distance est indispensable pour formuler un jugement. Les magistrats se retirent dans une pièce séparée afin de délibérer loin des parties et des passions. La sagesse populaire recommande de ne pas juger trop vite, de prendre de recul. L'écart entre l'encontre d'un événement et son argumentation morale correspond à l'espace nécessaire au déploiement de l'imagination."¹⁴⁵². Diríamos que, pela pressuposição anamnética do testemunho e pela distância enquanto espaço, que pode ser o espaço público, como quis Hannah Arendt, mas que nos parece muito mais ser da ordem temporal e, porque em causa está, efectivamente, uma narrativa da memória, um espaço subordinado à sua própria desmistificação, evitando, assim, a voracidade mórbida sobre um Ter-sido ainda quente.

Shoshana Felman, autora abundantemente citada, justamente, por Renaud Dulong, apresenta o filme *Shoah*, de Lanzmann, como paradigma do que seria a fabricação da distância, como se esta fosse absolutamente necessária à transmissão. O próprio realizador argumenta: "Mon problème – dit Claude Lanzmann – était de *transmettre*. Faire qu'on ne soit pas submergé par l'émotion, on doit rester détaché. Ce travail m'a plongé dans une immense solitude... Mais il est essentiel de ne pas être écrasé. Ou écraser les autres. J'ai essayé plutôt d'atteindre les gens par leur intelligence."¹⁴⁵³ Lanzmann acaba por sintetizar o ofício do historiador na sua relação com a testemunha: transmitir uma memória para que a memória possa ser, não construída ou monumentalizada, mas *dita* e conservada, apelando ao juízo racional e crítico.

Vale a pena, porém, explorar o que o próprio Lanzmann chama texto integral do filme. Aí encontramos um depoimento do realizador relativo às suas intenções e, sobretudo, às suas dificuldades, já que em causa estava a escrita do desastre. É na introdução que faz à sua obra que podemos ler um testemunho de si enquanto leitor do seu próprio texto. Escreve Claude Lanzmann: "les rassembler [les sous-titres] au contraire en un livre, inscrire page après page cette succession d'instant pur qui maintient dans le filme la scansion imposée par l'ordre filmique, les fait passer au contraire de l'inessentiel à l'essentiel, leur confère soudain un autre statut, une autre dignité et comme sceau d'éternité. Ils ont à exister seuls, à se défendre seuls, sans une

¹⁴⁵² Cf. Renaud Dulong, *op. cit.*, p. 198.

¹⁴⁵³ Extracto de entrevista a Claude Lanzmann utilizada por Shoshana Felman e citada por Renaud Dulong, *op. cit.*, p. 200.

indication de mise en scène, sans une image, sans un visage, sans un paysage, sans une larme, sans un silence, sans les neuf heures trente de cinéma qui constituent *Shoah*”¹⁴⁵⁴.

Toda a obra é feita a partir de testemunhos. E não podemos deixar de afirmar que em causa está a impossibilidade de uma imaginação historiográfica quando se trata da memória, detendo esta uma dimensão tão social quanto subjectiva. Neste caso, as memórias pessoais revelam, porque constantemente narradoras da morte do outro, a união entre ipseidade e alteridade e, inquestionavelmente, o que prova o receio de Dulong sobre a abordagem do Outro apenas por extensão, em que a fenomenologia de Merleau-Ponty, apesar de tudo, radicava. Mas de novo a questão do silêncio se ergue. Como se a escrita da história de uma catástrofe implicasse a própria limitação do testemunho como narrador precisamente em virtude da memória que possui.

Dir-se-ia que o esquecimento de reserva tem aqui esplendor doloroso: porque a memória dos testemunhos do Holocausto, que é do que aqui se trata, é uma recordação que se quer do esquecimento. Talvez porque anterior ao Holocausto, Heidegger tenha esquecido no seu *Ser e Tempo* a memória, da mesma forma que Primo Levi afirmara que, após o Holocausto, não mais seria possível escrever poesia. Mas não deixa de ser sintomático que até a própria definição de autenticidade de Heidegger, em termos não de memória mas sim de repetição¹⁴⁵⁵, acaba por servir a caracterização da testemunha no seu estado de limite absoluto. Como se, de facto, acontecimentos houvessem que produzem, não o silêncio das testemunhas, mas antes o efeito de *ser* sem testemunhas.

Nestas circunstâncias, não há fuga possível ao Ser-para-a-Morte de Heidegger, a não ser pela historiografia porque a sua escrita é “nomeadora” – e dar um nome é, de certo modo, lutar contra a nadificação.

Como se, recorrendo ao *Livro de Isaías*¹⁴⁵⁶, Shoah se tornasse de tal forma um nome imperecível que nele todas as testemunhas e vítimas estivessem contidas. “Logo, não será correcto figurar a memória sob o signo do ícone platónico, ou como um depósito de coisas inertes, e caracterizar a indefinível experiência individual do tempo como se passado, presente e futuro fossem uma mera soma de categorias temporais”¹⁴⁵⁷. O traço e o testemunho complexificam a estrutura anamnética da narrativa historiográfica, que terá em Auschwitz exemplo (mas não único) de como pode um

¹⁴⁵⁴ Claude Lanzmann, *Shoah*, préface de Simone de Beauvoir, Paris, Gallimard, 1985, pp. 16-17.

¹⁴⁵⁵ Fernando Catroga, *Os Passos do Homem como Restolho do Tempo*, p. 17.

¹⁴⁵⁶ *Isaías*, 56, 5, p. 1340: “Eu darei na minha casa e dentro das minhas muralhas um monumento e um nome de mais valor que filhos e filhas; dar-lhes-ei um nome que jamais perecerá.”

¹⁴⁵⁷ Fernando Catroga, *Os Passos do Homem como Restolho do Tempo*, p. 19.

acontecimento não ter testemunhas (individuais ou colectivas), como, da mesma ontologia, procederem visões que são as mesmas mas que, na sua propriedade e na sua ipseidade, evidenciam claramente como toda a recordação é uma *retroprotensão*¹⁴⁵⁸.

A memória *ad usum noesis*

A testemunha assume uma especificidade quanto à sua vocação humana de se concretizar enquanto projecto. Ela é tributária do Ser-para-a-Morte como inevitável horizonte, mas transporta dentro de si uma vida remanescente do passado. O que, se confirma a mortalidade como fim, confirma, outrossim, uma teleologia da recordação como vida e como (re)nascimento, em que história e ficção não podem misturar-se de forma leviana ou, mesmo, de forma natural. Há uma separabilidade entre ambas que reside na sua natureza assaz diferente. E se excluirmos da primeira a imaginação é para, também, proteger o que é uma epistemologia da memória em que “a recordação é a prova de que se pode experienciar o tempo fora dos quadros do causalismo mecânico. Por isso, a convocação do acontecido não é escrava da ordenação irreversível, causal ou analógica em relação ao presente”¹⁴⁵⁹.

A convocação do Ter-sido abre a horizontalidade do Ser-para-a-Morte para uma possibilidade ôntica que, não sendo da ordem da renovação, tem na autenticação do testemunho uma quase simulação da eternidade, na medida em que coloca na narração do Ter-sido, uma ontologia que é uma ontologia da esperança. Nesta, efectivamente, ao ser a recordação que *dá futuros ao passado*¹⁴⁶⁰, então a redenção do passado pode advir a qualquer instante, sem que se corra o perigo que a ela se suceda o fim da História.

É aqui que a memória assume o seu papel de instrumento ao serviço da *noesis*, desafiando, pois, dolorosamente, o seguinte: “«Hier ist kein Warum" ("Here there is no why»): Primo Levi tells us that the rule of Auschwitz was thus taught from his arrival in the camp by an SS guard. «There is no why»: this law is also valid for whoever assumes the charge of such a transmission. Because the act of transmitting alone is important and no intelligibility, that is, no true knowledge, preexists the transmission. It is the transmission that is knowledge itself. Radicality cannot be divided: no why, but also no

¹⁴⁵⁸ Recorremos aqui à expressão utilizada por Fernando Catroga em *Os Passos do Homem como Restolho do Tempo*, p. 19.

¹⁴⁵⁹ *Idem, ibidem*, p. 20.

¹⁴⁶⁰ Cf. Fernando Catroga, *Os Passos do Homem como Restolho do Tempo*, p. 20.

response to the refusal of why under the penalty of instantly reinscribing oneself in the aforementioned obscenity”¹⁴⁶¹.

Cabe, pois, à operação historiográfica denegar o lema do campo de concentração, mesmo que isso signifique que o testemunho não queira regressar às suas recordações, mesmo que isso signifique admitir que os espectadores do filme e que os sobreviventes de Auschwitz serão irreversivelmente testemunhos externos do Holocausto – mas ainda assim testemunhos. E é precisamente nessa intersecção entre os testemunhos do interior e o reconhecimento da exterioridade de uma comunidade ou de um indivíduo enquanto ouvinte, espectador ou leitor, que se opera o que Renaud Dulong chama de “moment ontique de l’expérience de la rencontre avec le témoin, la révélation à l’auditeur du rapport spécifique qui le lie au témoin, de part et d’autre d’une frontière irrémédiable que pourtant récits et descriptions tentent sans cesse d’enjamber”¹⁴⁶².

Diríamos que enquanto a historiografia estiver sob a leveza da imaginação, com efeito, essas duas margens dificilmente poderão unir-se de forma responsável. Quando assim for, não hesitamos em afirmar que será possível ao testemunho recusar-se a retornar à sua memória porque existe uma comunidade já que pode, por ele mas já sem ele, proceder a esse caminho retrospecto. Por outro lado, tais conclusões atestam a não reproductibilidade da memória e como esta “temporaliza o território”¹⁴⁶³ de forma assaz particular. Não se trata apenas de demarcar fronteiras, admitindo, evidentemente, que o lugar social está envolto em um determinado tempo e envolve e é envolvido por inumeráveis temporalidades; trata-se, também, da complexificação do traço a ponto de torná-lo, mesmo que antes do seu reconhecimento enquanto documento, marco de uma diferença temporal que tem uma tradução plenamente espacial: “estar lá” e “não estar lá” ou ainda “estar lá através de”.

Se é certo que uma testemunha em segunda mão nunca poderá ter o estatuto de entidade testificadora como uma testemunha ocular (*de visu*), o facto de em causa estar a memória e a sua multiplicidade de recordações cada uma onticamente una, transforma o corpo que é traço em uma representificação antes mesmo de chegar-se à fase em que Paul Ricoeur inclui a representância. Ora, se “a re-presentificação”, como Fernando

¹⁴⁶¹ Claude Lanzmann, “Hier ist kein Warum”, in *Au Sujet de Shoah*, p. 279, apud Dominick LaCapra “Lanzmann’s «Shoah»: «Here There Is No Why»”, *Critical Inquiry*, Vol. 23, No. 2 (Winter, 1997), p. 236.

¹⁴⁶² Renaud Dulong, *op. cit.*, pp. 203-204.

¹⁴⁶³ Fernando Catroga, *Os Passos do Homem como Restolho do Tempo*, p. 21.

Catroga a define, “é experiência temporal indissociável da sua espacialização”¹⁴⁶⁴ e se esta não se resume à concretude física, mas “também forma um campo semântico que garante uma duração que simula a da eternidade”¹⁴⁶⁵, o corpo enquanto traço porque testemunho dá conta de uma mediação que, se projecta o Ter-sido em uma temporalidade que não pode ser a que fôra sua mas que é ainda a sua continuidade, tem a limitação da própria eternidade: existe sempre um sentido inatingível para quem lê ou para quem escuta que não produz senão o espanto.

E se este é princípio de interrogação, é também começo de luz. Antecipamos já o que se seguirá em termos da articulação entre memória e *phantasia* na fase explicativa/compreensiva da operação historiográfica – ou a fase prática, como prefere Michel de Certeau.

Mas tempo existe ainda para que mais se considere sobre o corpo da testemunha como re-representificação. Se tomarmos o instante como a primordialidade do tempo, o corpo como traço da testemunha não apenas reveste a pureza dramática do instante como torna a representificação em um ambivalente traço do próprio tempo: é a estabilidade efémera da duração ao mesmo tempo que iminência de desaparecimento. Ou, para convocarmos Gaston Bachelard, “Si notre cœur était assez large pour aimer la vie dans son détail, nous verrions que tous les instants sont à la fois des donateurs et des spoliateurs et qu’une nouveauté jeune ou tragique, toujours soudaine, ne cesse d’illustrer la discontinuité essentielle du Temps”¹⁴⁶⁶.

O que significa isto para a nossa argumentação? Que enquanto instante, a testemunha como traço consagra a tragédia do Ter-sido (sobretudo se se tratar de um acontecimento colectiva ou individualmente traumático) através da liberdade do Dizer, afrontando, por isso, a imaginação como instrumento da historiografia enquanto epistemologia. Através do Dizer, o traço devém actual, facto imprescindível para que a mediação que encarna seja possível, mas imprescindível também para que o além da mediação se cumpra enquanto instabilidade probatória da memória. Com uma particularidade: a actualidade reside no corpo enquanto traço mas somente quando ele devém documento essa actualidade pode ser vista como uma prova de vida através da descontinuidade que caracteriza todo o acto de actualização.

¹⁴⁶⁴ *Idem, ibidem.*

¹⁴⁶⁵ *Idem, ibidem.*

¹⁴⁶⁶ Gaston Bachelard, *L’Intuition de l’Instant*, Paris, Livres de Poche, 1994, p. 15.

E se é verdade que cada corpo como traço é, à partida, um agregado de memórias, neste caso, isso não faz de si um hábito de si mesmo¹⁴⁶⁷. Ao contrário. O carácter, também, de instante do corpo como traço guarda o testemunho da aniquilação de si enquanto narrador da aniquilação de si e/ou do outro. Precisamente através da actualidade que nele habita por ser, per se, *intenção e protensão*.

É também nestas qualidades que o corpo como traço contribuirá para a compreensão – e para a cognição – mas não necessariamente para o conhecimento. Porque o conhecimento, por exemplo, do Holocausto, implicaria uma duração temporal impossível e uma exterioridade que, se teria na imaginação aliada poderosa, a dependência dos testemunhos para a elaboração da narrativa historiográfica rapidamente anularia o poder da imagem para no seu lugar colocar uma palavra. Uma revelação para que a compreensão ocupe o seu papel primordial na historiografia enquanto cognição.

A antipatia da testemunha à explicação historiográfica

O instante do testemunho é, pois, a eficácia da memória em movimento, como se a metáfora da inscrição na cera ganhasse vida e um risco efectivamente fosse desenhado, preenchendo toda distância hermenêutica que o historiador somente indirectamente pode preencher. Nesse encontro com a verdade do testemunho como traço residiria mais uma prova do carácter descontínuo da memória e, pela sua selectividade, a rejeição de que o testemunho é ontologicamente uma repetição événementielle ou discursiva. Isso seria tratar a testemunha, na operação historiográfica, como um hábito que seria destituído da sua vontade de começar. Porque testemunhar é um acto de começo. Não pode existir uma espécie de eterno retorno do testemunho na medida em que ele é uma potência activa – como todo o traço. Não, não escamoteamos a evidência de falsos testemunhos, mas tais consistiriam em uma espécie de contra-ontologia do discurso historiográfico e a prova em como o Ser-aí é mesmo lançado no mundo, não se afigurando qualquer certeza sobre o seu encontro consigo mesmo.

Simplesmente, ao contrário do documento escrito ou da ruína, o testemunho está humanamente isolado na incomparabilidade da sua memória. E, enquanto pedaço do

¹⁴⁶⁷ Cf. *Idem, ibidem*, p. 23: “L’être, étrange lieu de souvenirs matériels, n’est qu’une habitude à lui-même.”

Ter-sido, ele prova, efectivamente que “il n’y a vraiment que le néant qui soit continu”¹⁴⁶⁸.

Se estamos a nadificar o Ter-sido? Não, muito pelo contrário. Mas a memória enquanto espécie de dádiva do desaparecimento parece tornar contínuo e corrente (e ilusoriamente eterno) o Ter-sido. Desta forma, a distância hermenêutica fica apartada de toda a mensurabilidade e aritmética, salva de pequenez e de grandeza, não porque se compare ao Nada mas porque tem a sua nascente em um ocaso. Talvez por isso não sejamos capazes de colocar o testemunho na duração e insistamos em torná-lo instante tão irrepetível quanto o acontecimento de que é parte ainda. Por isso, quando ocorre a sua morte física, somente fica a história.

Talvez por esse motivo, ainda, o acontecimento possa ser considerado uma descontinuidade íntima para o testemunho, tão íntima que não só pressupõe um acto iniciático – como toda a exteriorização da memória – como transforma o historiador em uma quase contemporaneidade perdida diante de um corpo que é traço porque metonímia incerta do sentido da História. Talvez por esse motivo, critica Renaud Dulong, “L’historiographie actuelle maintient le témoin loin de son champ, non plus pour les raisons méthodologiques justifiées au cours de mon introduction, mais du fait de son incapacite préjudicielle à produire une intelligibilité historique de l’événement. (...) Le témoin est prisonnier des intérêts et des fièvres du moment, absorbé par le trop-plein de sens, il manque de perspective pour produire une signification. Bref, le témoin est un peu trop contemporain”. Por isso mesmo é que é a testemunha, por mais plana que a nossa afirmação possa parecer.

A cercania racional que o historiador deve colocar em torno do depoimento testimonial deve-se precisamente ao facto de ter à sua frente uma tarefa que o obriga a um acto de escrita. E não é preciso ir-se contra a quotidianidade de Heidegger para se assumir como a temporalidade da História escapa a essa mundaneidade que está à mão. Não por acaso, Renaud Dulong convoca Paul Veyne e a sua influência bachelardiana: “La science historique est spécificiée par la maîtrise de ses outils de description et par la rigueur de son système conceptuel. Le détachement par rapport à la mémoire immédiate de l’événement est legitime au revers d’une critique heideggerienne du présent existentiel”¹⁴⁶⁹.

¹⁴⁶⁸ Gaston Bachelard, *L’Intuition de l’Instant*, p. 38.

¹⁴⁶⁹ Renaud Dulong, *op. cit.*, p. 217.

A pergunta que fazemos é se pode existir algo como uma memória imediata do acontecimento ao tempo da convocação da testemunha no curso da operação historiográfica. Ainda mais. Pode existir uma memória imediata? Pode a imediatez caracterizar a memória quando ela está sempre em estreita relação com a referencialidade perdida que convoca e diante da qual, mesmo que voltada para ela, está em permanente afastamento?

Não cremos. Também não o crê Dulong, que justifica o posicionamento de Veyne como integrante de uma tentativa, que foi, de cientificar inequivocamente a historiografia. Ao que se segue a constatação cabal do autor de *Le Témoin Oculaire* sobre o alegado desinteresse dos historiadores pelo testemunho directo: “le désintérêt des historiens pour les récits directs et pour les évaluations contemporaines fait problème dans la présente analyse à cause de l’importance prise par le jugement du témoin, en tant que premier veredict humain sur l’événement”¹⁴⁷⁰. Coloca como diferença fundamental (que achamos discutível) entre o testemunho para a historiografia e o testemunho na justiça a oposição entre a permissão da subjectividade do primeiro e o constrangimento da subjectividade do segundo, como se se tratasse de *visão contra facto*.

Mas então aí seria mais tributária de um jogo de linguagem a testemunha judicial do que a testemunha do acontecimento histórico, pelo que aconselhamos prudência na distinção feita. É que ambos os testemunhos estarão, idealmente, na origem da prova como possibilidade de comprovação de uma Verdade, pelo que não cremos que a testemunha historiográfica se defina exclusivamente pela sua sensorialização do acontecimento. Poderá, nesse sentido, ser tão diferente da testemunha judiciária?

De onde questionamos nova declaração de Renaud Dulong que afirma que “c’est que l’opposition du témoin au discours de l’histoire manifeste une allergie à l’explication en général. Bien plus, son message est orienté vers le maintien du passé, à la fois comme énigme, comme scandale et comme interpellation”¹⁴⁷¹. Não a pretendemos negar. Ao contrário. Mas o que dela podemos extrair é precisamente o silêncio da testemunha como manutenção da subjectividade e a sua prova como instante e como começo. Talvez por isso possamos defender que a memória da testemunha está sob o signo da imaginação e que somente aquando da sua integração na operação historiográfica como prova documentária pode devir plenamente recordação passível de

¹⁴⁷⁰ *Idem, ibidem*, p. 219.

¹⁴⁷¹ *Idem, ibidem*, p. 220.

ser elevada a dado epistémico. Não por acaso, Dulong afirma: “L’imagination a d’autant moins de difficultés à inventer une explication que le champ des sciences humaines offre aujourd’hui de nombreuses ressources pour rendre compte de n’importe quel fait”¹⁴⁷². Quando tal acontece, a testemunha tende a não reconhecer a sua visão naquela a que as mediações críticas da historiografia chegam.

Dir-se-ia, pois, que a alegada alergia da testemunha à explicação historiográfica é mais incómoda para o historiador do que a placidez silenciosa do arquivo. A ponto de a crise do testemunho, afirma Ricoeur¹⁴⁷³, se produzir em um espaço que é tanto público como historiográfico – como a historiografia não tivesse meios para salvar a Verdade, enquanto intimidade recordatória do testemunho de Auschwitz, do espectro da ficção. De certa forma, a *alergia à historiografia* deve-se à depuração, racionalização e correlação dos vários particulares que a narrativa historiográfica faz, alegadamente na fase documentária, do que tende a relativizar-se e a esquecer-se. É esse o papel do historiador enquanto lavrador de um discurso veridictivo.

O limiar em que a memória do testemunho se joga desafia o historiador a obter uma espécie de eudaimonia que somente da *práxis* (a prática enquanto segunda fase da operação historiográfica segundo o esquema de Michel de Certeau) lhe pode vir e, por sua vez, da construção de um campo de experiência com o qual principiará a esboçar um horizonte de expectativas. Como se fosse um bom *daimon* que coloca a *phronesis* (enquanto conceito aristotélico) ao serviço da memória do *outro* para refiná-la e retirar os excessos de imaginação – o peso do *ter visto* e do *ter estado lá* e da exclusividade da verdade – que ela possa conter. Por isso, preferimos matizar o antagonismo que Renaud Dulong descobre entre a explicação historiográfica e o depoimento do testemunho¹⁴⁷⁴, já que à explicação suceder-se-á, como veremos de seguida, a compreensão.

E cremos que este estádio da segunda fase da operação historiográfica é aquele que permite acautelar o discurso historiográfico contra bipolarismos pretensamente morais e, sobretudo, contra a sua consideração enquanto narrativa fatalista. Mesmo porque o testemunho é também um narrador póstumo ao que narra e que, enquanto ilusoriamente contemporâneo ao acontecimento, descontrói a tríplice mimese

¹⁴⁷² *Idem, ibidem*, p. 221.

¹⁴⁷³ Cf. Paul Ricoeur, *La Mémoire, l’Histoire, l’Oubli*, p. 224. O que Dulong chama de alergia à explicação, “qui est certaine, provoque plutôt une sorte de court-circuit entre le moment du témoignage, au seuil de l’opération historique, et le moment de la représentation dans son expression scripturaire, par-dessus les étapes de l’archivage, de l’explication et même de la compréhension. Mais c’est dans le même espace public que celui de l’historiographie que se joue la crise du témoignage après Auschwitz”.

¹⁴⁷⁴ Renaud Dulong, *op. cit.*, p. 221.

ricoeuriana, como possível arrimo da narrativa historiográfica. O motivo é aparentemente simples: o testemunho transforma o historiador no destinatário da narrativa testemunhal em primeira instância e é, por excelência, o proprietário da interioridade como começo de todas as coisas.

O testemunho não é um paradigma

O que significa que, acima de tudo, a atitude do historiador, no decurso da sua operação historiográfica, diante da testemunha não é outra senão o do espanto transformado em uma ironia indesmentível: pois não é a testemunha a verdadeira aporia platónica? Muito mais do que a polémica (inexistente do ponto de vista ontológico) do referente ausente?

Leia-se a posição de Hegel relativamente a Sócrates, para podermos aprofundar o testemunho como interioridade e como isso nos permite oferecer à ontologia de Heidegger o que ela quis remeter para um plano secundário: a historicidade: “Thus Socrates’ principle is that the human being has to find from himself both end and principle of his actions, the end of the world, being in-and-for-itself; and that he must attain to truth through himself. [Socrates’ principle] is the return into itself of consciousness (*Rückkehr des Bewusstseins in sich*), which is counter-determined as the coming out from itself of particular subjectivity. Precisely herein is implied that the contingency of consciousness and of events, its arbitrariness and particularity, is banished, and that the human has its outsider, the in-and-for-itself, within. Here objectivity means the being in-and-for-itself of universality, not outward objectivity. Thus, truth is posited as mediated, as a product, as posited through thought”¹⁴⁷⁵.

O testemunho na operação historiográfica não pretende ser elevado a paradigma. Bem pelo contrário. Pelo que contestamos a afirmação de Dulong sobre as testemunhas de Auschwitz: estas “(...) qui ont été le guide de cette recherche, confirment aussi leur valeur paradigmatique”¹⁴⁷⁶.

Não. Se do ponto de vista ontológico o fenómeno dos campos de concentração não pode ser distinguido de outros acontecimentos na sua qualidade de ter sido, do ponto de vista histórico e historiográfico, o desenho é bem diferente, na medida em que

¹⁴⁷⁵ Hegel, *Lectures on the History of Philosophy*, Vol. I, 18:44-45

¹⁴⁷⁶ Renaud Dulong, *op. cit.*, p. 225.

fica configurado através da prova documentária, seja ela testemunhal ou não, uma particularidade elevada também aos limites irónicos e trágicos da negação da condição humana. Por este motivo, as testemunhas de Auschwitz não podem ser consideradas paradigmas, como nenhuma testemunha o pode. Enquanto corpo como traço possuidor de uma rede de fenómenos anamnéticos, a testemunha configura um princípio e um fim do acontecimento como mundo. Gostaríamos de dizer mundanidade.

Porque, com efeito, a também objectividade das testemunhas não fazendo delas paradigma, faz delas, porém, um ser-em-e-para-si no seio de uma universalidade que eleva a testemunha ao único paradigma possível: esse é o da solidariedade para com o passado, para com o presente, para com o futuro. Pela sua interioridade a verdade é mediada e é mediada para poder devir narrativa que terá na narração da verdade expressão máxima da responsabilidade do historiador. Considerar a testemunha um paradigma enquanto valor (ainda que percebamos a intenção e os motivos de Renaud Dulong), seria destituída das suas raízes que a ligam a uma comunidade precisamente através da exteriorização da sua interioridade como fórmula dialógica que permite a descoberta do princípio e do fim da acção humana.

Leia-se a forma como Renaud Dulong encerra a sua bela obra: “L’accomplissement du sens se fait en extériorité, n’aboutit qu’en reconstruant une altérité. Bref, le témoignage s’oppose à l’histoire et à tout discours récapitulatif, comme l’éducation à l’enseignement, comme le dire au dit”¹⁴⁷⁷. Mas será possível afirmar-se que a historiografia pode ser contrária à testemunha se esta, pelo discurso da sua interioridade, for, enquanto vestígio do passado, traço também da verdade? Será possível afirmar-s, pois, que entre testemunha e historiografia reside a diferença entre o Dizer e o Dito, nos termos em que os formulámos já, na senda de Émmanuel Lévinas?

Através do testemunho – o corpo enquanto traço –, natureza e cultura conhecem uma tradução anamnética que, se pode ter na mudez do testemunho o começo enquanto instante que antecede infinitesimalmente a revelação, o acontecimento devém uma transformação do lugar, tal como devém uma transformação do tempo. Isto é: uma forma que ultrapassa o próprio espaço e o próprio tempo. Dir-se-ia, pois, que ela não apenas auxilia a organização e redistribuição do espaço das fontes, como salva a História da erudição e do erudito. Caso a figura da testemunha não seja ela transformada, também, no hábito católico da idolatria.

¹⁴⁷⁷ Renaud Dulong, *op. cit.*, p. 226.

Dizer que ela humaniza a historiografia enquanto fábrica – ou *atelier*, para recorrer à conhecida expressão de François Furet – significa admitir que a sua interioridade pode ser veículo de historicidade. O que significa, no lugar de modelos, contribuir para a compreensão de diferenças. Aliás, falar em paradigma quando em causa está uma realidade como o testemunho traz consigo o perigo do *eikon* como simulacro da memória e, outrossim, da própria *mimesis* como floresta negra em que a ficção persegue a História para dela fazer tema. Enquanto contributo para a descoberta da verdade e a transformação desta em epistemologia, a testemunha é o reino do heterogéneo. Forma branda de dizer-se que ela é, também, o corpo da crise do passado e, outrossim, da permanente crise do tempo.

Talvez por isso evoquemos de novo a figura de Sócrates tal como é sobejamente conhecido, como alguém que “repeatedly places true wisdom in the fulfillment of the Delphic exhortation: «Know Thyself»”¹⁴⁷⁸. Dizemos nós, figura capaz de concentrar em si o rosto do testemunho e o rosto do historiador. Com efeito, porque o testemunho não é ainda um documento histórico antes de ser explicado e compreendido, não pode conhecer o conhecimento do acontecimento que carrega dentro de si. Mas, inquestionavelmente, também o historiador, diante do campo santo do arquivo e diante da profusão (ou não) de testemunhas, é obrigado não apenas a reconhecer a sua ignorância, como a transformar esse reconhecimento em *sagesse*, aplicável na sua *práxis*.

Mas não parece o historiador entre as temporalidades que é obrigado a cindir na sua totalidade ontológica, porque, à maneira socrática, também ele procura que da sua escrita da História se desprenda uma *sagesse* (facto que exploraremos mais tarde neste trabalho) e não uma série de opiniões cronologicamente dispostas. No limite, e se quisermos recorrer a uma metáfora para dizer o por agora indecível, tal como Hegel a propósito de Sócrates, o historiador não tem outra hipótese que não seja fazer de si um oráculo do passado porque nunca deve proceder como se soubesse como a história da História que quer narrar termina¹⁴⁷⁹.

¹⁴⁷⁸ Cf. Johann Eduard Erdmann, *A History of Philosophy*, VI. I, “Ancient and Mediæval Philosophy”, London, Swan Sonnenschein, 1890, p. 81.

¹⁴⁷⁹ G. Hegel, *The Philosophy of History*, with preface by Charles Hegel and the translator J. Sibree, New York and London, The Co-Operative Publication Society, 1900, p. 270: “Socrates – in assigning to insight, to conviction, the deterioration of men’s actions – posited the Individual as capable of a final moral decision, in contraposition to Country and to Customary Morality, and thus made himself na Oracle in the Greek sense. He said he had a δαίμόνιον within him, which counselled him what to do, and revealed to him what was advantageous to his friends.”

Dá que tanto historiador como testemunha trabalhem ambos com uma espécie de acontecimento original, não apenas porque ambos são confrontados com a sua irrepetibilidade, mas porque é por essa razão que ambos têm em mãos uma primordialidade da Verdade que não mais será atingida na mundaneidade do mundo, nem na própria quotidianidade que envolve o testemunho e lhe dá uma aparente aparência de conversa. Ambos sabem, pois, da sempre incompletude da Verdade que um persegue e de que o outro é pedaço repartido já por outras verdades que são pessoais e que, irremediavelmente, se misturam com a verdade histórica.

“L’originel, écrit Benjamin, se présente toujours comme une découverte qui serait en même temps une reconnaissance. Reconnaissance de l’inouï comme quelque chose qui proviendrait du fond d’une ordre immémorial. Découverte de l’actualité d’un phénomène comme représentant l’ordre oublié de la Révélation”¹⁴⁸⁰. E não precisamos de estar no interior da ordem do estético para poder fazer essa originalidade corresponder ao acontecimento como ontologicamente uno, como faria a crer o discurso de Walter Benjamin. Não. Essa originalidade com a qual, de formas diferentes historiador e testemunho lidam, terá por consequência a representificação da Revelação que o acontecimento fora, a Revelação que a narrativa em si é e, por fim, o reconhecimento da sempre inacabada natureza da representificação – como se ao início da operação historiográfica fosse mais sábio admitir-se o sem conhecimento das coisas para melhor se proceder à representificação do acontecimento.

Porventura por esse motivo, Heidegger tenha voluntariamente ignorado a historiografia, sabendo como o historicismo, porque partindo da assunção da ignorância, corria o risco de tornar-se uma promessa incumprível ou, o que seria ainda pior, um mito de eterno retorno como prova de um nihilismo que Heidegger nunca quis?

Não terá essa rejeição sido sintoma da aproximação arriscada entre História e ficção, como se a historiografia não pudesse nunca livrar-se da suspeita de ser ficcional, a partir do momento em que é fundada na memória de um *Dasein* ido? Não temeu Heidegger o mito como “possibilité de l’existence humaine [qui] reste aléatoire et errante tant qu’elle ne peut se fonder sur une ontologie radicale du *Dasein*”¹⁴⁸¹? Não correria o *Dasein* o risco de, historicizado pela historiografia, tornar-se errante como Pródigo?

¹⁴⁸⁰ Walter Benjamin, *apud* Stéphane Mosés, *op. cit.*, 1992, p. 137.

¹⁴⁸¹ Heidegger, “Das mythische Denken”, p. 259, *apud* Jeffrey Andrew Barash, *Politiques de l’Histoire. L’historicisme comme promesse et comme mythe*, Paris, PUF, p. 2004, p. 221.

Por outro lado, sem conferir à memória um papel definitório do *Dasein*, Heidegger não poderia admitir que ela fosse fio suficiente para tecer o Ter-sido. E mesmo que retire a possibilidade de trabalho ontológico às ciências ditas ao seu tempo “positivas”, a verdade é que a historiografia não pode fugir à sua ontologia do Ser porque do Tempo. Aliás, perguntamo-nos se toda a operação historiográfica não pode ser vista, também porque contando com o corpo como traço e com o traço como corpo, como a purificação que Heidegger retirava às ciências exactas para deixar à onticidade enquanto investigação.

Queremos com isto dizer que o trabalho da filosofia não é mais ontológico do que o trabalho da historiografia, a ponto de, através da testemunha, se poder apreender a unidade absoluta (e, por isso, inapreensível na sua totalidade) de uma realidade ontologicamente passada mas nem por isso menos ôntica. A ponto ainda de o historiador dever rejeitar o acontecimento como ontologicamente repetível mas não poder escapar à repetição, que toda a recordação é no seu formato, não mimético, mas insistentemente selectivo e protenso. Regressemos, pois, a *Ser e Tempo*: “Pero como las ciencias positivas ni pueden ni deben aguardar al trabajo ontológico de la filosofía, el avance de la investigación no tendrá lugar como un «progreso», sino como una «reiteración» y una depuración de lo descubierto ónticamente por la que quepa «ver a través» ontologicamente”¹⁴⁸².

Parece-nos que a dimensão simultaneamente ontológica e histórica que o testemunho detém facilmente desconstrói a suspeição de que Heidegger postularia um determinismo histórico. Colocar-se o Ser-para-a-Morte como horizonte máximo não implica a assunção de uma subordinação finalística do ser humano. Além de que o condicionalismo mundano em que o *Dasein* é lançado fornece-lhe a dádiva da compreensão, mesmo que desta não resulte a cura para a morte do outro. Em última análise, a testemunha e o seu corpo como traço capaz de, autoreflexivamente, narrar-se é prova da autonomia que querem negar à ontologia heideggeriana – que, se é bem verdade que esqueceu a memória, não esqueceu a morte como condição da historiografia. E, talvez por esse motivo, tenha ignorado – e não cremos que tenha sido fortuito – a própria memória¹⁴⁸³.

¹⁴⁸² Heidegger, *Ser y Tiempo*, pp. 60-61.

¹⁴⁸³ Facto que lhe granjeará as maiores críticas de Hannah Arendt em *A Crise da Cultura e A Condição do Homem Moderno*. Nesse sentido, a importância conferida pela própria Arendt à memória seria sintoma da crítica, mais ou menos velada, à filosofia de Heidegger, alegando ser uma filosofia contemplativa e tributária da tradição metafísica. Cf. Jeffrey Andrew Barash, *Politiques de l'Histoire*.

E nós acrescentaríamos que, assim, é também condição para a própria liberdade e, do ponto de vista da operação historiográfica, prova de que, no lugar de um determinismo serôdio que jamais poderia estar na base da ontologia de Martin Heidegger, está uma ontologia em que a historicidade é a própria mutação que afere ao homem a capacidade de fugir ao fuso da Necessidade. Como se no caminho do Ser-para-a-Morte, no qual se vão sucedendo fenómenos originais que vão determinando a conformação a um tempo que é também um tempo histórico, residisse a chave para a liberdade na medida em que, tal como a filosofia, também a historiografia pode ser considerada uma aprendizagem desse caminho. Mesmo porque a interioridade não se alcança em ruptura com a exterioridade necessariamente.

A ontologia de Heidegger admite a multiplicidade de fenómenos originais – pois não é esse o limite e a expansão da sua onticidade – insertos claramente em um lugar social, em que a morte determina a inteligibilidade histórica tanto quanto a morte pode ser, em última análise, a fundamentação da sincronia e a provocação derradeira da cronologia como a grande utopia do tempo. Por isso o seu Dasein lançado em um mundo parece corresponder à queda do homem no espaço e no tempo da História, queda original que impõe a irreversibilidade como marca da temporalidade. E se o tombar do ser na mundaneidade que dele faz um “aí” não é uma alegoria na filosofia de Martin Heidegger é porque também ele rejeitaria a imaginação como *energeia* para a inteligibilidade do próprio mundo e do próprio ser. Mas como ignorar que a forma como descreve o lançar do Ser no mundo não arrasta consigo a visão da paixão do ser na sua via? Simplesmente, Heidegger, elegendo a morte como horizonte, nela não implica necessariamente um declínio. É a vantagem, diríamos, de ter esquecido a memória e o esquecimento – mas ter elegido o cuidado como religação.

E este encontro com a heterogeneidade há-de decidir a capacidade, ou não, do historiador enquanto transmissor do passado. E tal somente se observa quer na *práxis* historiográfica (Michel de Certeau), quer na aguda fase da explicação/compreensão (Paul Ricoeur). É para aí que seguimos agora, com a seguinte ressalva: se a memória domina, através do trabalho do historiador, o perigo de a memória da testemunha redundar na facilidade quente da imaginação, o labor que se segue, na operação historiográfica, há-de convocar a *phantasia* como mediação para que a construção da

L'historicisme comme promesse et comme mythe, Paris, PUF, p. 2004, p. 233. A pergunta que fazemos, e à qual talvez não possamos dar resposta no trabalho em curso, é se a abreviação da memória na obra de Heidegger não prova a ultrapassagem da metafísica.

memória seja levada a cabo segundo um princípio de esclarecimento que, se tem na prova documentária o sintagma (neste ponto, sim, aceitamos, a designação de Paul Ricoeur), terá em outras águas, mais diáfanas, o grande repto noético.

Capítulo XXIX

EXPLICAÇÃO/COMPREENSÃO: O PAPEL DA *PHANTASIA* NA *EPISTEME* HISTORIOGRÁFICA

Ainda nas notas que resultaram no texto compilado de *Shoah*, de Claude Lanzmann, lê-se no testemunho de Filip Müller, sobrevivente das liquidações do “Comando Especial” de Auschwitz: “C’était un non-sens de dire la vérité à quiconque franchissait le seuil do crématoire. Là, on ne pouvait sauver personne. Là il était trop tard”¹⁴⁸⁴. Na realidade, e ainda que tais palavras digam respeito ao campo de concentração como presente, não há como não transportar para o nosso pleito o início deste testemunho. É possível dar o passado a compreender através da historiografia, passada que está a fase documentária, resguardando a memória do não-sentido em que a evanescência do acontecimento pode redundar?

Leituras de Heidegger I: o saber como potencialidade existencial

Um excerto de carta datada de 12 de Abril de 1950 de Heidegger a Hannah Arendt fornece-nos um bom ponto de partida: “Inoltre non mi lascio ingannare sul fatto che io e il mio pensiero siamo tra i più minacciati, quelli che vengono eliminati per primi. Non soltanto possiamo essere travolti «fisicamente» nel giro di pochi giorni; può anche accadere che per un lungo período non sai più possibilile trasmettere nulla di grande e riportare nulla di essenziale; che non ci sai più dato di sperare in un futuro che desvela ora ciò è celato, conserva l’originario. Forse il giornalismo planetário è la prima convulsione di questa desertificazione incipiente di ogni inizio e della sua tradizione. Dobbiamo allora abbandonarci al pessimismo e alla disperazione? No! Piuttosto dobbiamo dedicarci a un pensiero che ripensi in che senso la storia rappresentata solo

¹⁴⁸⁴ Claude Lanzmann, *op. cit.*, p. 182.

storiograficamente non determini necessariamente l'essere essenziale dell'uomo; che rifletta sul fatto che la durata e la sua lunghezza non solo la misura dell'essenziale; che la metà di un istante può essere «piú essente» della *repentinità*; che l'uomo deve disoiegarci su questo «essere» e imparare un' altra memoria; che com tutto ciò há davanti a sé qualcosa di supremo; che il destino degli ebrei e dei tedeschi há certo una sua própria verità che la nostra considerazione storiografica non coglie”¹⁴⁸⁵.

Do muito que poderia ser dito acerca da evolução do pensamento de Heidegger (preferimos dizer metamorfose) entre 1927 e 1950, há algo que fica bem patente nesta carta: que uma outra memória se sobrepõe à memória que, cremos, seria aquela a que poucas linhas consagra em *Ser e Tempo*. Esta definir-se-ia tendo por base o esquecimento, na medida em que o esquecimento é o tributo pago pela quotidianidade. Sabemos também que pretere a memória a favor da repetição, fenómeno que confronta o Ser-aí com a sua finitude. Ora, como Barash nos faz recordar, existem, em *Ser e Tempo*, dois modos de temporalização do *Dasein*: o autêntico e o inautêntico¹⁴⁸⁶. O primeiro conduz o *Dasein* à compreensão (mas não servidão, como Cassirer sugere) do futuro como Ser-para-a-Morte; o segundo, permite a ilusão da continuidade e da permanência ao *Dasein*, contribuindo, assim, para a falível definição do tempo como aglomeração e como sequência. Neste sentido, a repetição surge como tentativa de superação do esquecimento, enquanto a memória, logicamente, seria uma prova da ilusória permanência do ser na temporalidade.

Em 1950, porém, Heidegger afirma o futuro como aquilo que conserva o originário através dos seus mecanismos dialécticos de revelação e de clausura. Sem correr o risco da anacronia, gostaríamos de poder ler, nesta declaração, a constatação de que o futuro é do passado, como o presente é do futuro. Assim, faria sentido a afirmação de que a duração não pode ser considerada a medida do essencial. Haverá nisto tão grande novidade por relação ao *Ser e Tempo*? O que com isto se reafirma é como o Ser-aí está dependente só de um começo e de um fim e que a sua duração não pode ser condição para o conhecimento ontológico – mas a duração não é a historicidade. A duração é a quotidianidade mascarada. Pelo que Heidegger surge, em carta que tanto tem de filosófica quanto de afectiva, em 1950, em plena defesa de uma História que não

¹⁴⁸⁵ Hannah Arendt/Martin Heidegger, *Lettere 1925-1975 e Altre Testimonianze*, traduzione di Massimo Bonola, Torino, Edizioni di Comunità, 2001, pp. 67-68.

¹⁴⁸⁶ Andrew Barash, *op. cit.*, p. 235.

seja apenas representada historiograficamente, já que uma historiografia assim feita não poderia determinar a essencialidade humana.

Isto significa que é colocada a hipótese de uma outra historiografia que não seja tributária da memória. Mas de que memória? Pois não será a anamnese de que Heidegger se afasta aquela que depende do *eikon* para ser *representada*? Não estará Heidegger a afastar-se de um historicismo romântico que vai fora de tantos engodos ideológicos, tanto quanto de uma concepção de historiografia que, por redundar em imagem, não pode senão apresentar uma temporalidade inautêntica, logo, incapaz de conduzir o ser à sua Verdade – e à Verdade? Que outra memória deve o homem aprender, pois, para que a narrativa historiográfica possa colher mais do que a meia-máscara?

Um pouco mais à frente na mesma carta, Heidegger, admitindo a sua falta de habilidade política, lança uma sincera declaração: se o mal aconteceu e acontece, somente a partir desse acontecimento o ser, através do pensar e do agir humanos, podem sair da sua ocultação¹⁴⁸⁷. Dir-se-ia, pois, que, se o destino humano interessara a Heidegger por causa da ontologia que a existência humana cumpre, aqui está já em causa uma compreensão do mal que sai dos limites (tão esfumados) da ontologia para tocar a acção humana como móbil da própria ontologia. Será pois que Heidegger renuncia ao *para além* da ontologia? Leia-se a opinião de Émanuel Lévinas: “Si Heidegger renonce à l’au-delà, ce n’est pas que l’au-delà serait inconnaissable ou «plus théologique» que l’*ici-bas*, mais que la distinction même de l’*au-delà* et de l’*ici-bas* est ontique et postérieure au problème ontologique”¹⁴⁸⁸.

Nas alegações de Lévinas está em causa a alegada laicização (termo que nos parece impróprio para a reflexão de Lévinas mas que é o próprio quem elege – pois que não se trataria mais de secularização?) que a ontologia de Heidegger teria feito da filosofia existencialista de Jean Wahl. Porém, é outra a perspectiva que nos interessa. Retomando a carta já citada de Heidegger a Arendt, renunciar ao *para além* não sugere uma radical experiência ontológica na historiografia? A outra memória de que Heidegger fala não será uma resposta aos perigos do *para além de* por causa, para usar a

¹⁴⁸⁷ Hannah Arendt/Martin Heidegger, *Lettere 1925-1975 e Altre Testimonianze*, p. 68: “Se il male ché accaduto e che accade è, allora solo a partire da qui l’essere per il pensare e l’agire dell’uomo sale al mistero; allora il fatto che qualcosa è non é, in quanto tale, già buono e giusto.”

¹⁴⁸⁸ Émmanuel Lévinas, “Lettre à propos de Jean Wahl”, in *Les Imprévus de l’Histoire*, Paris, Fata Morgana, 2008, p. 95.

expressão feliz de Lévinas, dos próprios imprevistos da História, como o propósito do instante pode devir o mais essente da essência da repentinidade?

Cinco anos após o final da Segunda Guerra Mundial, Heidegger escreve que o jornalismo globalizado é a primeira das convulsões de certa desertificação: a desertificação de cada início e da sua tradição. Seria, pois, contra os perigos do historicismo que Heidegger ainda se insurgia? Ou seria antes contra um presentismo que começava a impor-se e a toldar a compreensão da História e a fazer perigar uma memória autêntica enquanto tributo de uma temporalidade autêntica? Esse presentismo, supôs Heidegger, começaria a destruir o futuro enquanto direção para a qual o *Dasein* está sempre voltado e que lhe garante a sua autenticidade – sim, a morte continua a ser garante dessa autenticidade. Mas não é esta uma forma de, buscando outra memória, dar um novo rosto ao *Dasein*, que, mais do que duplo como Jano, reproduza a compreensão cruzada das temporalidades – como o célebre busto tricéfalo que Ticiano elege para personificar a sua *Alegoria da Prudência*?

Mesmo que seja ao esquecimento, como combate à reiteração – ou repetição – que Heidegger dá a primazia, o que não pode ser ignorado é que a partir do momento em que a própria compreensão é temporalizada em *Ser e Tempo*, duvidamos que de forma tão básica a ausência de uma primordialidade conferida à memória seja motivo para retirar ao ser a possibilidade de mudança – esforço vão de Ernst Cassirer¹⁴⁸⁹ para retirar à filosofia de Heidegger a sua grande potência epistémica.

A temporalidade do compreender é assim definida por Heidegger: “Tomado existencial e originalmente, compreender quiere decir: ser, proyectando, relativamente a un «poder ser» por mor del cual existe en cada caso el «ser ahí». El comprender abre el peculiar «poder ser», de tal forma que el «ser ahí», comprendiendo, sabe en cada caso de alguna manera en donde es consigo mismo. Pero este «saber» no es un «tener descubierto» un hecho, sino el mantenerse en una posibilidad existencial”¹⁴⁹⁰. Não cremos que melhor definição possa ser adaptada para o segundo estágio da operação historiográfica: a explicação/compreensão. O que nos leva a perguntar, e tendo em conta a definição apresentada de *compreender*, se a projecção em causa não é

¹⁴⁸⁹ Nota 1509: Recordamos aqui o debate ocorrido em Davos (1929), em que M. Heidegger defende a sua interpretação do *Dasein* como ser-para-a-morte, posição contra a qual se insurge Ernst Cassirer, que não aceitou o destino heideggeriano do Ser, apresentando a experiência moral e a ciência como possibilidades. Cf. J. A. Barash, *op. cit.*, p. 229.

¹⁴⁹⁰ Martin Heidegger, *Ser Y Tiempo*, p. 386.

obrigatoriamente tributária de um papel conferido subtilmente à memória enquanto madrastra da ontologia precisamente por ser mátria da historiografia.

Porque o compreender, tal como Heidegger o dispõe no tabuleiro do *Ser e Tempo*, não é o ter descoberto – mas abre uma potencialidade existencial que, na fase documentária, o historiador não podeira possuir, não porque “não soubesse por não poder ainda compreender” mas porque “não saber” é ainda um estado deficitário dessa projecção. Aqui reside a epistemologia da narrativa historiográfica enquanto projecção retrospectiva do Ter-sido que está sempre voltada para o passado, virada para o presente e tornada ao futuro.

A pertinência, para a operação historiográfica na sua segunda fase, do esquema de Heidegger é tão maior quando constatamos nova definição: “Por el contrario, del «comprender» en el sentido de *una* forma posible del conocimiento entre otras, v.gr. a diferencia del «explicar», há de hacer la exegesis, lo mismo que de este último, un derivado existencial del comprender primário que contribuye a constituir el ser del «ahí» en general. (...) El «estado de abierto» del comprender abarca, en cuanto «estado de abierto» del «por mor de qué» y la significatividad, con igual originalidad el íntegro «ser en el mundo». La significatividad es aquello sobre el fondo de lo que es abierto el mundo en cuanto tal”¹⁴⁹¹.

O que significa isto para a fase que Michel de Certeau elege como “prática”? Tudo. Em primeiro lugar, compreender implica uma exegese, que não está necessariamente implicada no explicar. Talvez por isso se entenda que que, em termos de denominação do binómio, o compreender secunde o explicar. Porque a compreensão está em permanente estado aberto, mas por essa razão é que tem por função unir e preceder a concepção. Ora, é esta compreensão que limita o ser enquanto uma espécie de liberdade flutuante. Não. A compreensão é o momento da assunção da responsabilidade de si mesmo e do outro que é compreendido (que, do ponto de vista etimológico, significa também, ser abraçado). Talvez por essa razão nem Heidegger livra o compreender de certa afectividade, característica com que dota a compreensão.

Também na operação historiográfica compreender é o acto de responsabilização pela liberdade do Outro para que este possa, enfim, ser enquanto ser-aí diante do Ser. E é inevitável de novo ecoar Heidegger: “El comprender es el ser de tal «poder ser», que jamás falta como algo «aún no ante los ojos», sino que, en cuanto esencialmente jamás

¹⁴⁹¹ *Idem, ibidem*, pp. 165-166.

«antes los ojos», «es» con el ser del «ser ahí», en el sentido de la existencia. El «ser ahí» e sen el modo de haber comprendido o no en cada caso el ser de tal o cual manera. En cuanto es tal comprender, «sabe» «en donde» es consigo mismo, es decir, con su «poder ser». Este «saber» no procede ni siquiera de una percepción inmanente de sí mismo, sino que es inherente al ser del «ser ahí», que es esencialmente comprender”¹⁴⁹².

Ora, como o compreender não pode ser apartado do encontrar-se, dir-se-ia, pois, que o que a compreensão faz na operação historiográfica é confirmar as possibilidades de ter-sido do Ter-sido, de uma perspectiva crítica, pois que, fundada na memória, terá de proceder a uma selecção (que não se esgota na fase documentária). Afirmar que o *Dasein* é, essencialmente, compreender, é legitimar o papel do historiador (sim, temos consciência de que o historiar em 1927 era assaz diferente do contemporâneo e que a ele se seguiram as experiências de várias escolas históricas) enquanto responsável por seres ontologicamente lançados no mundo e cuja onticidade é possível, não recuperar, mas, através da compreensão como fase, chamar e, por isso, Dizer.

A compreensão formula o ocaso do *Dasein* no seu horizonte de morte mas resiste a pensá-lo como extraviado da sua onticidade. Pelo que a compreensão historiográfica é também uma forma de entregar ao historiador “responsabilidad de la posibilidades de encontrarse de nuevo en sus posibilidades”¹⁴⁹³ – a si enquanto ser socialmente localizado e ao Ter-sido enquanto ausente que é urgente referenciar. Não admira, pois, que Paul Ricoeur principie o seu capítulo consagrado à segunda fase da operação historiográfica com uma declaração, no mínimo, corajosa: “C’est au niveau de l’explication/compréhension que l’autonomie de l’histoire par rapport à la mémoire s’affirme avec le plus de force au plan épistémologique. À vrai dire, cette nouvelle phase de l’opération historiographique était déjà imbriquée dans la précédente dans la mesure où il n’y a pas de document sans question, ni question sans projet d’explication. C’est par rapport à l’explication que le document fait preuve”¹⁴⁹⁴.

Mas não podemos concordar com o ser esta fase associada com processos de modelização que têm em um suposto imaginário científico, expressão que Ricoeur lê em Collingwood, Weber e Aron, suporte. Muito menos alegando a imputação causal singular como motor epistémico desse imaginário. A compreensão, antecedida pela explicação, não pode ser vista como um estádio em que a historiografia se defende da

¹⁴⁹² *Idem, ibidem*, p. 167.

¹⁴⁹³ *Idem, ibidem*.

¹⁴⁹⁴ Paul Ricoeur, *La Mémoire, l’Histoire, l’Oubli*, p. 231.

ficção através de um imaginário, mesmo que se afirme que também este imaginário deve ser sujeito a um escrutínio disciplinar que Ricoeur define, muito indefinidamente, como *recorte apropriado dos seus objectos de referência*¹⁴⁹⁵. Nem tão pouco pode retirar-se da cena da operação historiográfica a memória porque, enquanto anamnese, ela terá ainda muito a dizer, se auxiliada por divindade que não coube no panteão das musas mas que teve adoradores fiéis nos neoplatónicos. Retirar a memória da segunda fase é, isso sim, convidar os dourados portões da ficção a abrir-se diante de uma responsabilidade epistemológica que não pode ser matizada.

Ora, a proposta de Paul Ricoeur, quanto à segunda fase da operação historiográfica é a seguinte: “(...) de mettre le type d’intelligibilité propre à l’explication/compréhension à l’épreuve d’une classe d’objets de l’opération historiographique, à savoir les représentations. (...) La notion de représentation figurera ainsi deux fois dans la partie épistémologique du livre: au titre d’objet privilégié de l’explication/compréhension, et au titre de l’opération historiographique”¹⁴⁹⁶. Claro que acaba por desembocar, no decurso do seu capítulo, na história das representações, a que faz preceder a história das mentalidades. No entanto, acreditamos que mais do que isso está em causa, pelo simples facto de o próprio Ricoeur eleger os termos explicar e compreender como formadores da segunda fase da operação historiográfica.

A este propósito Paul Ricoeur empreende uma espécie de visita às várias escolas historiográficas, para poder explicar a ascensão da história das mentalidades e, depois, chegar ao trânsito entre a história das mentalidades para a história das representações. É deste modo que justifica o seu interesse pela palavra representação, recordando como a representação é o cerne do grande mistério da memória, “en relation avec la problématique grecque de l’*eikon* et son embarrassant double *phantasma* ou *phantasia*; on l’a dit et répété, le phénomène mnémonique consiste dans la présence à l’esprit d’une chose absente qui, de surcroît, n’est plus, mais a été”¹⁴⁹⁷. Eis o drama epistemológico de Paul Ricoeur desde o início da sua obra *La Mémoire, l’Histoire, l’Oubli: a escrita da história tornar-se literatura*¹⁴⁹⁸ em função da possibilidade *embaraçadora* de que a *phantasia* tome conta do trabalho do historiador.

¹⁴⁹⁵ *Idem, ibidem.*

¹⁴⁹⁶ *Idem, ibidem*, p. 236.

¹⁴⁹⁷ *Idem, ibidem*, p. 240.

¹⁴⁹⁸ *Idem, ibidem*: “La catégorie de la représentation apparaît une deuxième fois, mais dans le cadre de la théorie de l’histoire, au titre de la troisième phase de l’opération historiographique, lorsque le travail de l’historien, commencé aux archives, aboutit à la publication d’un livre ou d’un article donnés à lire. L’écriture de l’histoire est devenue écriture littéraire.”

É pela potencial confusão com a ficção que o historiador, na fase final do seu trabalho, segundo Paul Ricoeur, reitera a aporia da memória, mas será também esta quem delimita a fronteira entre história e ficção, na medida em que o autor propõe a representação como objecto do discurso do historiador¹⁴⁹⁹. Ora, a nossa proposta é diferente. Recusando que o termo *phantasia* cause embaraço algum (para anular esse embaraço este longo caminho foi trilhado) para uma epistemologia quer do conhecimento histórico, quer da narrativa historiográfica, propomos que a explicação/compreensão seja lida à luz da forma como necessariamente a memória pode ser pensada e transmitida através da *phantasia* enquanto móbil epistémico.

Ser-nos-á de grande utilidade a problematização de Heidegger sobre o problema da metafísica em Kant, na medida em que dedica parte da obra à *facultas imaginandi*, tanto mais que, enquanto prática, como Michel de Certeau designa a segunda das partes que compõem a operação historiográfica, a historiografia pressupõe uma *práxis* transmutativa – mas não transfiguradora. O que é já um prenúncio para a forma como duvidaremos da premência da palavra representação como pertencente à narrativa historiográfica, mais do que à narrativa literária. Se a historiografia pode ser definida como um acto de religação entre o real e a morte, então, falar em representação – ou em figuração, se nos quisermos lembrar dos termos eleitos por Ricoeur para a sua teoria da tríplice mimese – fará lembrar a ironia dos mortos de Auschwitz (ou da Comuna de Paris, ou das trincheiras, ou das rus de Hiroshima) enquanto *figuren*, a palavra eleita pelas SS para obrigar os prisioneiros a referirem-se aos mortos empilhados nas valas. Aliás, deve dizer-se que, segundo testemunhos, a palavra “mortos” estava proibida aos prisioneiros de Auschwitz, tabu irónico imposto pela morbidez plácida dos agentes alemães.

Ora, é desse estatuto de marionetas que queremos resgatar os mortos da História e não acreditamos que a imaginação, mesmo que Kant tenha escolhido a tradução latina de *facultas imaginandi*, possa, produzindo representações, proceder a esse resgate. Muito menos, como Ricoeur proclama, na nota de orientação consagrada ao capítulo “Explication/compréhension”¹⁵⁰⁰, a autonomia da historiografia face à memória na fase em questão. Ou não fosse esta a fase em que o historiador trabalha essencialmente sobre o limite, em regime de comparação e diferença com as demais disciplinas, com as quais poderá vir a entabular profícuos diálogos – o que também lhe granjeia o estatuto de

¹⁴⁹⁹ Cf. *Idem, ibidem*, p. 241.

¹⁵⁰⁰ Cf. *Idem, ibidem*, p. 231.

prática. E, além do mais, “plus importante que la référence au passé est son introduction au titre d’une distance prise. Une faille est insinuée dans la cohérence scientifique d’un présent, et comment pourrait-elle l’être effectivement sinon par quelque chose d’objectivable, le passé, qui a pour fonction de signifier l’altérité?”¹⁵⁰¹

Despedir a memória desta segunda fase, seja ela aquela cunhada por Certeau, seja, sobretudo, aquela extensamente definida por Ricoeur, implica um corte no caminho para a alteridade, esquecida no sepulcro, em historiografia. Isso, sim, seria um escândalo – mais do que o chamado escândalo do corpo falante. E seria um escândalo porque somente a memória – e aqui a *phantasia* nada pode fazer – tem ao seu alcance o estabelecimento da diferença, da selecção, da exteriorização. Mas, não tendo em si os fundamentos para a compreensão – ainda que possa presidir ao movimento da explicação (ela, que resulta, à moda dos antigos, de um movimento de inscrição) – a memória precisará da *phantasia* como *energeia* epistemológica, ligada explicitamente à *aletheia*, e, por isso, tanto quanto ao esquecimento, para que o efeito da compreensão se produza. A ser retirada do drama da operação historiográfica, a memória poderá ser secundarizada na fase da representificação, já que nesta se operará um movimento inverso ao da passagem do tempo.

O rigor de Michel de Certeau também aqui pode auxiliar-nos. Apesar de também ele cair nos usos fáceis da palavra representação, mesmo que para designar aquilo que contemporaneamente *falta*, ele recorda como o traço, o documento, a prova, se tornam objectividades do passado e, por isso, conotativos (a expressão é sua¹⁵⁰²) de um pretérito que, logicamente, remete para uma ausência. E é aqui que a sua precisão, por oposição às hesitações dúbias de Paul Ricoeur, é fundamental: Certeau vê na ausência do passado a falha do futuro. Por isso, escreve, “aussi l’histoire est-elle toujours ambivalente: la place qu’elle taille au passé est également une manière de faire place à un avenir”¹⁵⁰³. Pois não é esta uma forma de projectar em um horizonte de morte uma ressurreição e, antes mesmo desta, um juízo?

Não nos parece, pois, que a memória possa ser acossada da operação historiográfica, mesmo porque ela é tão irmã do esquecimento quanto a Verdade o é. Quando o próprio Heidegger, tão criticado pela falta de importância que, alegadamente, atribui à memória, identifica, em *Kant e o problema da Metafísica*, uma memória

¹⁵⁰¹ Michel de Certeau, *L’Écriture de l’Histoire*, p. 118.

¹⁵⁰² *Idem, ibidem*.

¹⁵⁰³ *Idem, ibidem*, p. 119.

verdadeira (*echte*)¹⁵⁰⁴, somos obrigados a, partindo do princípio de que se a finitude do *Dasein* reside no esquecimento [*Vergessenheit*], permanentemente renovado, admitir que uma ontologia fundamental, cuja meta é a compreensão do Ser, porque necessariamente projectiva, deve arrancar ao esquecimento aquilo que apreende através da percepção¹⁵⁰⁵. Ou, como sumariza Heidegger, “The basic, fundamental-ontological act of the metaphysics of *Dasein* is, therefore, a remembering [*Wiedererinnerung*]¹⁵⁰⁶.”

Mas se também esta memória deve ser pensada sempre como auxílio à compreensão do Ser, ela não esquece a sua raiz grega, pelo que não apenas é *Erinnerung* como *Wiedererinnerung*: a anamnese. O *Dasein* pode, efectivamente, na arquitectura de Martin Heidegger, ter na sua finitude o seu Ser porque protende para um Ser-para-a-Morte. No entanto, a menção a esta anamnese desvela uma responsabilidade sobre a existência humana precisamente pelo caminho para a morte que, se é o seu fim, é também o seu nascimento (como cobrar-se a ausência da noção de nascimento em Heidegger, se a morte é tanto finitude como início?). E é sintomática, tanto quanto enigmática, a forma como Heidegger termina a sua obra sobre Kant:

“(…) at this point, are we so much the fools of organization, bustle, and speed that we are no longer able to be friends of the essential, the simple, and the stable? This «friendship» (*philia*) alone turns us toward the essent as such a movement from which springs the question of the concept of Being (*Sophia*) – the basic question of philosophy.

Or for this we first need remembrance?

Let Aristotle speak:

καὶ δὴ καὶ τὸ πάλαι τε καὶ νῦν καὶ ἀεὶ ζητούμενον καὶ ἀεὶ ἀπορούμενον, τί τὸ ὄν...

(Indeed, the question which was raised long ago, is still and always will be, and which always baffles us—“What is Being?”)¹⁵⁰⁷

¹⁵⁰⁴ Jeffrey Andrew Barash, *op. cit.*, p. 237.

¹⁵⁰⁵ Martin Heidegger, *Kant and the Problem of Metaphysics*, translated by James Churchill, foreword by Thomas Langan, Bloomington, Indiana University Press, 1965, p. 241.

¹⁵⁰⁶ *Idem, ibidem.*

¹⁵⁰⁷ Martin Heidegger, *Kant and the Problem of Metaphysics*, translated by James Churchill, foreword by Thomas Langan, Bloomington, Indiana University Press, 1965, pp. 254-255.

Leituras de Heidegger II: a recordação como investigação

A pergunta que nos ocorre, porque baseando-se no Ser como móbil de toda a *filo-sofia*, é se não pode ser este final de obra indício de uma relevância atribuída à anamnese, muito em virtude da eleição de Aristóteles como cadeado misterioso para *Kant e o problema da Metafísica*. Pois se pode ser considerado um facto que Heidegger caracteriza a morte como certa e inultrapassável e, portanto, castradora do estabelecimento das relações com o Outro¹⁵⁰⁸ (o que justificaria facilmente o modo secundário como trata a historiografia), não é a memória enquanto anamnese (“a memória que volta”, “aquilo que traz à memória”, em suma, a “recordação”) capaz de, precisamente pelo seu efeito de retorno ao futuro confirmador da morte, estabelecer em uma permanência que não é física a malha de relações não só entre os entes, mas também de cada sendo face ao seu passado biográfico?

Desse ponto de vista, a radicalização da finitude como dominadora da própria memória histórica, é compatível com uma anamnese que projecta para o futuro constantemente o Ser-para-a-Morte através da sua recordação enquanto Ter-sido, e comprova o esquecimento como ontologicamente anterior à memória. Mas não provará também como, onticamente, a anamnese lhe é prioritária pois que, enquanto recordação, é uma repetição ontologicamente actual e, por ser actual, tão finita quanto o Ter-sido? Pois que a anamnese, como corda que se dá ao coração, é uma forma de experimentar o Ser escondido – o que faz da operação historiográfica, dizemos nós, talvez à revelia de Heidegger, a suma forma de proceder a essa experiência.

E porque com Aristóteles termina a obra que referimos já, deve ser recordado o que também a propósito de Aristóteles Heidegger declara em *A Essência da Verdade*: “When Aristoteles says (*Metaphysics* 983 b) that philosophy is directed *περι τῆς ἀληθείας* [peri tes aletheias], ‘to truth’, he does not mean that philosophy must put forward correct and valid propositions, but that philosophy seeks beings in their unhiddenness as beings. Accordingly, beings must previously, and also simultaneously, be experienced in their hiddenness, i. e. as concealing themselves”¹⁵⁰⁹. Isto significa que existe sempre uma *transposição* do *Dasein* diante da recordação. E talvez seja por esse

¹⁵⁰⁸ Cf. Jeffrey Andrew Barash, *op. cit.*, p. 239.

¹⁵⁰⁹ Martin Heidegger, *The Essence of Truth*, p. 9.

motivo que Heidegger distingue uma memória verdadeira – que é a recordação. Dir-se-ia que seria pouco inspiradora, para uma busca ontológica, Mnemósine, mãe das Musas, mas que a anamnese, acto que contém um movimento, tal como Aristóteles e grande parte da história do pensamento ocidental o define, não é inconciliável com a primazia do Ser-para-a-Morte. Muito pelo contrário.

É urgente dizer-se que, se a experiência do que está velado tem o seu acume na busca pelo que está velado, então o Ser-para-a-Morte tem o seu caminho firmado nessa busca. O que faz da recordação enquanto repetição actual, onticamente válida, ontologicamente diferente do acontecido mas ontologicamente desvelamento da ontologia do Ter-sido, uma investigação e, portanto, uma arma contra o esquecimento, mesmo que este seja considerado por Heidegger, primado ontológico sobre a memória enquanto *Erinnerung* – mas talvez não enquanto *Wiedererinnerung*. Porque esta pressupõe um processo e não apenas um estado e, sobretudo, porque esse processo (cinético) corresponde a uma regressão para a finitude que, se, nos termos de Heidegger, depende do *Dasein* enquanto temporalidade primordial, não deixa de ser um acto ontológico fundamental.

Dir-se-ia, pois, que a operação historiográfica, enquanto prática, prova como a finitude do Ser-aí habita no esquecimento mas que a recordação, que é uma reminescência (“o que resta” mas, sobretudo, “o que de novo resiste”), é uma ontologia. E, enquanto causa de uma busca, é, à maneira de Santo Agostinho, a recordação da Verdade, como se esta pudesse evidenciar-se projectivamente, não enquanto repetição linear, mas enquanto repetição ontológica que diz respeito à impossibilidade da essência em sair de si mesma. É a ela que o historiador quer chegar, tanto quanto o filósofo. Assim, pode Michel de Certeau afirmar que “La connaissance historique met donc au jour non au sens, mais les exceptions que gait apparaître l’application de modèles économiques, démographiques ou sociologiques à diverses régions de la documentation. Le travail consiste à produire du *négatif*, et qui soit *significatif*”¹⁵¹⁰. Com efeito, é dessa negação como ausência do que está velado que surge a impossibilidade da imaginação como impossibilidade historiográfica, sem que se trate, sequer, de mais uma aporia para tornar a narrativa historiográfica o que ela não pode nem deve ser: uma alegoria.

Heidegger recorda o uso que Platão faz da alegoria enquanto imagem sensorial: ela é apenas uma chave provisória para que o processo de conhecimento possa ser visto.

¹⁵¹⁰ Michel de Certeau, *L’Écriture de l’Histoire*, p. 116.

Portanto, a alegoria levar-nos-ia a uma simples descrição que, quanto mais rigorosa for, menos prova pode ser. Ora, talvez isto mesmo separe a reminiscência como móbil da filosofia e a reminiscência como móbil da historiografia. Ambas servem a revelação do velado, mas somente a historiografia parte efectivamente de uma ausência que se supõe ser provada enquanto ausência. Ou, talvez melhor, de um silêncio, enquanto indecidibilidade, que é necessário dizer sem que perca a sua aura de silêncio. Platão usou a alegoria para a Verdade mas não o pode fazer o historiador.

Em todo o caso, também a Verdade, para a prática historiográfica, está ligada à emancipação, ou, como Heidegger especifica a propósito da alegoria da caverna, com o sucesso da libertação¹⁵¹¹. Trata-se, pois, de tornar o Ser mais Ser e, portanto, colocar o velado sob vigília. Que consequências? “And we can suspect something else namely that the success of liberation must lie in the opposite direction to its failure. The failure is shown in wanting to go back to the shackles, away from the light”¹⁵¹². A prática historiográfica retira, pois, o Ter-sido da caverna do passado para recolocá-lo, ainda que em registo narrativo, sob a luz do Sol de forma a que o visível da quotidianidade tenha mais luz.

A recordação impede, pois, que o conhecimento formado a partir da *práxis* historiográfica se torne em uma tautologia de uma Verdade simulada, na medida em que há vários níveis de luz: por isso, ainda sobre a égide da alegoria da caverna, que magistralmente interpreta, Heidegger não hesita em afirmar: “Looking into the light, when it is only light, does not suffice: light and light is not the same. Therefore our heading: the genuine liberation of man to the primordial light”¹⁵¹³. Na historiografia, não duvidamos em afirmar que esta luz pertence à particularidade do ser sobre o qual a *práxis* se debruça e que Aristóteles adivinhara já.

Mas a historiografia referencia os limites do pensável e é por essa razão que tanto desafia a filosofia. É também por incidir sobre esses limites que a operação historiográfica necessita de manter como necessário o que ainda não foi descoberto, na certeza de que o velado, para ser passado, está inevitavelmente escondido e ao abrigo da luz do simulacro. E talvez aqui resida a única ponte possível para a universalidade. Uma universalidade que transforma o particular na vastidão de um velamento concreto, em que a regularidade importa menos do que a inaudita lei que faz com que a historiografia

¹⁵¹¹ Cf. Martin Heidegger, *The Essence of Truth*, p. 29.

¹⁵¹² *Idem, ibidem.*

¹⁵¹³ *Idem, ibidem.*

possa a-presentar uma diferença. É essa a sua universalidade, enquanto percepção de um mundo individual que jamais pode ficar inteiramente desnudado, pois que isso seria torná-lo onticamente “real”.

Porém, à historiografia não interessa a luz emprestada sobre as coisas, nem a sua nudez enquanto verdades mortas. Interessa não só o desvelamento pela ciência, como o revestimento da significação para que algo para além da percepção possa ocorrer¹⁵¹⁴, nem tão-só como “dévoiler une chose, c’est éclairer par la forme: lui trouver une place dans le tout en apercevant sa fonction ou sa beauté”¹⁵¹⁵. Interessa-lhe também, e mais primordialmente, tal como a Heidegger, na nudez desvelada do passado, antes mesmo de sobre ela ser lançada a luz, ler nela um valor que é sempre positivo. Os termos são de Lévinas¹⁵¹⁶ e operam aqui como completude da Verdade do *Dasein* apresentada por Heidegger, independentemente das reconhecidas diferenças apontadas entre ambos. Porque a nudez do Ter-sido, quando descoberta, antes de estar ligada a um sistema de valores ou a uma espécie de biologia sociológica, é ela mesma voltada para o historiador, como este fosse o “salvador” e, portanto, a referência do Ter-sido.

Daí que a expressão dar rostos ao passado, utilizada tão poética como epistemicamente por Fernando Catroga¹⁵¹⁷, faça sentido diante de uma recordação que é reminiscência por ser uma forma de reconhecimento do trajecto do *Dasein*, por um lado, e diante da recusa em deixar a nudez do passado resvalar para um absurdo de literalidade – ou, talvez melhor, de imaginação. Por isso, pode o historiador afirmar que “L’«objectif» n’est pas simplement objet d’une impassible contemplation. Ou plutôt la contemplation impassible se définit par le don, par l’abolition de la propriété inaliénable. La présence d’Autrui équivaut à cette mise en question de ma joyeuse possession du monde. La conceptualisation du sensible tient déjà à cette coupure dans la chair vive de ma substance, de ma maison, dans cette convenance du mien à Autrui, qui prépare la descente des choses au rang de marchandises possibles”¹⁵¹⁸.

Indiscutivelmente, não reconhecer o rosto do passado como Verdade lentamente desvelada e descoberta pela operação historiográfica seria colocar o historiador ao nível do cronista ou do erudito, para utilizar a expressão irónica de Michel de Certeau¹⁵¹⁹,

¹⁵¹⁴ Emmanuel Lévinas, *Totalité et Infini*, p. 72: “Dévoiler par la science et par l’art, c’est essentiellement revêtir les éléments d’une signification, dépasser la perception.”

¹⁵¹⁵ *Idem, ibidem.*

¹⁵¹⁶ Cf. *Idem, ibidem.*

¹⁵¹⁷ Cf. Fernando Catroga, *Os Passos do Homem como Restolho do Tempo.*

¹⁵¹⁸ É. Lévinas, *Totalité et Infini*, p. 73.

¹⁵¹⁹ Cf. Michel de Certeau, *L’Écriture de l’Histoire*, p. 117.

para quem o detalhe contém a morbidez da violação da intimidade. Reconhecê-lo é transformar assim a possibilidade que a historiografia tem de partir do particular, não para o geral ou para a generalidade, mas para a totalidade e para o infinito. Porque, mesmo estando o Ser-para-a-Morte fatalmente virado para o horizonte de finitude, a recordação enquanto repetição ontologicamente significativa e sempre nova, permite o sopesar-se do infinito como condição, também ela, para a historiografia.

Não por acaso, a *práxis* da operação historiográfica está dependente de uma linguagem – e temos insistido neste termo por oposição a discurso. Porque a linguagem desfaz o *fait-divers* como apoteose de uma pequena história, para permitir uma repetição que não é chã nem que pretende afirmar que os acontecimentos são ontologicamente repetíveis, mas, tão só, que demanda para o particular um reconhecimento que faça do Ter-sido uma partilha, como forma única e última de o Ter-sido restar ainda e servir, dessa forma, uma epistemologia aberta. Colocar o Ter-sido dentro da linguagem, não apenas é dar-lhe casa, como, ao dotá-lo de uma inteligibilidade que tem na sua transformação em um campo epistémico, é oferecer-lhe, com a generosidade que deve ser a do historiador, uma mundaneidade pensada como, já que impossivelmente cotidiana, epistemicamente revivificadora.

Pelo que temos de denegar, no âmbito da operação historiográfica, a afirmação de Lévinas sobre Heidegger: “Les choses ne sont pas, comme chez Heidegger, le fondement du lieu, la quintessence de toutes les relations qui constituent notre présence sur terre (et «sous le ciel, en compagnie des hommes et dans l’attente des dieux»). C’est leur apport du Même avec l’Autre, c’est mon accueil de l’Autre, qui est le fait ultime et où surviennent les choses non pas comme qu’on édifie, mais comme ce qu’on donne”¹⁵²⁰.

De facto, do que se trata na operação historiográfica é admitir uma infinitude de signos através da finitude to traço, admitir uma infinitude de significados através da infinitude de signos e, finalmente, de admitir a finitude do homem como fim mas, também, como princípio. Porque o que está em causa é nunca recusar a articulação entre as particularidades de que se reveste o Ter-sido enquanto acontecimento com as singularidades que cada traço como corpo e, já sabemos, cada corpo como traço, oferece para um gesto hermenêutico que é precisamente o fundamento da ascense da caverna para a luz – ou o sepulcro para a linguagem da luz: a *phantasia*.

¹⁵²⁰ E. Lévinas, *Totalité et Infini*, pp. 74-75.

Antes ainda de nos debruçarmos exclusivamente sobre esta, é preciso reafirmar-se como a operação historiográfica pode e deve ser definida como uma luta pelo ser que terá na epistemologia do conhecimento e, por isso, da narrativa, em particular da historiográfica, a obra da *práxis*. A produção do negativo, de que Certeau fala, não é outra coisa senão a humanização da ausência, como especialidade da historiografia (ainda que não só dela, como veremos no último capítulo deste trabalho), e como, sobretudo, acção. Daí que não possamos rejeitar tão taxativamente, como o faz Hannah Arendt, o nascimento de um pensamento para a finitude, como é o de Martin Heidegger. A historiografia enquanto descoberta do Ser escondido é uma acção para a existência indiscutivelmente e isto não pode ser confundido com uma inanição política.

Aliás, podemos até pensar as três fases da operação historiográfica como as três actividades primordiais do homem: o trabalho, a obra e a acção¹⁵²¹. Nem assim, poderíamos ignorar que a finitude como imposição de uma distância é a mesura expansiva da distância hermenêutica, da anamnese enquanto acto ontológico da metafísica do Ser e da Verdade do passado enquanto objecto da historiografia. E talvez que esta acentuação na Verdade, ainda que através do Ser, tenha também feito Heidegger recuar diante da historiografia, já que nela a acção, plasmada na obra, pode entorpecer o entendimento do *Dasein* e, definitivamente, obrigada a pensá-lo em relação quer à temporalidade quer ao que, para ironicamente ecoarmos Émanuel Lévinas, está sob o céu. O que, se nos faz regressar ao lugar social descrito por Michel de Certeau, comprova também como pensar epistemologicamente a ontologia do Ter-sido (poderia ser outro o trabalho da historiografia e, mais ainda, da Teoria da História?) é ler os signos do corpo como traço para poder proceder-se a uma análise da sociedade enquanto possibilidade dessa mesma sociedade¹⁵²².

Podemos, por conseguinte, afirmar que apesar de o ser do *Dasein* ser concebido como um Ser-para-a-Morte, na realidade, pensá-lo à luz dos nossos propósitos permite articulá-lo com uma dimensão que, se não é a dimensão política que Hannah Arendt quis, não menos ultrapassa a dimensão metafísica contra a qual Arendt tanto quis insurgir-se.

¹⁵²¹ Cf. Hannah Arendt, *A Condição Humana*, Lisboa, Relógio D'Água, 2001,

¹⁵²² Cf. Michel de Certeau, *L'Écriture de l'Histoire*, p. 95: "L'articulation de l'histoire sur un lieu est pour une analyse de la société sa condition de possibilité. On sait d'ailleurs que dans le marxisme comme dans le freudisme, il n'y a pas d'analyse qui ne soit intégralement dépendante de la situation créée par une relation, sociale ou analytique."

Mesmo que Arendt não tenha escamoteado a recordação e tenha colocado na *práxis*, fundamentalmente, a condição para a História. Mas, se por um lado, como Jeffrey Barash tão bem sintetiza no que respeita à autora de *A Condição do Homem Moderno*, “c’est seulement à travers la réification sous formes d’œuvres que l’action peut entrer dans le souvenir historique et devenir source d’identité par les générations à venir”¹⁵²³, a dupla explicação/compreensão em que a segunda fase da operação historiográfica se constrói, não só pressupõe ainda a recordação (o que desbarata as afirmações iniciais no capítulo a esta segunda fase consagrado por Paul Ricoeur), como implica a assunção da morte, e consequentemente, do nascimento e da irreversibilidade ôntica do Ter-sido, para poder ser desenvolvida.

Significa isto que a historiografia pretende uma exteriorização radical do Ter-sido, dada através da narrativa, mas somente sustentada por um critério de veridicção capaz de elevar o Ter-sido a acontecimento histórico e, assim, explicitar uma quase *exterioridade metafísica*¹⁵²⁴ que não ataca o Ter-sido na sua finitude, antes transforma o meio, como sabemos já. O que ainda não havíamos dito é que essa transformação só é possível mediante uma marginalização dos traços constituídos, não no sentido da sua exclusão evidentemente, mas antes da sua constituição como desafio aos limites da utilização dos próprios traços. Começa, assim, a explicação/compreensão. O que gostaríamos que ficasse bem claro é que, seguindo o ditame de Michel de Certeau que afirma que “Il est la trace des actes qui modifient un *ordre* reçu et une *vision* sociale”, o que não permite ignorar o papel que a anamnese detém, nem que seja por analogias existenciais e sociais com a vida e o viver do historiador, na segunda fase da operação historiográfica. Nem pensar um acto cívico no pulso do historiador sem ignorar que é de uma ontologia da verdade que nasce a fonte epistémica que confere ao seu ofício a estabilidade mutável da cognição.

Por isso, não podemos prescindir da transformação do que é arquivístico¹⁵²⁵, da biblioteca e da fonte electrónica enquanto localizadores não de uma erudição mas de um circuito de busca, que parece conter em si todos os perfis da *práxis*, feitos (ou e-feitos) para cravar a acção do homem na cera perdida do tempo¹⁵²⁶. Como se se tratasse de um

¹⁵²³ Jeffrey Andrew Barash, *op. cit.*, p. 2004, p. 242.

¹⁵²⁴ Do prefácio a *Totalité et Infini*, de Emmanuel Lévinas, p. 14.

¹⁵²⁵ Cf. Michel de Certeau, *L’Écriture de l’Histoire*, p. 104: “La transformation de l’«archivistique» est le départ et la condition d’une nouvelle histoire.”

¹⁵²⁶ O termo “cera perdida” pertence às artes plásticas e metalúrgicas e diz respeito ao “método de fundir peças de metal em que um modelo de barro refractário é revestido de uma camada de cera e a

nascimento. Simplesmente, este acto de natalidade não se exime nem à historicidade da pergunta e de quem pergunta, nem o futuro mortal do Ser, tanto que é necessário engendrar, através da narrativa historiográfica, um Ser-para-a-Vida, que tanto satisfaz o combate de Arendt por uma recordação que possa conferir não um além à Morte mas um futuro ao ser humano mortal – mas que nem por isso pode ser considerada uma infusão política à anamnese.

Esse foi o grande mote de Arendt – mas a historiografia não é um acto político, ou a sua explicação/ compreensão ficará irremediavelmente condensada em uma mancha de ideologias que fariam retornar as filosofias da história e os seus metafísicos messianismos. Há quase algo de eterno retorno em Arendt, que talvez seja o que a afasta de Heidegger e que a tornará facilmente enquadrável em uma perspectiva, como veremos, em que a História seja Mestra da Vida, ao invés de que Heidegger, dirige o seu olhar para uma Morte que é Mestra da História enquanto vida. Já que a sua anamnese é pensada em função de fragmentos da eternidade e não de uma função cíclica do tempo.

Em última análise, podemos defender que a estabilidade para a memória que Hannah Arendt pretende pode tornar-se efectivamente inimiga da operação historiográfica, se pensarmos como a historiografia, estando sujeita à prova, está sujeita, outrossim, a uma indecidibilidade que se esconde na Verdade velada. É por esta indecidibilidade que o historiador dialoga em silêncio com o Outro, como se nesse silêncio habitasse um Dizer que será sempre mais do que o que ficar dito na narrativa historiográfica. Tanto mais se recordarmos a declaração em jeito de invectiva de Michel de Certeau: “on pourrait dire que la formalisation de la recherche a précisément pour objectif de produire des «erreurs» - des insuffisances, des manques – scientifiquement utilisables. Cette démarche semble inverser l’histoire telle qu’elle se pratiquait dans le passé”¹⁵²⁷ – cujo grande modelo seria a tese.

Por esta razão, a sua epistemologia tem de residir em uma crítica enquanto ajuizadora de separações¹⁵²⁸. E a maior delas todas é aquela que permite ao historiador dizer, não que “«La vraie vie est absente». Mais nous sommes au monde”¹⁵²⁹, mas que *uma vida verdadeira foi presente. E nós estamos no mundo*. Não se trata somente de

seguir cozido, derretendo-se a cera”. In *Dicionário Houaiss*, Instituto Antônio Houaiss, Editora Objectiva, 2001-2009, CD-ROM.

¹⁵²⁷ Michel de Certeau, *L'Écriture de l'Histoire*, p. 108.

¹⁵²⁸ Cf. *op. cit.*, p. 116.

¹⁵²⁹ Emmanuel Lévinas, *Totalité et Infini*, p. 21.

desejar o invisível, mas, outrossim, de desdobrá-lo em uma invisibilidade noética, em que a distância pode ser escutada, não como apelo, mas como silêncio. Ou, retomando Michel de Certeau, sobre a historiografia como prática, “L’opération historique consiste à découper le donné selon une loi présente qui se distingue de son «autre» (passé), à prendre de la distance par rapport à une situation acquise et à marquer ainsi par une discours le changement effectif qui a permis cette distanciation”¹⁵³⁰. E a imaginação com o seu séquito de imagens seria, definitivamente, demasiado ruidosa.

“Zakhor”. Não implica esta palavra a distância, passagem e o presente como nascimento do passado? Não está nela contida tanto a ontologia, a metafísica, a epistemologia – como o sentido da História? Não é “Zakhor” a palavra de ordem da segunda fase da operação historiográfica, em que a história do particular se prepara para ser traduzida em explicações e compreensões estruturantes de sentido? Como nunca a incipiente historiografia grega conseguiu fazer. Ora, se foi Israel que alterou violentamente este estado cíclico de coisas, através dos particularismos da fé israelita e jamais de um pensamento filosófico¹⁵³¹, podemos pensar efectivamente a queda e consequente expulsão do Paraíso como cisão entre mundos e advento da morte – com esta o sentido da História e, no rastro desta, toda a tensão entre subserviência humana e poder divino, toda a dialéctica entre selecção e revelação, toda, enfim, a crise entre um passado que é histórico e não mítico e um presente que é sempre um caminhar para o futuro lendo os mandamentos do passado, não como experiência mas como lei?

“(…) l’Israël antique apprend qui est Dieu par ce qu’il a fait dans l’histoire. Ainsi, la mémoire est devenue essentielle à la foi d’Israël et, pour finir, à son existence même”¹⁵³². O mesmo pode ser dito para a própria historiografia, para a qual não apenas a busca pelo passado deve levar ao desvelamento da Verdade, como também a recordação, como a repetição de Heidegger, deve ser lida, não como tautologia ou duplicação, mas antes como resistência, porque se o mito e o seu tempo são repetíveis não o é a História.

E não é a sua irreversibilidade marca de como o esquecimento pode efectivamente impor-se à memória (de onde se explicaria a primazia amarga que Heidegger lhe vota) e, mais ainda, de como a ausência (e não apenas a vida ou a morte) é o signo do sentido da História? Ou citando o *Deuterónimo*, nas palavras de Moisés

¹⁵³⁰ *Idem, ibidem*, p. 118.

¹⁵³¹ Y. H. Yerushalmi, *op. cit.*, p. 24.

¹⁵³² *Idem, ibidem*, p. 25.

para o povo Israelita: “Não faço só convosco esta aliança, garantida como juramento; faço-a também com todos os que estão aqui presentes no meio de nós diante do Senhor, nosso Deus, e com todos os que não estão hoje aqui.”¹⁵³³.

Mas a memória que Javé impôs ao seu povo, sendo selectiva como toda a memória, não tinha por fim a luta contra o esquecimento, como fora a inspiração de Heródoto para as suas *Investigações* ou para Tucídides, no seu relato, quase mediático, da Guerra do Peloponeso. Não. Nem tão pouco, como a hagiografia cristã ou a cronística medieval, registar a excepcionalidade dos homens ou a sua notoriedade bélica ou directiva. “Car le plus grand danger n’est pas tant l’oubli de ce qui advint dans le passé, que l’oubli de l’essentiel – *comment* le passé advint.”¹⁵³⁴ Ora, o “como” diz respeito precisamente à segunda fase da operação historiográfica.

A escala como epistemologia da insuficiência

Sabemos já o passeio que Paul Ricoeur faz entre as escolas históricas para proceder à passagem da história das mentalidades para a história das representações, elegendo três nomes que identifica como mestres de rigor: Michel Foucault, Michel de Certeau e Norbert Elias. O seu objectivo é demonstrar como cada um destes nomes (pois que nem todos são historiadores e muito menos teóricos da História) contribui, mesmo que não explicitamente, para exemplificar o que é a fase explicação/compreensão. Em Michel Foucault é louvado o trânsito incessante entre a ideia de arqueologia e a ideia de arquivo, através de uma prática que Ricoeur apelida de ascetismo intelectual¹⁵³⁵. Trata-se, pois, de inverter a ordem natural das coisas, indt do arquivo para a arqueologia, rejeitando-se, assim, a redução da historiografia ao enunciado.

Mas Ricoeur mostra-se cauteloso, na medida em que relativiza, e bem, a articulação com a exterioridade reconhecida em Foucault, como se, permanecendo programática, a “articulação” corresse o risco de levar longe demais a deslocação da explicação em face de uma teoria dos enunciados. E por isso termina o seu excuro sobre Foucault alegando: “C’est lui [l’articulation] qu’il importe de rendre opérationnel

¹⁵³³ *Deuterónimo*, 29: 13.14, p. 305.

¹⁵³⁴ Y. H. Yerushalmi, *op. cit.*, p. 27.

¹⁵³⁵ Cf. Paul Ricoeur, *La Mémoire, l’Histoire, l’Oubli*, p. 256.

au prix d'un déplacement du déplacement foucauldien"¹⁵³⁶. Talvez por isso passe harmoniosamente para Michel de Certeau, que contrapõe explicitamente a Foucault – a ponto de, subtilmente, também o contrapor a si mesmo, ao afirmar que “Il y a aussi au plan de l'explication/compréhension un “moment Certeau”¹⁵³⁷. Ricoeur identifica em Certeau a importância que a prática historiográfica como investigação detém mas talvez identifique uma inexistente dependência em Certeau do pensamento de Foucault. Com efeito, alega que essa influência é visível na noção de “écart”, já que a prática historiográfica como Certeau a apresenta parte do princípio de que dessa noção nasce as diferenciações em relação a modelos.

Ricoeur sabe que grande parte da ideia de diferença está assente na oposição/integração da historiografia em outros campos de saber, tal como sabe que uma das grandes contribuições de Certeau é precisamente a insistência no “ausente da História” como amplificador dessa cisão capaz de levar à consumação da diferença e, por extensão, à crítica. O distanciamento que o próprio Certeau empreende por relação a Foucault residirá, segundo Ricoeur, ao criticar a arqueologia de Foucault como incapaz de soltar-se do equívoco do não-dito enquanto razão da História. A diferença entre ambos corresponderá, pois, ao não-lugar de onde Foucault teoriza, por oposição ao lugar bem definido com que Michel de Certeau começa a sua operação historiográfica.

Forma de se dizer que as palavras e as coisas não bastam enquanto signos (pois que ambas o são) e que somente a partir do momento em que a linguagem da história for compreendida como uma linguagem da morte, poder-se-á chegar à dupla explicação/compreensão. O que significa, ainda, que Certeau retira a Foucault, e com razão, a generosidade para com o passado e lhe aponta a injustiça para com o lugar presente. De onde se conclui, dizemos, mais do que Paul Ricoeur poderia ter dito, da obra de Michel Foucault não poderia resultar um horizonte de expectativas justo para com o passado e, muito menos, uma ideia de futuro, permanentemente soterrado na arqueologia de um saber que, sendo localizado, como em Certeau, estará incomensuravelmente ao serviço de uma comunidade. Ou, para citar a polidez de Paul Ricoeur: “Certeau s'éloigne de Foucault en sortant de la neutralité absolue d'un discours sur le discours et en commençant d'articuler ce discours sur les autres pratiques significantes, ce qui est la tâche même d'une histoire des représentations”¹⁵³⁸.

¹⁵³⁶ *Idem, ibidem*, p. 257.

¹⁵³⁷ *Idem, ibidem*.

¹⁵³⁸ *Idem, ibidem*, p. 259.

O motivo da diferença é sabido e explicitado por Ricoeur, ainda que não nos agrade a ideia de reduzir essa diferença ao que se segue: o distanciamento entre ambos os pensadores será, então, motivado pelos ideais de uma antropologia filosófica que tivesse na psicologia importante fundação. Daí que em *L'Écriture de l'Histoire* encontremos uma parte consagrada ao papel que a psicanálise pode deter em uma epistemologia do conhecimento histórico¹⁵³⁹. Como bem sumariza Paul Ricoeur, “C’est la recherche de ce «lieu» du discours historique parmi les manières de faire l’histoire qui justifie la prise en compte de la psychanalyse par une épistémologie qui, d’interne au discours historique, se fait externe à lui, eu égard aux autres manières de faire de l’histoire”¹⁵⁴⁰. Forma de se dizer que o Eu e o(s) Outro(s), mesmo que travestidos de interdisciplinaridade, são os implicados na operação historiográfica e nos efeitos que esta pode ter. O que nos leva a perguntar como é possível a Ricoeur ter elegido Foucault como mestre de rigor.

Principalmente quando o que se segue é a ponderação de Norbert Elias¹⁵⁴¹ como exemplo da dialéctica entre explicação/compreensão. O que em Elias é sublinhado é “(...) non plus la rigueur d’un discours sur les opérations discursives hors champ pratique, mais la rigueur d’un discours sur l’appareil conceptuel mis en œuvre dans une histoire effective portant de façon générale sur l’avancée du pouvoir politique de la fin du Moyen Âge jusqu’au XVIII^e siècle”¹⁵⁴². Sabemos que a escolha operativa de Elias é a macrohistória e, segundo Ricoeur, essa será a brecha que permitirá a sua crítica posterior.

Elias é, assim, apresentado como detentor máximo de um rigor formal e conceptual, como se em causa estivesse a delimitação nominal e nocional da maquinaria prática que faz da historiografia uma investigação sustentada por uma arquitectura do hábito como formulador maior de uma história das representações. Trata-se, pois, de uma historiografia *formular*: a racionalização e o pudor são as duas modalidades em que Elias se apoia para enformar o *habitus* enquanto regulador historiográfico da explicação/compressão do processo em causa: “Car c’est précisément par le processus de la civilisation que le jeu aveugle des mécanismes d’interdépendance élargit la marge

¹⁵³⁹ *Idem, ibidem*, p. 260.

¹⁵⁴⁰ *Idem, ibidem*, p. 261.

¹⁵⁴¹ As obras de referência são as incontornáveis *O Processo Civilizacional. Investigações sociogenéticas e psicogenéticas*, Lisboa, Dom Quixote, 2006, *Engagement et distanciation : contributions à la sociologie de la connaissance*, Paris, Fayard, 1993, e *Sobre el Tiempo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1989.

¹⁵⁴² Paul Ricoeur, *La Mémoire, l’Histoire, l’Oubli*, p. 261.

des possibilités d'interventions conscientes dans le réseau des interdépendances et l'*habitus* psychique”¹⁵⁴³.

No decurso da segunda fase da operação historiográfica, tal como Paul Ricoeur pretende apresentá-la, sucede à apresentação dos chamados “maîtres de rigueur” uma teorização não estranha ao impacto da microhistória italiana e ao jogo de escalas. O seu objectivo é relativamente claro e parcialmente infrutífero: inspirando-se nas escalas arquitectónicas e urbanísticas, apresenta as articulações entre proporções que podem ser comparadas à da cartografia e a partir das quais, em função das suas diferenças, traduzir-se em perda ou ganho de informação¹⁵⁴⁴. De onde concluí, para avançar na sua reflexão, que “Le discours historique est à bâtir en forme d'œuvre; chaque œuvre s'insère dans un environnement déjà bâti; les relectures du passé sont autant de reconstructions, au prix parfois de coûteuses démolitions: construire, déconstruire, reconstruire sont des gestes familiers à l'historien”¹⁵⁴⁵.

Qualificámos de parcialmente infrutífera a convocação teorizante sobre as escalas por um motivo único: a hierarquização que Ricoeur faz de todo um jogo de escalas, que culminará em uma dialéctica da *representação* (que, como já sabemos, consideramos termo inadequado), falha pelo desajuste que patenteia em relação aos propósitos que acreditamos que deveriam ser os de uma teorização intitulada “Histoire/Épistémologie” e que contém em si – ou deveria conter – os fundamentos da tripartida operação historiográfica. Qualificar incessantemente as escalas que assistem ao dispositivo historiográfico não basta para fundamentar uma fase dita “explicação/compreensão”. Fundamentar estes termos, com os quais concordamos, implica *de facto* pensar uma epistemologia do conhecimento e da narrativa historiográfica que tem nas escalas uma matematização insuficiente, mormente para a compreensão.

Por outro lado, esta insuficiência de Paul Ricoeur justifica o erro inicial da sua teorização. Voltamos, por isso, a citar a forma como abre o capítulo em causa: “c'est au niveau de l'explication/compréhension que l'autonomie de l'histoire par rapport à la mémoire s'affirme avec le plus de force au plan épistémologique. À vrai dire, cette nouvelle phase de l'opération historiographique était déjà imbriquée dans la précédente dans la mesure où il n'y a pas de document sans question, ni de question sans projet

¹⁵⁴³ *Idem, ibidem*, p. 266.

¹⁵⁴⁴ Cf. Paul Ricoeur, *La Mémoire, l'Histoire, l'Oubli*, p. 270.

¹⁵⁴⁵ *Idem, ibidem*.

d'explication"¹⁵⁴⁶. Efectivamente, reduzindo a explicação/compreensão a um jogo de escala, mesmo reservando um espaço final – mas exíguo – para a representação, inviabiliza a permanência da memória nesta segunda fase da operação historiográfica. Ora, o que não faz sentido é, não apenas marginalizar a memória (ainda que esta esteja, cada vez mais, sob a vigilância da crítica), como abreviar a epistemologia do conhecimento histórico nos jogos de escalas, mesmo convocando a influência que estas podem ter na mundividência que a narrativa historiográfica inspira – ou deve inspirar.

Defende-se Paul Ricoeur: “L’histoire, elle aussi, fonctionne tour à tour comme une loupe, voire un microscope, ou un télescope. C’est que la notion d’échelle comporte de propre dans l’emploi qu’en font les historiens, c’est la absence de commensurabilité des dimensions”¹⁵⁴⁷. cremos que esta afirmação seria muito mais profícua se também se referisse à fase documentária, em que o testemunho opera a intersecção entre a comensurabilidade da prova e o infinito desconhecido que é a intencionalidade do Outro de que o traço é indício. Não existe da teorização de Ricoeur, pelo menos no lugar que lhe fora destinado, uma justificação para que a explicação/compreensão sejam uma via para o conhecimento da História ou, o que é ainda mais importante, para que a historiografia seja, com efeito, uma epistemologia.

A sua justificação continua: “Le bilan entre avantages et perte d’information s’applique à des opérations de modélisation qui mettent en jeu des formes différentes de l’imaginaire heuristique”. Aqui reside o problema da teorização de Ricoeur. Em primeiro lugar, o ganho ou a perda de informação estão intimamente ligados à fase documentária; em segundo lugar, as operações modelizantes fazem parte da narrativização da própria informação; em terceiro lugar, não pode existir um imaginário heurístico.

A expressão “imaginário heurístico” faz implodir a intencionalidade epistemológica da operação historiográfica. Apontamos dois motivos maiores: primeiramente, a expressão “imaginário” não pode aqui ser pertinente na medida em que ela remete precisamente para pré-figurações do mundo que podem ser arriscadas quando em causa está o passo anterior à escrita, tout court, da narrativa da História; depois, o termo “heurístico” contém toda a ambiguidade contra a qual o historiador se debate no seu próprio ofício. É que “heurística”, presumivelmente do verbo grego “eurisko”, tanto remete para o reconhecimento após análise (o que mais infunda a

¹⁵⁴⁶ *Idem, ibidem*, p. 231.

¹⁵⁴⁷ *Idem, ibidem*, p. 270.

convocação de um termo como “imaginário”), como para a invenção de factos (o que fundamenta perigosamente a expressão “imaginário”).

As escalas são um comprovado instrumento de análise que permite uma apreensão das formas de experiências do passado, mas que não concorrem necessariamente para o desvelamento da Verdade. Ao contrário. Tendo em conta o seu carácter descritivo, facilmente a mecânica das escalas simula a ilusão da posse sobre o passado, como se o olho do historiador ficasse destituído do olhar em nome de uma autoridade sobre a duração, em que a distância hermenêutica é constantemente acometida por níveis extrínsecos ao seu próprio objecto, ainda que lhes pertencendo.

As escalas *per se* não justificam a passagem da treva do passado para a luz do presente. Em nenhuma das circunstâncias é possível acreditar que este seja o ponto de partida para *explicar e compreender* por que explicação e compreensão enformam de modo decisivo a operação historiográfica, ao mesmo tempo que se torna implausível escamotear a memória quando em causa está, precisamente, uma prática que deve tornar possível a a-presentação das diferenças por meio, não de uma ideologia de herdeiros, expressão provocatória e tão certa de Michel de Certeau¹⁵⁴⁸, mas sim de uma abertura de espaço ao passado naquilo que é o seu próprio futuro. Neste sentido, a ideia de *écart* (separação, cisão, distância), de Certeau, parece-nos muito mais operativa, na medida em que é capaz de congrega as três fases da operação historiográfica como uma totalidade epistémica, sobretudo porque, contrariamente ao jogo de escalas, parte do princípio de que a historiografia diz ausência.

Ora, as variações de escalas, o que provam é antes o esquema – ou o sintagma (expressão contra a qual já justificámos a nossa rejeição no que respeita à narrativa historiográfica) – que pode estar na base da escrita da História. Não admira, pois, que tanto Foucault (se o considerássemos historiador) e Elias tenham sido convocados como exemplos modelares. Mas a escolha de Certeau trai a própria argumentação de Ricoeur, na medida em que, se ele é um mestre de rigor, é precisamente por privilegiar uma linguagem e não um discurso e por reconhecer a ausência como objecto historiográfico por excelência. Por, enfim, não esconder a morte no trabalho do historiador, não enquanto também objecto cujas *representações* podem ser historiadas e historicizadas, mas como eixo epistemologicamente inapreensível mas epistemicamente proficiente para, agora sim, o transbordo entre “Histoire/Épistémologie”.

¹⁵⁴⁸ Michel de Certeau, *L'Écriture de l'Histoire*, p. 119.

E, contudo, o próprio Michel de Certeau começa a sua explanação sobre a historiografia como prática afirmando: “Sous cet angle, on peut passer à une perspective plus programmatique, envisager les voies qui s’ouvrent, et ne plus s’en tenir à la situation épistémologique qu’a dévoilé jusqu’ici une sociologie de l’historiographie”¹⁵⁴⁹. Parece-nos, pois, que, não obstante os contributos inestimáveis que tanto Paul Ricoeur quanto Michel de Certeau aportaram para a construção de uma operação historiográfica, em ambos os casos falta a justiça para com o objecto: a operação historiográfica é levada a cabo em nome do “como foi” que Yerushalmi refere e a forma como esse “como” é transferido da ausência para uma presença que é necessariamente outra é que constitui a epistemologia do conhecimento historiográfico e, conseqüentemente, da narrativa historiográfica.

Leituras de Heidegger III: a morte e o fogo

Basta ler a forma como Franz Rosenzweig começa a sua magna obra *A Estrela da Redenção*: “De la mort, de la crainte de la mort, dépend toute connaissance du Tout. Rejeter la peur du terrestre, enlever à la mort son dard venimeux, son souffle pestilentiel à l’Hadès, voilà ce qu’ose faire la philosophie”¹⁵⁵⁰. O que dizer, pois, da operação historiográfica, depois de admitirmos, com Yerushalmi, que o judaico-cristianismo é a lição fundadora do sentido da História? Ocorre-nos perguntar por que terá elegido Rosenzweig precisamente o mito da morte por excelência da cultura greco-romana, quando tinha toda uma tradução judaica à sua disposição, em que a morte é sempre *resistida* – a tal ponto que se rejeita a cremação do corpo em nome da sua ilusória conservação através do rito inumatório.

Será, pois, porque o conhecimento, dependendo da morte, se tem na filosofia a ousadia de encerrar Thánatos no Hades, tem na historiografia a abertura das portas do mundo subterrâneo e a responsabilidade de fechá-las novamente? Por isso, dependendo da postulação do finito e da irreversibilidade, a narrativa historiográfica, talvez mais do que filosofia, conteste a angústia da morte precisamente através da sua permanente assunção de que será possível evitar a sua redução ao nada. É por isso que explicar/compreender o passado não pode simplesmente demitir a memória do seu

¹⁵⁴⁹ *Idem, ibidem*, pp. 95-96.

¹⁵⁵⁰ Franz Rosenzweig, *op. cit.*, p. 85.

quase estatuto *i(n)memorial*: *i(n)memorial* enquanto invólucro do silêncio na expressão do vário, enquanto interioridade não meramente escondida mas abscondita, enquanto resistência da vida no tempo, enquanto protesto contra o nada e desejo de imortalização. Será esse o grande inconveniente da História para a filosofia?

A epistemologia do conhecimento histórico parte, de facto, do mundo como evidência, mas não pode afirmar a realidade do seu objecto sem pré-supor a sua ausência. E pré-supô-la é reconhecer o seu objecto como o reencontro com uma determinação oculta, que permite ao historiador estar em permanente negação diante da morte como nada e em permanente afirmação da morte como conhecimento. Mas a ausência enquanto objecto de uma *episteme* localizada permite a articulação da unidade com a universalidade, não por um critério de modelização, mas porque a operação historiográfica acaba por experimentar uma síntese entre inteligibilidade e o invisível (mas não *insensível*) como origem do conhecimento. Porque o passado que deve referenciar é um Ter-sido em que o homem é acontecimento de um mundo que, distante na separação hermenêutica, está então fechado sobre si mesmo, o ofício do historiador é assegurar a recordação do “como” passado enquanto forma única de assim reintegrar o Ter-sido no Ser.

Recorramos a outra pintura de Paul Klee, desta feita, *Tod und Feuer*, datada de 1940 (Cf. Anexos, figura VII). Em *Morte e Fogo*, três componentes desenham um jogo de personagens, desequilibrado pelo maior tamanho e brancura de uma delas, por oposição a duas figuras, indiscutivelmente, o Sol e uma figura humana. A figura maior, que pode ser vista como uma caveira ou como uma máscara funérea (recordamos que este quadro foi pintado pouco tempo antes de Paul Klee falecer), ocupa toda a centralidade da pintura e é ela quem traz na sua mão o fogo do sol. Do que se depreende que só a criatura humana fica ausente do título – porque ela é já ausente?

No entanto, a figura humana parece imersa em um lento caminhar – para a Morte ou atrás dela? O que nos leva a questionar se a figura humana não pode, tão-só, ser ela a perseguir a Morte, seja porque esta é a detentora da luz, seja porque esta é a autora do desbarato do mundo – que é preciso parar. Não há sinais de pressa no homem, como não há sinais de fuga. O que existe é uma rectidão, por oposição à disformidade do crâneo a que a Morte corresponde, como se em causa estivesse uma integridade e uma verticalidade nas quais está concentrada toda uma espécie de placidez gloriosa na sua finitude, contrariamente a uma fealdade grotesca, a ponto de ignorar-se se o crâneo

é efectivamente de um homem ou se de um animal, da infirmitude branca, em que os signos surgem desconexos.

Mas uma semelhança curiosa se evola da pintura: é que o único equilíbrio figurativo que existe é precisamente a similitude entre a forma da cabeça humana redonda e o aspecto esférico do Sol empunhado pela Morte. Também nessa similitude reside uma harmonia sónica que acaba por envolver a própria Morte que, se é a figura de maior destaque, está rodeada e enquadrada pelo fogo que segura e pela figura humana que atrás de si se encontra. Por outro lado, um desequilíbrio existe no título, em que apenas a Morte e o Fogo são referenciados – e não o homem. E se bem que nos ocorre de imediato a figura de Prometeu como nexa da pintura, a verdade é que não precisamos de, uma vez mais, recorrer, gostosamente, à cultura greco-romana.

Não se trata de *Thanatos* este crâneo, recorrentemente personificada por uma mulher. A Morte que aqui se mostra, tal como o Anjo de Benjamin, pintura com a qual não podemos deixar de estabelecer um diálogo, está também acorrentada pela sua própria iminência, sendo ameaça a si mesma de tornar-se nada: ou porque consumida pelo seu próprio fogo, ou porque este permite iluminar um caminho à figura humana, capaz de fazê-la ultrapassar a angústia diante da própria morte. A figura humana parece exígua no seu pequeno espaço, mas trata-se de um espaço que lhe permite, como dissemos já, uma verticalidade. O que pode esta significar diante de uma Morte que parece ser a portadora da luz e, por isso, ironicamente lucífera? Não acreditamos que o sentido desta pintura possa ser um *in mortem lux*.

A verticalidade que sustenta a figura humana, cuja cabeça está nivelada, na distribuição do espaço, ao Sol como bola de fogo, funda-se precisamente nessa correspondência. Como se caminhando atrás da morte pudesse ser possível ao homem compreender, não a Morte, mas o rasto que fica atrás dela. E esse rasto é ele mesmo. Os passos do homem como restolho do tempo têm aqui metáfora figurativa ideal. Mas não apenas. A exiguidade em que todas as figuras estão dispostas obriga a pensar a morte como experiência – mas também o fogo como experiência.

Ou seja, a compreensão do passado enquanto rasto, como se a Morte como fim oferecesse ao homem a possibilidade de conhecer-se, de conhecer o seu cosmos e de estar a caminho. Pois que, indubitavelmente, este homem que *per-corre* na pintura de Paul Klee, está a caminho. Mas está necessariamente a caminho da Morte? Sim, enquanto Ser-para-a-Morte; não, enquanto leitor da luz que a Morte como impositora de

uma distância parece ironicamente oferecer. Quem pode considerá-la impostora diante dessa oferenda?

Também em *Tod und Feuer* de Klee parece estar ausente qualquer anarquia. A desordem dos traços da figura da Morte estão submetidas à ordem da brancura em que estão mergulhados. E se essa brancura remete, possivelmente, para a cor óssea do cadáver, ela não deixa de ser a grande iluminação de todo o quadro, reflectora de todas as outras cores. Como se tudo nesta composição *aparecesse*. E *aparece* sob o enigmático desenho de três traços, nos quais não podemos deixar de ver, quer a passagem do tempo, quer o seu registo através da escrita. Talvez também isto seja tributo da sempre iminência da Morte. Mas como não ler naqueles três traços um desdobramento e, por isso, uma *ex-plicação*? A sua regularidade, quer numérica, quer figurativa, remete para uma hipótese de conhecimento que, se não pode ter como objecto a Morte, maior do que todas as figuras que neste pequeno cosmos se alinham, pode tanto ter o homem como seu objecto, como ter o homem como seu autor.

Assim, fica quase ridicularizada a disformidade da Morte, por oposição a uma ordem da luz e a uma ordem da memória, pois que bem patente é como, caminhando atrás da Morte, ao homem é deixado o poder da recordação dos seus passos. Por outro lado, à figura humana pode ainda ser reservado o papel de testemunho da Morte, precisamente pela posição posterior que ocupa. Nesse caso, é testemunha da morte do Outro, e os seus passos servem o registo, através do traçado tréplico, dessa mesma Morte e dos passos que a ela levaram.

Atrás da Morte, testemunhando-a, a figura humana esquece-se de si para projectar-se no Outro, que está ausente, não por imposição ou por obrigação, mas porque, enquanto testemunho ela detém uma potência excepcional: somente sobrevive à contemplação deste quadro em que todas as figuras se encaixam apertadamente quem puder ver na latência explícita do Ser-para-a-Morte o infinito que testemunhar pode ser. Mas, e se só a ausência puder ser testemunhada? Então a luz terá de ser convocada para auxiliar a memória, partindo do princípio de que se é a Morte a empunhar a luz, é na distância que essa luz pode ser vista para que o não-visto possa ser compreendido. Essa luz é a *phantasia*.

A nossa proposta é, pois, transformar a *phantasia* na *energeia* da operação historiográfica, mormente nas duas fases denominadas por Paul Ricoeur “Explicação/Compreensão” e “Representância”, articulando-se, pois, com a anamnese para que a operação historiográfica possa produzir o conhecimento da ausência. A

pintura de Paul Klee serve-nos de mote como o seu *Angelus Novus* serviu de metáfora ao Anjo da História de Benjamin. Não é difícil adivinhar, agora, os motivos: nela, morte, escrita e luz estão presentes como tríade que, para o nosso trabalho, funciona como organização epistemológica. Por outro lado, também em *Tod und Feuer* a dimensão retrospectiva do movimento é apresentada: caminhando atrás da morte, o está naturalmente tanto voltado para ela como futuro e como passado.

O que faz desta pintura uma metáfora para o presente. É que nela o tempo parece ficar suspenso em um instante kairológico em que tudo se move lentamente e em que a morte dita, efectivamente, um encontro *super-visionado* pela escrita e pela luz do fogo. E mesmo que o fogo seja lido como potência destruidora – pois que também a luz da *phantasia* pode cegar –, a escrita dará significação às cinzas que permanecerem. E, aí, o sentido da História poderá ser descoberto. Ou, talvez melhor, desvelado.

A nossa defesa da *phantasia* como *energeia* historiográfica ficou parcialmente justificada pela impossibilidade da imaginação historiográfica que delineámos já. Falta, contudo, provar a sua operabilidade, para a qual a anamnese é imprescindível. E se isso nos leva a discordar radicalmente de Paul Ricoeur, deve acrescentar-se ao que foi já dito que é precisamente porque a *phantasia* implica o esquecimento que não só podemos ignorar a anamnese na duas últimas fases da operação historiográfica, como só ela – e não a imaginação – pode estar visceralmente ligada à demonstração da Verdade.

Para tal, partamos, uma vez mais, de Martin Heidegger: “Les degrés et les modifications possibles de la vérité ontologique, entendue au sens large du mot, trahissent en même temps le grand fonds de vérité originelle qui est à la base de toute vérité ontique. L'état-dévoilé (*Unverborgenheit*) de l'être est toujours vérité de l'être de l'existant, que ce dernier soit réel ou non”¹⁵⁵¹. Ora, cabe ao historiador, no decurso da sua operação historiográfica, assegurar que as modificações da verdade ontológica não estilham a verdade original que sempre estará velada. O meio que tem à sua disposição, porque o seu ofício é uma *práxis*, é o estabelecimento de uma epistemologia em que Morte, Verdade e Luz configurem uma totalidade cognitiva. Como? Através da declaração de que o Não-Estar-no-Mundo não implica necessariamente um Não-Ser-no-Mundo, facto que a memória enquanto anamnese e a *phantasia* como *energeia* podem sustentar enquanto potências da prova e da representificação.

¹⁵⁵¹ Martin Heidegger, “Ce qui fait l'être-essentiel d'un fondement ou «raison»”, in *Questions I et II*, Paris, Gallimard, 2006, pp. 99-100.

Por outro lado, cabe também ao historiador insistir em uma resistência contra um esquecimento enquanto antónimo de *aletheia*. O que significa isto? Que a historiografia é mensageira do Ter-sido enquanto Ser-que-fora-no-Mundo e que essa liberdade somente pode ser consumada através de uma descoberta da Verdade a que se siga a sua comprovação. O que quer dizer que a operação historiográfica é temporariamente um pro-jecto. Com efeito, ela permite uma explicação e uma compreensão do Ter-sido como existente, antecipando, pois, a sua concretização na representificação.

É este começo retroprojectivo que deve acabar em um despir do esboço a narrativa que permite que a operação historiográfica comece através de uma pergunta que é um “porquê” e termine em uma resposta que é um “como”. Assim, enquanto fundamentação, a operação historiográfica funciona como um “todo solidário” que tem no “viajar” ao Ter-sido motivação. E esta motivação traduz-se na similitude que significante e significado podem assumir, se e quando se assumir que a sua ontologia será obrigatoriamente diferente mas que, de uma perspectiva ôntica, o historiador visa a conquista epistemológica do mesmo – para poder demonstrar a Verdade da sua causa. De certa forma, a operação historiográfica possibilita uma tomada de nascimento – e não um nascimento.

E dizemos “tomada” porque se trata, com efeito, de erguer uma unidade ontológica e significativamente demonstrável para poder aniquilar-se uma lógica de simulacro. A operação historiográfica epistemicamente pensada é um acto fundamental. E com isso queremos dizer que ela deve explicar o que fora *pro-jecto* de um mundo, que deve levar à compreensão de uma ausência existente e que parte necessariamente da motivação ontológica, não de uma realidade existente, mas de um Ter-sido ausente. Se considerarmos somente a via ontológica, que a anamnese parece ingloriamente privilegiar, a liberdade para o Ter-sido fica restringida desde o início da busca pela prova documentária. Somente fazendo a procura ontológica do Ter-sido radicar em uma epistemologia será possível provar como da finitude pode depender quer a liberdade para fundar, quer a liberdade para ser ressurecto.

O Ter-sido é um *Ser do longe*: “C’est uniquement par ces lointains originels qu’il se façonne dans sa transcendance envers tout l’existant, qui grandit dans l’homme la vraie proximité des choses. C’est la seule possibilité d’entendre au lointain, qui fait qu’actuellement pour la réalité-humaine, pour cet être qui est un «soi-même», s’éveille la réponse d’ine co-présence; et c’est dans cette réalité-interhumaine qu’il peut

dépouiller le moi-même, pour se conquérir comme authentique Soi-même”¹⁵⁵². É nesse sentido, também, porque em causa está uma transcendência em relação a um todo a partir de um Ter-sido que somente em traços pode existir, que memória e historiografia habitam na mesma casa da *phantasia* – que lhes granjeia, não raro, uma tonalidade flutuante de hesitações.

Porque talvez da memória seja o fantasma – e não da *phantasia*. A anamnese assume, na operação historiográfica, um caminho para a essência da Verdade que granjeia a esta a hesitação de uma repetição que é sempre diferente. Daí que, “na verdade, por mais esforços de auto-análise que o historiador possa fazer para aplicar a sua metodologia crítica e para atenuar o peso da subjectividade na interpretação histórica, a sua *epochê* será sempre epocal, porque os nexos com a memória (e o recalçamento) e com o que, dentro dela é a presença do colectivo impedem-no de se colocar, totalmente, «entre parêntesis», isto é, de situar o seu saber para além da história, característica que, aliás, ele mesmo declara ser inerente a tudo o que possui marca humana”¹⁵⁵³.

Porque também o historiador é um Ser de longe face à distância que tem de vencer, sem nunca ultrapassar e porque, sobretudo, o historiador não pode ser considerado um Eu transcendental¹⁵⁵⁴, o que faria de si um Édipo entrando em Tebas sem a ajuda de Antígona, turvado por uma cegueira auto-imposta. Não. A acentuação do “como” como meta de uma história que estará sempre aberta, assegura, através da epistemologia que a ontologia é respeitada e que todos os esforços devem ser feitos para que nenhuma memória seja violada, para que nenhum cadáver do Ter-sido seja profanado. Em causa estará, sempre, o que Fernando Catroga, em conselho de quem rejeitaria uma omnividência para o historiador por saber que ela conduziria a um infinito de escuridão, incita o “não esquecer de lembrar”¹⁵⁵⁵.

Conselho que traz contido em si outro: o de que a história-ciência só terá validade se olhar a história-viva. Isto implica não apenas condiderar a recordação como expressão da condição temporal do homem e da memória como manifestação da sua condição histórica, como ver na *phantasia* a guarda dos *phantasmata* da História, não na

¹⁵⁵² Martin Heidegger, “Ce qui fait l’être-essentiel d’un fondement ou «raison»”, p. 158.

¹⁵⁵³ Fernando Catroga, *Os Passos do Homem como Restolho do Tempo*, p. 53.

¹⁵⁵⁴ Cf. *Idem, ibidem*.

¹⁵⁵⁵ Cf. *Idem, ibidem*.

cave de Bachelard¹⁵⁵⁶ mas na linha, a um tempo confinante e extrovertida, do horizonte como abertura.

Em última análise, a *phantasia* contribuirá, contra todas as alegadas probabilidades, para derrotar as atenções excessivas dadas ao perfil naturalmente narrativo da operação historiográfica e que, com uma facilidade incompreensível para quem devia saber de antemão a natureza do contrato que o historiador faz com o Ter-sido e com os seus futuros leitores, fazem a ficcionalidade aproximar-se ofensivamente da escrita da História. Porque somente a *phantasia* poderá ser, a par da História, e para convocar o axioma de Cícero, luz da verdade, para além do senso comum. Luz da verdade enquanto resposta e enquanto cuidado. Porque a *phantasia* virá recordar como a Verdade não está dependente do juízo. Este apenas confere uma aparência à essência da Verdade¹⁵⁵⁷.

Ora, a liberdade não pode ser a essência da Verdade. Heidegger di-lo muito claramente: “Placer l’essence de la vérité dans la liberté, cela ne veut-il pas dire que l’on confie la vérité à l’arbitraire humain? Peut-on plus foncièrement saper la liberté qu’en l’abandonnant au caprice de ce «faible réseau»?” Poderia ser esta a prolongada insígnia da narrativa historiográfica, na medida em que nela o historiador está localizado como cidadão que deve proceder a uma operação crítica para fins cognitivos mas que, por ter o tempo como mediação e o Ter-sido como objecto, está sempre exposto aos ventos fortes da memória e estes tanto orientam a caravela do historiador – como a fazem perder no canto de sereia, seja da ficção, seja da falsidade.

Deixar o Ter-sido ser é dedicar-se a ele; significa, outrossim, e para utilizar os termos de Heidegger, *dedicar-se ao que é aberto e à sua abertura*¹⁵⁵⁸, em que todo o Ter-sido habita. Ora, dedicar-se ao ser revelado é estender uma espécie de recuo (tão própria ao Anjo da História) diante do que ainda é para que o Ter-sido possa ser medido. Mas “medido” não significa aqui a mensura de uma distância passivamente: significa antes a mensura da distância hermenêutica como trajecto percorrido através de um recuo que, do ponto de vista ontológico, funcionaria como uma extásis. Do ponto de vista epistemológico, funcionaria, claro está como uma explicação/compreensão.

¹⁵⁵⁶ Gaston Bachelard, *La Poétique de l’Espace*. Paris. Quadrige/PUF, 2008, p. 35.

¹⁵⁵⁷ Martin Heidegger, “De l’Essence de la Vérité”, p. 172: “La vérité n’a pas sa résidence originelle dans le jugement . Mais en même temps s’élève cette question: quel est le fondement de la possibilité intrinsèque de l’apérîté du comportement qui se donne d’avance une mesure; c’est seulement à cette possibilité que la conformité du jugement emprunte l’apparence de réaliser l’essence de la vérité.”

¹⁵⁵⁸ *Idem, ibidem*, p. 176.

Nesta, que é, ela-mesma, um desdobramento, “L’essence de la liberté, vue à la lumière de l’essence de la vérité, apparaît comme ex-position [à l’étant] en tant qu’il a le caractère d’être dévoilé”¹⁵⁵⁹. Dir-se-ia, pois, que a explicação é um “*se*” *escondido* (expressão que roubamos a Franz Rosenzweig¹⁵⁶⁰) que a *phantasia* tem por missão desdobrar. O que não apenas explicita a etimologia da expressão “explicação” (o que é desdobrado para fora), como justifica a *phantasia* como morte da obnubilação, da dissimulação e da obliteração. A saber, e por termos em consideração a fidelidade etimológica de cada uma destas palavras: da perda do conhecimento, da ocultação enquanto separação, e do apagamento dos traços, respectivamente.

Ora, por tudo quanto foi anteriormente dito, a *phantasia* pode impedir estes três estados que, em suma, são os perigos em que a memória pode incorrer. E o seu poder reside no seu carácter de *energeia* que, por sê-lo e, assim ultrapassar um mera questão cinética diz respeito, do ponto de vista aristotélico, a uma analítica do Ser. Não esqueçamos que é a *energeia* que, na *Metafísica* de Aristóteles¹⁵⁶¹, lhe permite “lidar com as entidades transcendentais e imperecíveis do mundo supralunar e do Primeiro Motor”¹⁵⁶². Ela é, pois, uma actualidade, por oposição à potencialidade de *dynamis*. Por esse motivo, também, a *phantasia* é uma espécie de conservadora da essência do Ser – e do Ter-sido, precisamente porque actualização. E nesta actualização reside a possibilidade de Liberdade se pensada como abandono à revelação do Ser, graças ao qual o Ter-sido, que é ausência, poderá devir referente.

A dedicação do historiador ao Ter-sido deve abrir o que está invisivelmente aberto, isto é, deve encontrar uma presença no lugar de uma ausência. Pelo que a verdade é liberdade na sua essência: “Parce que la vérité est liberté en son essence, l’homme historique peut aussi, en laissant être l’étant, ne pas le laisser être en ce qu’il est et tel qu’il est. L’étant, alors, est travesti et déformé. L’apparence affirme sa puissance. En cette essence puissance surgit la non-essence de la vérité”¹⁵⁶³. Mas precisamente porque *a verdade é liberdade na sua essência* é que a autonomia da historiografia face à filosofia e à teologia pode consumir-se, como confluência de problemáticas. Através da *phantasia*, a operação historiográfica torna-se em uma semiótica dos traços do passado em que a evidência ultrapassa o mero estatuto de

¹⁵⁵⁹ *Idem, ibidem.*

¹⁵⁶⁰ Franz Rosenzweig, *op. cit.*, p. 126.

¹⁵⁶¹ Aristóteles, *Metafísica*, 1045b-1046a.

¹⁵⁶² F. E. Peters, *op. cit.*, p. 73.

¹⁵⁶³ Martin Heidegger, “De l’Essence de la Vérité”, p. 179.

suspeita, para tornar-se o “ver para além do olhar” em que se concentra Fernando Catroga¹⁵⁶⁴. Porque assente na mediação. E essa mediação somente pode ser nutrida e preservada pela *phantasia*, sem a ameaça de deformação do homem histórico e sem a perda de liberdade para o Ter-sido.

Mas não se trata de confundir o plano ontológico da *res gestae* com o plano epistemológico da *historia res gestarum*. Trata-se, antes, de torná-los indissociáveis, na medida em que o objecto historiográfico somente é inferível a partir de traços. Nesse terreno, anamnese e *phantasia* dão corpo ao seguinte: “E é no processo de elevação do traço a documento que o acontecido (nível ontológico) se transmuda, em termos epistemológicos, em facto histórico”¹⁵⁶⁵. É nesta transformação que nos concentraremos, convictas de que a insuficiente explanação de Ricoeur sobre a “explicação/compreensão” pode ser substituída por uma reflexão em que a *phantasia*, sendo garantia de liberdade, porque garante de verdade, ficará muito mais apta a enformar a representificação (e não a representação).

Porque ao considerarmos o Ter-sido como objecto historiográfico, estamos a entrar no tentador domínio do ser puro – e da essência, como afirmámos já, com base em Heidegger. E, no ser puro tudo é possível e somente possível¹⁵⁶⁶. Para isso a *phantasia* está escudada na retórica judiciária e na certeza do cuidado e da responsabilidade para com os seus mortos. Sobretudo porque a *phantasia* é a *energeia* da aparição e, sendo-o, ela é subsidiária de uma compreensão da verdade em que o não-verdadeiro nasce da própria essência da Verdade. Porque a *phantasia* opera por via de uma desocultação, memória e esquecimento pertencem-se mutuamente e cabe à *phantasia* enquanto *energeia* lucífera impulsionar a sua sempre inconclusa elucidação.

¹⁵⁶⁴ Cf. Fernando Catroga, *Os Passos do Homem como Restolho do Tempo*, p. 111 e ss.

¹⁵⁶⁵ *Idem, ibidem*, p. 114.

¹⁵⁶⁶ Tornamos à obra de Franz Rosenzweig, com expressão ainda a propósito do mundo da temporalidade cíclica e a propósito da transição para um mundo novo. Cf. Franz Rosenzweig, *op. cit.*, p. 128.

VI PARTE

Phantasia

e a representificação do Ter-sido

*E o povo que andava em trevas viu uma grande luz e sobre os que habitavam na
região da sombra da morte resplandeceu a luz.*

Isaías 9:2

Capítulo XXX

EM DEFESA DA *PHANTASIA*

Vamos partir do princípio, tal como Paul Ricoeur, que a noção de representação, a que chamamos, nos passos de Fernando Catroga, de representificação, é o fim para o qual explicação e compreensão se dirigem¹⁵⁶⁷, não estando ainda em causa as diferenças do uso que o mesmo Ricoeur faz de “representação”. Antes de eleger as escalas e a dimensionalidade que conferem à explicação, por um lado, e à compreensão, por outro, uma concretude que, não há como negá-lo, é da ordem da imagem (daí o termos preterido o esquema de Ricoeur como fundamental para a segunda fase da operação historiográfica), é preciso encontrar a fórmula para a *ausência* como *potência*.

A *phantasia* como *parousia*: da compreensão à explicação

A nosso ver, essa fórmula reside na *phantasia* enquanto actividade e, por isso, enquanto potência da ausência. Tanto um trabalho assente na imaginação como na disposição cartográfica de escalas implica ainda uma grande relevância dada a imagens e a configurações e não tanto à a-preensão de *intencionalidades* própria do acto compreensivista. O motivo é aparentemente simples: se concebemos a recordação como uma presentificação do Ter-sido, então a *phantasia* não apenas retém activamente o instante como o precede. De onde partimos para o motivo, também aparentemente, complexo: a *phantasia* é uma forma de apreensão, não enquanto percepção (que naturalmente é directamente possível a partir dos traços), mas enquanto *a-preensão*. Isto é, segurança – que não é confundível com a cristalização da imagem. Esta segurança, enquanto retenção, é o momento kairológico da operação historiográfica, capaz de

¹⁵⁶⁷ Cf. Paul Ricoeur, *La Mémoire, l'Histoire, l'Oubli*, p. 236.

transformar o instante em intervenção cognitiva¹⁵⁶⁸ e em abertura epistemológica, capaz de elevar o pensamento, que é acto, a pensamento de pensamentos, estágio máximo que, pressupondo os demais, concretiza a compreensão.

E por isso falámos em retenção. Não por acaso, tal remete para a própria definição de Plotino de *phantasia* (normalmente, como sabemos, traduzida por imaginação) enquanto um lugar de memória, bem diferente, contudo, dos teatros de memória diante dos quais passámos também anteriormente. Como se fosse impossível à memória persistir e a *phantasia* proporcionasse a segurança de um porto, precisamente porque instauradora de uma possibilidade “instantânea” de compreensão”. E, por isso, inesperada. Tal como as definições antigas de *phantasia*, mormente a de Plotino, na operação historiográfica, ela unifica a ausência mantendo-a separada do sujeito, assumindo-se, assim, como guardião de um distanciamento epistémico que confere tanto um lugar à memória quanto um lugar ao sujeito enquanto sujeito de memória.

Enquanto aparição e retenção da memória, ela une a razão e a sensação, fazendo do traço, não apenas uma saliência sígnica mas, outrossim, um risco em movimento, como se este fosse um primeiro momento de uma representificação. As escalas, o que fazem, é tornar imagético o passado; a *phantasia*, elevada a *pivot* do duo “explicação/compreensão”, o que faz é proceder a uma sensificação do Ter-sido, não como percepção, mas como *logos*, na medida em que *a-presenta* a ausência. Não para torná-la presente, mas para torná-la em objecto. Essa sensificação é mais do *aesthesis* na medida em que formula um objecto problemático a partir de uma unificação entre a memória enquanto *pathos* (actualizável ontologicamente) e a recordação enquanto objecto a criar.

Do que se trata, pois, muito antes de as escalas poderem ser activadas e pensadas é pensar como a memória, *per se*, não é objecto da operação historiográfica; o que é objecto da operação historiográfica é a explicação dos traços para que uma recordação possa ser compreendida e, só então, representificada. Este parece-nos o matizado vínculo à memória que Paul Ricoeur ignorou completamente ao retirar da cena da operação a anamnese, concentrando-se, em contrapartida, em uma fenomenologia da

¹⁵⁶⁸ E não hesitamos em usar o adjectivo “cognitiva” no sentido que Jörn Rüsen lhe dá, de forma perspicaz e temerária: a racionalidade do pensar histórico e, a nosso ver, historiográfico, deve actuar na vida prática, como se essa fosse a maior virtualidade da chamada cultura histórica e, depois de tudo quanto afirmámos já, da produção do conhecimento do passado através da escrita da história. A operação historiográfica é essa racionalidade de vocação praxiológica, que tem na *phantasia*, também, a decisiva *vitalidade* para suprir a duplicação da imagem – que não é o objectivo do historiador. Cf. Jörn Rüsen, *História Viva. Teoria da História III: formas e funções do conhecimento histórico*, Brasília, Fundação Universidade de Brasília, 2007, p. 121 e ss.

memória baseada na aporia do *eikon* – esquecendo-se como este poderia tornar-se (e assim foi na obra de Ricoeur) em cavalo de Tróia que, à queima-roupa, atacaria o Ter-sido naquela que é a sua fragilidade e a sua força: a ausência. Assim, a *phantasia* impulsiona a actualização de problemáticas, contra todos os esforços de Niceia, porque permite a reunião dos traços sob a “forma” de recordação e, posteriormente, a sua interpretação. Estes são, de resto, os sentidos do compreender: *prender com, ligar e, por isso, interpretar*.

O que nos leva a questionar se, sob a égide da *phantasia*, interpretar não virá antes de explicar. Se a *phantasia* é uma *energeia* porque potência activa e actualizadora que *vem* de quem, em última análise, pergunta mesmo antes de inquirir (o que a afirma como separadora e aproximadora entre o sujeito e o objecto), somente depois da compreensão enquanto recollecção e enquanto interpretação poder-se-á proceder a um desdobramento que, sabemos, é a explanação do Ter-sido. Talvez por esta inversão, tenha razão Plotino, ao afirmar que a *phantasia* é quase-intelectual: o que ela faz enquanto *energeia* é precisamente projectar sentido na ausência a partir da descoberta de um *logos* que seja liame de traços e que possa proceder à sua comprovação empírica. Mesmo porque, segundo Hans-Georg Gadamer, e na senda de Heidegger, “El que intenta comprender está expuesto a confundirse por las opiniones previas que no se acreditan en las cosas mismas. Por eso es deber permanente de la comprensión elaborar los esquemas correctos y adecuados, es decir, aventurar hipótesis que habrá que contrastar «con las cosas»”¹⁵⁶⁹.

Porque fazer a compreensão preceder a explicação evita, em máximo esforço, mas em lógica absoluta, o *fim da história do conhecimento histórico*¹⁵⁷⁰, na medida em que coloca na ausência uma possibilidade de inquietações sempre reactualizáveis e, diríamos, “intempestiva”. Porque a *phantasia* é o império do inesperado, a epistemologia do conhecimento histórico não poderia estar dependente de uma narrativização fundada em uma apriorística matemática de escalas, nem tão pouco contentar-se com uma transferência da história das mentalidades para uma história das representações. Ambas existem, mas se existem é precisamente porque as escalas são

¹⁵⁶⁹ H.-G. Gadamer, *Verdad y Método II*, p. 65.

¹⁵⁷⁰ A expressão é de Fernando Catroga, em *Os Passos do Homem como Restolho do Tempo*, p. 130: “Mas enquanto se acenasse com a promessa de um progresso na história (*res gestae*), a busca desse ideal sintético, ainda que de concretização longínqua, não implicaria reconhecer-se um fim da história do conhecimento histórico?”

insuficientes para encurtar a distância que o passado impõe enquanto Ter-sido, e porque elas somente podem ser explicadas depois de serem compreendidas.

Dar primazia de lugar à explicação será ficar ao nível do “como” as coisas aconteceram e não sobredeterminá-lo pelo “porquê”.

Como já sabemos, a imaginação funciona, naturalmente, através de um efeito acumulatório. Ora, na operação historiográfica tal não pode suceder porque o trabalho do historiador é um trabalho aberto, em que, sabemos já, a liberdade do Ter-sido depende da abertura do trabalho do historiador. Nas palavras de Fernando Catroga: “Com efeito, a história da historiografia tem mostrado que esta não progride somente por *acumulação*, mas também por *reformulação*, *deslocamentos* e *irrupção de novas problemáticas*. Explica-se: a joeira do sujeito, com todas as suas pré-ocupações (epistemológicas, culturais, sociais, psicanalíticas, linguísticas), faz com que a historiografia seja um trabalho sempre em aberto, tanto mais que a sua capacidade de dar translucidez ao passado a partir de traços - que, se revelam, também escondem -, nunca conseguirá captar aquilo que, no outro e no diferente, sempre escapará à perscrutação do presente-futuro”¹⁵⁷¹.

Como se se afirmasse que, por ser trespassado de tempo, é que o homem *fala* e pode permanecer através da sua própria ausência. A *phantasia* faz assim jus à sua raiz revelatória e fásica. Na operação historiográfica, que tem na compreensão uma espécie de *philia* e empatia para com o Ter-sido, a *phantasia* permite à recordação *permanecer* até um instante de finalidade que, correspondendo à representificação, corresponde a uma espécie de actualização última, mas nem por isso menos movente. Ora, “demeurer signifie: ne pas s'évanouir, donc; avancée de l'être, c'est-à-dire être dans le mouvement d'approche qu'est l'entrée dans la présence. Ainsi, le temps est determine par un être. Comment alors l'être peut-il continuer d'être déterminé par le temps? Dans la constance avec laquelle le temps passe, c'est l'être qui parle. Et, pourtant, nulle part nous ne trouvons le temps comme quelque chose d'étant, à l'instar d'une chose”¹⁵⁷².

O que significa que só a *phantasia* como movimento do instante pode proceder a esta entrada na presença do ausente, na medida em que, na operação historiográfica, ela mascara a constância do tempo que corre a partir do momento em que abriga a memória.

¹⁵⁷¹ *Idem, ibidem*, p. 131.

¹⁵⁷² Martin Heidegger, “Temps et Être”, in *Questions III et IV*, Paris, Gallimard, 2008, p. 195.

A *phantasia* permite, assim, que o historiador dê voz ao ter sido. E essa voz é dada através do tempo e é uma voz sobre o tempo, antes de ser uma fala da recordação. O que significa que também o Ter-sido pode ser antevisto como uma *parousia* (na acepção de segunda vinda) durante a operação historiográfica, provindo da morte e preparando-se para a “ressurreição” que a representificação será. E *parousia* porque, varado de tempo, o Ter-sido pode ser dito como um “foi”, ao contrário do tempo que nunca é. Somente pode existir como haver. É por esta razão que o objecto da operação historiográfica é o Ter-sido como confluência de recordações do que foi – mas não menos o tempo, que, havendo, permite a existência do Ter-sido. O que quer dizer que o tempo só pode ser traço depois de o Ter-sido ser traço¹⁵⁷³. De onde concluímos o seguinte: o facto de o tempo ser da ordem do “haver” é, não apenas o que permite à morte balizar a distância hermenêutica, como é, outrossim, o que permite dar à ausência uma visibilidade que, se está abrigada, enquanto recordação, pela *phantasia*, também é desdobramento da sua própria presença passada.

Dir-se-ia, pois, que através da *phantasia* enquanto actualização, o Ter-sido, tal como o tempo, devém “haver” – pelo que a expressão que elegemos, “Ter-sido”, tem na sua génese existir e haver como condições de existência da ausência no seio da operação historiográfica. Porque é o facto de também o Ter-sido “ser haver” – enquanto o presente apenas *é* e o futuro *não é* – que permite a sua ascensão a objecto da historiografia, já que é nessa condição que, a partir do traço, ele pode dar-se na distância. E, portanto, ser compreendido e explicado. A epistemologia que está na base da operação historiográfica é *um deixar-se desdobrar na presença*¹⁵⁷⁴ do presente – sendo esta a aparição do Ter-sido.

A *phantasia* como produtora da *parousia* do Ter-sido está sempre, pois, entre o tempo e é por isso que permite a resistência da recordação. Como se a ausência nunca pudesse ser suprimida nem o Ter-sido esvaziado, a partir do momento em que traça, enquanto Ter-sido, o traço do tempo. Por isso, podemos repetir com Martin Heidegger “(Penser – je dis bien – et non seulement dire à la suite, et faire alors semblant que l’entente de l’être comme se déployer en présence se comprendrait de soi)”¹⁵⁷⁵. Porque a *phantasia* faz a aparição preceder a voz e somente depois da compreensão do Ter-sido

¹⁵⁷³ Cf. *Idem, ibidem*, p. 198: “Nous pensons d’abord sur la trace de l’Être, afin de le penser lui-même en son propre. Nous penserons ensuite sur la trace du temps, afin de le penser lui-même à son propre. Par là, il faudra que se montre la manière dont il y a être et il y a temps.”

¹⁵⁷⁴ A expressão remete, novamente, para Martin Heidegger. Cf. *Idem, ibidem*.

¹⁵⁷⁵ *Idem, ibidem*, p. 200.

como reunião, fosse possível proceder à sua explicação – *ao desdobramento já em presença* – e, finalmente, à interpretação. *O que nos leva a defender a segunda fase da operação historiográfica como trifásica: compreensão, explicação, interpretação.*

E Heidegger não nos deixa mentir: “Mais l’ampleur de portée de ce déploiement-en-présence de l’être, voici qu’elle se montre à nous de la façon la plus pressante lorsque nous méditons que l’*absence* elle aussi – et précisément elle – reste déterminée par un déploiement-en-présence de l’être parfois élevé à la plus haute puissance de l’inhabituel”¹⁵⁷⁶. Refira-se que o tradutor do texto a que pertence este exerto faz questão de explicitar a definição desta ausência como *ab-s-ence*: desdobrar-se em distanciamento, o que seria simétrico à *parousia*¹⁵⁷⁷. A *phantasia* parece, pois, ser uma espécie de salvaguarda do passado enquanto Todo de que apenas perspectivas poderão ser reveladas, fazendo da ausência, se objecto da operação historiográfica, outrossim, potência e velamento do próprio Ser. Ela transforma, pois, a ausência em objectividade, produto de uma vontade, afirmando pois como a história do Ter-sido é a história do seu destino. Ou, para não fugirmos ao nosso objectivo, uma premissa epistémica para que a operação historiográfica possa ser cumprida.

Assim, a *phantasia*, como *energeia* actualizadora, faz com que o historiador possa dar, aprender e a-preender, fazendo desta dialéctica a grande epistemologia do conhecimento histórico, se na obtenção lermos a compreensão e na explicação a dádiva. À interpretação fica reservado, pois, o estatuto de encontro com uma *epochê* revelada, o que confirma o Ter-sido como abertura, já que a *phantasia*, como potência da ausência, obriga a que se distinga bem o próprio presente – lugar do historiador (e incompatível do ponto de vista lógico e empírico com uma presença ausente – do *presente* a que corresponde precisamente a *parousia* enquanto *ser-presente*.

Destarte, se isto significa a integração-superação da imagem, porque esta poderia sempre romper a expressão da Palavra como revelação e como linguagem do tempo (não por acaso, sendo também a historicidade das línguas factor preponderante na própria historicidade do homem), significa, também, que a *phantasia* como fala do instante (que é kairológico), transsubstancia-se em uma revelação que tem no *agora* o momento em que a unidade do passado, do presente e do futuro, unidade da qual apenas existe exteriorizado o presente da revelação do Ter-sido. Talvez por isso, a compreensão

¹⁵⁷⁶ *Idem, ibidem*, p. 201.

¹⁵⁷⁷ Max Niemeyer Verlag, in “Notes de traduction”, in *Questions III et IV*, Paris, Gallimard, 2008, pp. 226-227.

seja do passado, a explicação seja do presente, e a interpretação seja do futuro. Veja-se: a compreensão implica, enquanto passo epistemológico, a recolha e a intelectualização dos traços e, pelo menos, a interrogação do seu *sentido*; a explicação é o avanço por desdobramento da insignificação até à significação, não raro com o recurso a explicações de causalismos; a interpretação é a concretização da operação historiográfica como *pro-jecto* – que culminará e ficará nos bastidores do *atelier* da História a partir do momento em que a representificação emergir da narrativa historiográfica.

Pelo que a *phantasia* atribui um lugar à anamnese, dentro do tempo que não terá lugar (ou será o seu lugar a corruptível biologia que pelos sentidos se testemunha?), apenas manifestação sincrética através do instante – ou do ser-presente. É por esse motivo que da *phantasia* brota a *parousia* do Ter-sido, entendendo *parousia*, podemos agora dizê-lo: “par cette dernière, l’être est unitairement déterminé comme avancée du déploiement et laisser se déployer une telle approche, autrement dit comme libération hors du retrait”¹⁵⁷⁸. Com efeito, a *phantasia*, como constituição paulatina do caminho para a Verdade, é *um Ter-sido estar à frente do presente* enquanto este se desenrola, como assim ficasse garantido um movimento ondeante para definir a distância hermenêutica.

Neste ondeamento sem cessar, a *phantasia* permite a renovação da própria historiografia, na medida em que, estimula a pergunta pelo *novo*¹⁵⁷⁹ e assume a responsabilidade de o provar como estatuto presente do Ter-sido. De certa forma, enquanto *energeia* da *parousia*, a *phantasia* preenche, como o espírito da divindade judaica, o mundo contido na distância hermenêutica, para que a voz do historiador possa ela ir-se enchendo de conhecimento – e de *sagesse*¹⁵⁸⁰.

Como se *Zakhor*, impelindo – ou ordenando – a anamnese (mais do que a memória) tivesse como auxiliar da própria memória a *phantasia*. De certa forma, *Zakhor* só poderia conferir um sentido aos *événements* – e, por extensão, à prática historiográfica – se a actualização enquanto descoberta do que está velado e enquanto possibilidade de persistência da anamnese permitir, outrossim, a persistência de um regresso cujo hoje seja apenas seu eco. Tal como na parábola do *Salmo 95 do Talmude*,

¹⁵⁷⁸ Martin Heidegger, “Temps et Être”, p. 208.

¹⁵⁷⁹ Cf. Fernando Catroga, *Os Passos do Homem como Restolho do Tempo*, p. 131: “No campo aqui em causa, tem-se por certo que a historiografia é renovada, sobretudo, pela aptidão para se perguntar (e provar) o novo.”

¹⁵⁸⁰ *Sabedoria*, 1:7: “Com efeito, o espírito do Senhor enche o universo. E elem que tem unidas todas as coisas, ouve toda a voz”, p. 1112.

o hoje é um regresso em que a voz a ser escutada é somente um eco de um regresso prometido.

Através da *phantasia*, pois, a poética da ausência pode referenciar uma realidade que, não sendo já materializável em si, tem ao seu dispor a *energeia* para o regresso e, nesse regresso, tem o *novo* como possibilidade. Não será, pois, a ex-plicação o caminho do regresso? O que confirma a *phantasia* como a *parousia* do Ter-sido na sua forma múltípida de anamnese. Portanto, a *parousia* não será o avanço na distância do Ter-sido? O que até vem confirmar a mesma natureza cinética entre *phantasia* e *anamnese* – o movimento, o traço, a irrupção da luz a partir do oculto. E o historiador, no lugar que Certeau confere a uma segunda parte da operação historiográfica (e Certeau tem o bom senso de não tornar cronológicas as diversas fases, pensando-as antes como circunstâncias de produção) é o homem, “celui qui regarde la venue à lui de l’état de *présence*, celui qui à partir de cette venue à lui, déploie sa propre présence et, à sa manière, vient lui-même à être pour tout ce qui entre en présence et pour tout ce qui en sort”¹⁵⁸¹ – porque Ser-aí em movimento em sociedade organizada em que as ideias circulam e tudo é manifesto.

E Martin Heidegger é claro quando afirma que, se o homem não estiver disponível para a *parousia*, o Ser permanecerá fechado e o homem não será homem¹⁵⁸². Uma imaginação historiográfica só poderia contribuir para um maior esconderijo da Verdade e para tornar opaca a *parousia*. Tal como a alegoria serviu os propósitos de pudor da fé religiosa e cultural do século XVII¹⁵⁸³. A *phantasia* não fará do Ter-sido uma carne revelada, mas sim um Verbo revelado, tal como os docetas defendiam a indecidibilidade divina. Ora, se a *phantasia* protende para uma revelação que pode até nem ser vista, será necessário, para que ela seja operativa na escrita da História, completá-la com a problematização da comprovação.

Antes, porém, é necessário entender como pode a *phantasia*, no âmbito da operação historiográfica, operar como medialidade. Este seu carácter advém-lhe precisamente dos moldes epifânicos em que é pensada. Isto é, não sendo a materialização da carne que o Ter-sido fora enquanto concretude, a *phantasia*, se permite o desvelamento do Ter-sido através da distância hermenêutica, até que ponto

¹⁵⁸¹ Martin Heidegger, “Temps et Être”, p. 208.

¹⁵⁸² Martin Heidegger, “Temps et Être”, pp. 208-209: “Si l’homme n’était pas constamment celui qui accueille la donation, est dirigé et tendu vers lui n’atteignait pas l’homme, alors, avec le défaut de cette donation, l’être ne resterait pas seulement en retrait, pas seulement non plus renfermé – l’homme resterait exclu de l’ampleur de règne du: Il y a être. L’homme ne serait pas homme.”

¹⁵⁸³ Michel de Certeau, *L’Écriture de l’Histoire*, p. 167.

não contraria precisamente a fetichização do traço como documento para instaurar no seu lugar a efectiva poética da ausência que somente lhe poderá granjear o reconhecimento da responsabilidade como ética historiográfica?

A *phantasia* evita que a memória seja tratada em termos presentistas. Isto é, ela, enquanto mediação através da Palavra, como se se tratasse de *um saber que se sabe não sentindo*, precisamente através da sensificação da recordação enquanto *pathos*. A bem dizer, trata-se até bem mais de um pré-sentir. É que há uma origem da *phantasia* no silêncio, que permite pensar a construção da Verdade através da decifração dos traços como o instante imediatamente anterior à revelação. Que é, efectivamente, a definição de instante. A *phantasia* é o pairar sobre a verdade escondida dos traços, reverenciando o silêncio como condição do Ter-sido, condição essa inalienável para que nasça o desafio de preencher o vazio próprio do nada e, portanto, para que o Ter-sido possa ser desvelado.

O retorno da *phantasia* como medialidade I

Mas a *phantasia* é também medialidade porque luz sobre a recordação como prova de uma ausência irreversível. O Ser-para-a-Morte tem, pois, na *phantasia* um esplendor frio: “Et cependant, même cela qui n’est plus présent se déploie immédiatement à notre rencontre dans son absence – en effet, suivant le mode de l’avoir-été en tant qu’être du passé, qui comme tel vient à nous comme ce qui nos regarde”¹⁵⁸⁴.

Tanto mais que, e seguimos de novo a nota do tradutor do texto de Martin Heidegger que citámos acima, “Ter-sido” é uma tradução parcialmente injusta para com a expressão utilizada por Heidegger – *Gewesen*. Porque *Gewesen* é a confluência (*comprehendere*) de todas as modalidades do passado em uma só palavra – o sorvedouro de coisas de que fala Benjamin a propósito do seu Anjo da História. Segundo o tradutor de Heidegger, “Tê-lo-sido” apreende de forma mais completa *Gewesen* e auxilia-nos na consideração da *phantasia* como mediação do passado, na medida em que, como epistemologia em progresso, permite encontrar o Ser.

¹⁵⁸⁴ *Idem, ibidem*, p. 209.

A ausência é, pois, o que nos olha. É ao historiador, como homem e como cidadão que falta a potência *compreensiva* dessa ausência – como se, em um golpe de azar, de repente fosse o historiador a morte que não é possível contemplar e a ausência a existência única e una que consegue contemplá-la. A ausência é, assim, a verdadeira *estrela da redenção*, que somente uma iluminação pode mediar. Pelo que não só não é possível confundir o silêncio da ausência com um vazio *signico* – que qualquer traço permite cumular minimamente – como a ausência historiográfica corresponde à cenose cristã. Prova de como a morte, provocando cesuras *ônticas* no curso do tempo, é a circunstância da distância *hermenêutica* e como, mais do que o historicismo, a historiografia é a prática da “ressurreição”.

A tríade *compreender/explicar/interpretar* conta, assim, com a *phantasia* como mediadora das revelações do passado. Ao invés, dificilmente se pode pensar na imaginação sem se “especializar” o pensamento e sem se subsumir a compreensão e a interpretação. É que a imaginação e o necessário tributo à imagem que presta imporiam sugestões *miméticas* e levariam mais longe esta certeza: “si la réalité est opaque, des zones privilégiées existante – traces, indices – quie permettent de la déchiffrer”¹⁵⁸⁵.

Na verdade, a *mediatez* do conhecimento histórico, que deve ser produzido através da narrativa historiográfica, distende-se pela tríade referida, sendo ela a escultora da compreensão, da explicação e da interpretação. Como se esta intelectualização do objecto o salvasse da concretude da *empiria* das ciências (não poderia esta degenerar em universalidade, fundando, pois o método analógico como princípio basilar da historiografia?) bem como das teologias e das filosofias da história, essas sim inquestionavelmente impositivas de uma universalidade *plástica*. O que a *phantasia* faz, pois, é permitir ao historiador elevar-se ao geral sem asfixiar o particular e, sobretudo, tendo como intencionalidade ética o “sentido último do devir”¹⁵⁸⁶, delinear os limites do seu campo *epistémico*.

A este não basta a norma nem a explicação, pelo que a mediação surge como a concretização da *poética* da ausência. Pensá-la à luz da *phantasia* substancia o que deve ser a Teoria da História, na medida em que somente a *phantasia* como *energeia* pode tornar a mediação e, por consequência, a distância *hermenêutica*, como o campo do

¹⁵⁸⁵ Carlo Ginzburg, *Mythes, Emblèmes, Traces. Morphologie et Histoire*, p. 177.

¹⁵⁸⁶ Cf. Fernando Catroga, *Os Passos do Homem como Restolho do Tempo*, p. 105: “(...) o historiador estava condenado a ser o servidor da empiria de que elas [as mediações ontológicas] necessitavam para ilustrar as suas certezas, já que, incidindo o seu ofício sobre o factual e o mutável, ele não poderia nem ascender ao geral, nem compreender o sentido último do devir.”

objecto e da finalidade. Isto porque o Ter-sido da operação historiográfica será sempre o desejo de aproximação através da investigação: “Cet être du passé ne s’abîme pas, comme ce qui simplement a cessé d’être, hors du maintenant d’autre fois. L’avoir-été (en tant qu’être du passé) se déploie bien plutôt à notre reencontre, quoique sur son propre mode. Dans l’avoir été, c’est l’approche d’un être qui est procurée”¹⁵⁸⁷.

A mediação como extensão da distância hermenêutica e como verdadeira epistemologia da historiografia enquanto narrativa convida a que a filosofia, mormente na sua vertente ontológica e fenomenológica (não poderia ser de outra forma estando em causa a defesa da *phantasia*), problematize a mediatez. E, por conseguinte, a mediatez como também ela *eventualidade* da operação historiográfica, prova como, na historiografia, por excelência, a *praesentia* não é necessariamente presença. Isso faz da operação historiográfica, na sua vertente compreensiva, explicativa e interpretativa (fase de que ora nos ocupamos) uma realidade histórico-filosófico que preenche o vazio deixado pela rejeição quer da filosofia da História, quer do positivismo do método.

E salvaguarda a historiografia, enquanto finalidade cognitiva, da própria filosofia da ciência, já que, reconhecê-la como operação, confere-lhe a indispensável abertura a uma epistemologia que partirá sempre da ausência. “Por isso, aconselha-se a epistemologia do historiador a estar em sintonia com a própria operação historiográfica e não ser uma espécie de *prova póstuma da sua consciência teórica*”¹⁵⁸⁸. O que significa isso à luz do que temos vindo a provar?

Que, acima de tudo, a fase segunda da operação historiográfica tem a possibilidade de proceder a uma *porrecção*, vocábulo que buscamos na liturgia católica. Compreender, explicar, interpretar, configurando assim um molde intelectualizado ao objecto, não mais é do que um acto porrecto na medida em que se trata de *a-presentar estendendo* as sobredeterminações (e as metadeterminações) do historiador na lonjura da distância imposta pela morte. Isto quer dizer que à historiografia, assumindo a sua mediatez, e, com ela, uma *phantasia* operativa, não basta *olhar para ver*: o que está encoberto pela distância a partir dos sistemas culturais a partir dos quais a voz é dada ao passado. Trata-se, pois, da assunção do historiador como narrador-epistemólogo, o que não corresponde de todo a um disfarce de uma proclamada crise da historiografia.

Vejam-se as declarações de Gérard Noiriel a este propósito: se as inovações que a historiografia conheceu nos anos 50 e 70 estão longe de provocar o mesmo

¹⁵⁸⁷ Martin Heidegger, “Temps et Être”, p. 209.

¹⁵⁸⁸ Fernando Catroga, *Os Passos do Homem como Restolho do Tempo*, p. 107.

entusiasmo, “es porque se han convertido en «patrimonio común» de todos los historiadores, porque forman parte de la «ciencia normal» de la historia, con el mismo derecho que la crítica documental puesta a punto a fines del siglo XIX por la llamada escuela positivista”¹⁵⁸⁹. Remata a declaração afirmando um mundo a que os historiadores pertencem. Mas poder-se-á falar em historiografia como uma ciência normal a partir do momento em que não apenas a sua função enquanto produtora de conhecimento depende de uma mediatez ocasionada pela ausência como objecto a referenciar, como, outrossim, compreender/explicar/interpretar impõem a não restrição da própria historiografia a uma escrita?

Noiriel vai ainda mais longe na sua defesa da crise da historiografia: “(...) la mayor parte de las veces, los historiadores que hacen referencia a modelos teóricos (...) consideran – dada la confianza «epistemológica» que depositan en su teoría – que ésta los dispensa de cualquier esfuerzo por obtener una validación colectiva de su trabajo”¹⁵⁹⁰. A historiografia entrará em crise insolúvel, com efeito, se for despojada de uma teorização a um tempo historiográfica e filosófica, pois fazer radicar na preocupação do historiador uma validação colectiva da sua obra é secundarizar ostensivamente a própria prova como critério de veridicção e condenar a historiografia a tornar-se em uma narrativa sem rostos.

Como certamente sublinha Fernando Catroga, o historiador que não compreenda que o método é, acima de tudo, caminho, nunca poderá atingir a historiografia como uma prática tanatológica (a ela chegaremos mas não agora). O que equivale a dizer que com facilidade profanam o “cadáver” do seu objecto, ao transformar o método em uma análise cuja distância não é hermenêutica, mas sim um distanciamento púdico só sustentável, de facto e lamentavelmente, pela idolatria do número (como foi o caso de Pierre Chaunu). É que o método não é o aparato instrumental que o historiador tem ao seu dispor. O método (do grego “meta”, «atrás», e “hódos”, «caminho») é o caminho porque é a investigação e, enquanto caminho, corresponde a um todo. Aí reside uma confiança epistemológica que não precisa de aspas porque não pode ser ironizada sob pena de, aí sim, votar a historiografia a uma crise: quer pela tendência para a ficção, quer pela tendência para a desumanização.

Ora, só consolidará um enfraquecimento da historiografia como epistemologia o que continuar a ser defendido, como certos pós-modernismos querem, como uma

¹⁵⁸⁹ Gérard Noiriel, *Sobre la Crisis de la Historia*, pp. 39-40.

¹⁵⁹⁰ Gérard Noiriel, *op. cit.*, p. 147.

alteridade mitificada como *eidolon* do pretérito, destituindo assim ao historiador o acto de *porrecção*, como se o método estivesse resumido a uma visibilidade doentia, que jamais poderá admitir que também o método é histórico, historiável, humano e mutável. Tendo sido a *phantasia* o método antigo para a *noesis*, ela impede que a *doxa* se instale no discurso historiográfico. O que somente poderia contribuir para a transformação do historiador em um idólatra do presente.

Porque não podemos esquecer que o percurso da medialidade é o que transforma a *doxa*, através do *logos*, em verdade, partindo da *phantasia* como instância não só é passível de verificação (de resto, também a *doxa* o é), como pode preceder a própria *doxa*. E cremos que é o que sucede na operação historiográfica. E enquanto instante e silêncio, a *phantasia* é, como já defendemos em outro contexto neste trabalho, uma preparação – ou de pré-compreensão. Se “Todo o trabalho historiográfico tem de ser pensado como uma actividade *epocal*, desencadeada a partir de horizontes de pré-compreensão, húmus de onde emergem os problemas a historiografar propriamente ditos”¹⁵⁹¹, então definitivamente a *phantasia* não é mera aparência mas sim aparição autónoma.

Esta autonomia faz precisamente com que a ausência possa ser uma presença que, no lugar de ser *estrangeira*, não o é porque não é vista *in praesentia*. Ou seja, pode somente aparecer. E somente o que é procurado pode ser *praesentido*, já que a *phantasia* detém uma natureza pré-lógica mas não pré-sígnica: “(...) nous trouvons une telle approche de l’être, à savoir la venue à nous qui nous regarde et nous atteint, également dans la présence. En elle aussi l’approche d’un être est procurée”¹⁵⁹². E perguntamos, pois, se a *phantasia*, porque de mãos dadas com a *dianoia* e com a *doxa*, não ata as duas pontas do método enquanto caminho, já que, se na antiguidade fora identificada como medialidade entre sensação e razão, no escopo amplo da operação historiográfica ela passará a ser ligação entre uma espécie de uma conceptualidade *insensível* mas não *sensoria* e o racionalismo crítico que deve presidir à narrativa historiográfica. Talvez por isso possamos dizer que “o historiar implica fazer *interpretações de interpretações*, característica plasmada das fontes e na bibliografia activa e passiva consultada”¹⁵⁹³.

¹⁵⁹¹ Fernando Catroga, *Os Passos do Homem como Restolho do Tempo*, p. 110.

¹⁵⁹² Martin Heidegger, “Temps et Être”, p. 209.

¹⁵⁹³ Fernando Catroga, *Os Passos do Homem como Restolho do Tempo*, p. 110.

Espaço em que a *phantasia* actualiza como *energeia* a conquista do compreender, do explicar e do interpretar. Primeiramente, ela não apenas partilha com a anamnese o estatuto de impressão, como, por isso, implica uma selectividade que faz do chão histórico um emaranhado proto-epistémico em que, enquanto *phronesis*, claramente se distancia da *aesthesis*, orientando o critério de selectividade como uma *pré-cursão* para que a *aletheia* possa ser desvendada e, assim, perder o seu carácter de negatividade – sem que se transforme, pois, em esquecimento.

Em segundo lugar, e poque a *phantasia*, na operação historiográfica, não pode ocorrer sem a percepção sensorial que tem no traço o seu começo, ela não é uma intelectualização que, sendo posterior à ontologia do traço e da prova, só poderia redundar em anacronia ficcionada, caso o historiador não a active como estrutura da temporalidade. Enquanto estruturação do tempo, ela pode liderar a *ex-plicação* do Ter-sido porque permite uma reciprocidade entre temporalidades, preservando, contudo, as suas diferenças precisamente através do seu carácter actualizador. *Parousia* na *porrecção*, pois, ou, nas palavras de Heidegger, “L’*éclaircissante porrection* qui porte et apporte les uns et les autres l’avenir, l’avoir-été et le présent est elle-même pro-spatiale; seulement ainsi elle peut accorder place à l’espace, i.e., le donner”¹⁵⁹⁴. Ora, a imaginação, umbilicalmente ligada à imagem, é sempre espacialização.

Terceiramente, e decorrendo directamente das palavras do autor de *Ser e Tempo*, a dádiva esclarecedora, ao ter no traço, como a anamnese, a grande marca da *phantasia*, é a interpretação da distância hermenêutica enquanto Dimensão. Isto é, enquanto *medida através de*, como se o Todo da compreensão, depois de desdobrado, fosse agora medido em partes – que acabarão por desembocar em outro Todo, ou melhor, em outra totalidade, a representificação. Por isso, a interpretação é, por excelência, o reino da Abertura (simultaneamente retotensa e protensa) e, por isso, é ela quem, de forma decisiva, ao dar lugar, permitirá a representificação. Por isso, na interpretação, a recordação enquanto *souvenir* é já um *survenir*, tendo já aberto o Ter-sido.

A partir do momento em que a abertura é concluída, o historiador pode dar tempo ao Ter-sido. Pois não é disso que se trata o seu ofício? Da procura de um espaço amplo no presente para poder nele dar-se tempo(s) ao Ter-sido? E não é esta única ambição realista da historiografia, por oposição ao discurso mítico e ao discurso ficcional, para usar os termos que Voltaire usa para definir “História” no *Dictionnaire*

¹⁵⁹⁴ Martin Heidegger, “Temps et Être”, p. 211.

*Encyclopédique*¹⁵⁹⁵ apresentar possibilidades verdadeiras, por paradoxal que o termo possa parecer?

Pela *phantasia*, a operação historiográfica na sua segunda parte trifásica assemelha-se ao que Krzysztof Pomian designa, tão criativa como pertinentemente, por semióforo¹⁵⁹⁶ (ainda que a utilização que lhe daremos seja diferente). Com efeito, a distância hermenêutica lida pela operação historiográfica permite que o corpo como traço e o traço como corpo – devidos provas documentárias – se tornem modalidades do invisível, cuja dádiva do tempo permite que sejam transformados em significações outras, neste caso firmadas em uma diferencialidade temporal (e consequentemente espacial). Assim, a interpretação é o último, mas não derradeiro, passo para evitar qualquer *damnatio memoriae*: nela a anamnese torna-se possibilidade de *logos* e a *phantasia* confirma o seu carácter de princípio intempestivo, desafiador do Ter-sido como contemporaneidade irrecuperável mas, outrossim, como intemporalidade actualizável¹⁵⁹⁷.

E se “a raiz ôntico-existencial da história da historiografia radica, precisamente, no facto de a existência humana ser o “trespassamento do tempo”¹⁵⁹⁸, a raiz da operação historiográfica não o é menos, pois prova como homem e tempo não se constroem, mas determinam-se porque se dão através do gesto do historiador. E se entendermos a distância hermenêutica – e não apenas o jogo de escalas – como uma espécie de espaço livre do tempo (e não *de* tempo), então a *phantasia* enquanto estrutura temporal é mesmo a *parousia* do Ser do Ter-sido, espécie de segunda aparição do Ser. Assim sendo, poderá a distância hermenêutica historiográfica ser habitada pelo tempo verdadeiro, precisamente porque nela reside a mediação? E se a filosofia sempre se

¹⁵⁹⁵ “HISTOIRE, s. f. c'est le récit des faits donnés pour vrais; au contraire de la fable, qui est le récit des faits donnés pour faux.”
<http://artflsrv02.uchicago.edu/cgi-bin/philologic/getobject.pl?c.7:929.encyclopedie0513> (visto a 14-07-2014)

¹⁵⁹⁶ Krzysztof Pomian, *Sur l'Histoire*, p. 208 e ss.

¹⁵⁹⁷ Cf. Giorgio Agamben, *O Que É o contemporâneo? e Outros Ensaios*, Chapecó, Argos, 2009, pp. 58-59: “Numa anotação dos seus cursos no Collège de France, Roland Barthes resume-a [uma primeira resposta que nos vem de Nietzsche] deste modo: «O contemporâneo é o intempestivo.» Em 1874, Friedrich Nietzsche, um jovem filólogo que tinha trabalhado até então sobre textos gregos (...), publica as *Unzeitgemässe Betrachtungen*, as «Considerações intempestivas», com as quais quer acertar contas com o seu tempo, tomar posição em relação ao presente. «Intempestiva esta consideração o é», lê-se no início da segunda «Consideração», «porque procura compreender como um mal, um inconveniente e um defeito algo do qual a época justamente se orgulha, isto é, a sua cultura histórica (...). A contemporaneidade, portanto, é uma singular relação com o próprio tempo, que adere a este e, ao mesmo tempo, dele toma distâncias; mais precisamente, essa é a relação com o tempo que a este adere através de uma dissociação e um anacronismo.”

¹⁵⁹⁸ Fernando Catroga, *Os Passos do Homem como Restolho do Tempo*, p. 111.

perguntou, ao pensar o tempo, onde estaria o seu lugar, não poderá ele estar, historiograficamente, nessa distância?

Porque, efectivamente, a operação historiográfica parte de um lugar e é produção, enquanto *práxis*, de um lugar, retomando a teorização de Michel de Certeau, a distância abriga o tempo verdadeiro já que este pode ser definido como “(...) la proximité du déploiement d’être à partir du présent, de l’avoir-été et de l’avenir – proximité qu’unifie sa porrection triplement éclaircissante. Le temps a déjà atteint de son règne l’homme en tant que tel et de façon qu’il ne peut être homme qu’en se tenant au cœur de la triple porrection, ek-sis-tant la proximité, empêchement et réserve, qui la détermine”¹⁵⁹⁹. *Proximidade, impedimento e reserva*, a tríplice aliança do tempo verdadeiro e do tempo que está, inquestionavelmente, contido na distância hermenêutica diante da qual a operação historiográfica também se abalança.

Em suma, a operação historiográfica confirma o Ser como própria *parousia*, o que, se aparentemente é uma contra-prova do Ser-para-a-Morte, confirma a morte como madre ontológica – tanto quando a vida. Pelo menos, no que diz respeito à narrativa historiográfica, à sua operação e às perguntas que o historiador tem de fazer na consciência da especificidade do seu campo e dos seus interlocutores privilegiados – a nosso ver, a filosofia. E se recordarmos como, segundo Aristóteles, a *phantasia* não é da imagem mas das coisas da imagem, sendo, por isso, afecção, ela determina, porque produz a *parousia*, o próprio tempo como abertura porque espaço, ele mesmo, da aparição. Assim pensada, a operação historiográfica não pode ser condenada por supervalorizar o presente como presente eterno que não é, nem por subvalorizá-lo como real, que ele também não é.

A solução passa por posicionar o presente como futuro(s) do passado, o que demonstra como um presente eterno só ilusoriamente pode ser concebido¹⁶⁰⁰. Mas demonstra também o seguinte: compreender, explicar e interpretar só faz sentido historiograficamente porque o homem é um ser histórico e, por isso, a operação historiográfica, tendo por mestra absoluta, à maneira de Hegel, a morte, ao não recusar uma linguagem, é um momento de nascimento. Nesse sentido, também o historiador

¹⁵⁹⁹ Martin Heidegger, “Temps et Être”, pp. 214-215.

¹⁶⁰⁰ Cf. Fernando Catroga, *Os Passos do Homem como Restolho do Tempo*, pp. 110-111: “Contudo, como poderá um eterno presente distinguir-se do passado, que reifica, sem simultaneamente se posicionar como futuro (definitivo) desse passado, prova evidente da sua insuficiência como realidade eterna?”

nunca poderia partir para o seu ofício de um não-lugar e de um não-tempo¹⁶⁰¹; pelo que o seu *atelier* é uma das faces do trabalho do Ser como tempo, o que justifica a recorrência com que optámos por referir a *parousia* neste trabalho, e, não menos, considerá-la um acontecimento (*Ereignis*).

Trata-se, todavia, de um acontecimento não enquanto aquilo que chega, mas aquilo que vem até si, aparecendo. A *vinda*, portanto, equilibrada no risco da *phantasia* como movimento. E é precisamente esta *vinda* que implica o desdobramento presente de uma ausência. Esse desdobramento, tão presente no momento da explicação, é a anamnese. O que a interpretação fará é a destinação do Ter-sido dentro de um destino que fora já seu e que o historiador ausculta como possibilidade a que terá de ser retirada a matriz hipotética para, no instante da interpretação, tendo à mão a prova, devir uma possibilidade final. Esse é também o momento da *a-propriação*. Isto é, “destiner l’être repose dans la porrection éclaircissante-hébergeante du multiple avancer en présence – avancer dans l’ouverte région de l’espace libre du temps”¹⁶⁰² (poderá existir melhor definição para a operação historiográfica como um todo?).

O que significa que, efectivamente, foi certa a teorização de Michel de Certeau quanto ao “lugar” como móbil de toda a operação historiográfica enquanto *práxis*, já que, efectivamente, o que a *vinda* faz é “recolocar” – “repousar”, se quisermos ser fiéis ao texto de Heidegger¹⁶⁰³. A *phantasia* é, pois, “l’éclaircie sauvegardante de la porrection et destination”¹⁶⁰⁴ – isto é, da anamnese. Sendo, a *phantasia*, *pathos* também.

Pelo que entender o destino do Ter-sido como potencial *parousia*, desenovelada no espaço da distância hermenêutica, é ainda e, apesar de tudo, Dizer o Ser como indeterminação – já que ele é *vinda*. No instante desse reconhecimento reside, pois, uma libertação do Ter-sido anterior à própria representificação, na medida em que, se historiografar é *ver para além do olhar*, é também conceber a *vinda* como doação ao historiador (de onde, a sua indeterminação), para que, no processo de representificação, a determinação possa ser levada a cabo enquanto conferidora de certa definição ao Ter-sido: ele é Ser porque *Vinda*, como a Revelação é Ser porque Verbo.

A presença é impedida na operação historiográfica do presente, portanto. Dela somente os vestígios dos traços, que podem ou não ascender ao estatuto de prova documentária, são manifestação primária, antes de qualquer narrativização. Mas nesse

¹⁶⁰¹ Cf. *Idem, ibidem*, p. 111.

¹⁶⁰² Martin Heidegger, “Temps et Être”, p. 220.

¹⁶⁰³ *Idem, ibidem*.

¹⁶⁰⁴ *Idem, ibidem*.

impedimento da presença está toda a possibilidade de deslevamento da *aletheia*, o que dá um novo sentido ao esquecimento de reserva. É que a reserva será (e estará), pois, *no* presente. O que significa que a operação historiográfica, na sua segunda fase, será sempre um estágio de subtração do esquecimento – e não da sua aniquilação – porque a vinda desenha um movimento de posição sobre a distância, como fosse, ela mesma, a guardiã do Ter-sido.

Assim, o desdobramento da explicação liga, ou religa, compreensão e interpretação na medida em que a Vinda é uma reapropriação¹⁶⁰⁵. O que quer dizer que, na operação historiográfica (e, possivelmente, ontologicamente) a Vinda nunca poderá ser considerada um acidente, mesmo porque nela (não na operação historiográfica) nada há de genesíaco. É que o acidente, enquanto *symbebekos*, é um *desdobrar-se com* e essa premissa seria incompatível com a própria explicação, na medida em que pressuporia um “sendo”. E o “sendo” não ocorre na operação historiográfica; por ele é dirigida a reapropriação.

É por esse motivo que a historiografia é do tempo; ela é doação de tempo, não de vida, e através dela e dentro dela o tempo continua a habitar. Enigmaticamente, segundo Heidegger¹⁶⁰⁶. E também segundo ele, o homem permanece sobre esse enigma. Ora, não nos parece que Heidegger escolhesse por acaso a expressão “enigma”. Porque “enigma” não só é a palavra obscura como é também a revelação – e como é também a verdade. Como também é o equívoco. E a irónica história das palavras diz-nos que, em termos de radicais, equívoco é nada mais do que a *mesma voz*, ou *a voz dupla que é a mesma*. O que nos leva a retomar *Tod und Feuer*, de Paul Klee. Ser e Luz são o mesmo, acima da centralidade brutal da Morte. E talvez que esta seja o acidente: *o que se desdobra com*.

Pelo que a *phantasia* como medialidade fornece as coordenadas, como o fogo, para que o homem faça com que haja tempo, já que a Vinda acaba quando aparece – de onde a fundamental função actualizadora da *phantasia* como mediação. E, o que não é menos, como Revelação. Porque nesta estará contido o Dizer única permanência da Vinda – como a escrita enquanto cristalização de acontecimentos, verdadeiros e falsos. Pelo que nos perguntamos se a operação historiográfica, voltada para um Ser-para-a-Morte, não é já a resposta a esta interpelação de Martin Heidegger: “Il valait la peine, dans la vision qui va à travers le temps véritable, de penser l’être jusqu’à ce qui lui est

¹⁶⁰⁵ Segundo Martin Heidegger, é precisamente a reapropriação que distingue a *Ereignis*. Cf. Martin Heidegger, “Temps et Être”, p. 220.

¹⁶⁰⁶ Cf. *Idem, ibidem*, p. 216.

propre – à partir de l’*Ereignis* – sans égard pour le trait qui porte l’être jusqu’à l’étant”¹⁶⁰⁷?

Porque, afinal de contas, a união entre o plano ontológico e o plano epistemológico da historiografia resulta precisamente da confluência de estádios praxiológicos e de um sujeito epistémico localizado que tem na ausência poiética o fundamento. E não poderá isto significar que o *novo* da historiografia, correspondendo ao Ter-sido ontológico que referencia como Mesmo, não é outro Mesmo – aquele que habita imemorialmente em *A-letheia*? E não será por virtude da mediação pela *phantasia*, jamais pela imaginação, que esse Mesmo, classificado como *arqui-antigo*¹⁶⁰⁸, pode efectivamente ser o *novo* inesperado?

O que significa a vocação anamnética da historiografia.

Aliás, segundo a própria teorização de Aristóteles, a *phantasia* está ligada ao mundo das causas (*aitia*) porque, segundo o Estagirita, o seu papel é o de explicar as aparências. Convém lembrar, assim, que a *phantasia* não diz respeito, de todo, somente ao que se vê, e talvez diga respeito unicamente ao que foge ao nosso campo visual. Lembramos que, para Aristóteles, como em determinado momento foi aqui já referido, ela pode acontecer quando estamos de olhos fechados. Não é isto prova da tendência para considerarmos a *phantasia* actividade da e sobre a presença ausente que, enquanto objecto, está fora do alcance dos sentidos?

A *phantasia* como medialidade II: o cuidado com a *aletheia* e a destruição das aparências

Em que é que, na operação historiográfica, pois, a *phantasia* permite a distinção das aparências? Em primeiro lugar, ela estabelece a ponte entre a sensorialidade do traço e, posteriormente, da prova documentária, e a ausência enquanto existência ontológica do Ter-sido. Mas é quando a testificação, ou melhor, a certificação se dá (a erística e a hermenêutica que elevam traços a documentos) que o traço deixa de ser um mero produtor da *doxa* para, tornando-se prova, permite o advento do *logos* – como compreensão, explicação, interpretação. Por isso, e correndo o risco de repetirmos o que

¹⁶⁰⁷ Martin Heidegger, “Temps et Être”, p. 225.

¹⁶⁰⁸ Cf. *Idem, ibidem*.

tão importante consideramos, a *phantasia* parece dominar um campo pré-lógico que, ao contrário do que seria esperado, não a coloca fora do eixo da razão. Pelo contrário. Este limiar pré-lógico é uma espécie de promessa do esclarecimento do Ser porque desvelamento do Ter-sido.

Mas sabemos que Aristóteles nunca convoca a expressão “prova” nas suas definições de *phantasia*. O que nos leva ao segundo motivo pelo qual a *phantasia* potencia a diacrítica das aparências, como se conduzisse, pelo mão, o homem para fora da caverna – ou, para repercutirmos Gaston Bachelard – da cave assombrada da História do mundo, à qual a luz parece nunca chegar sem que o Ser consiga pensar o Ser. A *phantasia* antecede e precede a comprovação precisamente pelas funções intelectivas que desempenha. Ela permite o pensamento do particular, concebendo nele a infinitude de particulares. Por isso pode ela ser uma potência narrativa, na medida em que permite, agora, sim, a organização de escalas, a organização de níveis discursivos, e a tomada de decisões quando à estruturação narrativa. O motivo é tão simples quanto complexo.

Enquanto preparação, ela é ontologicamente autónoma mas fenomenologicamente dependente da comprovação, já que partimos de uma definição sua como luz enquanto dialéctica compreensiva, explicativa e interpretativa – que, por sê-lo, não pode prescindir da apresentação da verdade como *a-letheia*. Ora, a verdade como *a-letheia* pressupõe, e voltando à imagem do eclipse, um *para além do antes da imaginação*: a *phantasia*. A imaginação nunca poderia permitir aceder-se à intimidade que habita a *a-letheia*, na medida em que é sempre exterior à continuidade dinâmica do tempo. Porém, a *phantasia*, enquanto silêncio preparatório mas actuante, permite o advento da própria razão, na medida em que, destruindo a aparência defronte os olhos, coloca diante do olhar a aparição enquanto *parousia*.

A imagem do eclipse é particularmente pertinente para o que ora nos interessa porque nela ontologia e fenomenologia parecem poder articular-se, residindo a *phantasia* nelas como a possibilidade de verdade e esquecimento coabitarem, significando a primeira não somente a privação ou a contrariedade do segundo, mas a sua indestrutível ligação (porque *alpha* como prefixo significa também “copulação”), outrossim, como aquilo que é adicionado ao esquecimento (porque *alpha* como prefixo significa também uma prótese).

Curiosamente, os sacerdotes egípcios, na sua paramentação, usavam um adorno denominado *alêthes*, de lápis-lazuli, pedra-símbolo da visão e da claridade; a mesma pedra é identificada da cultura mesopotâmica como símbolo celeste, usado nos templos

para simular a abóbada celeste nocturna. O que significa que, de uma forma ou de outra, *a-letheia* pode ser lida como muito mais do que mera negação do esquecimento. Aliás, mesmo enquanto privação do *lethes*, *a-letheia*, e não poderíamos ser mais literais do que isto, significa a privação do esquecimento – e, portanto, a recordação. E, por conseguinte, a destruição das aparências do presente para advento desejado da verdade do Ter-sido.

Mas esta ontologia do esférico eclipse, leva-nos, ainda, ao terceiro motivo pelo qual a *phantasia* permite a crítica da aparência. Com efeito, ao contrário de uma fenomenologia da imaginação, que tem como função a de tomar o ser efémero¹⁶⁰⁹, uma ontologia da *phantasia* como mola historiográfica tem como função de acompanhar – e não reter – a efemeridade, não do Ser, mas do Ter-sido. O eclipse é, astronomicamente falando, um obscurecimento de um astro por outro, seguido da descoberta do segundo pelo primeiro que fora a imposição do ofuscamento. O tempo que a *phantasia* acompanha não é o do Ter-sido, já que esse tempo está extinto, dele restando apenas a temporalidade da corrupção, possível, contudo, de ser modelizada por outras temporalidades.

O que significa que em causa não está uma poética da exterioridade e da interioridade, como uma imagem – e a sua pátria, mas não mátria, a imaginação – pode sugerir. Bem pelo contrário. Em causa está uma aparição, que não está sujeita à hesitação das portas nem à curiosidade da janela, porque indica que o Ter-sido é onde precisamente já não está. Como o vagaroso passar do eclipse que obscurece para esclarecer. A isso corresponde todo o acto de desdobramento intelectual e o espanto como começo de todas as perguntas e como completude insatisfeita de todas as respostas. E não, não se trata de encontrar uma fenomenologia do que é redondo, como Bachelard quer¹⁶¹⁰, nem seria possível afirmar, como o mesmo autor faz, que “*Dasein ist rund*”, expressão que nos parece sobremaneira infeliz, principalmente se tivermos em conta que a abertura cognoscitiva que a historiografia desabota sobre o Ter-sido se funda no chão da História, onde o traço e os traços imperam como arqui-anarquia do caos e são pontos de partida de futuros para o próprio passado.

A *phantasia*, procedendo à selecção entre a aparência e a aparição, surge como uma *energeia*, não apenas porque ligada ao que se vê – e, sobretudo à aparição invisível do que não se vê – mas porque, sobretudo, e tendo em vista ainda a metáfora do eclipse,

¹⁶⁰⁹ Cf. Gaston Bachelard, *La Poétique de l'Espace*, p. 197.

¹⁶¹⁰ Cf. *Idem, ibidem*, p. 208 e ss.

permite o reconhecimento da mutabilidade das coisas para que as suas causas possam ser descobertas nesse movimento de desocultação. Ora, enquanto actualizante e selectiva, ela serve a particularidade de forma altruísta e não, como seria o caso da imaginação, egóica. A *phantasia* não é uma ontologia sobre uma ontologia – ela é a própria historicidade cognoscível da ontologia.

E isto é tão mais verdade se considerarmos como o conhecimento histórico é um conhecimento mediato, como temos vindo a referir sem cessar. Ora, como a *phantasia* é a medialidade por excelência, ela assiste à maiêutica historiográfica como superação de uma história *événementielle* para dar origem a uma historiografia com rostos.

A *phantasia* combate, pois, a chamada “histoire événementielle” na medida em que impossibilidade que se instaure, de novo, uma história teleológica – a *phantasia* é o não conhecimento anacrónico do fim. Por isso, ela impele uma espécie de coragem para a responsabilidade face à morte, como permitisse ao historiador a consciência que historiografar, como pensar, lhe chega pelo chamamento do Ser, o que transforma a linguagem da historiografia em uma linguagem que quer dar voz ao passado. Por outro lado, superando a simulação da imagem, ela coloca a impossível visibilidade do Ter-sido diante do olhar do historiador, o que permite a abstracção, necessária tanto à apreensão do concreto como à interpretação abstracta, enquanto resultado da própria operação historiográfica.

Também por isso, não é do reino da *phantasia* o acidente, na medida em que este seria sempre um básico adversário do acontecimento enquanto Ter-sido, e não, como deve ser, uma visão oposta – pois que é através das perspectivas da oposição que também a veridicção pode ser atingida. Além disso, enquanto medialidade, a *phantasia* evita o próprio rompimento da narração como se esta fosse o risco da História e não o passaporte para a sua linguagem. E porque granjeia uma especialidade à historiografia porque medialidade, acautela a própria narrativa contra a ilusão da sincronia como ubiquidade, na medida em que a mediatês do conhecimento histórico refuta a diacronia como ditadura epistémica, tanto quanto a sincronia como falsa universalidade justa.

Também porque medialidade, a *phantasia* historiográfica impede que o tempo devenha estacionário na escrita da História, não apenas porque ela é constante actualização, mas, sobretudo, porque só a variabilidade pode sustentar a particularidade como característica primária e primeira da historiografia. Não reconhecê-lo seria admitir a repetição como princípio basilar da própria historiografia, o que só poderia resultar na mais perigosa das filosofias da História, já que estaria sob a égida da mensurabilidade

não apenas do tempo, mas do próprio Ser, como se o ter-sido nunca tivesse deixado de ser um Ser-aí, afogado agora na numerização (só o quantitativismo poderia ter levado a sonhar com a construção de uma história sem tempo).

Como sintetiza Fernando Catroga sobre a historiografia praticada por Ferdinand Braudel, uma historiografia assim concebida conduziria à necessidade de “se recorrer a métodos quantitativos e de se enriquecer a análise com a diversificação das escalas de tempo: se os elementos da sequência serial fossem constantes, estar-se-ia perante um tempo estacionário; se revelassem recorrências, a temporalidade seria cíclica; e, se mostrassem crescimento ou decorressem de um modo monótono, aquela seria linear e cumulativa”¹⁶¹¹.

Os *Annales* conseguiriam assim uma síntese (pouco dialéctica) de todas as temporalidades, baseando-se no número e na escala para, não compreender, explicar e interpretar, mas para *expor*. Goste-se ou não da ideia, também a isso está reduzida a segunda fase da operação historiográfica por Paul Ricoeur, de forma que nem Michel de Certeau, cuja teorização é reconhecidamente mais sistémica do que a de Paul Ricoeur, consegue. O que este consegue é, efectivamente, uma ruptura epistemológica com o seu próprio ideal de historiografia, que tem na justiça o seu *telos* e na narrativa a sua forma. As escalas não passariam, pois, de uma imaginação historiográfica para disfarce da necessidade de afirmar uma diferença em relação a certas escolas historiográficas, por forma a poder encaminhar toda uma teorização para um tribunal historiográfico que escamoteia, de forma alarmante, como a escala, precisamente porque sufocando o Ser em cosmos multiplicáveis e ficcionalmente infinitos, não explica nada a não ser um perigoso homem total porque sem memória – mas não emancipado.

Ora, a *phantasia*, enquanto um dos *pathe* aristotélicos, acompanha as mudanças qualitativas das temporalidades, admitindo a *metábole* como forma de provar como a historiografia serve o particular antes de tudo – e nunca a universalidade, já que esta, porque firmada em uma lógica do exemplo, jamais poderia estar sujeita a alterações de estados. Ao contrário, a numerização serve, tornando subserviente, a universalidade. E, como já defendemos em capítulo apropriado, se a actividade do *pathos* implica a substância, o que faz com que os *pathe* possam ser um primórdio de reserva, então a *phantasia*, como *pathos*, permite a singularização da anamnese, princípio, esse sim, para uma historiografia justa. Assim, se a memória persiste, não flácida como no quadro de

¹⁶¹¹ Fernando Catroga, *Os Passos do Homem como Restolho do Tempo*, pp. 90-91.

Dalí, é porque a *phantasia* assegura a persistência da anamnese através da investigação que encoraja.

O que significa que a *phantasia* neutraliza a falta da perda do Ter-sido, não para lhe dedicar o júbilo do reencontro, mas antes para lembrar que a historiografia enquanto acto cognoscitivo será um perigo para si mesmo se ela mesma não se pensar sob o tom da dúvida – onde surge a prova como via intelectual para o que é, também, contar uma história.

Mas talvez que o maior perigo para a historiografia seja a própria produção historiográfica que esteja colada ao número e à imaginação, pretendendo que ambos são diferentes na sua reificação. Erro em que nos parece que Paul Ricoeur, não obstante os aportes altamente positivos que a sua teorização trouxe para os estudos sobre historiografia e Teoria da História, incorre, com receio da ficção enquanto vizinha, mas esquecendo que a redução ao narrativismo pode transformar-se em muralha que inviabiliza que a historiografia se pense a si mesma.

O que traz consigo a ameaça do esquecimento da ontologia como potencial vestígio do passado. É que se a memória é que permite a continuidade individual, só a anamnese, actualizada pela *phantasia*, permite que essa continuidade seja descontinuada temporariamente para que a construção do conhecimento histórico tenha lugar enquanto operação sobre o concreto do acontecido. Uma imaginação historiográfica, e as escalas como suas servas, importaria uma grandeza que só poderia redundar na grandeza do erro, pois que impede o particular de usufruir do direito de estar só e ser lento. Este direito deve ser assegurado pelo historiador enquanto juiz que não sentencia porque a *coragem* com que *recorda*, mediatamente, uma ontologia que não é a sua, mas que não é alheia, é a mesma *coragem* com que Sócrates continua a ser cidadão – mesmo que apenas no mundo do seu pensamento.

Tanto mais que em causa está, efectivamente, a dimensão da apropriação, tal como a concebe Heidegger (a resposta que o sujeito dá às possibilidades de sentido) e a evidência de que é uma empiria a origem da recordação, tal como em Aristóteles. E, por isso, existe ainda um quarto motivo para que a *phantasia* possa proceder, como potência activa e como *energeia*, à distinção das aparências e, por isso, à sua denúncia. Sendo mais do que mero acessório retórico, a *phantasia*, filosoficamente equacionada, que é o que temos vindo a fazer até aqui, transforma a historiografia em um saber sobre o que não se vê em directo, mas que aparece e que se aparece é porque é ontologicamente actualizável, ainda que onticamente único e uno.

O que significa que a *phantasia* não aspira a ser visionária como a alegoria, mas que tem na duração possibilidade única de tornar presente ilimitadamente as coisas ausentes. Reafirmando a ontologia da anamnese como concretização que é possível através da *phantasia* implica reconhecer a esta a provocação da própria biologia do homem e, com esta, do cosmos como *representação* (pelo que o texto literário, enquanto mimético por excelência, lhe sucede no termo “representação”). Se a narrativa ficcional é o teatro dentro do teatro, a historiografia é antes tão imprevisível quanto o acontecimento a que se reporta, dando lugar a uma improvisação, tão ontológica quanto cada nascimento, tão *imprevista* quanto cada morte.

Imiscuindo-se na duração, ao contrário da imagem que somente fora dela pode estar, a *phantasia* denuncia a aparência do ídolo e a possibilidade lógica da *doxa* para tornar-se uma potência da Verdade. Tal somente é possível porque a *phantasia* – e não a imaginação, não será nunca excessivo reafirmá-lo – dota a Palavra de um *logos* que sempre fora seu mas que só a actualização permite *reabrir*. Se a *phantasia* é que permite à anamnese o reconhecimento como horizonte, então a própria *phantasia* é o acto de conhecer, prévio a qualquer *logos*, porque instilador deste na linguagem.

Ora, o *logos*, como em Heraclito, como no Judaísmo, como na Cristandade pré-católica, é a revelação do oculto para o retorno ao oculto. E se isto parece transformar a operação historiográfica em oficina mais do que em *atelier*, é porque, no decurso da operação somente através de um *logos*, que tem na prova, no traço e no testemunho a face mais evidente, é possível equacionar-se a anamnese como continuidade do que desapareceu. Em última análise, a *phantasia*, que permite a anamnese do historiador a partir de traços, é uma forma de, assumindo a inevitabilidade da morte, se reafirmar o valor fundante da vida. Não apenas porque, como sabemos já, ela corresponde a uma Vinda, mas, outrossim, porque, diante da “redução aristotélica do tempo ao número e à medida da realidade fugidia do movimento [que] é o exemplo clássico da penúria e da rarefacção do momento presente, privado de qualquer densidade e mistério e modelo de tempo vazio”¹⁶¹², a anamnese do Ter-sido pelo historiador enche, à maneira judaica, o instante da recordação de uma plenificação em que o Ter-sido se multiplica nos seus Tê-los-sido e tem, efectivamente, no que fora o tempo de vida do indivíduo ou de uma comunidade, uma anamnese que não é solitária a partir do momento em que a *parousia* se concretiza. E talvez que isto seja prova de como o instante da *phantasia* na operação

¹⁶¹² Miguel Baptista Pereira, do Prefácio a Paul Ricoeur, *A Metáfora Viva*, p. XV.

historiográfica, não sendo de todo cronológico, é kairológico, porque acontece e porque é *novo*.

Miguel Baptista-Pereira, a propósito, precisamente, das diferenças entre as temporalidades, recorda certa passagem da primeira *Epístola de S. Paulo aos Efésios*, em que é referida “a plenitude dos tempos” (*plêrôma tôn kairôn*) como “a novidade e intensidade máximas do acontecer histórico”¹⁶¹³. E a verdade é que nessa mesma epístola se fala em herança (*ekilerothemen*), em palavra da Verdade (*logon tes aletheias*), em sabedoria (*sophias*) e em revelação (*apokalypseus*). Como se a concepção de tempo plasmada na possibilidade de compreensão da História supusesse, efectivamente, uma memória de pertença, a revelação da Verdade através da Palavra, a *sabedoria* como experiência acumulada pela existência de um passado irreversível e a revelação, não só como Vinda (*parúsia*), mas como desvelamento.

Poderia a revelação, quer como Vinda, quer como Apocalipse, sê-lo através da Palavra como *logos* senão através da *phantasia* enquanto tributo sistemático da criação do mundo à luz? Não queremos votar o historiador ao assombramento diante do tempo, agostinianamente, como enigma, mas o espanto como princípio da *phantasia* parece suportar com segurança o excesso de sentido que o instante (ou momento, para utilizarmos a terminologia de Heidegger) kairológico da revelação comporta. Porque somente a *phantasia* pode permitir que se construa a apresentação de um objecto que não está presente, então somente ela pode votar ao *kairos* o sujeito que historia na medida em que só ele, antes dos seus leitores, fica diante do facto de a *phantasia* preceder a amanhese, projectando nessa involuntariedade a consciência da passagem do próprio presente, o que faz da compreensão/explicação/interpretação constituição de uma consciência em que níveis de vivência se entrecruzam.

E também por isso a *phantasia* enquanto medialidade expõe aparências em nome da Palavra *da e sobre* a Verdade. É que, ao contrário da supersignificância da *Spaltung* de Husserl, que torna a *epochê* praticamente impossível ao preencher, através da potência, todos os signos, a *phantasia* é o regresso do vazio ôntico através da permanência do signo. Dir-se-ia, pois, que, enquanto *energeia* historiográfica, a *phantasia* permite ao historiador não temer o indecível, como se deviesse consciente, através da *phantasia*, de que o Ter-sido somente pode encetar a sua própria Vinda, se o historiador admitir a sua incapacidade de Dizer quanto fica além da Palavra. E talvez

¹⁶¹³ *Idem, ibidem*, p. XVI

que este auto-reconhecimento contribua para que a investigação se desdobre até à descoberta do *logos* organizador da narrativa, consciente que o historiador está de que jamais o seu discurso é, de facto, o que habita o seu Dizer.

O historiador deve ter a coragem da linguagem pois somente esta poderá armá-lo diante dos imprevistos, não da História, mas da sua escrita: “Qu’une pensée brusquement soit, qui, parmi ceux qui s’en étonnent, voudrait sonder cette profondeur?”¹⁶¹⁴. Bom, ao historiador não resta outro caminho que não seja o da perscrutação dessa profundidade criada pelo imprevisto do Ser e do Ter-sido, entendido aqui o “imprevisto” como o que não é visto em aproximação, na sua interpretação mais literal.

Mas, e se o imprevisto for transformação, a partir do momento em que pode oscilar entre o movimento e a permanência do que se avista? Não pode a narrativa historiográfica, diante de uma medialidade que resulta da *phantasia* enquanto luz sobre o Ter-sido corresponder ao imprevisto enquanto rosto repentino do *kairos* e, por isso, enquanto destruidor da aparência e da *doxa* para maior cuidado do Ter-sido? Não é a narrativa historiográfica também a chegada imprevista mas esperada do futuro do passado às suas mãos, em uma recíproca porção?

Pelo que o historiador combate também a hipersignificação, como se esta fosse um defeito presentista, sendo ela tão perigosa quanto o esvaziamento sónico do passado, já que ambas conduzem ao esquecimento e, por consequência, à impossibilidade de desvelar-se a *a-letheia*. O imprevisto, como modalidade do tempo kairológico, permite também uma espécie de supervisão compensatória da anamnese, já que é nessa modalidade que sempre, ou não, ela pode *acontecer*: a anamnese é, logicamente, da ordem da negação da pré-visão (de onde resultará precisamente a futura relativização da história como mestra da vida) e, ontologicamente, da ordem da apropriação.

Ora, a hipersignificação obnubila o caminho e, por conseguinte, a mediação. E a *phantasia*, enformando essa medialidade necessária ao conhecimento histórico enquanto conhecimento mediato e mediado, deterá uma dupla qualidade de fim: ela traz o fim do silenciamento sobre o Ter-sido, mas, acima de tudo, ela traz a escrita da História como completude (que sabemos ser completa em termos discursivos, mas fatalmente incompleta sob o ponto de vista, tão vasto quanto particular, da ontologia) por causa da

¹⁶¹⁴ Martin Heidegger, “L’expérience de la pensée”, in *Questions III et IV*, Paris, Gallimard, 2008, p. 35.

disponibilidade do historiador, que desperta para uma transformação do presente através da descoberta da ontologia do Ter-sido. E o imprevisto de que é tecida esta medialidade é precisamente a abertura para a presença e para a ausência, sendo essa, a nosso ver, a grande especificidade da historiografia e da sua narrativa.

Com efeito, “L’Ouvert, cependant, n’est pas libre seulement pour la lumière et l’ombre, mais tout aussi bien pour la voix qui retentit et dont l’écho va se perdant, comme pour tout ce qui sonne et qui résonne et dont le son s’en va mourant”¹⁶¹⁵. No âmbito da historiografia, o que significa isto? Que para além do descobrimento da Verdade e da permanência do esquecimento na sua raiz, existe uma ausência morta de um Ser-para-a-Morte que, por sê-lo, não está condenada a um fim. A chama que lhe confere esta vida é, tanto o *lumen naturale* da razão que acompanha a historiografia, como *lumine prima*: a luz que, quando cai a noite, nasce com o ascender das tochas, como a descoberta do fósforo, guiando pela escuro para actualizar os caminhos.

¹⁶¹⁵ Martin Heidegger, “La Fin de la Philosophie et le tournant”, in *Questions III et IV*, Paris, Gallimard, 2008, p. 295.

Capítulo XXXI

Phantasia, anamnese, representificação

Afirmámos já em outro momento deste trabalho como a expressão *phantasia* reflecte as ambiguidades dos sentidos de *phainô*: aparecer, fazer aparecer e parecer. Afirmámos também, então, como o verbo *phainô* surge somente conjugado nas formas do presente. O que pode sugerir três patamares de significado: em primeiro lugar, e porque nos parece o mais evidente, que o que resulta da acção de *phainô* nunca pode pertencer ao pretérito; em segundo lugar, que *phainô* dirá respeito sempre ao instante de um acontecimento; em terceiro lugar, que é sua função maior veicular o sentido da presença através do seu significado mais puro: *iluminar* e, através disso, revelar uma presença. *Phainô* é, pois, do reino da presença. Tanto quanto a *a-letheia* é do reino da presença¹⁶¹⁶.

A *phantasia* como clareira: preparar a Revelação

Voltemo-nos para uma definição de *a-letheia*, que Martin Heidegger não considerou produto de um mero amor pela etimologia. Ora, segundo o autor de *Ser e Tempo*, e retomando um dos fragmentos de Parménides¹⁶¹⁷, *a-letheia* é o estado de nenhuma retracção ou retirada, assumida como uma redondez na qual começo e fim são coincidentes. Ela é, pois, a Abertura, que, segundo Heidegger, ocupa o espaço de uma

¹⁶¹⁶ Cf. *Idem, ibidem*, p. 299.

¹⁶¹⁷ A tradução a que vamos recorrer é a que foi feita a partir da própria tradução de Heidegger: “Mais il te faut, toi, tout apprendre/ Tant, de l’Ouvert-sans-retrait, rondeur parfaite, le cœur qui point ne tremble/ Que l’avis des mortels où rien n’a fond en l’Ouvert-sans-retrait.” Cf. *Idem, ibidem*, p. 298.

clareira – possivelmente aquela em que Espinosa temia as *phantasiae* como falsas aparências do sagrado. Perguntando e respondendo, Heidegger afirma que essa clareira está aberta enquanto procura do caminho até à presença – de que ela mesma é a própria soberania¹⁶¹⁸.

Ora, esta “clareira” (*Lichtung*) corresponde, etimologicamente, a um espaço iluminador. Pelo que assim define Heidegger: “L’Αλήθεια, état de non-retrait, il nous faut les penser comme l’Ouvert même de la clarière qui laisse advenir l’être et la pensée dans leur présence l’un à l’autre et l’un pour autre. Le cœur en paix qu’est la *Lichtung*, clarière de l’Ouvert, tel est l’asile au sein duquel trouve son site l’accord de l’être et de la pensée, autrement dit de la présence et de son accueil”¹⁶¹⁹. Ora, *Lichtung* é o espaço da luz. E nela reside a resposta para as perguntas que a filosofia tenta ignorar. A saber: onde começa a determinação platónica da ideia como presença? Como justificar em Aristóteles a presença como *energeia*?¹⁶²⁰

Bom, Heidegger responde com Parménides e a sua Αλήθεια como estado de não-retracção, frisando que ela não pode ser identificada, em circunstância alguma, com a morte. Tal é particularmente revelador pois significa que o caminho para o qual a clareira se abre opera através de uma espécie de diacrítica: o Ser-para-a-Morte encaminha-se para um horizonte de finitude, e, paralelamente a esse caminho, o caminho aberto pela *Lichtung* opõe-se como contrariedade do estado de deambulação humano.

Em todo o caso, a direcção é a mesma. O que significa que, não definindo directamente *aletheia* por verdade, Heidegger torna a verdade possível através da *aletheia*. Porque esta não é ainda a verdade. “car c’est seulement dans l’élément de la *Lichtung*, dans la clarière de l’Ouvert, que la vérité elle-même, aussi bien que l’être et que la pensée, peut être ce qu’elle est. Évidence, certitude de tout degré, tout genre de vérification de ce qui est vérité, se meuvent déjà, avec celle-ci, dans le domaine de

¹⁶¹⁸ Não podemos deixar de citar o que sobre a abordagem de Heidegger escreve Gadamer: “Por eso fue muy esclarecedor que Heidegger, en nuestra generación, recurriera al término con que los griegos designaron la verdad. No fue Heidegger el primero en averiguar que *aletheia* significa propiamente desocultación. Pero él nos ha enseñado lo que significa para la concepción del ser que la verdad tenga que ser arrebatada des estado de ocultación y encubrimiento. Ocultación y encubrimiento son correlativos. Las cosas se mantienen ocultas por naturaleza; «la naturaleza tiende a ocultarse», parece que dijo Heráclito. Igualmente, el encubrimiento es propio de la acción y del lenguaje humano. Porque el lenguaje humano no expresa sólo la verdad, sino la ficción, la mentira y el engaño. Hay, pues, una relación originaria entre el ser verdadero y el discurso verdadero.” Cf. H.-G. Gadamer, *Verdad y Método II*, p. 53.

¹⁶¹⁹ Martin Heidegger, “La Fin de la Philosophie et le tournant”, p. 299.

¹⁶²⁰ Cf. *Idem, ibidem*.

l’Ouvert”¹⁶²¹. E Heidegger tem a coragem de perguntar: é a *aletheia* menos do que a Verdade? E a pergunta que nós fazemos é que sentido pode fazer alegar-se uma mimesis para o conhecimento histórico que visa o caminho da Verdade passando, indiscutivelmente, pelo movimento redondo da *aletheia*?

O que talvez nos forneça preciosa indicação para a operação historiográfica, sobretudo na sua última fase – aquela a que Paul Ricoeur chama de representação historiadora. A operação historiográfica tem por fim questionar a direcção da *aletheia* ou questionar a Verdade? O que nos leva à seguinte resposta: o objectivo da operação historiográfica é uma ontologia da Verdade (a anamnese) mediada pela *aletheia* enquanto *energeia* de resistência (a *phantasia*). Podemos, com uma facilidade justificada por tudo quanto temos vindo a dizer, dizer que o lugar da operação historiográfica é a clareira enquanto *Lichtung*, talvez precisamente porque “la présence comme telle et, bien plus encore, l’Ouvert qui la rend possible, demeurent hors de vue?”¹⁶²². Não é este o processo da *phantasia* enquanto *energeia*?

Porque o caminho da *aletheia* traz à operação historiográfica implica sempre uma retracção, mais não seja pela necessária *epochê* inultrapassável diante da sempre parcial obtenção de dados sobre o Ter-sido. Tudo isto faz do esquecimento, então, a retirada. Como se ele mesmo fosse mais móvel do que a desocultação. O que significa que, para a operação historiográfica – como para a filosofia? – o esquecimento faz parte da *aletheia* não como sombra mas como, para ecoarmos, uma vez mais Heidegger, o coração da própria *aletheia*¹⁶²³? Talvez assim fique justificado, melhor, o *esquecimento de reserva*. O que implica mesmo pensar o esquecimento *lêthê* como abrigo da própria Verdade.

Assim somos levadas a perguntar com Heidegger: “Mais l’apparition, dans son ampleur, de ce qui est, s’épuise-t-elle dans le démontrable? L’insistance sur le démontrable ne barre-t-elle pas le chemin menant à ce qui est?”¹⁶²⁴. Pergunta perigosa para a historiografia e, sobretudo, para a operação historiográfica, se considerarmos a demonstração como seu apanágio.

Mas não consideramos. A demonstração será sempre da ordem da imagem. O que está em causa na operação historiográfica são antes os critérios de verificação. E um detalhe merece ser precisado: é que nenhuma outra área do saber, para usarmos uma

¹⁶²¹ *Idem, ibidem*, p. 301.

¹⁶²² *Idem, ibidem*, p. 303.

¹⁶²³ Cf. *Idem, ibidem*.

¹⁶²⁴ *Idem, ibidem*, p. 304.

expressão que por ser um lugar-comum, assume alguma justiça para as nossas intenções, assenta na ausência como objecto. E demonstrar não é necessariamente provar. Da mesma forma que não nos parece que provar seja incompatível com a batalha que é necessário empreender para que o Ser não seja esmagado por uma demonstração enquanto extracção da essência do Ser. A prova permite, pelo contrário, a aparição na amplitude consentida pelo traço deixado pelo Ter-sido.

Mas não apenas. Heidegger refere que a clareira, não por acaso como o tempo, *há*, não *é*. O Ser é reservado à presença. O que também nos auxilia no que diz respeito à operação historiográfica, mormente na sua fase final. É que a *phantasia* tem assim uma espécie de cena clara posta em fundo escuro para poder proceder à representificação. O que significará, pois, ter por espaço a redondez da clareira? Que a ausência somente pode ser referenciada em espaço em que *alfa* e *ômega* se encontrem, como uma escrita decifrada que sempre é sustentada pela certeza do seu começo e pela certeza maior do seu fim?

É esta clareira a *escritura* da escrita da História, termo utilizado por Michel de Certeau? Termo esse que teve em Henri-Irenée Marrou definição singular: a servidão da escritura?¹⁶²⁵ Compreende-se a definição: a passagem da análise à escrita pressupõe graus de transformação até chegar-se a uma narrativa. Em última análise, a escritura nunca *está* como referente da ausência, mas *é* sempre o referente da ausência. Claramente, a escritura da historiografia resulta da exploração e do controlo dos meios narrativos, maioralmente controlados pela veridicção. Então, o que pode ser efectivamente visto como uma contracção em torno do Ter-sido, pode passar a ser a sua libertação. Como, de resto, sugerimos, já.

Talvez que os receios de Heidegger sobre a historiografia se devessem ao medo da escrita no espelho, fenómeno que a psicanálise reinventou e que serve a Michel de Certeau para perguntar-se se a escrita da História diz outra coisa através da inversão dos códigos que enformaram a sua investigação¹⁶²⁶. Para Lacan, com efeito, a escrita começa no espelho. Mas a escrita no espelho não é ainda uma forma de plasmar no Ter-sido todo o historiador enquanto pro-jecto por relação ao passado? E, no que diz respeito à narrativa historiográfica, a escrita começa bem antes do traçado de caracteres

¹⁶²⁵ Cf. Henri-Irenée Marrou, *De la Connaissance Historique*, Paris, Éditions du Seuil, 1954, p. 279.

¹⁶²⁶ Cf. Michel de Certeau, *L'Écriture de l'Histoire*, p. 121.

no espelho (aliás, já considerámos a expressão “espelho” no mínimo duvidosa quando aplicada aos estudos historiográficos).

A escrita, na narrativa historiográfica, começa mesmo antes do próprio historiador principiar a sua organização narrativa. Ela começa fora do historiador – ela começa no traço. Ou não fosse a ausência o começo de tudo. Pelo que a escrita que a sucede, quer como traço, quer como narrativa, passa por uma espécie de viragem, sem que seja necessário convocar a escrita em espelho para explicá-lo. Se elegermos a clareira enquanto *Lichtung* como lugar de desdobramento da *aletheia* e de encontro com o esquecimento como casa em que a Verdade habita, a escrita, porque *technê*, opera uma divisão – que parece reproduzir a bifurcação de caminhos do próprio homem: o ontológico, aquele que o leva, como Ser-para-a-Morte até à sua finitude; o epistémico, aquele que parte da *Lichtung* para os caminhos que correspondem à Abertura.

Dir-se-ia, pois, que o homem pertence, inexoravelmente, ao primeiro dos caminhos e que a escrita ao segundo dos caminhos. A escrita permite uma espécie de livre extensão para o Ter-sido, não obstante as limitações que, precisamente por ser *technê*, impõe ao seu Ser. Através da escritura (que contém em si as bases ontológicas do futuro, do ponto de vista da sua estrutura gramatical), o historiador assiste à aproximação da lonjura, como se na escrita habitasse o modo mais *touchant* (tocável não veicula o sentido que pretendemos) da porreção.

Mesmo do ponto de vista físico, a escritura historiográfica parece a planície que sucede à clareira enquanto *Lichtung*, pronta a ser povoada (talvez não exista outra palavra: pelos fantasmas do passado enquanto criaturas da *phantasia* e enquanto metáfora do Ter-sido). Talvez por esse motivo Michel de Certeau afirme que “la structure interne du discours fait chicane”¹⁶²⁷. É que da lisura da escritura enquanto *technê* deve resultar uma performance da *aletheia* enquanto preparação para a Verdade, uma performance que não pode meramente ser considerada como o teatro do mundo, mas antes como clareira de onde irromperá o Ter-sido como significado ontológico, como significante sígnico e como significação do signo enquanto Dizer.

“Certes, c’est là un mouvement secret dans le texte. Il n’en est pas moins constant, telle une lente hémorragie du savoir. On le saisit, par exemple, à propos de l’ordre qui se présente en une organisation d’unités historiques. La mise en scène

¹⁶²⁷ *Idem, ibidem*, p. 133.

scripturaire est assurée par un certain nombre de découpages sémantiques”¹⁶²⁸. Este movimento secreto do texto é precisamente aquele que o obriga a sair da *Lichtung* à procura da Verdade, que somente a prova pode afiançar. Mas não é a escritura a serenidade formal do Ter-sido? E, nesse sentido, não será a escritura o coração da *aletheia*, no que respeita a narrativa historiográfica, que tem na sua terceira fase a decisão entre *representar* (e quedar-se em uma tautologia de irrealidades) e *representificar*, procedendo, ao eleger este último, à feitura de uma presença comparável a uma escultura. “La sculpture: incorporation de la vérité de l’être en son œuvre instituant de lieux”¹⁶²⁹ – e na qual o Ser permanece sempre escondido, mas já não inteiramente ausente.

Poder-se-ia agora aventar que encontrar na planura da escrita da História uma escultura do Ter-sido é trair a *phantasia* dando lugar à imaginação. Mas, na realidade, esculpir é gravar. Poder-se-ia também objectar que a escultura é vazia – mas não é possível considerar o vazio como nada e, neste caso, ele, se não pode jamais ser identificado com a ausência, pode ser sintoma dela, falta que leva à procura e à escrita enquanto preenchimento de uma ausência ôntica. Tanto que mais que a escultura conquista um lugar. Dentro de todos os caminhos que se *pro-jectam* da clareira, a determinação de um lugar é o princípio da representificação. E, por isso, não é por acaso que Michel de Certeau começa a sua operação historiográfica como a “produção do lugar”.

Ora, na fase da representificação, a produção desse lugar é assaz importante na medida em que dessa determinação deverá resultar a apropriação da ausência pelo próprio referente. E, por conseguinte, o acto de porrecção como instante imediatamente anterior à *parousia* – como se a ausência tivesse na escritura, efectivamente, a sua segunda Vinda à existência. Porque a determinação do lugar e a sua instituição é, necessariamente, o começo de uma presença, mesmo que ainda vazia, mesmo que *paciente* na sua espera pela Vinda do Ter-sido. Porque essa determinação é, sobretudo, uma forma de Abertura.

De forma inteligente, Michel de Certeau, ao invés da invenção sintagmática, e como já referimos por ocasião de outro assunto, assume a cronologia como possibilidade de coexistência de contrários na escritura e como espécie de ordem

¹⁶²⁸ *Idem, ibidem*, p. 135.

¹⁶²⁹ Martin Heidegger, “Temps et Être”, p. 275.

referencial da narrativa¹⁶³⁰. Para usar as palavras do próprio autor, “La chronologie indique un second aspect du servisse que le temps rend à l’histoire. Elle est la condition de possibilité du découpage en périodes. Mais (au sens géométrique), elle rabat sur le texte l’image inversée du temps qui, dans la recherche, va du présent au passé. Elle en suit la trace à rebours”¹⁶³¹. O que significa que a cronologia acompanha a não-retracção da *aletheia*.

Com efeito, esta não-retracção parece corresponder ao novo espaço vectorial instaurado pela operação historiográfica, na medida em que esta parte do presente para o passado e a cronologia, como hiper-organização narrativa, parte do passado para o presente. Michel de Certeau afirma, hesitante, que somente a escrita parece poder ser suporte para esta inversão (mas, na verdade, a inversão não estará só na operação historiográfica, na medida em que a linha *passado* → *presente* é consentânea com o presente do próprio historiador?). Acrescentamos nós que talvez o seja porque a escrita da lei, como fora dita a Moisés, instaura uma escrita de disposição de certa forma linear e de vocação futurante. O que aproxima a escritura do historiador à escritura dos traços deixados pelo pretérito.

Certeau opta por uma problematização menos metafórica, mas não menos inquieta: “Ce renversement semble seul rendre possible l’articulation de la pratique sur l’écriture. S’il indique une ambivalence du temps¹⁶³², il pose d’abord ici le problème d’un *recommencement*: où commence-t-elle? Où s’établit-elle pour qu’il y ait historiographie?”¹⁶³³. Falta apenas uma pergunta: *Quem também com esse recomeço (re)começa?* Pois que se a tessitura narrativa da historiografia é naturalmente dupla pela presença da ausência, o que significa a ambivalência no mesmo lugar de duas ontologias distintas que são a mesma mas não iguais, como sabemos já, o Ter-sido, através da Vinda e pela escritura, *recomeça*.

Certeau identifica ainda outro regresso: o próprio presente torna-se regressado, fazendo com que o lugar de produção do texto se torne em lugar produzido pelo próprio texto¹⁶³⁴. Como se fazendo jus ao facto de o antigo significado da palavra alemã *Ende* (fim) partilhar o mesmo sentido de *Ort* (lugar). Pelo que a clareira como lugar da operação historiográfica é lugar de trânsito temporal, trânsito diante do qual o

¹⁶³⁰ Cf. Michel de Certeau, *L’Écriture de l’Histoire*, p. 123.

¹⁶³¹ *Idem, ibidem*, p. 125.

¹⁶³² André Viel, “Du chronique ao chronologique”, in *Histoire de Notre Image*, Mont-Blanc, 1965, pp. 109-141, *apud* Michel de Certeau, *L’Écriture de l’Histoire*, p. 125.

¹⁶³³ *Idem, ibidem*.

¹⁶³⁴ Cf. Michel de Certeau, *L’Écriture de l’Histoire*, p. 125.

historiador não pode contentar-se com reconhecer mas não Dizer o Ser do Ter-sido. Razão pela qual na *phantasia*, como procedente de *phainô*, reside a possibilidade de ontologia e cognição (para não dizermos “ciência”) terem efectivamente um *lugar*.

No empenho da construção desse lugar, constituinte da própria operação, assenta a aprendizagem da própria historiografia, enquanto preparação de uma revelação, transforma-se sem transfigurar-se. À sua volta (como à volta da clareira) a errância acumula-se, ameaça permanente da não-verdade. Será esse o drama do historiador. Porque a errância é o pulo constante e sem transposição entre um objecto e outro¹⁶³⁵, ao redor da *Lichtung* enquanto lugar da operação historiográfica, o historiador é a excepção à errância, e o seu objecto terá de devir essa mesma excepção. Até à operação historiográfica, o traço está abandonado, na sua condição histórica mas obnubilada, a uma totalidade dissimulada de vazio.

Ora, se partirmos do princípio que o homem, enquanto ser histórico, é exposto a essa errância, e que a morte vem trazer uma espécie de grau menor de superficialidade, “L’errance est l’anti-essence fondamentale de l’essence originaire de la vérité (...). L’errance est le théâtre et le fondement de l’erreur. Non pas une faute occasionnelle, mais l’empire de cette histoire où s’entremêlent, confondues, toutes les modalités de l’errance, telle est l’erreur”¹⁶³⁶. Pelo que é errância tudo o que é mera *doxa* infundada, tudo o que é aparência, tudo o que é, em suma, *eikon*. Aliás, segundo Heidegger, a errância é a própria condição para a historicidade, que caracteriza como aberrante, do homem. Claro está que, tal como sucede com *lêthês*, também a errância integra o seu contrário.

Ora, a historiografia parece, assim, ter por base a rejeição do devaneio como perigo da errância e, sobretudo, como perigo de tornar irreconhecível e incognoscível o mistério do *Dasein*. Mas seremos obrigados a concordar que também a errância contribui para a plenitude da essência da Verdade, mesmo que antepondo-se-lhe. Ora, é também a necessidade de uma plenitude da essência da Verdade, como condição máxima do pretérito enquanto objecto do passado, que guarda o historiador do desequilíbrio entre errância e devaneio. Como a historiografia fosse uma forma de evitar a angústia através da necessidade de encontrar um referente para a ausência.

¹⁶³⁵ Cf. Martin Heidegger, “De l’Essence de la Vérité”, p. 186: “L’agitation qui fuit le mystère pour se réfugier dans la réalité courante, et pousse l’homme d’un objet quotidien vers l’autre, en lui faisant manquer le mystère, est l’errer (*Irren*).”

¹⁶³⁶ *Idem, ibidem*, p. 187.

Neste sentido, a narrativa é a protecção da essência da Verdade contida no Ter-sido e que, através da *phantasia*, porque inscrita no movimento da *a-letheia*, tem na palavra abrigo e liberdade capazes de fundar a História. Fora assim na origem do judaísmo, fora assim na assunção da filosofia contra a sofística, fora, enfim, assim, na revelação cristológica através da Palavra em nome de uma Revolução/Revelação. Pelo que a narrativização como fase última da operação historiográfica é, ironicamente, história da própria escrita enquanto fundamento de sentidos para a História, como se a escrita pudesse aniquilar toda e qualquer evidência que não resulte da observação e da reflexão mas somente da transformação da *doxa* em evidência última.

Pelo que se a essência da Verdade é fundamental para a filosofia, não o é menos para a historiografia, já que a *phantasia* enquanto *energeia* somente pode ser propulsionada pela necessidade de Verdade de que só a anamnese possui a chave – ou será a Verdade a chave para a anamnese? Por isso, deve lembrar-se: “É indiscutível que a recordação é alimentada por uma *epistemologia ingénua*, em que mais facilmente se confunde a *re-presentação* (que é sempre uma *re-presentificação*) com o real-passado, isto é, com a passeidade, espécie de efeito mágico em que a palavra dá ser ao que já não é. E, se esta característica a distingue da *imaginação estética*, convém lembrar que ambas remetem para um «objecto ausente»”¹⁶³⁷.

Com isto quer dizer-se que, tal como a filosofia, também a historiografia está permanentemente cindida em si mesma – e talvez por isso seja tão mais efectiva e fiel à sua especificidade quanto mais crítica for. E está cindida porque essência e não-essência da verdade lhe são tão íntimas quanto o são a presença e a ausência, a evidência e a prova, o silêncio e o Dizer. Porém, contrariamente à filosofia, a historiografia, na sua operação epistemológica, não pode limitar-se a deixar que o Ser seja na sua totalidade – porque a totalidade do Ter-sido ficará sempre secreta dentro do véu de Maia que recobre a *a-letheia* – véu que o é não enquanto ilusão, mas antes enquanto sagesse desprendida do silêncio e enquanto Palavra em potência.

Não por acaso, a palavra “maya” tem um destino semelhante ao de *phantasia*. Na literatura védica ancestral, *maya* é uma potência de ordem sobrenatural na medida em que é uma das energias da sabedoria¹⁶³⁸. No entanto, este sentido corrompeu-se e *maya* passou a denotar o que é falso, aparente, ou mesmo da ordem da magia e da

¹⁶³⁷ Fernando Catroga, *Os Passos do Homem como Restolho do Tempo*, p. 41.

¹⁶³⁸ Cf. Sukumari Bhattacharji, *The Indian Theogony: a comparative study on Indian mythology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1970, p. 35.

feitiçaria. Não menos curiosamente, nos Vedantas, *maya* é a epifania, acontecimento que pode libertar o Ser dos grilhões do ciclo do *samsara*. E se a sua manifestação pode ser identificada com um véu – o que mais tornou a expressão “véu de maya” como símbolo de ilusão – é porque esse véu expressa a dualidade do mundo. Diríamos nós, a *a-letheia* e *lethes*. No sânscrito, é já definida como aparência, enquanto ilusão em que o homem está mergulhado e que, dessa forma, se vê impedido de contemplar a Verdade infinita que se encontra atrás dos fenómenos finitos.

Pelo que também o véu e a sua *re-velação* (que tanto pode ser cobrir como descobrir) devem ser pensados como símbolos epifânicos e, portanto, ligados à *phantasia* quer como Palavra, quer como Luz. Basta lembrarmos a descida de Moisés do Monte Sinai, após ter escrito, na presença de Javé, os mandamentos que este lhe ditara¹⁶³⁹: o acto de escrita como revelação para recordação futura obrigava a que o rosto do Profeta fosse velado por um véu para poder ser contemplado pelo seu povo, véu que era retirado sempre que se encontrava na presença da divindade. Como se a luz da Verdade implicasse, para poder ser transmitida – ou mediada – o velamento. Ora, essa mediação velada da Revelação é a *phantasia* e o seu agente a Palavra. Até devir narrativa.

Representificar não é representar

Tal leva-nos, inevitavelmente, à forma como Paul Ricoeur define a representação historiadora e, por conseguinte, à forma como iremos contestar quer a escolha da expressão, quer a argumentação do próprio. Principalmente porque o autor afirma, na habitual síntese que faz preceder cada capítulo: “Ainsi, la représentation en tant que narration ne se tourne pas naïvement vers les choses advenues; la forme

¹⁶³⁹ *Êxodo*, 34, 28-35, pp. 148-149: “O Senhor disse a Moisés: “escreve estas palavras, pois são elas a base da aliança que faço contigo e com Israel”. Moisés ficou junto do Senhor quarenta dias e quarenta noites, sem comer pão nem beber água. E o Senhor escreveu nas tábuas o texto da aliança, os dez mandamentos. Moisés desceu do monte Sinai, tendo nas mãos as duas tábuas da lei. Descendo do monte, Moisés não sabia que a pele do seu rosto se tornara brilhante, durante o diálogo com o Senhor. E tendo-o visto Aarão e todos os israelitas, notaram que a pele de seu rosto se tornara brilhante e não ousavam aproximar-se dele. Mas ele chamou-os, e Aarão com todos os chefes da assembleia voltaram para junto dele, e ele falou com eles. Aproximaram-se, em seguida, todos os israelitas a quem ele transmitiu as ordens que tinha recebido do Senhor no Monte Sinai. Tendo Moisés acabado de falar, pôs um véu no seu rosto. Mas entrando Moisés diante do Senhor para falar com ele, tirava o véu até sair. E, saindo, transmitia aos israelitas as ordens recebidas. Estes viam irradiar a pele do seu rosto; em seguida Moisés recolocava o véu no rosto até à próxima entrevista com o Senhor.”

narrative en tant que telle interpose sa complexité et son opacité propres à ce que j'aime appeler la pulsion référentielle du récit historique; la structure narrative tend à faire cercle avec elle-même et à exclure comme hors texte, comme présumé extralinguistique illégitime, le moment référentiel de la narration”¹⁶⁴⁰.

Em primeiro lugar, urge dizer que a transformação em narração historiográfica de uma anamnese que sofre, evidentemente, um processo de reconstrução está fundamentalmente voltada para o Ter-sido enquanto Vinda e que, se é um olhar *ingénuo* aquele que encontra a *parousia* do Ter-sido, é precisamente porque livre e libertador através da narrativa, apesar de todas as limitações formais a que esta obriga – não obstante a fulgurante libertação do Ser através da Palavra. A complexidade e mesmo a opacidade de que Ricoeur fala não se interpõe à pulsão referencial do discurso histórico porque este não é *histórico*, mas sim *historiográfico*. A ser histórico, a complexidade da narrativa só poderia causar o dano da ilusão – ou da ficção. Como se de um romance histórico se tratasse.

E não podemos concordar com a assunção da narrativa como círculo (ainda que tal afirmação faça sentido no quadro da tríplice mimese de Paul Ricoeur, sobre a qual nos debruçámos já) porque ela *configura* um fechamento para a referencialidade da narrativa historiográfica, quando essa referencialidade, pela sua especificidade ontológica enquanto Ter-sido, dita precisamente uma abertura, tanto no ponto de partida como no ponto de chegada. Por isso, “(...) bem vistas as coisas, só num sentido muito restrito será lícito pensar-se que a história já “terminou” para o historiador. Fazê-lo será não entender o papel que, consciente ou inconscientemente, as suas próprias expectativas (o *ainda não*) desempenham na «ressuscitação» do passado; será, em suma, partilhar uma visão absoluta, cristalizada e aritmética do tempo presente”¹⁶⁴¹.

E, tendo em conta que a referencialidade o é em nome de uma ausência, será possível falar em “fora do texto”? Porque, efectivamente, a Palavra é a forma possível e infinita para a protecção dessa ausência. Mas será que isto a coloca necessariamente fora do texto somente porque estamos a falar de referencialidade?

Talvez, se em causa estivesse uma *representação* – como definitivamente acontece em um romance histórico (que nunca poderá ser chamado de romance historiográfico, nem que recorra a toda a *monumenta* histórica existente sobre o assunto sobre o qual versa). Mas, ao optarmos pela expressão *representificação*, somos levados

¹⁶⁴⁰ Paul Ricoeur, *La Mémoire, l'Histoire, l'Oubli*, p. 306.

¹⁶⁴¹ Fernando Catroga, *Os Passos do Homem como Restolho do Tempo*, p. 44.

a acreditar e a defender que a única exterioridade referencial do texto, sendo ontologicamente uma ausência, é fundamentalmente uma *interioridade* que o acto de desvelamento operado pela narrativa mais torna ôntico interiormente. Por isso, acima, não pudemos concordar com uma pré-configuração do mundo como mote da I mimese.

Por isso, também, pensando a narrativa historiográfica como um acto que, na sua essência, é anamnético, não podemos concordar que a necessária exteriorização a que essa memória acabará por ser sujeita (desde as políticas de memória à monumentalidade, desde a própria crítica historiográfica às contraposições epistémicas que qualquer defesa de um postulado tido como verdadeiro sempre pode levantar) corresponda a uma cabal separação entre texto e referente. Essa separação existe naturalmente mas, ontologicamente, ela pode ser mitigada precisamente porque o referente deste referencialidade é ausente. O que faz da narrativa uma espécie de traço inverso: a narrativa devém o corpo do ausente.

Poder-se-á falar, então, de forma tão taxativa, em *representação*, que mais não é do que a repetição de uma presença (não por acaso, termo tão ligado às artes performativas, quer ao nível do ensaio, quer ao nível da performance em palco), quando em causa está a Vinda ao presente do ausente? Pois não é isto que a representificação significa? Neste sentido, a *parousia* da ausência através da referencialidade é, efectivamente, *ingénua* porque ressurecta na liberdade do tempo.

Mas, a nosso ver, Ricoeur incorre em outro erro, que, de resto, rastreámos já na sua obra: “Le même soupçon de non-pertinence référentielle de la représentation reçoit une forme nouvelle sous le signe de la tropologie et de la rhétorique. Les figures ne font-elles pas elles aussi écran entre le discours et ce qui est prétendu arriver?”¹⁶⁴² Bom, não admira, pois, que ainda na síntese anterior ao capítulo, Ricoeur afirme que a imbricação entre *representação histórica* (a expressão é sua¹⁶⁴³) e a *ficção literária* (expressão que é sua também¹⁶⁴⁴) desemboque e, o que é mais grave, *repita*, a aporia com que inaugurou a sua obra e que, no fim do contas, é todo o sustentáculo, epistemologicamente erróneo de *La Mémoire, l’Histoire, l’Oubli*.

Essa imbricação é tornada possível pela própria argumentação de Ricoeur, ignorando de forma epistemicamente ofensiva e inglória que para credibilizar a questão do perdão difícil, jamais a *representação histórica* pode ser correlata da produção

¹⁶⁴² Paul Ricoeur, *La Mémoire, l’Histoire, l’Oubli*, p. 306.

¹⁶⁴³ *Idem, ibidem.*

¹⁶⁴⁴ *Idem, ibidem.*

ficcional. Porque uma *representação histórica* transforma a História do mundo como tribunal do mundo em uma formalidade esvaziada de ontologia e talvez perigosamente fenoménica. O que nos leva a afirmar que a forma como Ricoeur descreve a terceira das fases da operação historiográfica não pode, em circunstância alguma, resultar de um sujeito pré-ocupado.

Para sê-lo, como é, por exemplo mas não por acaso, Michel de Certeau na sua teorização sobre a operação historiográfica, Ricoeur teria de abandonar o seu bordão teórico, a que não concedemos o estatuto de epistémico, e que reside na consideração da aporia platónica como dificuldade, quando ela apenas traduz a impossibilidade da imaginação historiográfica e obriga a que se pense os *phantasmata* da História como a única referencialidade que importa e que, pelo seu carácter tributário da *phantasia*, não podem senão ser instante da narrativa: estar nela pairando, estar nela *instando*, estar nela porque dela se solta a fórmula para que a evocação dos mortos do passado seja fruto de uma pré-ocupação e não de uma dramatização em que os *tropoi* retóricos, porque, uma vez mais, Ricoeur ignora a fundamentalidade, para a narrativa historiográfica, da retórica judiciária, servem apenas aquilo a que levou a sua definição aristotélica: um convencimento pela *emoção* do público. É bem diferente a argumentação da narrativa historiográfica, que pode, inquestionavelmente *e-movere* o público, mas que deve fazê-lo não artificialmente. Antes veritivamente.

Com precaução, Ricoeur inaugura outra aporia: *a aporia da verdade em História*¹⁶⁴⁵. Ora, esta aporia é definida em função de quê? Considera o autor que esta aporia é o tormento do que chama de *filosofia literária da História*¹⁶⁴⁶, expressão que em nada contribui para a seriedade da sua teorização porque nela está contida toda a inutilidade da aporia pretendida. Assim, a aporia da verdade em História será a resposta (aporética, o que nos parece pouco pertinente) à pergunta sobre o que distingue efectivamente historiografia e ficção, quando no seio da própria produção historiográfica surgem teses opostas e contra-provas, o que, subentende-se, torna a verdade tão instável quanto a miríade de possibilidades falsas e de opiniões, fundadas ou infundadas.

Mas Ricoeur afirma algo assaz perturbador: “Mais la vie n’est pas une histoire et ne revêt cette forme que dans la mesure où nous la lui conférons. Comment, dès lors, peut-on encore prétendre que nous avons trouvé cette forme dans la vie, la nôtre et par

¹⁶⁴⁵ Cf. *Idem, ibidem*, p. 311.

¹⁶⁴⁶ Cf. *Idem, ibidem*.

extension celle des autres, celle des institutions, des groupes, des sociétés, des nations?”¹⁶⁴⁷ Ora, defendendo que a vida não é uma história, como pode sobreviver a sua tese da prefiguração do mundo? Mas não apenas. A vida é uma história *de facto*. E a historiografia não é sobre outra coisa que não essa vida. O homem trespassado de tempo é essa vida e o *Dasein* é a própria existência, como sabemos. E é, no mínimo inquietante (ainda que o compreendamos) o esforço que Ricoeur faz para distinguir a chamada coerência narrativa da coesão de uma vida, expressão de Dilthey¹⁶⁴⁸.

Invariavelmente, recorre à sua própria teorização para o explicitar: a coerência narrativa tem a sua génese na explicação e articula-se através da compreensão¹⁶⁴⁹. O resultado será, ainda baseando-se na sua teoria narrativa (mais narrativista que o narrativismo), uma “synthèse de l’hétérogène, pour dire la coordination soit entre événements multiples, soit entre causes, intentions, et aussi hasards dans une même unité de sens”¹⁶⁵⁰. Que diferença, pois, entre a aceção de Dilthey? Acima de tudo, como escamotear que esta síntese é a síntese que a própria anamnese empreende de cada vez que a metamemória é activada? Porque refutar a História como vida é refutar também o acontecimento como narrativizável e, acima de tudo, é, dolorosamente para nós, não equacionar o Ter-sido como grande objecto da narrativa historiográfica, prova indiscutível que o sujeito não pode ausentar-se do seu objecto, porque o objecto contém sinal da vida de sujeitos-outros que já não estão.

O que Ricoeur faz é utilizar as categorias de Aristóteles na sua *Poética* para concluir que a verosimilhança é o rosto que o provável assume para persuadir o leitor, o que significa considerar o acontecimento como uma variável da intriga e, também, a personagem como categoria de igual importância relativamente ao acontecimento. Uma terceira implicação, segundo a *Poética* de Aristóteles: a intriga, o acontecimento e as personagens acabam por articular-se em nome de uma avaliação moral das personagens¹⁶⁵¹.

Mas nem esta implicação serviu a Ricoeur para se distanciar da *Poética* de Aristóteles e procurar na *Retórica* (apesar de referir o método indiciário de Carlo

¹⁶⁴⁷ *Idem, ibidem.*

¹⁶⁴⁸ *Idem, ibidem*, p. 312: “Il en résulte une notion complexe de «cohérence narrative» qi’il faut distinguer, d’une part, de ce que Dilthey appelait de «cohésion d’une vie», à quoi on peut reconnaître des traits prénarratifs, d’autre part, de la notion de «connexion (ou connexité) causale ou téléologique», qui relève de l’explication/compréhension.”

¹⁶⁴⁹ *Idem, ibidem*, pp. 312-313.

¹⁶⁵⁰ *Idem, ibidem*, p. 313.

¹⁶⁵¹ Cf. *Idem, ibidem*, p. 314.

Ginzburg¹⁶⁵² – que obviamente não foi suficiente para conduzi-lo até à retórica judiciária), não os *tropoi*, mas a justiça que efectivamente distingue a narrativa historiográfica da narrativa ficcional e que, em última análise, é o veio condutor até ao perdão – nós optamos por quedarmo-nos na “*ressurreição*” para o julgamento, pois não compete ao historiador *perdoar*, no sentido que Ricoeur procura. O historiador, se *perdoa*, é porque, de facto, dá um acréscimo de *revivida* ao Ter-sido através da Palavra, mas esta é uma dádiva que não culpa nem absolve – e essa é a dádiva do historiador. Uma dádiva sem complemento directo.

Assim, a *representação histórica* é sustentada pela intriga enquanto síntese de diferenças, articulando três momentos – a estrutura, a conjuntura e o acontecimento –, contrapondo-se à epistemologia que, segundo o autor, os desintegra¹⁶⁵³. A autoridade a que recorre para firmar a sua tomada de posição é precisamente R. Koselleck. Alega Ricoeur que este levanta a hipótese de que a dinâmica que associa os acontecimentos enquanto estratos temporais diferenciados entre si tem por base uma narrativização que transforma o discurso em uma espécie de “*échangeur entre structure et événement*”¹⁶⁵⁴. Desta forma, superar-se-ia, segundo Ricoeur, a limitação de uma lógica cronológica. A pergunta que fazemos é se a argumentação de Koselleck não serve para provar o contrário do que Ricoeur afirma. Vejamos.

Uma semântica dos tempos históricos pressupõe, como no caso da obra de Koselleck, a subordinação do acontecimento a uma ordem maior de significação, que não é universal, mas que continua a ter no particular a sua verdadeira fundação. Ora, neste sentido, o acontecimento dá sentido à temporalidade enquanto categoria obrigatória da narrativa historiográfica. É isso que faz com que a narrativa devesse uma possibilidade não apenas para a estrutura e para o acontecimento, mas, sobretudo para o Ter-sido, que é o grande organizador das temporalidades convocadas na narrativa historiográfica. E se é um facto que todas as estratificações podem ser mediadas (e não mediatizadas) pela narrativa, é precisamente porque a intriga nunca pode ser síntese, mas apenas a anamnese como produtora de intrigas.

E referi-lo não só nos permite distanciar de Ricoeur, uma vez mais, quando exclui a anamnese do binómio explicação/compreensão, como nos permite refutar que a intriga possa ser síntese do Ter-sido porque este não pode ser sujeito a uma síntese,

¹⁶⁵² Cf. *Idem, ibidem*, p. 317.

¹⁶⁵³ Cf. *Idem, ibidem*, p. 314.

¹⁶⁵⁴ Cf. *Idem, ibidem*, p. 317.

porque esta pode dar origem a uma mistura pouco pertinente, epistemologicamente, e pouco dignificante, ontologicamente. E não por acaso, mas em nota de rodapé, o próprio Paul Ricoeur refere: “Koselleck, il est vrai, proteste contre l’amalgame de l’événement et de la structure. Les strates temporelles ne fusionnent jamais totalement entre elles; la succession laisse place à la surprise de l’événement *inattendu*”¹⁶⁵⁵.

Assim o próprio Ricoeur expõe a falência da sua teoria sobre o tempo e sobre a narrativa. A pré-figuração exclui o imprevisto e, excluí-lo, é excluir o acontecimento enquanto ontologia. Acima de tudo porque coíbe a aparição do Ter-sido, encaixando o acontecimento em um molde estrutural, que Koselleck rejeitaria, e que nós rejeitamos porque a historiografia é do singular para o particular. Isto significa que a representação jamais poderá estar ao serviço da referencialidade historiográfica porque a *representação* é sempre uma solução – ou, talvez melhor, uma saída. Ela é a dobragem ilusória do tempo, quando, no seio da operação historiográfica, deveria ser um desdobramento. O que é incompatível com a referencialidade já que articula, em vão, duas ontologias distintas, como sabemos.

Contudo, neste ponto do trabalho, essa incompatibilidade pode assumir outra ordem. É que a representação não está ligada à(s) temporalidade(s), como se esperaria que estivesse, no caso da narrativa historiográfica. Dir-se-ia, pois, que da *representação*, à maneira de Saussure, somente significante e significado teriam lugar. Ora, a historiografia necessita do referente, porque nele reside toda a sua potencialidade ontológica. Ricoeur não é indiferente a isto, a ponto de assumir que a assunção da inspiração saussuriana poderia ter efeitos que caracteriza como devastadores para a narrativa historiográfica¹⁶⁵⁶. No que tem razão; que perde ao insistir na *representação histórica* que não pode ser somente *representação* nem *histórica*, sobretudo baseando a sua referencialidade em uma base primária que é, a ser ver, retórica e tropológica – ou seja, sintagmática.

Sintomaticamente, Ricoeur elege a obra de François Hartog, *Le Miroir d’Hérodote*, como contendo um exemplo clássico dos avatares da referencialidade: as *Histórias* de Heródoto restam sem referente historiográfico, mas apenas detentoras de um nível intratextual em que o imaginário é o ditador por excelência da *história*¹⁶⁵⁷. O que não apenas nos dá razão ao não considerarmos Heródoto como “pai” da História,

¹⁶⁵⁵ *Idem, ibidem.*

¹⁶⁵⁶ Cf. *Idem, ibidem*, p. 319.

¹⁶⁵⁷ Cf. *Idem, ibidem*, pp. 319-320.

entendida como historiografia, como nos permite contestar o próprio Ricoeur. Ao afirmar que a referencialidade da narrativa historiográfica levanta o problema da intriga como fechamento (que a nosso ver é inconciliável com o que deve ser a narrativa historiográfica), na medida em que “où tendance à la clôture, inhérente à l’acte de mise en intrigue, fait obstacle à la pulsion extralinguistique, extratextuelle, pour tout dire référentielle, par quoi la représentation se fait représentance”¹⁶⁵⁸. Pois pode o referente da historiografia ser equiparado a uma extratextualidade ou, o que é pior, a uma extralinguisticidade?

Desconsiderando a anamnese da segunda fase da operação historiográfica, Ricoeur só poderia partir para uma terceira fase em que a formalidade mina a ausência como grande referente da narrativa da História. Falha que a eleição de um termo como *representância* não fecha, na medida em que, mesmo que caracterizado por um sufixo que não apenas remete para a acção, como para o estado enquanto resultado da acção (-ância), *representância* parece dizer respeito somente ao presente da narrativa historiográfica enquanto produto – e não ao *phantasmático* presente que ela activa. De resto, assim define o autor a noção de *representância*: “Nous donnerons le nom de représentance (ou de lieutenance) au rapport entre les constructions de l’histoire et leur vis-à-vis, à savoir un passé tout à la fois aboli et préserve dans ses traces”¹⁶⁵⁹. A esta definição voltaremos.

Tanto mais que *representância* (*représentance*) parece remeter para “representante”, o que estimula mais ainda a aproximação da narrativa historiográfica com a narrativa de ficção, através de uma acepção que tanto nos encaminha para a de actor, enquanto corpo da personagem e, portanto, enquanto espelho do mundo, como para a de modelo, o que, se repete a ideia, de Ricoeur, de figuração prévia do mundo do texto, convoca a ideia, que não nos é cara, da *exemplaridade como finalidade da narrativa historiográfica*. Antes, porém, de chegar à *representância*, Ricoeur opta por, em um primeiro momento, ligar *representação* e *retórica*¹⁶⁶⁰ e, em um segundo momento, ligar o que designa de “La représentation historique et les prestiges de l’image”¹⁶⁶¹. Será breve, no entanto, a nossa crítica, na medida em que parte do que foi já dito sobre *retórica judiciária* e sobre os limites de uma *imaginação historiográfica* lhe

¹⁶⁵⁸ *Idem, ibidem*, p. 319.

¹⁶⁵⁹ Paul Ricoeur, *Temps et Récit. Le temps raconté*, III, Paris, Seuil, p. 183.

¹⁶⁶⁰ Cf. Paul Ricoeur, *La Mémoire, l’Histoire, l’Oubli*, p. 320 e ss.

¹⁶⁶¹ Cf. *Idem, ibidem*, p. 339 e ss.

servirá de base e que se tratará, pois, de encontrar novidade nessa recolha de conclusões agora que outras luzes são já possíveis sobre elas.

Paul Ricoeur e Hayden White: história *versus* ficção

Começemos, pois, pela ponte que Ricoeur pretende estabelecer entre representação e retórica – e que faz todo o sentido no âmbito da narrativa ficcional, mas que necessita de ser revista se em causa estiver, como nos parece estar, o papel de ambas na narrativa historiográfica. Assim define o autor o seu objectivo: “L’enjeu de cette nouvelle étape de notre investigation ne consiste pas seulement à élargir le champ des procédés de la représentation scripturaire, mais aussi à rendre compte des résistances que les configurations narratives et rhétoriques opposent à la pulsion référentielle qui tourne le récit vers le passé”¹⁶⁶². De onde se depreende o seguinte: Ricoeur elege a retórica como moeda da representação, na medida em que é a multiplicidade daquela que permite o seu recurso como explicação da representação e, simultaneamente, como sua própria coerção.

A secção consagrada a “Représentation et Rhétorique” respiga o contributo de alguns nomes proeminentes quer no campo da semiótica, quer no campo da teoria da literatura, quer no campo da historiografia. Interessa-nos particularmente o uso que faz de autores consagrados, entre os quais, Roland Barthes, Saul Friedländer ou de Pierre Vidal-Naquet. Aquele, contudo, a que dá mais atenção é Hayden White, por forma a defender o seguinte: “Ma thèse est que celle-ci [la spécificité de la référentialité en regime historiographique] ne peut être discerné au seul plan du fonctionnement des figures qu’assume le discours historique, mais qu’elle doit transiter à travers la preuve documentaire, l’explication causale/finale et la mise en forme littéraire. Cette triple membrure reste le secret de la connaissance historique”¹⁶⁶³.

É evidente que Ricoeur, nesta sua secção, se centra no que chama de “forme littéraire”. É também evidente que, neste trabalho, o enigma (mas não segredo) do conhecimento histórico é a *phantasia* e a sua articulação com a anamnese. O que significa que nos encontramos diametralmente contrários ao que Ricoeur defende, ainda que queiramos ambos chegar ao mesmo: à história do mundo como tribunal do mundo

¹⁶⁶² *Idem, ibidem*, p. 321.

¹⁶⁶³ *Idem, ibidem*, p. 323.

e, acrescentamos nós, à historiografia como tanatografia que, por sê-lo, não permite que a História do mundo seja uma literal e dogmática mestra da vida. Pelo que passamos à crítica da concordância parcial de Paul Ricoeur com Hayden White e, de seguida, ao confronto das grandes ilusões criadas por este último, mormente em *Metahistory. The historical imagination in XIXth Century Europe* (1973), *Tropics of Discourse. Essays in Cultural Criticism* (1978) e *The Content of the Form. Narrative Discourse and Historical Representation* (1987).

O relevo que Ricoeur atribui desde logo à obra de Hayden White é substancialmente expressivo, concedendo-lhe um papel de evidência no alegado debate que, voluntária ou involuntariamente, White terá estimulado em torno da historiografia sobre o Holocausto – sucesso que, segundo Ricoeur, o estruturalismo francês não fora capaz de alcançar com o seu estruturalismo¹⁶⁶⁴. Valor que deve ser mitigado tendo em conta que Hayden White unifica na mesma dimensão de constructos verbais (as chamadas “ficções verbais”) a narrativa historiográfica e a narrativa ficcional. É, de resto, esta a primeira das virtudes que Ricoeur reconhece a White, na medida em que esta perspectiva permitiria uma nova visão sobre a referencialidade na historiografia¹⁶⁶⁵.

O que leva Ricoeur à segunda virtude de Hayden White: a separação entre os historiadores profissionais e os filósofos da História. A estes é atribuída a característica de recorrerem a uma retórica trópica, que tem na intriga o seu expoente máximo¹⁶⁶⁶. Poderíamos compreender a tomada de posição de Ricoeur, já que a teorização de White entronca bem na tríplice mimese do próprio Ricoeur. Mas algo é dito que coloca Ricoeur em um lugar desabrigado. Escreve ele sobre a obra de White e sobre o debate gerado em torno da “literatura” da Shoah: “Il ne s’agit pas d’une contribution à l’épistémologie de la connaissance historique, mais d’une poétique qui a pour thème l’imagination, plus précisément l’imagination historique”¹⁶⁶⁷. Possivelmente a forma encontrada por Ricoeur para mitigar o desastre que a obra de White pode representar para a Teoria da História, para a Historiografia e para a relação de ambas com a Filosofia.

Se mais provas fossem necessárias, ficaria assim definitivamente explicitado o afastamento da anamnese da própria representância pelo próprio Ricoeur, mesmo que a ela queira o autor chegar. Em primeiro lugar porque ligar o Holocausto a um desvínculo

¹⁶⁶⁴ Cf. *Idem, ibidem*, p. 324.

¹⁶⁶⁵ Cf. *Idem, ibidem*.

¹⁶⁶⁶ Cf. *Idem, ibidem* pp. 324-325.

¹⁶⁶⁷ Paul Ricoeur, *La Mémoire, l’Histoire, l’Oubli*, p. 324.

com a epistemologia em nome de uma alegada poética humanizante é obliterar por completo que o conhecimento histórico não pode ser equiparado a uma poética, mesmo que seja impulsionado por uma poética da ausência. E é precisamente por ser *ativado* por uma poética da ausência que não é possível afirmar-se uma imaginação histórica como se o acontecimento (neste caso, e talvez não por acaso, a Shoah) pudesse ser reduzido a uma existência linguística. Começa aqui, a nosso ver, a *errância* de White e a confirmação da *errância* de Ricoeur, longe ambos de um crivo epistemológico que, ao contrário do que supuseram, não transformaria a historiografia em uma ciência exacta e isenta de humanismo, mas, ao contrário, seria (e é) a forma única de atingir o patamar de prova e veridicção que o próprio Ricoeur reivindica. Em segundo lugar, porque falar-se em imaginação histórica (excluindo, assim, a dimensão da grafia – da escrita), não apenas prova a ausência da anamnese, como, o que não é menos grave, é transformar o testemunho em imagem, quando em causa está a tragédia viva do homem. Parece-nos, pois, indefensável uma imaginação histórica diante de testemunhos que o são no mais puro sentido etimológico grego da palavra: mártires.

Principalmente pelo seguinte: é que esta chamada imaginação histórica está arreigada a uma concepção retórica que anula completamente a verdade enquanto ontologia. Razão pela qual contra, Hayden White, Carlo Ginzburg se insurge no célebre congresso americano “History, Event and Discourse”, precisamente no rescaldo do debate sobre as possibilidades de historiografar (mais do que historicizar) o nacional-socialismo alemão enquanto propulsor de uma catástrofe. Porque optar, irracionalmente, por uma retórica feita de lugares dispostos em uma intriga como sendo o fundamento da historiografia é castrar a vida que existe na própria historiografia enquanto narrativa produzida sobre um Ser-para-a-Morte por um Ser-aí.

White cometeu, porventura, a maior das transgressões que poderia ser cometida contra a narrativa historiográfica pois despojou-a da sua natureza enquanto linguagem e, portanto, da temporalidade enquanto seu sentido, para transformá-la em discurso. Dir-se-ia, pois, que White faz a historiografia adoecer de si mesma, como se a sua estrutura anamnética, que é o que efectivamente lhe granjeia a sua organização narrativa, fosse envenenada caso não seguisse os padrões tópicos de uma retórica torpe que só poderia transformar a historiografia em escrita e jamais em escritura. Doente, pois, porque impossibilitada de metamorfosear-se, a cada actualização, em uma activa espera da esperança. Porque os *tropoi* só poderiam contribuir para a total aniquilação da esperança enquanto princípio (início e fundamento) da historiografia, na medida em que, no lugar

de demonstrar os limites da representação (o que pode tornar justificar a própria representificação), transformariam a infinitude do Ter-sido no absoluto flácido do signo errante.

Para mais, em circunstância alguma nas suas obras White define o que entende por imaginação histórica, o que é preocupante se analisarmos como, em *Metahistory*, o autor apresenta a produção do texto da narrativa historiográfica sob a égide de uma tipologia tripla: a intriga, a argumentação persuasiva e a implicação ideológica.

Paul Ricoeur sintetiza bem, e criticamente (o que não o salva da legitimidade conferida à obra de White como *poética*), o grande problema levantado por esta tripartição: “La rhétorique rentre ici une première fois en compétition avec l’épistémologie de la connaissance historique. La gravité du conflit est augmentée par deux considérations: concernant la forme, comme le dernier ouvrage de H. White y insiste, il faudra dire que la mise en intrigue tend à faire prévaloir les contours de l’histoire sur les significations distinctes des événements racontés, dans la mesure où l’accent est mis sur l’identification de la classe de configuration dans laquelle telle intrigue s’inscrit. Quand à ce qui est censé précéder la mise en forme, le rhétoricien ne trouve rien d’antérieur aux esquisses de narrativization, sinon un fond inorganisé – un *unprocessed historical record*”¹⁶⁶⁸.

Ricoeur não o diz claramente, mas o que em causa está é a destituição de valor epistemológico à própria narrativa historiográfica, que as implicações ideológicas mais tornam insidiosas enquanto potenciais constructos políticos. Pelo que não podemos concordar com o filósofo francês quando afirma a obra de White como pioneira – se o foi, foi precisamente para ditar uma espécie de fim da História, pelo fim da historiografia que, lamentavelmente, tenta impor através das suas obras. Mais sério ainda é o facto de Ricoeur, invariavelmente, assumir uma posição de ambivalência: lauda a metodologia de White porque ela é capaz de produzir imagens e critica negativamente a forma como White sobrevaloriza a intriga como explicação, calcando os procedimentos científicos necessários ao próprio conhecimento histórico¹⁶⁶⁹.

Esta crítica é suficiente para depor a obra de White de qualquer trono historiográfico. Ricoeur o sabe, pelo que não deixa de afirmar: “C’est eu égard à ces apories de la référentialité du discours historique que la mise en épreuve des propositions de la rhétorique narrative de H. White par les événements horribles placés

¹⁶⁶⁸ *Idem, ibidem*, p. 325.

¹⁶⁶⁹ Cf. *Idem, ibidem*, p. 328.

sous le signe de la «solution finale» constitue un défi exemplaire qui dépasse tout exercice d'école”¹⁶⁷⁰.

Mas tal afirmação, que leva, depois, Ricoeur a transitar para a obra de Saul Friedländer, *Probing the Limits of Representation*, escamoteia que não é apenas a memória traumática da Shoah que pode ser exemplar no desafio dos limites da representação historiográfica. Reconhecendo, evidentemente, a trágica singularidade do Holocausto como acontecimento, não pode deixar de dizer-se que todo o acontecimento desafia a sua própria referencialidade e que é o contrato com a Verdade e com a veridicção que tanto deve estar subjacente aos estudos sobre a Shoah, como aos estudos sobre a Grande Guerra, sobre a Revolução Francesa, sobre a peste negra que assolou a Europa no século XIV – sobre todos os acontecimentos ontologicamente comprováveis e devidamente argumentados através da transformação da prova em documento histórico.

Indiscutivelmente, os acontecimentos de contornos catastróficos obrigam a repensar a referencialidade, mais até talvez do que a própria representação. Porque pensar a referencialidade é potenciar a representificação e tornar insuficiente a representação, esta sim, caracterizada por uma limitação que não é meramente de ordem formal mas sim de ordem ontológica. O que Hayden White chama de “relativismo inexpugnável” de toda a representação histórica seria muito mais fácil de rebater equacionando-se a representificação que, enquanto, *re-prae-esens*, contém em si mesma o critério testemunhal – e, por isso, martiroológico – que ultrapassa a ordem do testemunho (a anamnese) enquanto Palavra para assumir uma carga activa (enquanto *phantasia*) que torna o acontecimento ontologicamente a-propriável na ordem do presente.

Por isso nos parece certa a crítica de Carlo Ginzburg a White, alegando uma indiscutível influência da obra de Giovanni Gentile nas teorias de White e, por isso, o acusa de um relativismo que facilmente é abatido se pensarmos que a existência de uma única testemunha é suficiente para o acesso à realidade histórica. Logo, à verdade. Friedländer não é menos contundente: “White puts considerable emphasis on the search for na adequate «voice» to represent events such as Nazism and the Holocaust, that is, for a rhetorical mode which would fit extreme occurrences in the modern epoch. Without entering here into a discussion of the «middle voice», or «intransitive writing»,

¹⁶⁷⁰ *Idem, ibidem*, p. 329.

which White considers as the possibly adequate mode, I would suggest that the corollary of this quest is fairly apparent: *it is reality and significance of modern catastrophes that generate the search for a new voice and not the use of a specific voice which constructs the significance of these catastrophes*¹⁶⁷¹.

Pelo que em causa nunca pode estar a limitação ou não da representação, na medida em que esta nunca pode ser equacionada em termos quer ontológicos, quer epistemológicos. E não pode porque a representação é sempre subsidiária da imagem, o que talvez signifique que, enquanto expressão teórica, ela sirva efectivamente bem os pressupostos de Hayden White e não tanto os de Ricoeur, que, talvez por isso, sinta necessidade de procurar outro termo, chegando, assim, para salvaguardar a *referência* e a *ausência*, à repretância.

Não nos compete, aqui, traçar o conflito entre Hayden White, Carlo Ginzburg e Saul Friedländer, mesmo porque Paul Ricoeur o fez – e tendo o cuidado de referir como a escrita sobre a Shoah se debate com os limites não apenas da narração – e, dizemos, sobretudo do do discurso – mas com os limites da sua própria natureza “de limite”¹⁶⁷². Mas compete-nos, definitivamente, alertar para os limites da própria exemplaridade da “Solução Final” como acontecimento, na medida em que, se a sujeição a uma esquemática tropológica é insuficiente – e leviana – para abordar uma questão histórica com a magnitude do Holocausto, colocar em cena termos como *aceitável* e *inaceitável* prova como também é insuficiente e pouco tributária da Verdade, elevar a exemplo (como se tratasse de uma ontologia inultrapassável que, por isso mesmo, corre verdadeiramente o risco de ser denegada) um acontecimento.

Pelo que nos regozijamos pela forma através da qual Ricoeur termina esta sua secção consagrada a “Représentation et Rhétorique”: “Peut-être toute singularité – tour à tour unique et/ou incomparable – est-elle, à ce double titre, porteuse d’exemplarité”¹⁶⁷³. O que, mais uma vez nos leva a colocar Ricoeur diante da sua tríplice mimese para confrontá-lo com os limites, esses sim inquestionáveis, da pré-figuração do mundo, da sintagmática do texto, e da pragmática do discurso.

O que nos serve como ponte para a secção seguinte de Ricoeur, denominada “La Représentation historique et les prestiges de l’image”¹⁶⁷⁴, lugar que destina para

¹⁶⁷¹ Saul Friedländer, *Probing the Limits of Representation*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1992, p.10.

¹⁶⁷² Paul Ricoeur, *La Mémoire, l’Histoire, l’Oubli*, p. 338.

¹⁶⁷³ *Idem, ibidem*, pp. 338-339.

¹⁶⁷⁴ *Idem, ibidem*, p. 339 e ss.

reafirmar a sua teoria do “mundo do texto” como comunidade entre narrativa historiográfica e narrativa ficcional, já que, em momento anterior da evolução do seu pensamento, mormente no primeiro volume de *Temps et Récit*, inaugura a expressão (infeliz) “fictionalisation du discours historique” (em tentativa clara de relativizá-la agora).

Uma vez mais, a *Poética* de Aristóteles é bíblicamente convocada para sustentar o seguinte: “Ce qu’il faut en effet déplier, comme dans l’examen de l’envers d’une tapisserie, c’est précisément le lieu tissé entre lisibilité et visibilité au niveau de la réception du texte littéraire. De fait, le récit donne à comprendre et à voir. La dissociation des deux effets enchevêtrés est facilitée lorsque se découplent le faire tableau et le faire suite, la stase descriptive et l’avancée proprement narrative, elle-même précipitée par ce que la *Poétique* d’Aristote appelle péripétie, s’agissant en particulier du coup de théâtre et des effets violents. L’historien connaît bien cette alternance: c’est bien solvable par un assemblage de tableaux qu’il dépeint la situation où le début de son récit s’implante”¹⁶⁷⁵.

Não nos interessa tanto a preponderância que os trabalhos de Louis Marin tiveram na teorização em causa. Interessa-nos, sim, a forma como Paul Ricoeur sugere que a representação é, na historiografia, uma operação que não diz respeito apenas à representação do objecto historiográfico mas sim, e também, a um acréscimo, já que a representação enquanto operação pode ser pensada como uma fase reflexiva.

A primeira objecção que colocamos é precisamente a esta alegada reflexividade da “representação-objecto”¹⁶⁷⁶. Ora, falar-se em reflexividade da representação do próprio objecto parece-nos tornar a chamada representação mais importante do que a própria referencialidade, como se o texto ficasse semanticamente saturado de uma ontologia que não é sua e que está, inevitavelmente, sujeita à arbitrariedade do signo. Parece-nos, outrossim, que esta saturação de sentido, porque reflexiva e, portanto, operando como um espelho (e já nos posicionámos contra os perigos do uso da metáfora do espelho nos estudos historiográficos), tolda a inteligibilidade, não da representação mas do próprio objecto, na medida em que a mediação simplesmente não é feita – diante do espelho da reflexividade é a representação que é vista e não o referente que, alegadamente, pretende referenciar. Se é que representação é compatível com referencialidade de forma tão linear no que toca à narrativa historiográfica.

¹⁶⁷⁵ *Idem, ibidem*, p. 342.

¹⁶⁷⁶ *Idem, ibidem*, p. 343.

Recorramos à habitual sobriedade de Michel de Certeau: “La ruse de l’historiographie consiste à créer «un discours performatif truqué dans lequel le constatif apparent n’est en fait que le signifiant de l’acte de parole comme acte d’autorité”¹⁶⁷⁷. Isto significa precisamente que a imagem, que por artes mágicas não emerge do texto, mesmo que em causa esteja *le portrait do Roi*¹⁶⁷⁸, não vive nem sucumbe através da palavra. Falar-se em performance é uma forma inteligente de contornar-se, precisamente, a representação enquanto potencial vazio sógnico e de superar-se uma espécie de retenção do referente em uma imagem que, pretendendo ser seu espelho, não pode passar de uma marioneta – o que será repetir a dependência trópica de Hayden White.

Tal torna-se ainda mais evidente quando Ricoeur, ao retomar a retórica dos antigos, se centra no discurso epidíctico¹⁶⁷⁹ sem contrapô-lo argumentativamente: “La question paraît moins incongrue si, à la place de l’éloge, on met le blâme, son contraire dans la classe des discours épidiectiques, selon la classification recue de la rhétorique des anciens. (...) Troublante symétrie en vérité que celle qui place dos à dos le blâme absolu infligé par la conscience morale à la politique des nazis et l’éloge absolu adressé par ses sujets au roi dans son portrait...”¹⁶⁸⁰. Este é o nó cego da representação: a equiparação, através das imagens, de uma impossível epistemologia do conhecimento histórico e da própria historiografia a uma imagética que estará sempre a ser assolada pela aceitabilidade ou pela inaceitabilidade dos contornos materiais que assume.

Pois a representação estimula o uso de um juízo “aceitável/inaceitável” porque não passa de uma reificação hipostasiada de um referente que se perde na imediatês que gere a representação imagética. Por outro lado, a representação, hipostática por natureza, enviesa uma noção como a de campo de experiência ou mesmo a de horizonte de expectativas.

A motivá-lo está precisamente a imposição de grandezas e de uma serialidade que ultrapassa os limites da cronologia para tornar a temporalidade serva da gleba de um quadro delimitado não pelos limites da narração mas pelos *ilimites* da representação. Porque em causa está sempre a palavra e não a imagem: “Mais le texte pose à *la fois* le

¹⁶⁷⁷ Michel de Certeau, *L’Écriture de l’Histoire*, p. 133.

¹⁶⁷⁸ Evocamos aqui o título da obra de Louis Marin, *Le Portrait du Roi*.

¹⁶⁷⁹ Acerca das modalidades da retórica, recorde-se, uma vez mais, o que atrás escrevemos sobre o tema, mormente em Aristóteles.

¹⁶⁸⁰ Paul Ricoeur, *La Mémoire, l’Histoire, l’Oubli*, p. 358.

remplissement de sens et sa condition; el les conjoint et les nivelle dans l'expansion du discours. Par là, il est global, mais seulement au prix d'un camouflage de cette différence, et grâce au système qui établit d'avance, au titre d'un lieu acquis, une autorité capable de «comprendre» ler apport entre una organisation de sens (de «faits») et sa limite («l'événement»)»¹⁶⁸¹.

É que a representação não pode deter autoridade alguma enquanto fruto de um campo de experiência e enquanto projecto de um horizonte de expectativas, na medida em que nela a temporalidade se esgota em uma impossibilidade de “dar a compreender” (mais do que “fazer compreender”), coarctada pelo obrigatório “dar a ver” em que assenta. Koselleck explica-o de forma mais inquietante mas absolutamente certa – ainda que não dispense o vocábulo imaginação (que também acreditamos ser outra que não ela mesma): “L'historien ne saurait donner une lecture consistante de telles sources [terreurs et rêves] que s'il apprend à interpréter les images témoignant d'un langage qui s'est tu”¹⁶⁸².

No contexto em que esta afirmação surge, compreendemos o recurso a “imagem”; simplesmente o que Koselleck acaba por reafirmar é que a imagem só é verdadeira quando é um “tu” – ora, na passagem para a produção historiográfica, do que se trata é de metamorfosear esse “tu” em uma terceira pessoa, que deve estar no texto como se estivesse *in eventu* não estando, sem abdicar ser ser com efeito, o “tu” que o historiador visou. E não nos parece descabido afirmar que esse carácter de *in eventu* só pode ser produto da aliança entre anamnese e *phantasia* – tendo no acto de leitura, como se de uma transmissão de testemunho se tratasse. Como explicar, pois, a representação quando em causa está o testemunho de um sonho que pode ser considerado um testemunho de terror? Já para não falar sobre a inoperância da expressão imaginação historiográfica neste contexto.

Koselleck afirma, e bem, que “Ils [les rêves de terreur] sont, sans que nécessairement ceux qui témoignent aient été victimes de la violence, une manifestation corporelle de la terreur. Les rêves ne nous renvoient pas seulement aux conditions qui les ont rendus possibles, mais – si fictifs soient-ils par ailleurs – ils sont déjà en eux-mêmes expression d'une des formes sous lesquelles s'accomplit la terreur”¹⁶⁸³. Também neste caso, há uma ausência como objecto a ser referenciado. Também neste caso existe

¹⁶⁸¹ Michel de Certeau, *L'Écriture de l'Histoire*, pp. 134-135.

¹⁶⁸² R. Koselleck, *Le Futur Passé*, p. 121.

¹⁶⁸³ *Idem, ibidem*, p. 255.

um Ter-sido cujo carácter vestigial se reveste de uma forma onírica, que não deixa de ser uma forma anamnética. Também, ainda, neste caso, se trata de um acontecimento que é vestígio de um acontecimento, pois também os sonhos são unos, únicos e finitos.

O traço como eixo da ex-tensão temporal: as insuficiências da teorização de Hayden White

O autor de *The Judge and The Historian* equacionou os termos de comparação entre a narrativa historiográfica e a retórica judiciária partindo do princípio, como constatámos já, de que a prova, enquanto *tekmérion* e enquanto *sêmeion*, é a medula da sua aproximação. Porém, tal não é suficiente para desacreditar a assunção de que historiografia e retórica partilham a mesma meta: a efectividade e não a verdade¹⁶⁸⁴, o que explicará por que motivo a referencialidade do texto historiográfico, tal como o texto ficcional, não pode ser submetido a uma análise criteriosa. Em último caso, a diferença – ainda que partindo de uma identidade metodológica – entre o historiador e o julgamento (e respectiva sentença) será precisamente o que a prova virá a exigir no caso da retórica e que é o juízo, traduzido seja na absolvição, seja na condenação, demanda essa ausente no caso do historiador.

O que significa que, indubitavelmente, a prova enquanto critério historiográfico definidor da profissão do historiador¹⁶⁸⁵ é bebida na retórica judiciária, mas que essa asserção não basta, sobretudo para explicar a desvalorização da historiografia em relação à poesia. A fuga da historiografia à *ananke* e consequente assunção das singularidades como seu apanágio implicará um irrevogável afastamento da poesia, que, sintomaticamente, torna inviável a consideração da narrativa historiográfica enquanto sucessão de *tropoi*. Daí que o próprio Ginzburg tenha considerado deficitária a declaração de Arnaldo Momigliano sobre a missão do historiador enquanto inquiridor de acontecimentos gerais¹⁶⁸⁶.

Nem uma identificação literal com o juiz pode ser feita. Se é verdade que o historiador não sentencia, isso se deve ao facto de não poder ele estipular uma pena para

¹⁶⁸⁴ Carlo Ginzburg, *History, Rethoric, and Proof. The Menahem Stern Jerusalem Lectures*, Hanover, University Press of New England, 1999, pp. 38-39.

¹⁶⁸⁵ Carlo Ginzburg, *The Judge and the Historian. Marginal notes on a late-twentieth-century miscarriage of justice*, London/New York, Verso, 1999, p. 17.

¹⁶⁸⁶ Carlo Ginzburg, *History, Rethoric, and Proof*, p. 50.

o Ter-sido, na medida em que o seu papel é contribuir para uma compensação de vida através da intelecção da sua temporalidade. É que, ecoando a sentença do juiz, de Nicolau de Cusa¹⁶⁸⁷, nenhum mortal (um Ser-para-a-morte) poderá compreender sentença que esteja para lá do tempo e do movimento. O que o historiador faz é fazer da temporalidade Verbo e, assim, permitir ao curso do tempo operar como sentenciador. Sentenciar é condenar e punir – e ao historiador caberá a “ressurreição” do Ter-sido num tempo que é indivisível e, por isso, jamais poderá estar sujeito à cegueira de uma justiça reificada.

Somente fazendo radicar na prova, se secundada pela dimensão da temporalidade, a aproximação entre retórica e historiografia tornará possível a descoberta da retórica como arqueologia parcial da narrativa historiográfica. Apresentar-se a veridicção enquanto resultante do convencimento pela prova permitirá, assim, a refutação da auto-referencialidade apregoada por Hayden White já que apenas um retratamento do tempo baseado na sua apresentação não objectiva mas representificada pode mostrar a debilidade de um conceito como o de extra-textualidade no que respeito diz à historiografia.

Por outro lado, também a primazia dada à temporalidade logrará reprimir uma comparação entre historiografia e retórica que se atenha, pobremente, à partilha de uma estrutura e de uma finalidade de convencimento sem prova. Isso significaria a inclusão da narrativa historiográfica na retórica epidíctica, vocacionada para a exploração das emoções do ouvinte e, sobretudo, tendo por marca temporal, o presente. O trabalho de Carlo Ginzburg, a nosso ver pioneiro porém parcial, obrigou a que se matizasse a comparação, recordando que a retórica não foi equacionada por Aristóteles como sendo uniforme, o que torna necessário ainda mais explicitar de que retórica se fala quando a historiografia a ela é comparada.

A fortuna do cotejo, mais lato, entre história e ficção ocupar-nos-á mais tarde; no entanto, deve referir-se, para melhor compreensão até da emergência do discurso historiográfico, que mesmo a desvalorizadora equação aristotélica sobre a historiografia estabelece desde o início a incompatibilidade entre a historiografia e um compromisso de mera ordem figurativa. Indubitavelmente artefacto verbal, como quer Hayden White e como parece exaustivamente lógico considerar de um ponto de vista da discursividade, a narrativa historiográfica não deve ser confundida com nem ancorada

¹⁶⁸⁷ Cf. Nicolau de Cusa, *A Doutra Ignorância*, tradução, introdução e notas de João Maria André, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2003, pp. 68-69.

em uma *technê* de inspiração sofisticada em que o critério retórico *stricto sensu* seja obstáculo à assunção do passado enquanto *acontecido* mas possivelmente recuperável através da narrativa. A pluralidade que Aristóteles, como afirmámos vezes sem conta já, reconhece expressivamente aos acontecimentos (e, portanto, à historiografia) não pode ser tomada por um pluralismo interpretativo conducente à legitimação de todas as perspectivas¹⁶⁸⁸, dissolvendo-se, assim, a própria argumentação aristotélica quanto à tipificação das retóricas e ignorando-se a primeira das declarações do Estagirita: *a consideração da retórica como a outra face da dialéctica tem como suporte o papel veridificativo que confere à retórica judiciária*.

O que, para além de equacionar-se a narrativa historiográfica como construção discursiva escrava, sem nuances, de toda a lógica narrativa e consequente dependência de uma estrutura de tropos, convida a que, partindo das consequências do declarado por Aristóteles e transformado secularmente em uma análise dicotómica, a aproximação entre retórica e historiografia seja localizada na intersecção mais profunda entre o trabalho do historiador e aquele do juiz (assim como do médico hipocrático). Esta não poderá admitir levianamente o uso de uma estrutura trópica considerada enquanto desvio na norma literal que rege, de forma aparente, a normatividade da linguagem¹⁶⁸⁹.

Mesmo porque, apesar de tudo, e apesar ainda de Heródoto e as suas *Investigações* terem precedido os debates de Aristóteles, a declaração inicial da *Poética* alegando, de forma directa, o carácter real e vivido das coisas narradas pela historiografia, não deixa margem para dúvidas: obrigatoriamente distinta da poesia, o que ela poderá partilhar com esta é restrito à estrutura narrativa de ambas. Ora, é inegável ser de pressuposto semelhante (e actualizado) a este que Hayden White parte quando escreve:

I will consider the historical work as what it most significantly is – that is to say, a verbal structure in the form of a narrative prose discourse that purports to be a model, or na icon, of past structures and processes in the interest of *explaining what they were by representing them*.¹⁶⁹⁰

¹⁶⁸⁸ Hayden White, *El Texto Histórico como Artefacto Literário*, Barcelona, Ediciones Paidós, 2003, p. 63.

¹⁶⁸⁹ *Idem, ibidem*, p. 65.

¹⁶⁹⁰ Hayden White, *Metahistory. The historical imagination on the nineteenth-century Europe*, Baltimore, The John Hopkins University Press, 1975, p. 2.

Se muito haverá a dizer sobre este excerto, e sem perder de vista os princípios aristotélicos, basta por ora afirmar que talvez o mais significativo na obra historiográfica não seja o seu carácter verbal (afirmação que nos parece redundante) nem tão-pouco a necessária organização espaço-temporal dos acontecimentos, mas sim o carácter *ausente* da sua referencialidade. Não deve, contudo, ser esta *ausência* imprudentemente tomada como simples extra-temporalidade ou mesmo extra-textualidade para a qual a organização trópica servirá como, retomando as palavras do professor americano, *modelo* ou *ícone*.

Também aqui a *mimesis* em causa favorece apenas uma concepção exemplar do passado, como foi já dito por nós. Hayden White menospreza, pois, a decisiva existência de traços (avançada pelo próprio Estagirita no âmbito da sua teorização sobre a retórica), o que, acabando por condicionar (e autorizar) o predomínio dos elementos ditos trópicos, oblitera por completo que o *ausente* do discurso historiográfico é, afinal, *presente*. De onde se infere que, uma vez mais, é a dimensão temporal – e não o nexo cronológico da prosa narrativa – e a temporalidade enquanto condição do próprio homem, a pedra de toque da tão procurada distinção entre Poesia e Historiografia.

No entanto, não se trata de admitir a diversidade do discurso historiográfico, da qual, de resto, Hayden White parte para justificar a sua procura pelos elementos únicos e definitórios da narrativa historiográfica¹⁶⁹¹. A porventura primeira definição – e note-se que não acreditamos em definições que servem confortáveis catalogações para uso de falsas didácticas textuais – de narrativa historiográfica aventada por Aristóteles não apenas permite a eleição da temporalidade como critério definidor, como ajuda a compreender a historiografia enquanto, dizemos, *technê* do que, já não existindo, pode ser recolhido e recontado.

Esquecer o lugar de destaque da ausência e, conseqüentemente, do traço no discurso historiográfico, é dissipar as suas próprias propriedades dialécticas na medida em que promove o seu carácter erístico – do qual o próprio Aristóteles procurou afastar, pelo menos, uma das modalidades da sua sua retórica. Talvez, pois, que a nomenclatura de White, “the poetics of History”, induza ao seguinte erro: é que considerar uma poética da História é precisamente textualizar o que na historiografia pode não ser à partida textual ou verbal, porém partindo o autor do princípio que o discurso historiográfico, sendo um artefacto verbal, deve à sua existência textual não tudo, mas –

¹⁶⁹¹ *Idem, ibidem*, p. 5.

o que é pior – uma falaciosa auto-referencialidade. A estar subordinada a esta, a narrativa historiográfica, para utilizar ainda os termos do Estagirita, redundaria em mera inteligência intuitiva (*nous*) ou sensação (*aesthesis*), oposta, por isso, a qualquer premissa epistemológica que viesse a permitir uma operação cognitiva (*noesis*).

Ao afirmar, sobre os autores do século XIX que elege para formar a sua teoria formalista da *representação historiográfica*, que “their status as models of historical narration and conceptualization depends, ultimately, on the preconceptual and specifically poetic nature of their perspectives on history and its processes.”¹⁶⁹²

Hayden White malogra a tensão temporal que é égide verdadeira do parto historiográfico. E se é já evidente em Aristóteles o fundamento narrativo comum a epopeia e historiografia, por exemplo, a última esteve vocacionada, desde o início, para uma dimensão noética que resulta das definições dadas pelo filósofo de Estagira e que são o verdadeiro motor da aproximação entre historiador e juiz.

A partir do momento em que a retórica é definida contra a sofística e que a narrativa historiográfica é equacionada como independente da *ananke*, ela não deverá nunca ser entendida como *prefiguração*: “no hay reglas que nos digan cuándo nuestra constitución metafórica original de un dominio de experiencia como posible objeto de investigación es completa y cuándo deberíamos proceder a una consideración de los elementos que, simplemente como partes de un todavía no identificado todo, ocupan el dominio en cuestión. Este cambio en la modalidad de construcción, o como lo he denominado en *Metahistoria*, modalidad de *prefiguración*, es trópico por naturaleza”¹⁶⁹³.

Desde a *Poética*, pelo menos, que a regra é ditada: a narrativa historiográfica vive com e de um compromisso com a verdade e do qual resultará a engrenagem temporal, concebida não como cronograma textualmente transposto mas sim como correlação temporal, condição para a sustentabilidade dos estatutos que passado, presente e futuro detém na *operação historiográfica*. A predeterminação do papel do historiador defendida por White frustra a revelação do presente ausente, afinal, poética capital e porventura única e sincrética do discurso historiográfico: “in the poetic act which precedes the formal analysis of the field, the historian both creates his object of analysis and predeterminates the modality of the conceptual strategies he will use to explain it”.¹⁶⁹⁴

¹⁶⁹² *Idem, ibidem*, p. 4.

¹⁶⁹³ Hayden White, *El Texto Histórico como Artefacto Literário*, p. 73.

¹⁶⁹⁴ Hayden White, *Metahistory*, p. 31.

Com efeito, e contrariamente à declaração abreviada de Aristóteles, o autor da *Metahistória* declara o historiador demiurgo do seu objecto, o que somente pode resultar em uma errónea apropriação do labor historiográfico, pois que desse falso princípio nasceria uma história contada *a contrario*. A retórica, mormente a judiciária, enquanto face outra da dialéctica e, precisamente por esse motivo, inspiradora (não única, como veremos) da historiografia deixaria de ser nobilitada pelas funções intelectivas que, para se apartar da sofística, deve deter. Bem pelo contrário. A “construção” epistemológica do objecto historiográfico comporta sempre, como um imperativo de veridicção, a sombra da referencialidade. Ao invés, a partir do momento em que é exclusivamente afirmada a criação do objecto historiográfico pelo historiador faz-se a historiografia incorrer no erro apontado aos sofistas: o de praticarem uma retórica por virtude do convencimento. Assim ficaria constrangida a *energeia* própria de uma narrativa cujo objecto respeita um acontecimento cessado mas possível de ser interrogado e descrito, sob condições que não se esgotam na organização trópica da sua narração.

A representância e o perigo do presentismo

A pergunta que se impõe é, pois, como prestigiar a imagem quando em causa está uma ausência que só pode ser mostrada quando é dita e sem que seja necessária uma forma cabalística para que ela, contrariamente aos mundos salientes do universo ficcional, possa ser invisivelmente vista? Não é a representação uma maneira alegadamente abstracta de domar a ausência através de uma espécie de um catálogo de *emblemata*? Aliás, o próprio Ricoeur disso mesmo tem consciência, ao sugerir, a propósito da obra de Louis Marin, que “c’est le cercle du faire croire. Ici, l’imaginaire ne désigne plus seulement la visibilité de l’icône qui met sous les yeux les événements et les personnages du récit, mais une puissance discursive”¹⁶⁹⁵.

Com efeito, a imagem, a imaginação e o imaginário podem ser considerados como indissociáveis do discurso – e a imagem poderá, ela mesma, ser considerada um discurso a partir do momento em que contiver uma mensagem verbal – ou a partir do momento em que possamos considerar o discurso como um percurso interpretativo. O

¹⁶⁹⁵ Paul Ricoeur, *La Mémoire, l’Histoire, l’Oubli*, p. 350.

que nos leva a convocar, de facto, Louis Marin, não pelos motivos de Ricoeur, mas por certa passagem da sua obra *De la représentation* (2001) na qual confronta as imagens da morte com a morte da imagem, título de colóquio que foi a base do texto a que o excerto que passamos a citar pertence: “(...) that other death that is perhaps the end of every image, which abolishes the features of the image, fades its colors, erases its forms, that other death that not only suspends all representations itself, but also neutralizes any representation of imagination in the indefiniteness of the neutral”¹⁶⁹⁶.

Estas palavras de Louis Marin sintetizam, possivelmente, tudo quanto temos tentado defender até aqui. Com efeito, porque a morte instaura uma ausência, ela desapossa toda a visualidade, obrigando, como sabemos já, a novos olhares sobre a ontologia, agora do Ter-sido. Mas dizem mais as palavras de Marin. Dizem também que a morte suspende todas as representações como qualquer apresentação da imaginação, que devém indefinida e neutra. O que torna incompatível (ou, pelo menos, limitada), a ausência entretecida pela morte com a imaginação.

E é Marin quem o afirma, ele, que defende a comunhão de natureza entre representação e poder¹⁶⁹⁷, sendo que a representação é sempre criadora de simulacros. O que nos leva, efectivamente, a rejeitar para a narrativa historiográfica enquanto narrativa da ausência a expressão “representação” como se, indiscutivelmente ligada ao poder, ela jamais pudesse confrontar temporalidades; pelo contrário, o seu desígnio principal seria sempre a justificação e a cristalização de uma autoridade, transformadas numa temporalidade sobredeterminada pela encenação e pelo espectáculo, isto é, pelo fingimento. O que a torna em uma espécie de representante do presentismo (prova, a propósito, que também as balizas temporais dos chamados regimes de historicidade de François Hargtog devem ser repensados, ao que procederemos no capítulo seguinte deste trabalho).

Destarte, dir-se-ia que a morte usurpa à representação o seu presentismo, obrigando-a, pois, a ceder lugar não a uma potência, mas a uma actualização do Ter-sido. O que significa, outrossim, que, se a representação simula, roubando o lugar ao real (o que nada tem que ver com a representificação da ausência, nem com a sua referencialidade), a morte vem roubar à representação a sua potência enquanto absolutizadora do poder – a partir do momento em que obriga – ou pede? – constantemente a anamnese e a *phantasia* como actualizadoras. Ora, o poder absoluto

¹⁶⁹⁶ Louis Marin, *On Representation*, Redwood City, Stanford University Press, 2001, p. 269.

¹⁶⁹⁷ Cf. Louis Marin, *Le Portrait du Roi*, Paris, Éditions de Minuit, c1981.

não é conciliável com uma *energeia* atualizadora. Ao contrário. Talvez nenhuma forma de poder o seja porque na actualização habita a Palavra revelada.

Ora, se a morte abole a imagem – o que talvez seja um primeiro passo para a ontologia da ausência – então a morte, como ponto de referência para o desdobramento da distância hermenêutica, podendo ser representada, não pode ter os seus mortos representados. Porque só poderia representá-los como vivos. Apenas, dizemos, representificados. Nas palavras de Michel de Certeau, que achamos subvalorizadas por Paul Ricoeur, “En somme, la narrativité, métaphore d’un performatif, trouve précisément appui dans ce qu’il cache: les morts dont elle parle deviennent le vocabulaire d’une tâche à entreprendre”¹⁶⁹⁸. Sabemos já que esta é a ambivalência da historiografia. Mas se considerarmos a ambivalência como uma aparição simultânea (significado de inspiração claramente psicanalítica), talvez mais fique ainda justificada essa circunstância praticamente identitária da historiografia, demarcada que fica das demais áreas do saber.

Bom, Ricoeur afirma-se advogado da expressão representância¹⁶⁹⁹. Os motivos pelos quais o faz resumem-se ao seguinte: a representação pode ser vista como um acréscimo à própria referencialidade historiadora, mas será a representância que carrega em si toda a operação historiográfica, a partir do momento em que permite, segundo o autor um conhecimento com reconhecimento¹⁷⁰⁰. Porém, a nosso ver, a instância que mora na etimologia de “representância”, mesmo que ela seja um neo-logismo inteligentemente criado por Ricoeur para evitar os males maiores que os usos de representação podem trazer para a historiografia – e para a aprendizagem da História – remete sempre para uma dinâmica em que o Ter-sido não é activado, mas sim o presente do próprio texto.

Por que motivo, então, “L’idée de représentation est alors la moins mauvaise manière de rendre hommage à une démarche reconstructive seule disponible au service de la vérité en histoire”¹⁷⁰¹, se a própria ideia de reconstrução não é uma potência mas sim sim acto aberto de actualização? A ideia de “representância” não é suficiente para alegar-se a verdade que deve ser apanágio da historiografia pelo excesso de presentismo que transporta consigo. E algo mais deve ser dito. É que também na retórica judiciária essa mesma reconstrução do Ter-sido existe – pelo que não apenas ela não é uma

¹⁶⁹⁸ Michel de Certeau, *L’Écriture de l’Histoire*, p. 142.

¹⁶⁹⁹ Cf. Paul Ricoeur, *La Mémoire, l’Histoire, l’Oubli*, p. 369.

¹⁷⁰⁰ *Idem, ibidem.*

¹⁷⁰¹ *Idem, ibidem.*

exclusividade da narrativa historiográfica como aproxima ambos os campos. E quem poderá afirmar que, no discurso judiciário, a palavra “representância” pode entrar como produtora da verdade?

Vejamos. A *représentance* Ricoeur acrescenta *lieutenance*, alegando que esta noção poderá constituir a confirmação da definição que Ranke dá sobre o ofício do historiador: a sua tarefa não é a de julgar o passado mas sim de o mostrar tal como ele aconteceu. A *lieutenance* seria, precisamente, “o tal como” em que estaria assente a ideia de que “la chose absente se dédouble elle-même en disparition et existence au passé. Les choses passées sont abolies, mais nul ne peut faire qu’elles n’aient été”¹⁷⁰². Por esta razão, a representância não pode servir a finitude do Ter-sido, na medida em que também não contribui para a sua assunção presente no momento da escrita e da leitura do texto.

A *lieutenance* comporta o perigo, outrossim, do presentismo e não da apresentação. Porque faz do texto a materialidade do que já não existe, atropelando este “já não” em nome de um “tendo sido” que não traduz a irreversibilidade do Ter-sido. O “tendo sido” não pode deixar traços na medida em que nele habita ainda uma continuidade que, no Ter-sido, existe apenas fora dele, por isso se transformando em seu traço – sendo este a prova de uma presença. Por outro lado, *lieutenance* é, obviamente, uma representação na medida em que assume a materialidade de um lugar mesmo que este seja a pele da narrativa enquanto tessitura do texto.

Significa isto um temor perante a ontologia do Ter-sido, como se ela fosse inibidora de uma epistemologia da narrativa historiográfica por parte do próprio Ricoeur? Escreve o autor: “En ce point, l’épistémologie de l’histoire confine à l’ontologie de l’être-au-monde. J’appellerai condition historique ce régime d’existence placé sous le signe du passé comme n’étant plus et ayant été”¹⁷⁰³. Bastaria ter-se evocado Heidegger para não se afirmar somente que a *représentance-lieutenance* diz respeito não apenas à realidade mas à realidade do passado¹⁷⁰⁴. Mas essa não é a qualidade do Ter-sido buscado na historiografia. A partir do momento em que devém Ter-sido não pode ser realidade do passado. *O Ter-sido é o passado*.

Contra a unilateralidade da representação (significante → significado), pois que ela nos parece escassa para nela estar incluída a referencialidade (que é o que

¹⁷⁰² Cf. *Idem, ibidem* p. 367.

¹⁷⁰³ *Idem, ibidem*.

¹⁷⁰⁴ *Idem, ibidem*.

verdadeiramente está em causa na narrativa historiográfica, e contra o presentismo materialista da *représentance-lieutenance*, o termo representificação revela um certo entendimento da noção de co-pertença entre o homem e o ser. Pois não é dela que a narrativa historiográfica trata a partir do momento em que opera a abertura da ausência, abertura essa que corresponde a um encontro como se a actualização do Ter-sido implicasse um frente-a-frente?

Simplemente, a representificação estimula a *co-pertença* na medida em que, porque a ausência já não pode ser considerada um “sendo” (ou um “ser-sendo”), ela permite uma conjunção entre o Ter-sido como Ser e o homem como Ter-sido. Pelo que a operação historiográfica, na sua terceira fase, seja ela a da “escritura”, como a chama Michel de Certeau, seja ela a da “Représentance”, como opta Ricoeur, diante de uma aparente subreferencialidade do Ser mostra como o homem lhe pertence. E, se por um lado, a morte parece desapropriá-lo do seu Ser, por outro lado, a representificação é a reconquista dessa pertença. Diríamos, pois, que através da re-presentificação se vence a transapropriação que a morte manobra sobre o Ser com a sua gadanha – ameaça de corte da significação.

Por outro lado, e sem esquecer a questão da co-pertença, a re-presentificação coloca uma nova interrogação: poderá existir uma referencialidade presente? Não é essa a ilusão que a representância comporta, quando definida como “l’attente attaché à la connaissance historique des constructions constituant des reconstructions du cours passé des événements”¹⁷⁰⁵? Sendo a referencialidade da historiografia relativa a uma ausência, poderá ela assentar, estruturalmente, em uma espera sustentada por construções de reconstruções – o que pode fazer incorrer-se no perigo da anacronia, como se através das pré-construções pudesse efectivamente proceder-se a um processo de conhecimento histórico?

O curso passado dos acontecimentos, em que o Ter-sido está evidentemente integrado, através da representação apenas denuncia essa pertença – mas não uma co-pertença. Ora, aquela “*appartenance mutuelle n’a jamais été considérée d’un peu près et pourtant c’est d’elle en tout premier lieu que l’homme et l’être tiennent les déterminations essentielles par lesquelles la philosophie les a interprétés en mode métaphysique*”¹⁷⁰⁶. Considerá-la-à a operação historiográfica mais de perto ainda a

¹⁷⁰⁵ *Idem, ibidem*, p. 359.

¹⁷⁰⁶ Martin Heidegger, “Identité et différence”, in *Questions I et II*, Paris, Gallimard, 2006, p. 265.

partir do momento em que a sua hermenêutica é a interpretação de um regresso súbito? Talvez com a diferença que o pensamento metafísico implicará sempre a dispensa de intermediários entre o homem e o seu Ser enquanto co-pertinentes, enquanto a historiografia implicará a mediação da *phantasia*, como actualizadora do que permite o regresso.

Outra diferença ainda: é que a filosofia considerará que o Ser desdobrar-se-á como Ser fazendo-se presente dessa forma. Ora, na historiografia o Ser do Ter-sido desdobra-se na planura da distância hermenêutica, para, continuando ausente, ser lido como activo. E, por conseguinte, representificado. Um traço em comum, no entanto, deixa em aberto as fronteiras entre historiografia e filosofia no que diz respeito à reflexão sobre o Ser. Leia-se a declaração de Martin Heidegger: “Nous ne sommes pas encore arrivés à la *coappartenance*. Mais comment peut-on y arriver? En abandonnant l’attitude de la pensée représentative. Cet abandon est un saut. Un saut qui nous fait rompre avec la représentation courante de l’homme comme *animal rationale*, lequel, aux temps modernes, est devenu sujet par ses objets. En même temps, le saut nous écarté de l’être”¹⁷⁰⁷.

O regresso do Ter-sido e a copropriação como luz

Se partimos da representificação como forma de *copertença* entre o homem e o Ser, a não necessidade de um pensamento representativo coaduna-se a uma *escritura* enquanto vocação para o futuro, feita em determinado presente e a partir da ausência da presença de um passado – não propriamente do seu curso. Pelo que a definição avançada por Ricoeur merece ainda nova releitura: “Et la véhémence assertive de la représentation historienne en tant que représentation ne s’autoriserait de rien d’autre que de la positivité de l’«avoir été» visé á travers na négativité du «n’être plus»”¹⁷⁰⁸.

Não só através destas palavras fica bem patente que Ricoeur não abdica da “representação” como equivalência prática da representância, como, outrossim, cremos que através da representificação poderíamos inverter, de forma justa para com o objecto, os termos de Ricoeur. Pois que através da representificação a negatividade do Ter-sido é convertida em uma positividade mais forte do que a do “não mais ser” na medida em

¹⁷⁰⁷ *Idem, ibidem*, p. 266.

¹⁷⁰⁸ Paul Ricoeur, *La Mémoire, l’Histoire, l’Oubli*, p. 367.

que a representificação consiste na presentificação (o que contém a marca da actividade) da Vinda (por isso é *re-*). E não pode ser representação pois que em causa está a Vinda (enquanto *parousia*) de uma singularidade, não numérica, mas onticamente única.

O que significa que para além da copertença de Ser e de Homem a que a narrativa historiográfica dá lugar, outro *fenómeno* (por perigosa que a palavra seja, é ela que elegemos) acontece através da representificação. É aquilo a que Heidegger dá o nome de *Copropriação (Ereignis)*: o domínio pelo qual homem e Ser se atingem mutuamente na sua essência, perdendo as determinações que a metafísica lhes havia concedido¹⁷⁰⁹. O que dá origem a uma *emergência* – e não à localização, como (*lieutenance*) textual do Ter-sido. Essa emergência é a representificação.

Tanto mais se pensarmos que a copropriação pode não indicar expressamente o encontro do Ser com o homem que o Ter-sido, mas sim, provocatoriamente, o encontro do Ser com o historiador que é, ainda, *essente*. Mesmo porque a copropriação não é necessariamente (segundo Heidegger, não o é de todo¹⁷¹⁰) uma identificação que resulte em uma identidade. Ora, também não é esse o objectivo da narrativa historiográfica. Nem da operação que está na sua origem. Mas a identificação como tributo historiográfico à anamnese pode fazer muito através da copropriação historiográfica no sentido, não apenas de dar à História o rosto que é o seu, mas no sentido de que a identidade é, com efeito, o traço por excelência do Ser, de que a operação historiográfica descobre a linguagem. E nessa descoberta, enquanto desvelar, está o pulsar da representificação – como nunca poderia estar na representação.

Ora, a construção desta copropriação só pode resultar da linguagem – e não apenas do discurso – na medida em que essa construção deve produzir uma diferença, quer a nível ontológico, quer a nível epistemológico, quer a nível temporal. A copropriação não apenas diferencia, sem separar, o Ser do Ser do Ter-sido, como diferencia, sem separar, o sujeito que historiografa do seu objecto enquanto ausência, como diferencia, também sem separar, a trindade temporal. Neste sentido, a identidade está imersa na copropriação, já que as palavras, enquanto expressão comum (e, por isso, forma de “ser com”) da linguagem, geram e gerem identidades.

A narrativa que a operação historiográfica produz acaba por assumir a essência de identidades, o que mais intensifica a Vinda como o grande regresso do Ter-sido e a

¹⁷⁰⁹ Martin Heidegger, “Identité et différence”, pp. 271-272.

¹⁷¹⁰ Cf. *Idem, ibidem*, p. 272: “Qu’est-ce que la Copropriation à faire avec l’identité? Réponse: rien. En revanche, l’identité a beaucoup, sinon tout à faire avec la Copropriation.”

Copropriação como luz. “C’est pourquoi, regardant en face le temps présent, mais voyant au-delà de la situation de l’homme, elle aperçoit la constellation de l’être et de l’homme à partir de ce qui les ap-proprie l’un à l’autre: à partir de la Co-proprietion (*Er-eignis*)”¹⁷¹¹. A linguagem e, por isso, não o discurso, permite pois que o Ter-sido como História seja desvelado como objecto de si mesmo, o que distinguirá definitivamente a historiografia de uma filosofia metafísica: o Ser da historiografia, ausente da sua presença nunca poderá ser universalmente pensado, o que não apenas consolida a ideia de História como sendo da ordem do particular, como também obriga a incluir o Todo enquanto fundamento lógico da investigação porque tem de ser considerado como origem do traço e como aqui-origem do Ter-sido.

A unidade do Ter-sido que a representificação busca é uma não porque universal, mas uma porque particular. Possivelmente, na *representação* cabe a universalidade, o que, uma vez mais, explica a distinção que Aristóteles formula, e que tem permanecido ignorada para desprestígio da historiografia, conducente à definição desta como atinente ao particular e, por isso, impossível de *representar* a exemplaridade da poética. Mas a representificação salvaguarda a identidade do Ter-sido, mesmo que ela não tenha nome. Poderá esta ser a Conciliação de que Heidegger fala, ao referir-se a um Conciliação escondida e esquecida em um esquecimento ele próprio escondido¹⁷¹²?

Faz sentido, pois, identificar a Vinda como a aparição do Ser do Ter-sido, fazendo com que o próprio historiador, que *é*, apareça como Chegada, o primeiro fazendo parte do que está oculto, o segundo fazendo parte do não-oculto. A representificação, assim, actualiza a Conciliação enquanto “*dé-couvrante et abritante*, de l’une et de l’autre. Dans la Conciliation prédomine l’éclaircissement de ce qui se ferme et se voile; et c’est par cette prédominance que la Survenue et l’Arrivée sont à la fois écartées l’une de l’autre et référées l’une à l’autre”¹⁷¹³. Assim sendo, a representificação permite-nos pensar a Vinda, produto da morte, como Transcendência, e a Chegada como Presença do Ser do Historiador. Separados mas simultaneamente unidos na Conciliação, pois.

A representificação corresponde a esse instante em que a Não-Verdade enquanto errância é suspensa, expressando assim uma linguagem de resistência à

¹⁷¹¹ *Idem, ibidem*, p. 274.

¹⁷¹² *Idem, ibidem*, p. 303: “Conciliation par laquelle commence l’histoire de la métaphysique et qui régit ses différentes époques, mais qui, cependant, demeure partout cachée *en tant que* Conciliation, cachée et ainsi oubliée dans un oubli qui lui-même nous échappe encore.”

¹⁷¹³ *Idem, ibidem*, p. 299.

corrente do tempo. Porque, sendo a errância o esquecimento sistemático do Ser de si mesmo, então a representificação, sem ser *lieutenance*, permite que a errância seja explorada sem que o homem sucumba ao seu perigo maior, que é a perdição e o desnorte do Ser. Ao ser actualizante, porque diálogo entre *phantasia* e anamnese, a representificação tem, necessariamente, de ser uma in-sistência na errância para poder, não enclausurá-la, mas antes para que na sua experiência a essência da Verdade possa, porque contando com a sua anti-essência, ser desvelada tendo por contra-prova o erro.

Ora, o carácter actualizador da representificação implica a insistência, enquanto apropriação reiterada da descoberta – que não se encerra com o final de uma operação historiográfica. Pelo que pode Michel de Certeau afirmar que “Le système significant est avec ses noms propres grossi démesurément sur son extrême bord déictique, comme si l’absence même dont il traite le faisait verser du côté où le «montrer» tend à se substituer au «signifier»”¹⁷¹⁴. Porque há efectivamente uma tendência para “mostrar” como uma “indicação” que não exageramos se dissermos ser a indicação de um caminho.

Certeau opta pela trajectória feita de quadros articulados¹⁷¹⁵ – nós não podemos concordar com esse aspecto na medida em que a imagem subordina, assim, a palavra. Mas tem o cuidado de referir que essa trajectória não representa mas “re-présente des morts au long d’un itinéraire narratif”¹⁷¹⁶. O que significa a sua própria hesitação diante de “representação”, pelo que acaba por eleger o vocábulo “performativité”¹⁷¹⁷ para ilustrar a operação de escritura. Nesse carácter performativo reside, não a actividade dos bastidores da operação historiográfica, mas sim a efectivação de uma ausência que começa a estar semantizada. E se tal nos auxilia na nossa defesa da noção de representificação, não menos contribui para que esta possa ser vista como o cumprimento espontâneo de uma lei articuladora de temporalidades, não para definir o tempo mas para desvendar o que as próprias palavras escondem: os mortos.

Mas não é ainda o momento deles neste trabalho. É preciso dizer-se, muito antes, que a historiografia esconde também a errância, ordenando, por isso, o caos dos traços e do que são as provas se não forem sujeitas a um processo de escritura narrativa. Ora, esta *sub-missão* da errância implica, outrossim, e precisamente porque a

¹⁷¹⁴ Michel de Certeau, *L’Écriture de l’Histoire*, p. 139.

¹⁷¹⁵ *Idem, ibidem*: “L’historiographie a la même structure de tableaux articulés par une trajectoire”.

¹⁷¹⁶ *Idem, ibidem*.

¹⁷¹⁷ *Idem, ibidem*, p. 141.

historiografia representifica não a morte (e, por isso, ao contrário do que Certeau afirma, cremos que um pouco inconsciente dos efeitos da afirmação, também não lhe dá representações¹⁷¹⁸), mas os mortos da vida, ocultos e desvelados através de uma linguagem que, se apoiada em uma narrativa, empresta a sua lógica interna ao enigma da morte.

Por isso, também no que à narrativa historiográfica enquanto *escritura* (*a escrita para o futuro* ou *o que há-de ser escrito*) diz respeito, “(...) l’essence de la vérité n’est point la «généralité» vide d’une universalité «abstraite» mais, au contraire, l’Unique dissimulé de l’histoire, unique elle-même, qui dévoile le «sens» de ce que nous appellons l’Être et de ce que nous sommes accoutumés depuis longtemps à penser comme l’étant dans sa totalité”¹⁷¹⁹. O que aproxima, de forma *espantosa*, o Ter-sido do seu “sendo”.

A operação historiográfica parece assim começar com o estabelecimento de um lugar que muito deve à recollecção de traços para chegar a uma Conciliação que é, indiscutivelmente, também, uma aproximação. Não o pode ser a representação, na seguinte medida: “Si multiples puissent être les différences de ces deux espèces de vérités ontiques [la vérité des choses subsistantes (*das Vorhandene*) et la vérité de cet existant que nous sommes nous-mêmes], il reste que, pour toute manifestation antiprédicative, l’acte qui manifeste n’a jamais en premier lieu le caractere d’une représentation où d’une intuition pure, même pas dans la contemplation «esthétique»”¹⁷²⁰.

Ora, na representificação, encontram-se, precisamente, a realidade-posta-a-descoberto e um Ser que se revela e que é revelador de uma existência que, na actualização do representificar, é conciliada com o seu próprio Ter-sido. Significa isto que a Verdade da historiografia é epistemológica, porque se trata de uma Verdade que está sujeita à prova, mas que é também ontológica, porque se trata de um acto de desvelamento não da Verdade do Ser mas de um acto de desvelamento que é a Verdade deslizando sobre o Ser. E, assim, a historiografia é, com efeito, o que em nada a desprestigia, “simplement une invite possible, une référence à la constitution originelle de l’être” (...); une référence qui doit elle-même rester soumise à une critique

¹⁷¹⁸ *Idem, ibidem*, p. 141: “Par sa narrativité, elle [l’historiographie] fournit à la mort une représentation”. Voltaremos a este excerto.

¹⁷¹⁹ Martin Heidegger, “De l’Essence de la Vérité”, p. 192.

¹⁷²⁰ Martin Heidegger, “L’être-essentiel d’un fondement ou «raison»”, p. 96.

permanente, laquelle a déjà reçu sa direction de la problématique qui forme la base de toute question concernant l'être et l'existant"¹⁷²¹.

A representificação *pede* essa permanência de um discurso crítico precisamente para que a ontologia do seu objecto (e do seu sujeito) não regresse a um estado de errância, perdida que fica da sua base epistémica, que tem na crise e na crítica sustentáculo e fonte para a historiografia como julgamento. Verdade ôntica (do Ter-sido) e verdade epistemológica (do sujeito que historia) criam, assim, uma aliança de que nasce a verdade epistemológica do conhecimento da operação historiográfica, da narrativa historiográfica, da representificação e, finalmente, do conhecimento histórico.

Destarte, a representificação, ao referenciar uma realidade-humana que é uma possibilidade absoluta e uma provação invisível através da narrativa, afirma como o Ser existe-no-mundo é, não apenas fonte da essência da Verdade, como também corrente da essência da realidade humana. E se à historiografia não pode interessar directamente como nesta problemática reside a questão da própria transcendência¹⁷²², não é possível ignorar que os caminhos da representificação se cruzam com os da transcendência. Sobretudo porque a representificação, não referenciando uma realidade transcendental enquanto ideia, não pode logicamente esquivar-se à referencialidade de uma completude empiricamente incompleta que não pode, segundo Kant, ser projectada em uma imagem¹⁷²³.

Cremos que aqui reside a aporia da própria historiografia, ultrapassada que está a aporia de Platão – que, fundamentalmente, é a aporia de Ricoeur. Porque o Ter-sido não pode ser considerado uma ideia, sob pena de se quebrar o pacto de conciliação subjacente à escritura da representificação, mas nele existe uma Necessidade, uma Totalidade – e, da união de ambos, um Infinito. Porque a escritura não deixa de ser a síntese racional de uma ausência que é incondicional e porque “la transcendence signifie aussi: *sortir du* phénomène en tant que connaissance finie et se représenter comme «objet» de l'*intuitus originarius*”¹⁷²⁴, o Ter-sido representificado não pode ser representado porque na representação não reside a actualização necessária ao rito historiográfico, mas não deixa de ser a ruptura com o fenómeno como Verdade finita a partir do momento em que é assumido como ausência. O *intuitus (noein) originarius* não pode ser outro que não a *phantasia* e, na realidade, a ausência parece, assim, devir

¹⁷²¹ *Idem, ibidem*, p. 99.

¹⁷²² *Idem, ibidem*, pp. 110-111.

¹⁷²³ Kant, *Crítica da Razão Pura*, A, 328, B384, p.

¹⁷²⁴ Martin Heidegger, “L'être-essentiel d'un fondement ou «raison»”, p. 126.

um ideal transcendental, na medida em que denuncia a limitação do conhecimento do mundo, oferecendo-se na infinitude da sua *a-letheia*.

O que, finalmente, significa que não pode existir uma pré-figuração do mundo que forneça as chaves de leitura de uma narrativa historiográfica porque o Ser enquanto realidade-humana é mundo original que somente pode operar como pré-figuração pela *auto-ridade* que a realidade humana detém sobre ela. A transcendência da ausência descoberta pela operação historiográfica e desvelada pelo acto da escritura é, possivelmente, a prova em como a transcendência pode ser desvelada através de “l’interprétation ontologique de la subjectivité du sujet, interprétation qu’il faut renouveler sans cesse, et qui aussi vrai qu’elle s’oppose au «subjectivisme», doit refuser d’emboîter le pas à l’«objectivisme»¹⁷²⁵.

Ao nível do que chamamos de representificação, tal leva-nos a afirmar, com Reinhardt Koselleck¹⁷²⁶, que, se se a compreensão se segue à escritura da História, a História préexiste à compreensão. Porém, quererá isto dizer que é necessário retirar à historiografia a hermenêutica, não enquanto filologia do texto (porque o não é), mas como interpretação de uma performance, como também Koselleck sugere¹⁷²⁷? Porque antes de qualquer hermenêutica do texto narrativo historiográfico, está em causa uma hermenêutica dos traços – e aí reside a linguagem do Ter-sido para leitura da historiografia. E, sobretudo, uma hermenêutica da ausência. É esta que deve resguardar a consideração de várias teses como um atentado à Verdade, quanto as variantes do acontecimento serve precisamente a crítica como condição epistemológica.

Inevitável convocar-se um excerto de certa História hipotética de Rousseau. Com efeito, Jean-Jacques Rousseau, no *Discours sur l’origine et les fondements de l’inégalité parmi les hommes*, escreve: “(...) sur l’impossibilité où l’on est d’un côté de détruire certaines hypothèses, si de l’autre on se trouve hors d’état de leur donner le degré de certitude des faits ; sur ce que deux faits étant donnés comme réels à lier par une suite de faits intermédiaires, inconnus ou regardés comme tels, c’est à l’histoire, quand on l’a, de donner les faits qui les lient; c’est à la philosophie, à son défaut, de déterminer les faits semblables qui peuvent les lier (...)”¹⁷²⁸.

¹⁷²⁵ *Idem, ibidem*, p. 139.

¹⁷²⁶ R. Koselleck, *L’Expérience de l’Histoire*, p. 260.

¹⁷²⁷ Cf. *Idem, ibidem*.

¹⁷²⁸ Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l’Origine et les Fondements de l’Inégalité parmi les Hommes*, Amsterdam, chez Marc Michel Rey, 1755, p. 93.

Sem o saber, Rousseau, a quem Voltaire elogia a obra, reporta-se a uma historiografia e a uma hermenêutica, tal como Koselleck a ambas quer evitar¹⁷²⁹. Não podia deixar de assim ser, já que em causa estava uma historiografia de vocação universal e dogmática. No entanto, neste discurso, que pretende uma história hipotética, fica ingenuamente esboçada uma operação historiográfica que não prescinde da filosofia para ser *escrita*, bem como não abdica de uma intermedialidade que atribui a factos desconhecidos. Uma *epochê*, portanto. A historiografia vem, assim, a ser a mediadora entre acontecimentos, enquanto à filosofia é confiada uma determinação de similitudes. Ambas, no entanto, buscam preencher alegados buracos negros na série *événementielle*; ambas buscam a negação da ausência.

A noção de *re-enactment*: o zelo crítico de Collingwood

Pelo que a representificação reafirma uma hermenêutica da ausência, não como interpretação textual – essa fica a cargo do leitor em última análise –, mas como intermédio para que o chão da História possa chegar a uma coesão que, partindo da ausência como lei, tenha nos traços (materiais ou testemunhos) prova de uma hermenêutica que tem de ser assumida¹⁷³⁰ somente se concentrar na ontologia da ausência e na epistemologia da Verdade o ponto de partida para a representificação. Por este motivo, o *intuitus originarius* pode, para ligarmos a noção de representificação a uma outra que, sendo diferente, tem com ela muito em comum, ser articulado com a ideia de *reenactement* de Collingwood na seguinte medida: hegelianamente, a historiografia é sempre a história do pensamento¹⁷³¹, o que significa que, à maneira antiga, memória e *phantasia* partilham efectivamente o mesmo destino: a *noesis*.

Vejamos. “All history, then, is the history of thought, where thought is used in the widest sense and includes all the conscious activities of the human spirit. These activities, as events in time, pass away and cease to be”¹⁷³². De onde se segue que, naturalmente, o historiador não se limita a repetir as “ideias” (como um investigador de ciências exactas pode repetir a sua experimentação para obter (ou não) os mesmos

¹⁷²⁹ Cf. R. Koselleck, *L'Expérience de l'Histoire*, p. 260.

¹⁷³⁰ Fazemos ecoar aqui o título do capítulo de Fernando Catroga, *Os Passos do Homem como Restolho do Tempo*, “Uma hermenêutica não assumida?”, p. 85 e ss.

¹⁷³¹ R. G. Collingwood, *op. cit.*, p. 445.

¹⁷³² *Idem, ibidem*.

resultados): o historiador é absolutamente livre na sua actividade noética. Essa liberdade é a mesma da existência – ou da *ex-sistência* – já que se trata, também, e não nos parece excessivo o termo, de um vôo: o mundo como *pro-jecto*, que é aquele de que o historiador parte, como presente e como pretérito, oferece a possibilidade de escape a essa mundaneidade *imposta* a ponto de, através de um acto de reactualização, o passado poder não ser repetido – haverá prova mais ontologicamente perfeita da liberdade que o historiador oferece ao Ter-sido?

Assim, sintomaticamente, “(...) c’est par rapport à ce possible et dans le fait d’être investi par l’existant, par le réel, don la pression se fait sentir de tous côtés dans la situation-affective, que surgit le pourquoi”¹⁷³³. O que responde ao que Collingwood chama de pseudo-objecção filosófica ao *reenactement*: a impossibilidade de repetição de um acontecimento¹⁷³⁴. O *porquê*, articulação entre ontologia e epistemologia e máxima intenção epistémica da historiografia e da operação historiográfica, é a prova da *originalidade* e da *originariedade* da reactualização que o historiador leva a cabo, fazendo, respectivamente, da anamnese e da *phantasia*, a reposta e a motivação da operação historiográfica na sua fase de *escritura*.

Logo, é significativa a forma como apresenta o historiador e teórico da História britânico a sua concepção de *re-enactement*: “The past event, ideal though it is, must be actual in the historian’s re-enactement of it. In this sense, and in this sense only, the ideality of the object of history is compatible with actuality and indeed inseparable from actuality”¹⁷³⁵. Toda a definição de Collingwood entoca no que defendemos como representificação, tanto mais que o historiador localiza o *re-enactement* no pensamento do historiador reconhecendo nesta localização uma potencialidade e uma deficiência: a primeira diz respeito ao que considera ser uma investigação filosófica; a segunda, claro está, diz respeito à insuficiência do pensar como, *per se*, actualização do não bastasse como pensamento.

O que significa que Collingwood tem bem a consciência de que a representação não basta para o desvelar, enquanto Verdade, do Ter-sido – termos que não usaria mas aos quais adaptamos a sua forma de pensar. Porque a sua noção de *re-enactement* estabelece claramente uma relação com o que ainda existe através de uma noética (que

¹⁷³³ Martin Heidegger, “L’être-essentiel d’un fondement ou «raison»”, p. 149.

¹⁷³⁴ R. G. Collingwood, *op. cit.*, p. 445: “A philosophical or pseudo-philosophical objection to the Conception of the historians as re-enacting the past must here be met. It may be said that no such re-enactement is possible because nothing can happen twice.”

¹⁷³⁵ *Idem, ibidem*, pp. 441-442.

não é necessariamente fenomenológica) que permite ao Ter-sido uma existência de *existente*, como se este, sendo *a-presentado*, actuasse (não, evidentemente no sentido dramático da palavra “actuar”) porque actualizado. Pelo que o Ter-sido nunca pode ser considerado uma existência já revelada – ele é sempre desvelado em cada uma das vezes em que é actualizado. E não poderia ser de outra forma dada a sua natureza anamnética.

É preciso uma reactualização, termo que usamos como tradução da expressão de Collingwood, que possa efectivamente ser, e o autor di-lo sem receio ou hesitações (muito menos pudores científicos), *literal*, devindo assim o elemento fundamental da historiografia (a que Collingwood chama ainda de história). Mas a que luz ler esta literalidade, quando em causa está uma escritura fundada em anamnese e *phantasia* como, por que não dizê-lo, nascimento da Palavra? Consideramos que essa literalidade tem precisamente que ver com uma legitimação que somente a narrativa pode conferir precisamente por ser escritura *temporalmente* organizada e *ontologicamente* comprovada. Mas não é esse o contexto com que Collingwood defende o conhecimento histórico de uma *reductio ad absurdum*: “The answer is that to re-enact the past in the present is to re-enact it in a context which gives it a new quality. This context is the negation of the past itself”¹⁷³⁶.

A falha de Collingwood, a nosso ver, está, a título de exemplo, na referência que utiliza para ilustrar o seu ponto de vista: Dante reactualiza o passado medieval permanecendo um homem do seu tempo, mas o sujeito contemporâneo Collingwood não pode ler Dante e contextualizá-lo sem obliterar Shakespeare, Kant e Newton, para nomear os escolhidos pelo autor para fazer-se entender. Ora, isso significa, a nosso ver, uma descontextualização na longa duração que pode ser prejudicial ao próprio *reenactement* e que enviesa a nossa defendida representificação. Porque, se é verdade que “(...) from the point of view of na ordinary realistic theory of knowledge, history is impossible”¹⁷³⁷, a operação historiográfica nunca pode ser considerada uma impossibilidade cognitiva a partir do momento em que existem traços.

Mas uma falha maior existe, com efeito. A partir do momento em que o passado é negado (o que recorta o tempo enquanto contínuo), como pode existir uma motivação autêntica para a operação historiográfica na sua terceira e derradeira e decisiva fase? Sonegando em parcialidades o Ter-sido visto na sua totalidade enquanto passado de

¹⁷³⁶ *Idem, ibidem*, p. 447.

¹⁷³⁷ *Idem, ibidem*, p. 448.

todas as coisas, Collingwood parte as possibilidades de motivação e limita a possibilidade transcendental do Ter-sido, precisamente por descontextualizá-lo enquanto fundamento. Negar o passado é, a nosso ver, negar o Ter-sido como *origem*, o que faz perder a liberdade para a qual o *re-enactement* poderia ser a porta. Essa negação deslegitima a Liberdade do Ter-sido particular porque o salva do abismo de que ele precisa para poder ser representificado. Esse abismo, sendo a liberdade, permite à representificação, contrariamente ao *re-enactement*, a transcendência do Ter-sido para poder acontecer enquanto Vinda.

Essa Vinda somente é possível se fundada na liberdade, da mesma forma que o conhecimento também só o pode ser se nela fundado. “(...) la liberté pose la réalité-humaine comme un pouvoir-être en possibilités multiples, lesquelles sont là béantes devant son choix d’être fini, c’est à dire, de son destin”¹⁷³⁸. Ora, a representificação é a *eclosão do abismo na transcendência fundadora*, porque nela está o *movimento-primeiro [Urbewegung] que, conosco-mesmos, realiza a liberdade*¹⁷³⁹. Através dessa liberdade, o Ter-sido é dado a uma representificação na medida em que, não apenas anula a possibilidade da nadificação do mundo, como funda o poder-ser do Ter-sido. Como se o Ter-sido, de novo e diferentemente, fosse lançado no mundo, temporalizada que está a sua existência passada.

Todavia, essa representificação não é, como a noção de *re-enactement* sugere¹⁷⁴⁰, uma rendição ao juízo do próprio historiador somente, como se dependesse exclusivamente da condição histórica do sujeito que escreve a História. Não. O facto de, com Fernando Catroga, elegermos a expressão representificação, refutando, sobretudo, a noção de representância de Paul Ricoeur, implica uma dimensão humana que, dizendo respeito à finitude da condição humana como possibilidade de começo actualizado pela *phantasia*, não pode esquecer que o historiador só poderá proceder a uma verdadeira aproximação das coisas passadas se considerá-las como presente enquanto *ser do longe*.

Porque “(...) ce qui est essentiellement la finitude de la réalité-humaine, cela ne se révèle que dans la transcendance *en tant que celle-ci est liberté-pour-fonder*”¹⁷⁴¹. E, portanto, é a partilha da finitude pelo historiador e pelo Ter-sido que possibilita que anamnese e *phantasia* criem laços historiográficos que têm na representificação

¹⁷³⁸ Martin Heidegger, “L’être-essentiel d’un fondement ou «raison», p. 157.

¹⁷³⁹ Cf. *Idem, ibidem*: “L’éclosion de l’abîme dans la transcendance fondative, c’est là plutôt le mouvement-premier (Urbewegung) qui, avec nous-mêmes, réalise la liberté”.

¹⁷⁴⁰ R. G. Collingwood, *op. cit.*, p. 448.

¹⁷⁴¹ Martin Heidegger, “L’être-essentiel d’un fondement ou «raison»”, p. 157.

vencimento da distância na permanência da lonjura. Não porque o passado seja feito presente (o que resultaria em uma impossibilidade ontológica), mas porque ao passado é reconhecida a sua qualidade enquanto presente que foi. Com efeito, “C’est la seule possibilité d’entendre au lointain, qui fait qu’actuellement pour la réalité humaine, pour cet être qui est un «soi-même», s’éveille la réponse d’une humaine co-présence”¹⁷⁴².

Assim, a representificação opera uma espécie de inter-humanidade¹⁷⁴³. Não é nela que reside a infinitude do Ser, a partir do momento em que a verdadeira proximidade das coisas é atingida como se dela dependesse (e depende) para que o reconhecimento do outro enquanto Ter-sido tenha lugar (mas não *lieutenance*)? Porque se a realidade humana é, por norma, uma existência, a realidade inter-humana poderá desenhar uma união que a ultrapasse enquanto condição e que prove como a escritura da História é uma possibilidade de intencionalidade, mais do que causal, transcendental. Sobretudo porque reconhece à representificação uma dimensão existencial (mas nunca existencialista) em que um movimento centrífugo ocorre – mesmo porque *existere* é, antes de tudo, “sair de”.

Voltamos de novo à *energeia* como “risco”, à anamnese como “traço” – a à *phantasia* como mediação. Porque reconhecer a existência presente do passado é, outrossim, reconhecê-lo como nascimento e como meio, que, na representificação é encontrado tanto quanto ultrapassado enquanto constrição pois que ela é, acima de tudo, não a ilusão da fuga à morte, mas a denegação da morte como trabalho de luto ao serviço da vida. Por isso, pode a escritura (voltada, repetimos, para o futuro), fundada na esperança (precisamente porque parte do passado), ser o espaço do porquê.

O que significa precisamente que é preciso combater a ideia, e nisto Collingwood não se enganou, de que é um lugar-comum dizer-se que o historiador usa a sua imaginação¹⁷⁴⁴. Com efeito, Collingwood elege o termo imaginação como suporte do seu *re-enactement*. Eis como o autor a convoca: “The imagination, ‘that blind but indispensable faculty’ without which, as Kant as shown, we could never perceive the world around us, is indispensable in the same way to history: it is this which, operating

¹⁷⁴² *Idem, ibidem*, p. 158.

¹⁷⁴³ A expressão não é nossa, mas sim de Martin Heidegger. Cf. *Idem, ibidem*: “(...) et c’est dans cette réalité-interhumaine qu’il peut dépouiller le moi-même, pour se conquérir comme authentique Soi-même”.

¹⁷⁴⁴ R. G. Collingwood, *op. cit.*, p. 241.

not capriciously as fancy but in its *a priori* form, does the entire work of historical construction”¹⁷⁴⁵.

Ora, nesta convocação reside a impossibilidade da imaginação historiográfica – e histórica: porque a imaginação poderá, efectivamente, servir para perceber o mundo – isto é, a mundaneidade que está também em um “aí” – mas não um mundo que já não existe. Ao contrário da imaginação, a *phantasia* não é cega e não cega. Por isso é que ela pode servir a historiografia como epistemologia e não como uma mera narrativa que somente se distinguiria da ficcional por serem verdadeiros os objectos (temporais) que descreve. Por outro lado, se o historiador pensa pensamentos, estes não são redutíveis à imagem que a imaginação transporta consigo.

Collingwood tenta esclarecer quaisquer equívocos que a eleição do termo possa suscitar (o que é denunciador da sua insuficiência): em primeiro lugar, alegando que se trata de entender a imaginação como mais do que uma mera faculdade que permite “apresentar” o que é ficcional ou irreal. Em segundo lugar, defendendo-se da possível tendência para considerar-se uma imaginação *a priori* como paradoxal, por poder assim enformar um reino da arbitrariedade¹⁷⁴⁶.

Por outro lado, declara, ainda, Collingwood, a imaginação histórica distinguir-se-á da imaginação artística e da imaginação perceptual. A diferença reside, como não podia deixar de ser, no facto de a imaginação histórica imaginar o passado: “not an object of possible perception, since it does not now exist, but able through this activity to become an object of our thought”¹⁷⁴⁷.

Não andou longe o historiador de Oxford das nossas pretensões e em muito contribuiu para a que a elas pudéssemos chegar. Simplesmente, o recurso ao termo imaginação não só nos parece inviável para que pudesse defender a sua acção de *re-enactement*, como não pode ser compaginável com a nossa defesa de *phantasia* como *energeia* actualizadora. Collingwood está demasiadamente arreigado – o que se percebe pois é um homem do seu tempo que, ademais, faleceu precocemente¹⁷⁴⁸ – à imagem como manifestação do objecto do historiador. E trata a imagem como uma espécie de

¹⁷⁴⁵ *Idem, ibidem.*

¹⁷⁴⁶ *Idem, ibidem*, pp. 241-242.

¹⁷⁴⁷ *Idem, ibidem*, p. 242.

¹⁷⁴⁸ Acreditamos firmemente que a sua ideia de História tivesse evoluído para algo semelhante ao que Ricoeur tentou fazer e, sobretudo, para o que estamos nós a tentar empreender, na medida em que toda a sua obra, *The Idea of History*, está baseada no conceito de *re-enactement*, o que não apenas contém uma dimensão performativa como não escamoteia, na linha da hermenêutica bebida em Hegel e nos que pensaram o problema das “ciências do espírito”, o passado como presente em actividade no presente do historiador.

invólucro seguro, pois através dela o passado *representado* (expressão que clara e inteligentemente não lhe bastou a si – mas que bastou a quase todo um século de estudos historiográficos) não perde contacto com o seu significante.

Dir-se-ia, quase, que Collingwood erra o termo por excesso de zelo para com o seu objecto – e porque estava historicamente perto demais de toda uma teorização e prática artísticas em a palavra *phantasia* facilmente seria associada ao *flâneur*, ao devaneio, ao *voyeurismo* (se não quisermos ir mais longe e nomear os inícios e desenvolvimentos da psicanálise) – como não bastasse a perseguição que as hostes iconólatras a votaram. Cremos que Collingwood esteve perto de salvar a *phantasia* da sua *errância* obrigada. E, de certa forma, fê-lo, ao corajosamente implementar um termo, também não por acaso votado ao esquecimento ou a uma secundarização injusta.

A *phantasia* e o fim do eterno círculo

Veja-se como o próprio Ricoeur, elegendo a representância como o seu contributo, escamoteia a sua obra, referenciando-a apenas uma vez em *La Mémoire, l'Histoire, l'Oubli*. Reveladoramente, menciona a noção de *re-enactement* como um operador de *de-distanciamento*, em que a imaginação historiográfica seria utilizada para repensar o que já fora pensado (o que não corresponde à teorização de Collingwood pelos motivos que expusemos já). E, para nossa satisfação, regista: “En un sens, Collingwood annonce Heidegger: «Le passé, dans un processus naturel, est un passé dépassé et mort» (*The Idea of History*, p. 225)”¹⁷⁴⁹.

Com efeito, Collingwood poderia perfeitamente ser considerado um anjo da História de Heidegger, pelo que perde sentido, como Ricoeur defende, uma crítica a Collingwood que faça do seu *re-enactement* um acto de separação entre acontecimento e a sua significação. Talvez bem pelo contrário. O *re-enactement* está somente dependente de uma definição de imaginação: “It is the idea of historical imagination as a self-dependent, self-determining, and self-justifying form of thought”¹⁷⁵⁰. De certa forma, e com todas as reservas que esta consideração da imaginação como autónoma levanta, Collingwood acaba por justificar por que a imaginação não pode operar como historiográfica na medida em que ela, como foi já dito, depende sempre da projecção

¹⁷⁴⁹ Paul Ricoeur, *La Mémoire, l'Histoire, l'Oubli*, p. 496.

¹⁷⁵⁰ R. G. Collingwood, *op. cit.*, p. 249.

imagética que faz. No entanto, também assim prova a diferença ontológica entre o Ter-sido e a narrativa enquanto seu referente.

Mas, acima de tudo, a identificação que Ricoeur faz entre Collingwood e Heidegger, permite-nos lembrar o seguinte: “Ex-sister signifie toujours: entretenir, en se sentant et situant au milieu de l’existant, des rapports avec cet existant – avec celui qui ne possède pas l’être d’une réalité-humaine, avec soi-même, avec son semblable; mais, dans ce rapport éprouvé dans une situation-affective, il s’agit du pouvoir-être de la réalité-humaine elle-même”¹⁷⁵¹. Ora, o re-enactement é, inovadoramente, já que Collingwood reflecte muito do que fora Michelet (mas, segundo Ricoeur, mais sóbrio¹⁷⁵²), uma forma de começar a considerar-se a alteridade nos estudos historiográficos precisamente porque não opta pela ideia de repetição, estando muito mais próximo de uma ideia de *co-pertença*, já que o passado aparece no presente – o que só pode significar que ao Ter-sido é reconhecida uma possibilidade.

E como Collingwood defende que o passado surge no presente, isso significa que em causa pode perfeitamente estar uma ideia de imaginação que corresponda a *phantasia*, tal como a equacionámos. Porque a imaginação, em Collingwood (e não esquecendo que Ricoeur esquece que está a criticar o termo do filósofo inglês tendo em vista a operação historiográfica, o que não pode deixar de ser considerado um anacronismo) pode ver a sua verdade ou a sua falsidade comprovada, tal como a *phantasia* em Platão, já que é um critério de verdade (ainda que sem aparato filosófico) aquele que distancia a historiografia da narrativa literária segundo o professor de Oxford.

Enquanto algo que surge, a imaginação historiográfica de Collingwood precede as possibilidades de equacionar-se a *phantasia* como *energeia* da operação historiográfica e, porque é o termo *re-enactement* que escolhe, das próprias possibilidades epistemológicas da representificação. Assim sendo, a representificação é mais do que uma mera representação porque a *phantasia*, enquanto acção da aparição, tem na sua génese a originariedade (que acima referimos) na medida em que ela pode ser concebida como aparição da própria linguagem e, por isso, como transposição do passado em presente, preparação sem a qual o conhecimento histórico não pode ser produzido. Mas também prova de que a escritura que está na sua base é um acto para o futuro.

¹⁷⁵¹ Martin Heidegger, “L’être-essentiel d’un fondement ou «raison»”, p. 149.

¹⁷⁵² Paul Ricoeur, *La Mémoire, l’Histoire, l’Oubli*, p. 496.

E dado o papel do historiador enquanto artesão do passado, a *phantasia* parece domar todos os seus sentidos e não limitá-los ao uso da visão, tal como a imaginação faria. É verdade, no entanto, que a imaginação, por esse motivo, é cega e cega o homem no círculo das aparências. A *phantasia*, para que o historiador possa proceder à representificação terá de, inevitavelmente, ter no lugar da visão o *lumen*, precisamente porque ancestralmente a visão é considerada o sentido dos sentidos (porque mais próximo da mente). Daí que ela possa ser considerada como medialidade para algo que já não existe, mas cuja ontologia é ainda alcançável.

Assim, a representificação comporta a actualidade e a afecção que caracterizam tanto anamnese como *phantasia*. Por outro lado, colocando a representificação sob os desígnios de memória e *phantasia*, ela possibilita uma espécie de relativização da própria mundaneidade e da finitude – na medida em que a co-pertença a que conduz é geradora de uma luz que não se vê mas que aparece, fazendo da *phantasia* a grande ponte em que a anamnese tem direito ao seu vaivém tão inconsistente quanto verdadeiro. Como se fosse a dádiva da própria finitude humana diante da ausência que acontece com a morte. Pois que tanto representificação como *re-enactment* parecem preencher sistematicamente, voltados para a verdade mas sujeitos à veridicção, a ausência enquanto acontecimento vazio.

O acontecimento vazio trazido pela morte, à maneira também da ausência divina enquanto *logos* que pode (ou não) manifestar-se, necessita da permanente actualização de que a anamnese depende e que a *phantasia* possibilita. Como se esta fosse, efectivamente, a possibilidade de o particular brotar da temporalidade como grande Uno, diante do qual, à maneira neoplatónica, o Intelecto, o Bem e a Alma intentam perceber o cosmos e, porque cosmos, o tempo.

A *phantasia*, parece, pois, avessa à *hupokrisis* – a resposta do oráculo. E avessa porque ela é a grande formuladora de perguntas. A luz não implica a solução, senão a *ex-sistência* como elevação e, por extensão, como nascimento. Nesse sentido, ela torna relevante a impressão – a sua presentificação. Como a morte instaura a ausência como vazio mas também a anamnese como *re-cordação*, temos a representificação enquanto anti-espelho do Ter-sido: como Ter-sido e a recordação de si, ambos, em frente ao espelho estivessem (e não um diante do outro).

Por isso, a representificação, pensada à luz dos pressupostos que a história da filosofia revela sobre a *phantasia*, é prova também de como “(...) a memória é inseparável da relação entre passado, presente e futuro, que, por sua vez, não são

diferenças punctiformes aritmeticamente somáveis mas modos temporais como passado, presente e futuro”. E como houve passado, presente e futuro no passado, haverá presente e futuro no presente, haverá passado, presente e futuro no futuro”¹⁷⁵³. Como a *phantasia*, enquanto actualização e preparação, pudesse ser síntese das temporalidades e, por isso, estivesse em posição de presidir à anamnese – e à representificação.

Por outro lado, a *phantasia* enquanto *energeia* da representificação permite que a operação historiográfica na sua fase escriturária seja, sobretudo, uma memória com acção. Ao contrário: “diferentemente, o *tempo real* encerra, tão-somente, uma acção sem memória, realidade que se afirma na actual valorização quantitativa do tempo-mercadoria tão característica das sociedades massificadas e de consumo, e de onde emana uma patente crise de sentido”¹⁷⁵⁴. A representificação insurge-se claramente contra essa ausência de sentido, como se fizesse da historiografia uma ordenação do próprio presente e não apenas a organização do caos de traços do chão da História.

Pelo que a representificação não é (ou não deve ser, segundo uma ética historiográfica), ao contrário do que pode ser a representação e, por conseguinte, uma *imaginação historiográfica* e, sobretudo, *histórica*, a transformação do passado em mercadoria. E não cremos exagerar afirmando que é a *phantasia* e não a imaginação quem salva a anamnese de uma amnésia, pois que a verdade é que, como bem sugere Walter Benjamin, certas formas de recordação – as imaginadas? – podem efectivamente ter consequências piores para a memória do que o próprio esquecimento.

Parece-nos, pois, que a *phantasia* permite à representificação destituir o presente da ilusão da sua eterna renovação. Porquê? Porque a *phantasia* é a imparabilidade do tempo através da Palavra. Não para criar a quimera (que, não esqueçamos, é um monstro) de um presente imutável que pode ser imobilizado pela própria anamnese e, conseqüentemente, pela própria representificação, mas precisamente para mostrar a ainda mutabilidade do próprio passado. Uma mutabilidade que não é, evidentemente ôntica, mas que assume novas ontologias a cada vez que o Ter-sido é recordado – e, sobretudo, representificado. Estas novas ontologias não são incompatíveis com a veridicção. Bem ao contrário. A veridicção delas depende, assim como o círculo que a *a-letheia* cumpre, como ciclo lunar que um eclipse metamorfoseia em Sol.

¹⁷⁵³ Miguel Baptista Pereira, “Filosofia e memória nos caminhos do milénio”, *Revista Filosófica de Coimbra*, Vol. 8, N.º 16, Outubro 1999, pp. 182-183.

¹⁷⁵⁴ Fernando Catroga, *Os Passos do Homem como Restolho do Tempo*, p. 29.

Regressemos, pois, a Fernando Catroga: “Em síntese: o fundamento último da comprovação psicologista de que não há memória sem esquecimento encontra-se, afinal, no conhecido aviso proferido por um velho sábio grego: «os homens morrem porque não são capazes de juntar o começo ao fim»; somente Mnemósyne, divindade da memória, pode ligar o que nós fomos, o que nós somos e aquilo que seremos”¹⁷⁵⁵. Acrescentemos a esta síntese, e para finalizarmos, que a *phantasia*, se não liberta o homem da sua incapacidade de atar as duas pontas da vida, permite um constante desvelar do seu nascimento, já que, na historiografia, partir do *princípio* da morte do Ter-sido, é vencer a facticidade da Morte e, não transformá-la na luz que ela não pode ser a partir do momento em que carnalmente corrompe o Ser-aí, mas sim pensá-la como possibilidade epistemológica para tornar a consciência sobre a passagem do tempo no primeiro passo para que a Palavra possa, mais do que a imagem, substancializar a ausência.

A representificação, como última fase da operação historiográfica, convida a considerar uma interpretação – que nunca poderia ser uma imagem – mais do que uma explicação. Porque o Ter-sido, representificado, não pode já ser reduzido a uma ausência ausente. Como negar que a narrativa lhe proporciona um corpo? Um último corpo? Não é ainda objectivo (não o pode ser) explorar a narrativa historiográfica como gesto de sepultura, expressão certa de Michel de Certeau e que faz convocar a lembrança do olhar de Michelet sobre o passado.

Mas não podemos deixar de citar o autor de *L'Écriture de l'Histoire*: “Dans le texte, le passé occupe la place du sujet-roi. Une conversion scripturaire s’est opérée. Là où la recherche effectuait une critique des modèles présents, l’écriture construit un «tombeau» pour le mort”¹⁷⁵⁶. Mais perturbadora é a nota com que Certeau brinda a sua famosa afirmação – e que não hesitamos em citar: “Le «Tombeau» est un genre littéraire ou musical depuis le XVII^e. C’est aussi à ce genre qu’appartient le récit historiographique”. Não somos tão assertivos a ponto de integrar, de forma tão taxativa, a narrativa historiográfica em um género literário. Mas não podemos deixar de, e para prosseguir para novos rumos, recorrer precisamente a um verso de Mallarmé, autor de diversos “tombeaux”, pertencente a um texto denominado “L’action restreinte” – a escrita:

¹⁷⁵⁵ *Idem, ibidem*, p. 32.

¹⁷⁵⁶ Michel de Certeau, *L'Écriture de l'Histoire*, p. 140.

L'encrier, cristal comme une conscience, avec sa goutte, au fond, de ténèbres relative à ce que quelque chose soit : puis, écarte la lampe.

Tu remarques, on n'écrit pas, lumineusement, sur champ obscur, l'alphabet des astres, seul, ainsi s'indique, ébauché ou interrompu ; l'homme poursuit noir sur blanc.¹⁷⁵⁷

Com efeito, também o historiador, que ergue a mão para um gesto de sepultura, tem, no acto da sua escrita que é uma *escritura*, com todas as implicações que referimos já, uma espécie de acção em que também persegue o negro aparente e que o passado está envolto sobre a brancura da *phantasia*. Mas, ao contrário do poeta, esta acaba por sobrepor-se às trevas, não porque não precise delas (como a memória – e a verdade – precisam do esquecimento), mas porque, efectivamente, o historiador escreve para garantir uma espécie de segunda maiêutica do Ser.

¹⁷⁵⁷ S. Mallarmé, “L'action restreinte”, in *Divagations*, Paris, Bibliothèque-Charpentier, 1897, p. 256.

VII PARTE

Historia Magistra Vitae, Vita Magistra Historiae

Tel est l'usage de la prévoyance; et, de cette prévoyance bien ou mal réglée, naît toute la sagesse ou toute la misère humaine.

Jean-Jacques Rousseau, *Émile*

Capítulo XXXII

O TEMPO CÍCLICO: I(LIMITAÇÕES) DA SENTENÇA DE CÍCERO

Tem sido nosso objectivo architectar este trabalho tendo por alicerce o axioma de Cícero, presente no *De Oratore*, e que já citámos abundantemente. A altura é chegada de, não apenas novamente convocá-lo, mas, outrossim, repensá-lo, quer contextualizadamente, quer como ponto de partida para uma refutação dos usos dados tão conhecido adágio.

Ora, se é verdade que escrever a história é criar um espaço, que é efectivamente corpóreo, para o Ter-sido, admitamos que essa leitura, partilhando com o seu sujeito o presente ao qual este está arreigado, ao dar sentido ao pretérito não pode nunca deixar de estribar esse magistério na inevitabilidade de interpretações futuras. Admitamos também que, a ser uma prática de desvelamento do *acontecido* desvelamento esse que é a própria *a-letheia*, a *historio-grafia*, pela *phantasia* que a conduz, confere ao seu escritor uma capacidade de iluminação, não pela tentação da prognose, mas pelo exercício do presente como momento de verdade: produção de luz, revelação do adormecido.

Uma urgente releitura

Qualquer uma destas tentativas de definição do ofício do historiador (e qualquer uma que assuma que em primeiro plano historiográfico está um sujeito *pré-ocupado*), ao situar aquele que escreve a História num campo de experiência adquirida, indirecta, *mediada*, passa necessariamente pelo reconhecimento de que é impossível separar memória e história, por mais autónomas que elas possam ser. Também o já defendemos.

Mas nem sempre esta reciprocidade é equacionada, o que não admira, tendo em conta a doença da imaginação historiográfica e as consequências que aporta à própria Teoria da História. A verdade é que quer preocupações excessivamente esteticizantes e datadas (como por exemplo, a avaliação da prevalência de uma cultura sobre outras; a problemática da existência ou não da História dos *outros*¹⁷⁵⁸) ou mesmo de ordem ontológica e epistémica (as querelas sobre o estatuto diferenciado ou não entre historiografia e ficção; a construção do discurso historiográfico) acabam por secundarizar o que importa de facto: a historiografia nunca poderá ter, de forma assumida e responsável, uma função pragmática enquanto as leituras do passado padecerem de excessos de anacronismo ou de exageros *presentistas*.

O mesmo será dizer que o ciceroniano preceito *historia magistra vitae* deve ser depurado e, antes de mais, contextualizado. Procedamos à sua leitura, uma vez mais:

Historia vero testis temporum, lux veritatis, vita memoriae, magistra vitae, nuntia vetustatis, qua voce alia, nisi oratories, immortalitati commendatur?¹⁷⁵⁹ (*Que voz a não ser a do orador, pode confiar a História, que é verdadeiramente a testemunha dos tempos, a luz da verdade, a vida da memória, a mestra da vida, a anunciadora dos tempos passados, à eternidade?*) [tradução nossa]

Em primeiro lugar, deve referir-se o seguinte: em causa está, para além de uma série de definições da História, uma importante ligação não apenas à retórica, mas ao tempo pensado como eternidade. O que realmente Cícero nos diz é que é tarefa do orador votar a História à eternidade. Mas de que eternidade pode Cícero estar a falar e em que medida pode o orador ser, ele mesmo, voz da História? Depreende-se daqui que o ofício do historiador estava longe de uma consagração e que Heródoto bem estaria distante de ter sido pai de um género como a historiografia. Por outro lado, o que significa votar a História à eternidade, quando ela mesma parece ser concebida como anjo – ou, para nos mantermos fiéis aos tempos de Cícero – *genius* dos tempos?

O parágrafo anterior oferece-nos algumas pistas:

Quis cohortari ad virtutem ardentius, quis a vitiis acrius revocare? Quis vituperare improbos asperius, quis laudare bonos ornatius?¹⁷⁶⁰ (*Quem pode, mais apaixonadamente, encorajar uma conduta virtuosa, ou com maior cuidado do que ele condenar o vício? Quem*

¹⁷⁵⁸ Cf. Fernando Catroga, *Os Passos do Homem como Restolho do Tempo*, pp. 191 e ss.

¹⁷⁵⁹ Cícero, *De Oratore*, II, ix, 36.

¹⁷⁶⁰ *Idem, ibidem*, II, viii, 35.

pode com maior austeridade censurar o fraco, ou, com maior elegância louvar o homem de valor?) [tradução nossa]

Ora, a definição de orador está claramente associada ao papel que por Cícero lhe é atribuído enquanto voz para a História. Ou seja, encaminhando a História para a eternidade e ao ajuizar o comportamento humano, Cícero parece atribuir ao orador um papel de também ajuizador da História (evitamos, por ora, a expressão *juiz*). O que significa que desse juízo está dependente a garantia de imortalidade da história. A história estaria, pois, indiscutivelmente ligada aos grandes feitos merecedores dessa espécie de limbo de infinitude a que o homem antigo aspirava – como assim pudesse libertar-se da circularidade do seu tempo. Neste sentido, a história era, pois, a dos *agathoi*, os cidadãos distintos e ao orador (mais pela voz do que pela escrita), garante da verdade e da justiça, caberia a função de immortalizar a História – bem como os seus protagonistas.

É uma visão bem distinta daquela que o próprio Tucídides tem quando reflecte sobre o seu acto de registo para a memória, sobretudo porque há um inquestionável juízo de valor: a história, entendida como narrativa escrita, deve ser preservada em nome de uma permanente retrospectiva, com excepção da sua aceção de *magistra vitae*, que parece conter uma totalidade, não eleática, do tempo. Enquanto *magistra vitae*, a história é, aparentemente, o que fica porque transmissão. O que serve os desígnios de uma temporalidade cíclica, que tem, como foi já dito, na figura do *ouroboros*, o dragão que morde a própria cauda, símbolo. O que ainda não foi dito é que em certo tratado alquímico, porém, o ouroboros é apresentado como alegoria, em emblema, do mercúrio: “(...) recte et Chymice praecipitatus vel sublimatus, in sua propria Aqua resolutus et rursus coagulatus”¹⁷⁶¹. O que significa que, enquanto substância química, o mercúrio em si mesmo se dissolve e coagula – parando. Como deviesse imortal.

Talvez que o emblema a que nos referimos traduza bem a ideia de imortalidade que Cícero tinha diante de si aquando da escrita do seu *De Oratore*, pois que a temporalidade cíclica (inegavelmente à beira de ser agitada pela chegada do Messias e indubitavelmente já acossada, ainda que à distância, pela caminhada judaica) por isso

¹⁷⁶¹ *Vier tractätlein Fr. Basili Valentini benedictor ordens von dem grossen stäin der vralten weysen maister, vnd artzneyen menschlicher gesundheyt: deren er in seinen andern schrifften gedencket, aber vor diesem niemahlen an tag kommen seind, alls nemblich seine*, Frankfurt, Luca Jennis, 1625, p. 99.

mesmo se caracterizava, como começámos por referir na primeira das partes que compõem este trabalho, por uma mecânica da repetição, comandada pela *physis*. A circularidade que a define já em Platão, no *Timeu*, a encontramos, quando descreve um ser (ressonante do ouroboros?) em que um círculo revolucionava dentro de si outro círculo, contendo um céu solitário que existia na necessidade de nada¹⁷⁶². É, pois, esta a imortalidade a que Cícero alude? Cícero enquanto, segundo Quintiliano¹⁷⁶³, o émulo de Platão?

A menos de meio século da emergência do Cristianismo, e quando a Antiguidade já exalava a sua própria crise, esta imortalidade, para a qual a maior das virtudes seria, segundo Cícero, a *virtute res publicana*, seria a imortalidade da alma. Mas porquê articular com esta imortalidade a História, para mais desta fazendo mestra da vida – quando a vida seria a condição terrena em que a virtude máxima para Cícero teria completude demonstrada? A repetição cíclica admite, como nenhuma outra temporalidade, o exemplo como premissa ontológica para a existência. E, para a escrita da História, um requisito máximo, que devemos outrossim encontrar no orador, é exigido, como se dele dependesse a possibilidade de o orador ser ou não um escritor ou um narrador da História.

Ainda no *De Oratore*, em que são bastas as passagens sobre a noção da escrita da História e da emergência da História como escrita, podemos ler:

Age vero, inquit Antonius, qualis oratoris, et quanti hominis in dicendo, outas esse, historiam scribere? Si, ut Graeci scripserunt, summi, inquit Catulus; si, ut nostri, nihil opus est oratore: satis est, non esse mendacem”¹⁷⁶⁴ (“Agora, continuou António, que tipo de orador, e o quanto mestre da linguagem deve ser, na tua opinião, para escrever História” “Se se supõe que escreva como os Gregos escreveram”, respondeu Catulo, “um homem de extrema habilidade é requerido; entre nós, não é necessário que seja orador: basta que não seja mentiroso.”)

Se é ainda claro o peso que a educação helenística teve na intelectualidade romana, e sabendo nós, que a opinião de Cícero é que o orador é o mais habilitado de todos para escrever História, como comentar o comentário de Catulo? E até que ponto este comentário não implica uma subtil forma de autonomizar a história, precisamente porque narrativa que deve ter a Verdade como pré-ocupação, da retórica – mantendo,

¹⁷⁶² Platão, *Timeu*, 33c e ss.

¹⁷⁶³ Quintiliano, *Institutio Oratoria*, x, 1, 123.

¹⁷⁶⁴ Cícero, *De Oratore*, II, xi, 51.

contudo, com esta, o mesmo paradigma da Verdade? Esta seria, pois, a forma de resistir à *Ananke* – ou, ao contrário, seria a prova da impossibilidade de o homem a ela escapar?

Segundo o comentário de Cícero, o que está em causa não é dotar de imortalidade o Homem mas sim a História. Conferir-lhe um estatuto divino? Torná-la imperecível? Concebê-la como um tempo infinitamente repetível e, portanto, fazer dela mestra de si mesma a partir do momento em que é mestra da vida? Ou considerar a hipótese de tornar a história em uma felicidade infinita a partir do momento em que, sendo *a testemunha dos tempos, a luz da verdade, a vida da memória, a mestra da vida, a anunciadora dos tempos passados*, a História parece corresponder a uma *eudaimonia* potencialmente eterna (a que mais tarde poder-se-ia dar o nome de fim da História...)?

Ora, a primordial característica do orador, segundo Cícero, é o conhecimento dos factos, dos quais terá de inteirar-se com *diligentissima peruestigatione*¹⁷⁶⁵ – o que definitivamente o aproxima dos que escrevem a História e que é síntese de todos os predicados que lhe atribui. Assim, o que o orador, enquanto historiador, faz é compilar factos comprovados, fazendo deles modelo. Não é difícil recordar os teatros de memória como subterfúgio invisível do orador. Como não é difícil imaginar a serpente, algumas vezes representada como dupla, do ouroboros a morder a própria cauda como intuísse que, na sua circularidade, a luz da Verdade não pudesse prosperar, mas apenas a repetição do ícone, elevado a exemplo.

Se, por um lado, não é novidade dizer-se que é Cícero quem, a propósito das virtualidades da oratória, afirma ser o orador aquele capaz de veicular o conjunto de experiências não só do passado mas do *outro*¹⁷⁶⁶, deve sublinhar-se que o que aqui está em causa é, também, a compreensão clara sobre o papel quer da escrita, quer da palavra ouvida, na construção de mundividências pessoais e na tomada de consciência de uma sabedoria que, acima de tudo, pode e deve ser *comum*. Pois não era para Cícero, enquanto orador exímio, a história uma memória comum? E, portanto, a história, que era mestra da vida, era também a vida da memória, logo, sobrevivência possível do passado. Colocando a história ao serviço da oratória, enfatizava-se, sobretudo, o carácter exemplar das *coisas pretéritas* e não somente o seu registo. O que significa que o autor situa o julgamento da história no presente, porque o julgamento da virtude é feito pela elevação, ou não, da vida a exemplo (logo, a biografia), e o cumprimento do

¹⁷⁶⁵ Cícero, *De Oratore*, I, xiii, 60.

¹⁷⁶⁶ “Historia vero testis temporum, lux veritatis, vita memoriae, magistra vitae, nuntia vetustatis, qua voce alia, nisi oratoris, immortalitati commendatur?” (Cícero, *De Oratore*, 2, 9, Boston, Wells and Lilly, 1823, p. 109).

passado no futuro – que também seria passado – , uma vez que, feito exemplo, deveria estar sempre a repetir-se.

Percebe-se que assim seja. Numa sociedade caracterizada por uma concepção de tempo cíclico, em que a perspectivação da história enquanto magistério transmissor de uma sùmula de exemplos deveria servir às gerações futuras, a experiência nunca poderia ser considerada passada. Isto é, um futuro apriorístico estaria sempre em aberto em virtude quer do seu carácter reprodutor, quer devido a uma rememoração constante da acção original. No entanto, ter-se-á sempre de perguntar qual a futuridade que existe num horizonte crente no eterno retorno, ou, numa sua versão mais mitigada, na constância da natureza humana. Pano de fundo em que o indivíduo deveria ser sempre a *personificação* do anterior¹⁷⁶⁷.

Se se tiver em conta que historiografia e biografia surgem ambas no século V (não por acaso o da idade de ouro da democracia ateniense), pode concluir-se, como foi já feito¹⁷⁶⁸, que, se a primeira parece ficar circunscrita aos leitores e ao ensino aristocráticos, a biografia terá sempre desempenhado uma função mais democraticamente pedagógica já que seria um género popular, o que mostra claramente até que ponto um certo ideal heróico deveria estar ao alcance de todos. Compreende-se: pelo menos num plano teórico, também o futuro era visto através dos olhos da isonomia ateniense. Ou, talvez melhor, a igualdade entre cidadãos começava sempre no passado, como se nele residisse uma vocação universal, nem que fosse a possibilidade democrática de cada indivíduo poder conquistar a Fama. Nesta universalidade dos exemplos residia a previsibilidade do futuro – forma de se dizer que os casos vindouros seriam quase expressão, não reactualizável mas ontologicamente repetível, de um referente máximo (mas não absoluto) e pretérito.

Sem uma vivência diacrónica, o horizonte de expectativas não poderia ser projectado – e o próprio campo de experiência estaria revestido de uma semântica peculiar¹⁷⁶⁹. De facto, o *exemplum* conteria uma dimensão anamnética, própria de um

¹⁷⁶⁷ Cf. François Dosse, *La Apuesta Biográfica. Escribir una vida*, València, Publicaciones de la Universitat de València, 2007, p. 123 e ss.

¹⁷⁶⁸ Cf. Arnaldo Momigliano, *The Development of Greek Biography: four lectures*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1971, p. 39 e ss.

¹⁷⁶⁹ Partimos dos conceitos definidos enquanto categorias meta-históricas por Reinhart Koselleck em *Le Futur Passé. Contribution à la sémantique des temps historiques*, Paris, École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1990, p. 307 e ss: “L’expérience, c’est le passé actuel, dont les événements ont été intégrés et peuvent être rémémorés (...). Dans ce sens, l’histoire a effectivement de tout temps été saisie comme porteuse d’une expérience étrangère. On peut affirmer la même chose pour ce qui est de l’attente: elle aussi est à la fois liée à l’individu et interindividuelle; elle aussi s’accomplit dans le présent et est un

estrato temporal não apenas *passado* como *narrativizado*, distante temporalmente e estrangeiro subjectivamente, mas cuja consciência do *estranhamento* é irrealizável porque a acção funcionaria por via mimética. Visto que na ordem cíclica das coisas – ou no reino do só aparentemente mutável – cada dia inaugurava uma possibilidade de reinício, o presente estaria sempre a acontecer e a decair, sem que se ultrapassasse nunca uma fatal roda da fortuna elevada à escala da natureza: a cada movimento de crescimento, seguir-se-ia outro de degenerescência.

Veja-se o que sucede na *Odisseia*, a título de exemplo. Quando Hannah Arendt afirma que Homero, no momento em que Ulisses regressa a Ítaca, amalgama no aedo Demódoco, a função de poeta e de historiador, defende que assim se funda a primeira circunstância historiográfica¹⁷⁷⁰. Faz, contudo a seguinte ressalva: trata-se da fundação poética de uma experiência humana historicamente mais antiga. Como se dissesse que, desde que inserto numa comunidade e, precisamente por isso, público da vida e da morte do *outro*, o homem experienciasse a passagem do tempo enquanto fenómeno.

Pelo que Ulisses certamente perguntaria a Santo Agostinho o que era o tempo – em virtude da experiência narrativa – e não historicista – que pontuou o seu regresso¹⁷⁷¹. E isto porque a ordem cíclica do tempo *vivia* do exemplo que *vivia* da imitação da acção – ciclicamente. Desta feita, em última instância, a renovação da ordem circular das coisas gera e alimenta-se do esquecimento. Pelo que, só através de uma *práxis* exclusivamente humana, produtora de mitos, de poesia, de filosofia, de histórias¹⁷⁷² se poderia ter a ilusão de se fugir à amnésia inexoravelmente provocada pela corrupção do tempo físico.

Com efeito, falar em *historia magistra vitae* somente faz sentido numa sociedade cujo pensamento, nas suas diversas manifestações, estava dominado pela crença na índole degradativa e corruptora do tempo, e, conseqüentemente, na sua renovação, compreendendo esta não tanto a repetição da *res gestae*, mas sim sucessivos ciclos tipológicos. O que, mostrando que a própria natureza humana seria imutável e a-histórica, o afamado axioma se compaginava com a necessidade de se contornar o esquecimento. Se para o grego, o homem estaria sujeito irrevogavelmente às leis da

futur actualisé, elle tend à ce-qui-n'est-pas-encore, à ce-qui-n'est-pas-du-champ-de-l'expérience, à ce-qui-n'est-pas-aménageable.”

¹⁷⁷⁰ Cf. Hannah Arendt, *Between Past and Future*, USA Penguin Books, 1993, p. 45.

¹⁷⁷¹ Cf. François Hartog, *Régimes d'Historicité. Présentisme et expériences du temps*, Paris, Seuil, 2003, p. 68 e ss.

¹⁷⁷² Cf. Hannah Arendt, *Between Past and Futur*, p. 64; J. A. Barash, *op. cit.*, p. 240 e ss.; Fernando Catroga, *Os Passos do Homem como Restolho do Tempo*, pp. 16-18.

physis, então nada lhe restaria a não ser a opção – ou a inevitabilidade – de dois caminhos. Se, por um lado, é a manutenção do trabalho e, decorrente deste, a criação da ordem, que permite considerar como finalidade humana a materialização da luta contra o olvido, por outro, apenas através da *práxis* o homem assegura as condições para a recordação.

O que faz de Heródoto um *justo* mas não o pai da historiografia. Para o autor, o historiar deveria combater o esquecimento o que denota que ele adivinha algo que apenas mais tarde fará sentido, à luz das diferentes experiências do tempo: que a historiografia se faz para ordenar o passado e pacificar o presente, o que implica que a verdade, mais do que a memória, não possa abdicar do *lethes* para poder operar como acto revelador. Em suma, a história de que Heródoto pode ser, idealmente, visto como fundador, tal como o mito nas sociedades de cultura oral, aparece como uma *ars memoriae*, adequada à sociedade da escrita, e como uma resposta aos efeitos aculturadores e amnésicos que, a par da expressão ontológica do tempo, esta inevitavelmente também provoca¹⁷⁷³ na *sagesse* assente na oralidade.

Não surpreende, pois, que Heródoto afirme que regista o que viu, o que lhe granjeia o estatuto de testemunha – e que, por isso, as suas histórias sejam as *histórias de Heródoto*. No caso do *hístor* (e não historiador) de Halicarnasso, declara-se o processo selectivo que deve nortear a narração de um passado que não deve ser esquecido – não como registo da passagem do homem mas antes como catálogo de passados *ideais*, positiva e negativamente. O que não significa que Heródoto estivesse consciente de que esse é um trabalho de mediação – mesmo porque o seu apenas fora um trabalho de transmissão.

E se é sedutora a ideia de que, em virtude da experiência temporal, só na Antiguidade clássica uma *história do tempo presente* poderia fazer sentido de forma cabalmente lógica, não será porque cada fragmento tornado narrativa de interesse humano (que é a base tanto da narrativa ficcional, como da historiográfica), é apresentado, não como uma fracção do todo, mas cuja concretização, enquanto produto narrativo, só sucede porque pretendida como modelo?¹⁷⁷⁴

¹⁷⁷³ Fernando Catroga, *Os Passos do Homem como Restolho do Tempo*, p. 27 e ss.

¹⁷⁷⁴ Cf. Françoise Proust, *L'Histoire à Contretemps. Le temps historique chez Walter Benjamin*, Paris, Les Éditions du CERF, 1994, p. 19.

Contra a iconolatria do exemplo

O que nos leva de volta à forma como começámos este capítulo. O que significa, pois, consignar a História à imortalidade – e não o homem? Hannah Arendt permite-nos tentar uma resposta. Vejamos a forma como define imortalidade: “Imortalidade significa continuidade no tempo, vida sem morte nesta terra e neste mundo, tal como foi dada, segundo o consenso grego, à natureza e aos deuses do Olimpo”¹⁷⁷⁵. A sintética definição de Arendt esconde uma outra contra-definição: é que, sendo a imortalidade a continuidade no tempo (não confundir com o tempo como *continuum*) só partilhada no Olimpo e pela *physis*, isso significa que, sendo apenas o homem mortal – ele é a única coisa mortal que existe. O que faz da mortalidade a grande característica do homem, capaz de defini-lo na sua exterioridade e na sua interioridade como *bios*. Por ser *bios*, o homem tem na mortalidade o grande drama da sua existência, potencialmente comparada à imortalidade de deuses e natureza, como a literatura grega não se cansa de lembrar o homem.

“Essa vida individual difere de todas as outras coisas pelo curso rectilíneo do seu movimento que, por assim dizer, intercepta o movimento circular da vida biológica. É isto a mortalidade: mover-se ao longo de uma linha recta num universo em que tudo o que se move o faz num sentido cíclico”¹⁷⁷⁶. A bem dizer, pois, Cícero não poderia pretender votar o homem singular à imortalidade, na medida em que tinha consciência, precisamente pelo momento que a sua Roma, como pátria, atravessava, que nunca o mortal pode devir imortal. Mas a História sim – através do trabalho do orador como centro de *vita activa*.

Neste sentido, Cícero marca uma fórmula que “(...) renvoie à une compréhension antérieure et universelle des possibilités humaines dans une continuité historique générale. L’histoire peut amener les contemporains ou les générations suivantes à devenir plus intelligents ou relativement meilleurs, mais elle ne le peut que dans des conditions fondamentalement identiques et aussi longtemps qu’elles demeurent telles”¹⁷⁷⁷. Faz sentido, pois, na medida em que, já Tucídides o soubera, o acontecimento é repetível na temporalidade cíclica, o que significava que na permanência circular do tempo, votar a História à imortalidade é, de facto, torná-la uma

¹⁷⁷⁵ Hannah Arendt, *A Condição Humana*, p. 30.

¹⁷⁷⁶ *Idem, ibidem*, p. 31.

¹⁷⁷⁷ R. Koselleck, *Le Futur Passé*, p. 38.

estrutura temporal de contornos ilimitados (o que significa precisamente a amálgama ontológica da natureza dos acontecimentos), caracterizada por uma constância factual.

É sabido como Cícero somente nos seus escritos tardios teve como (relativa) preocupação a sobrevivência da alma e como a imortalidade era, acima de tudo, como entre a generalidade dos romanos, entendida como *gloria*¹⁷⁷⁸. Mas poderá esta glória ser entendida apenas como a imortalidade através da fama (primeira definição ciceroniana de glória, no seu tratado, não por acaso sobre retórica, *De Inventione*), sobretudo quando em causa está a imortalidade da História – e não dos homens? O que significa, em uma temporalidade cíclica, votar a História à *gloria*?

Creemos que em causa está já uma estreita ligação entre memória, história e, sobretudo, ausência, na medida em que, em uma das cartas a Ático, refere que está mais preocupado com o longo tempo da sua ausência depois da morte do que com a brevidade do agora, que, sendo efêmero, tão longo lhe parece¹⁷⁷⁹. Isto é, Cícero, tendo consciência do futuro como ausência, ao pretender que o orador garante a imortalidade à História, está já a pugnar, não pela sua representificação, evidentemente, mas pela sua excelência. É essa excelência que deve ser preservada através da eloquência do orador. É essa excelência que equipara, por que não, a História à própria *gloria*, concebida a primeira, assim, como feitos – e, portanto, como *res gestarum*.

Isto significa, pois, que na *vita activa* reside a centralidade da *historia magistra vitae* e que essa acção é mesmo estimulada como similitude replicada para que a permanência da História fique assegurada – o que inflama, indiscutivelmente, a repetição e a necessidade de uma *historiografia* que é, esta, sim, representação histórica (e não historiografia). O que só vem provar como em causa não estava ainda uma ideia evolutiva de aperfeiçoamento, mas sim uma retórica de exemplos, em que a História serve o presente e o futuro da mesma forma: ambos são ontologicamente iguais na medida em que a repetição está na sua rotatividade como desafio do princípio heraclitiano: a *historia magistra vitae* implica que sejam sempre as mesmas as águas que correm e que nelas também a fonte corra.

A pedagogia desta definição tornada adágio, e veremos como serão as suas metamorfoses posteriores, implica uma apreensão do tempo como não apenas uma continuidade – que torna possível a imortalidade e glorificação da História, assim quase

¹⁷⁷⁸ Cf. T. Frank, *Life and Literature in the Roman Republic*, Berkeley, University of California Press, 1930, p. 218.

¹⁷⁷⁹ Cícero, *Cartas a Ático*, XII, 18, 1. Cf. Francis A. Sullivan, “Cicero and Gloria”, in *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, Vol. 72 (1941), pp. 382-391.

elevada a divindade – torna passado, presente e futuro numa hierarquia paritária, por mais paradoxal que possa a expressão parecer.

Com efeito, a circularidade do tempo que morde a própria cauda ou de Cronos que devora os próprios filhos (sem que incorramos, só por agora, na tentação de ler em ambas as imagens precisamente não da eternidade mas sim do tempo como mortalidade), atesta uma espécie de dizibilidade do tempo, como se os exemplos de que a História está repleta (*plena exemplorum est historia, tum referta vita communis*¹⁷⁸⁰) fossem uma explicitação da temporalidade aos olhos dos homens mortais. Essa expressão do tempo através do exemplo garantia-lhes, não a tão desejada imortalidade, mas antes que passado, presente e futuro estariam unidos pelos *exempla* enquanto mediadores do tempo e enquanto, eles mesmo, testemunhas exteriores da vida humana.

Portanto, para Cícero está também em causa o esquecimento – como esteve para Heródoto e para Tucídides – como a memória das coisas passadas fosse condição para a melhor observância da sua ocorrência no presente e no futuro. Mas, se o passado está pleno de exemplos, como Cícero afirma, também o está a vida de todos os dias, como o mesmo Cícero afirma. O que significa que a exemplaridade não advém somente da História enquanto divindade do panteão greco-romano, mas, outrossim, de algo tão banal quanto um sonho. Koselleck, que cita “*plena exemplorum est historia*”¹⁷⁸¹ não completa a frase, tal como a transcrevemos acima.

É que talvez o que na citação de Cícero falta em Koselleck queira dizer precisamente que a exemplaridade advém não apenas do que é digno de ser glorificado, mas, outrossim, dos bastidores da história dos grandes homens. Se isto altera a pertinência do conceito de *historia magistra vitae* no âmbito de uma temporalidade cíclica? Decerto que não. Mas não deixa de desvelar uma suspeita: é que a vida também pode ser mestra da história, a ponto de um sonho servir de exemplo de como os sonhos podem confirmar uma movimentação táctica de guerra, esta, sim, o acontecimento que altera a vida diária e que conduz a História ao pedestal da glória imortalizante.

O dia, enquanto instante do agora, parece, pois, ser também motor de exemplos. Não vamos tão longe a ponto de afirmar como tal pode indiciar que em causa estará já uma exemplaridade que nasce da eternidade do agora, mas não hesitamos em defender

¹⁷⁸⁰ Cícero, *De Devinatione*, I, 50: “A história é plena de exemplos – assim como a vida de todos os dias” (tradução nossa). A frase é escrita no contexto da descrição do sonho de Amílcar que, durante o cerco de Siracusa, sonha que no dia seguinte estaria a ceiar em Siracusa. Efectivamente, no dia seguinte é salvo e levado para Siracusa.

¹⁷⁸¹ R. Koselleck, *Le Futur Passé*, p. 39.

que a distância, na repetibilidade do tempo cíclico, fornece uma espécie de suspensão do próprio tempo através do exemplo olhado como instante vindo da mundaneidade – e não do que está historiado. Tanto mais que, efectivamente, “se o tempo é considerado como cíclico, o futuro será uma representação mais ou menos exacta do acontecido, e o presente terá o valor que resulta da sua inserção dentro de um ciclo – numa fase ascendente, o tempo é localmente progressivo e, numa fase descendente, regressivo”¹⁷⁸².

Mas também o instante, enquanto momento da eternidade, fica obrigatoriamente e indefinidamente suspenso na temporalidade cíclica arcaica. Isenta da irreversibilidade e da imprevisibilidade, a exemplaridade deve ser, pois, questionada enquanto produto de uma acção enquanto processo. O que significa, em última análise, que a exemplaridade do tempo que morde (ainda – *ainda* – sem devorar a sua própria cauda) não é fruto de uma acção humana. O que, em certa parte, explica a possibilidade de imortalizar-se a história – e não o homem. É porque “Se podemos conceber a natureza e a história como sistemas de processos, é porque somos capazes de agir, de iniciar os nossos próprios processos”¹⁷⁸³. Ora, a temporalidade cíclica implica o império da *physis* e uma eternidade trágica para o homem e que é a única que está ao seu dispor: a eternidade do imutável e, por conseguinte, a impossibilidade de fugir à repetição do acontecimento.

O exemplo é, pois, uma espécie de *paideia* generosa, na medida em que actua quase como oração que permite simular uma eternidade infernal, biológica e parturiente dentro da própria corrupção temporal. Talvez por essa razão “(...) só o natural teria estatuto de eternidade”¹⁷⁸⁴. Ora, sendo o homem a única presença de mortalidade, o exemplo seria a sua sobrevivência. O que se permite pensar que efectivamente a historiografia começou como uma arte de memória, permite outrossim, antever como “Sujeita à *tyche* (destino, fado), mas ameaçada pela *hybris* (desmesura), a assunção da história como antropodiceia não significaria fazer do tempo dos homens uma obra supra-sensível, logo com características análogas às da própria *physis*? Em suma: não seriam estas premissas incompatíveis com o núcleo forte do substancialismo metafísico grego?”¹⁷⁸⁵

Não poderíamos estar mais de acordo com Fernando Catroga, sobretudo porque fica assim provado como Heródoto não poderia ser pai da História e como Cícero não

¹⁷⁸² Fernando Catroga, *Os Passos do Homem como Restolho do Tempo*, pp. 135-136; cf. Krzysztof Pomian, *L'Ordre du Temps*, Paris, Gallimard, 1984.

¹⁷⁸³ Hannah Arendt, *A Condição Humana*, Lisboa, Relógio D'Água, 2001, p. 283.

¹⁷⁸⁴ Fernando Catroga, *Os Passos do Homem como Restolho do Tempo*, p. 58.

¹⁷⁸⁵ *Idem, ibidem*, p. 59.

por acaso associava a História à imortalidade, considerada muito mais do que glória *post-mortem* conferida a uma entificação (pois que é assim que a história é tratada no axioma ciceroniano). A História ficava assim nivelada com a *physis*. Pelo que perguntamos: precisaria ela de ser fundada contra o esquecimento? Diante destas premissas, será possível considerar Heródoto como fundador de um género que se ergue contra o esquecimento, quando a repetição falsamente ontológica da vida provava que a própria vida se encarregaria de indefinidamente lembrar o homem da história? Heródoto, como Tucídides, devem ser assumidos como transmissores, o que é bem diferente de considerá-los fundadores da historiografia.

Mas a nossa concordância com Fernando Catroga tem outra motivação. É que na temporalidade cíclica em que a própria filosofia nasce, poderia o exemplo ser tornado objecto de conhecimento, quando estava sujeito a uma lei que era efectivamente fixa (a da *tyche* e da *ananke*, a do *fatum* e a da *necessitas*) mas que por estar na dependência da *physis*, estaria ciclicamente quer em declínio, quer em ascensão? De onde voltamos a Aristóteles e à sua definição do género da história como relativo ao particular: pois poderia este ser objecto de uma epistemologia? Ou somente de uma descrição, que estaria, *a posteriori*, à disposição da própria oratória e da própria educação?

Tornar a história perene, segundo a fórmula de Cícero, seria somente uma forma de cumprir a ritualidade da repetição e considerar o futuro em uma dimensão de mesmidade que retiraria ao homem qualquer possibilidade de acção enquanto processo, já que a exemplaridade, resultando de uma experiência humana, era desumanizada de imediato pela imposição das leis fatalistas que moviam o pensamento cíclico. O que significa que a noção de *historia magistra vitae* não pode ser ainda aplicada a veemente defesa de Hannah Arendt: “Os homens sempre souberam que aquele que age nunca sabe exactamente o que está a fazer; que acaba sempre por ser «culpado» de consequências que jamais desejou ou previu; que, por mais desastrosas e imprevistas que sejam as consequências do seu acto, jamais poderá desfazê-lo; que o processo por ele iniciado nunca termina inequivocamente num único acto ou evento, e que o seu verdadeiro significado jamais se revela ao actor, mas apenas à visão retrospectiva do historiador, que não participa da acção”¹⁷⁸⁶.

Este excerto seria bastante para pormos em causa a própria defesa de Hannah Arendt sobre as possibilidades do *zoon politikón* na antiguidade grega e romana. Mas

¹⁷⁸⁶ Hannah Arendt, *A Condição Humana*, Lisboa, Relógio D'Água, 2001, p. 283.

não é isso que por ora importa. Importa, sim, o facto de o homem que beneficiaria da *historia magistra vitae* ter acesso a um tesouro de exemplos mas que, porque preso na previsibilidade e na reversibilidade do seu tempo, somente poderia ser uma nova cópia – o *eikon* – do modelo. Esse seria, pois, o resultado da lição da História.

A vala comum da temporalidade cíclica

Vale a pena, pois, perscrutar Políbio e as suas *Histórias* que antes mesmo de Cícero, que efectivamente transforma o aprendizado em adágio, afirma o mesmo, ainda que de forma menos axiomática:

This event (καίρῳ) conveys many useful lessons to a thoughtful observer. (...)It is this which forces us to consider that the knowledge (ἐμπειρίαν) gained from the study of true history (πραγματικῆς ἱστορίας) is the best of all educations for practical life (ἀληθινὸν βίον). For it is history, and history alone, which, without involving us in actual danger, will mature our judgment and prepare us to take right views, whatever may be the crisis or the posture of affairs.¹⁷⁸⁷

O que neste excerto está em causa, tendo em conta que sucede o cerco de Aspis e a derrota de Régulo, é precisamente uma síntese alargada do axioma de Cícero, que claramente teve em consideração os seus modelos helénicos¹⁷⁸⁸, mas que proporciona uma melhor compreensão das próprias palavras do advogado de Arpino, à luz do que temos vindo a defender. É que Políbio destaca o ensinamento que a História ocasiona enquanto experiência em segunda mão, que é necessário mediar, portanto, e que acaba por servir, sobretudo o que chama de *alêthinon bión* – uma vida justa, na nossa tradução.

Isto é, trata-se não de glorificar a História mas sim de conduzir através dela o homem para uma vida verdadeira. Certamente que Políbio não pretende esculpir uma frecha na *physis* imortal. Mas não deixa de ser curioso que o precursor de Cícero refira um derivado de *a-letheia* para caracterizar uma vida pautada pelos ensinamentos da história. Da mesma forma que é sintomático que escreva: “*Porque a história do passado*

¹⁷⁸⁷ Polybius, *Histories*, Evelyn S. Shuckburgh, translator, London, New York, Macmillan, 1889. Reprint Bloomington 1962, I, c. 35.

¹⁷⁸⁸ Cf. R. Koselleck, *Le Futur Passé*, p. 39.

dirreciona a nossa atenção de forma adequada para o futuro, se o escritor conseguir fornecer uma declaração dos factos como estes de facto ocorreram”¹⁷⁸⁹. Não só se sopesa a potencial falsidade do que um historiador pode apresentar como factual, como se acentua a pedagogia da História como formadora do olhar – mais, pois, do que mera súpula de conhecimentos parados.

Aqui reside o fascínio de pensar a *historia magistra vitae* no seio da temporalidade cíclica. Nela, a anamnese é soberana, da mesma forma que Hannah Arendt distingue soberania de liberdade: “Se a soberania e a liberdade fossem a mesma coisa, nenhum homem poderia ser livre, pois a soberania, o ideal da inflexível auto-suficiência e autodomínio, contradiz a própria condição humana da pluralidade”¹⁷⁹⁰. Ora, com efeito, a temporalidade cíclica impõe uma inflexibilidade que torna a memória quase em política de memória, na medida em que a circularidade do tempo implicava uma permanente indigência ontológica (e não nos parece excessivo nem anacrónico dizer, também, *errância*), tornando o passado sempre como paradigma, já que a ele corresponderia uma idade de ouro. Daí que também a pluralidade sofresse um processo de empobrecimento, na medida em que estava permanentemente encerrada no ciclo vicioso da repetição, ficando a existência humana exilada, pois, da sua própria ontologia e identidade.

Em suma, a memória, para a pretensa historiografia antiga, era também uma imensa vala comum, na medida em que nela todas as identidades confluíam diante do holocausto do tempo, imparavelmente redondo e esmagador. O tempo desfazia, pois, o que o homem fazia enquanto indivíduo (e não estamos a falar das categorias da acção humana de Hannah Arendt), de onde é possível concluir que a faculdade de perdoar não poderia existir enquanto o acto anamnético estivesse subordinado a uma *ekpyrosis* – a que se seguiria um novo mundo, igual ao anterior. O que é sintomático, pois não apenas prova a incompatibilidade do tempo cíclico com uma irreversibilidade do tempo (que demoraria a chegar), como revela como nas cosmogonias antigas não é possível acreditar no próprio tempo para lá da imortalidade (que é atemporal) e para lá, também, da sucessão do calendário.

A ausência do perdão, enquanto dádiva da palavra diante da irreversibilidade do acto, dever-se-ia, pois, à ausência de um *alpha* principiador e à presença de uma *physis*

¹⁷⁸⁹ Polybius, *Histories*, Evelyn S. Shuckburgh, translator, London, New York, Macmillan. 1889. Reprint Bloomington 1962, XII, 25b. A tradução é nossa, beneficiando, contudo, da tradução da edição citada.

¹⁷⁹⁰ Hannah Arendt, *A Condição Humana*, Lisboa, Relógio D’Água, 2001, p. 286.

mortífera para o homem, pois que o cosmos começa antes da divindade surgir, o que condiciona a experiência da pluralidade: o cosmos está na rua de cada homem como moagem do próprio tempo, pois que este lhe pertence. Por isso, não poderiam conhecer os Gregos o gesto do perdão – e por isso Sócrates pereceu. É que “o único e rudimentar vestígio da percepção de que o perdão é o correctivo necessário aos danos inevitáveis causados pela acção é encontrado no princípio romano de poupar os vencidos (*parcere subiectis*) – sábio princípio que os gregos desconheciam totalmente – ou no direito de comutar a pena de morte, provavelmente também de origem romana, que é a prerrogativa de quase todos os chefes de estado ocidentais”¹⁷⁹¹.

Será o desconhecimento do perdão prova da pertinência da *historia magistra vitae* no lógica da temporalidade circular? Ou será antes prova da sua plasticidade enquanto *pharmakón* que, não reconhecendo a irreversibilidade, actua precisamente através de uma lógica de alienação? Para, nos seus *Régimes d’Historicité* (obra na qual o espaço e a atenção dados à matricial questão da *historia magistra vitae* é tão exíguo e devotado a Chateaubriand como se nada antes houvesse), François Hartog elege a *Odisseia* como epítome de como, para os Gregos, “chaque jour est un premier jour”¹⁷⁹². A expressão é certa, mas o desenvolvimento do capítulo em nada lhe faz justiça, apesar de lhe concedermos a virtude da leitura do canto do aedo como uma forma de tornar presente e vivido por todos as misérias que só os Argivos que estiveram em Tróia e que dela regressaram realmente testemunharam.

Não obstante o quão pode ser enganadora (talvez porque tentadora) a conclusão de Hartog, que relembra como, dissemos já, Arendt considera as lágrimas de Ulisses como paradigma de uma catarse com a realidade que será sempre o fim último da história¹⁷⁹³, a titulação “cada dia é um primeiro dia” serve os nossos propósitos, na medida em que na memória inclui o próprio esquecimento – mais ligado na temporalidade cíclica à anamnese do que, parece-nos, à *a-letheia*. Sobretudo porque tanto memória como esquecimento são apenas *cursos* e *recursos*, diante de uma cultura em que não existe separação entre tempo e eternidade.

Ora, não existindo esta separação, o homem habita, como, séculos mais tarde Nietzsche há-de proclamar, em *um meio que está em toda a parte*. Simplesmente, a temporalidade do eterno retorno não tinha sofrido ainda a ruptura que a eternidade como

¹⁷⁹¹ Hannah Arendt, *A Condição Humana*, Lisboa, Relógio D’Água, pp. 291-292.

¹⁷⁹² François Hartog, *Régimes d’Historicité. Présentisme et expériences du temps*, p. 69 e ss.

¹⁷⁹³ Cf. Hannah Arendt, *Between Past and Future*, p. 45.

caminho trouxe – e que Nietzsche pretendeu criticar como desonesta. E, por isso, a a-historicidade com que se caracteriza a temporalidade cíclica tem na *historia magistra vitae* coadjuvante inestimável porque ao homem não é dada a possibilidade de acção enquanto processo.

Trata-se de uma eterna assimilação do tempo em que o próprio *logos* não pode ser considerado soberano pois que a circularidade do tempo evita a angústia da morte desordenadora e caótica – o que nos levaria a perguntar se esta ausência não é suficiente para afirmar que a *historia magistra vitae* em causa não pode ser produtora nem de conhecimento e muito menos de *sagesse* (expressão a que chegaremos no tempo certo). Isto, claro, se partirmos – como partimos – do princípio de que *da angústia perante a morte procede todo o conhecimento*¹⁷⁹⁴ (ou *sagesse*, não como termo seu equivalente mas como alternativa a explorar).

Seria, assim, produtora de exemplos, que são emblemas e que, por sua vez, são imagens? Será, pois a *historia magistra vitae* de Cícero o tributo a uma imaginação histórica e historiográfica, tendo em conta o que foi a escrita da História até ao seu tempo e ainda muito tempo depois de si? Prova, assim, de que o axioma do famoso tribuno fornece *exempla* – e, por isso, imagens enciclopédicas – mas jamais um sentido para a história e, portanto, para a existência humana? A bem dizer, e para provocatoriamente evocarmos nova expressão de François Hartog, a *historia magistra vitae* de Cícero não pode senão ser uma contra-Musa¹⁷⁹⁵ na medida em que possui memória e saber, mas não é dotada de clarividência – isto é, da *phantasia* anamnética.

Mas não apenas. Enquanto contra-Musa, a *historia magistra vitae* também como uma sereia serve falsamente o *kleos* (glória) grego, pois que o seu canto, contendo a verdade literal das palavras, dentro delas contém a falsidade da intenção. Por isso, Cícero pode ter provocado, sem o saber, uma fractura na memória, enquanto *anamnesis* que tem como medialidade a *phantasia*, e aberto o caminho para quer a imagem (e a imaginação, por arrastamento) como dádiva historiográfica, como para o próprio esquecimento enquanto mudez do Ter-sido, sem vida já para ser acorrentado ao mastro do barco e, como Ulisses, poder resistir ao canto das sereias do oblívio. Se queremos com isto dizer que concordamos com François Hartog? Não.

¹⁷⁹⁴ Franz Rosenzweig, *op. cit.*,

¹⁷⁹⁵ Cf. François Hartog, *Régimes d’Historicité. Présentisme et expériences du temps*, pp. 83-84: “Restent, pour finir, les énigmatiques Sirènes, affrontées après l’expédition chez Hadès. Muses, eles sont, dont elles ont les attribus (présence et savoir qui en découlent), mais «Muses d’En-Bas», ou contre-Muses, qui viennent miner ou ruiner, l’économie du *kleos*.”

Sobretudo pelo seguinte: François Hartog funda na epopeia, a *Odisseia*, a consciencialização – ou, pelo menos, um momento dessa tomada de consciência: “Que devient alors ce temps intermédiaire, cet entre-eux qu’Ulysse aura été le seul à parcourir, c’est-à-dire, grâce au choc de sa rencontre avec Démodocos, à pouvoir finalement raconter, sinon du passé? L’expérience d’un temps qui, dans la distance durement éprouvée de soi à soi, est finalement reconnu ou découvert comme son passé”¹⁷⁹⁶. Mas poder-se-à falar em duração, principalmente colocando como premissa desta o regresso? O próprio Hartog pergunta, respondendo e resguardando-se, consciente da vanidade da afirmação: “S’agit-il du «premier» récit historien? Pour qui? Pour nous, peut-être bien, mais à la façon d’une scène primitive. Mais celui pour qui la question se pose d’abord, c’est Ulysse, puisqu’il est aussi le seul à savoir d’expérience que cette histoire est, à la fois, *son* histoire et *de* l’histoire”¹⁷⁹⁷.

Por mais que seja sedutora a afirmação de Hannah Arendt, dificilmente ainda pode a *Odisseia* ser considerada a primeira narrativa histórica pelo simples facto de as lágrimas de Ulisses serem universais enquanto lágrimas de nostalgia (*nostos*), particulares enquanto *suas*, mas sem que, de uma forma ou de outra, o seu choro possa denunciar um luto – porque Ulisses é presença e parece-nos totalmente anacrónico considerar que as lágrimas de Ulisses são um luto auto-reflexivo.

A imobilidade dos exemplos pela imagem

Talvez precisamente porque Ulisses não lera Agostinho e, sobretudo, porque jamais um herói seria inumado. Adiante, a nossa afirmação tornar-se-á mais clara. Talvez também porque a *Odisseia* principia com uma invocação à Musa – que não é certamente Clio, mas sim Calíope, a musa da epopeia. A narração não é destinada ao combate ao esquecimento mas sim à glorificação de Ulisses das mil astúcias, regressado após as penas de Tróia e do próprio retorno. E não se queira ler na *Odisseia* a primeira consciência histórica sobre uma história dos vencidos, porque do que se trata é do relato de um regresso a que apenas um homem sobrevive, tornando-se, assim, exemplar.

Na verdade, o regresso de Ulisses reitera uma espécie de eterno retorno à escala humana e permite uma reviravolta dentro da circularidade do tempo, porque escrava

¹⁷⁹⁶ Cf. *Idem, ibidem*, p. 87.

¹⁷⁹⁷ *Idem, ibidem*, p. 79.

dela: é que o aedo, se tinha por função cantar os mortos e a sua glória, como se fosse o proprietário da sua memória, estava a cantar uma não-morte: a de Ulisses, acabado de regressar a Ítaca. Pelo que também deve ser relativizada a veemência com que Hannah Arendt defende como o momento em que Ulisses como testemunha de um evento que estava a ser cantado pelo aedo é paradigmático para a história como para a poesia. Porque a universalidade desta é incompatível com o particularismo da primeira e porque, acima de tudo, aqui está a prova em como só a poesia pode fornecer exemplos – e não a história consignada discreta e sagazmente por Aristóteles ao reino do particular.

Pois o que pode ser o particular na temporalidade cíclica que o próprio Aristóteles se esforça por combater – sem sucesso? A também repetição, sem o estatuto da exemplaridade, da existência humana, como uma verdade sem antagonistas e, sobretudo, sem medo da morte, já que na mortalidade residia o destino do individual. A metempsicose resolveria a angústia perante a morte e o cuidado a ter, segundo Platão, era em vida, para resguardar o sujeito de uma reencarnação menos digna. A particularidade de Ulisses enquanto caso, necessariamente convertido em modelo, a ponto de ser objecto de uma epopeia, só pode traduzir-se em uma história, se se insistir em considerar a *Odisseia* como fonte de uma consciência historicista, impessoal – e uma história impessoal corre sempre o risco de tornar-se inumana, desumana e prototípica.

É que a Ulisses não é concedido o silêncio nem o direito à omissão da *sua* história. O que não apenas prova o não particularismo como acentua a exemplaridade, exponencialmente tipificador, da epopeia – por oposição ao que já Aristóteles sabia ser a historiografia. Nem a face de Ulisses está escondida como, para usar a célebre forma de Descartes, *larvatus prodeò*. Na temporalidade cíclica esta fórmula não poderia ter florescido pois que, sendo todos os signos repetíveis e imperecíveis, a exemplaridade certificava como a imortalidade nadificava o homem concreto para instaurar entre eles a heroicidade a ser copiada.

Porque também o herói é um ícone e, por isso, um simulacro sempre disponível para ser visto (afirmação passível de ser repensada em um contexto mais próximo de nós). Pelo que o é exemplar nem pela morte pode tornar-se ausência. Acima de tudo, o homem mortal, na temporalidade cíclica não tem uma origem infável, e, assim, a morte não pode ser nem ausência nem completude, mas somente curso parado mas móvel do tempo e, por isso, sono que não espera activamente mas sim adormecido. E por isso não esquecemos que Thánatos é irmão de Hypnos, o sono. Não poderia ser de outra forma

quando a cauda do tempo mordida a causa do tempo¹⁷⁹⁸, a ponto de, evitando-se qualquer imagem de terror, os irmãos filhos da Noite serem representados sob a forma de jovens, empunhando tochas invertidas. Indício de que a *Thánatos* trazia o fim da luz, mas a segurança do recomeço.

Porque ser cada dia um primeiro dia é muito mais que fica sugerido, e de forma tão implícita, na referida obra de Hartog. Ser cada dia um primeiro dia significa que o dia não é um quinhão do tempo. Assim, “l’instant ne saurait être ni une partie, ni une portion du temps. Perpétuellement identique à lui-même comme sujet et perpétuellement différent par l’être, c’est une sorte de limite, mais de limite inséparable du mouvement. L’instant étant essentiellement un milieu, il est impossible de supposer un instant privilégiée qui serait une fin sans être également un commencement, ou un commencement sans être également un fin”¹⁷⁹⁹. O que significa que as *Investigações* de Heródoto dificilmente teriam sido escritas com a consciência de que o que não deveria ser esquecido tinha um estatuto de acontecimento.

E quer outrossim dizer que, tal como Aristóteles constatara, intentando problematizar as concepções míticas do tempo mas, porém, sem se conseguir afastar da sua própria matriz grega, sendo o tempo (*kronos*) uma numeração (*arithmos*) do movimento (*kineseos*) ou sendo ele próprio um movimento, havendo sempre tempo também o movimento é eterno¹⁸⁰⁰. O que implica uma indefinição temporal – e não uma intemporalidade – que torna as lições da História em um esgotamento do tempo por excesso de abundância, como se uma hipersemantização que redundaria em uma espécie de intencionalidade do presente sobre o futuro a partir do passado: este sempre hierarquicamente grandioso (de grandeza) e não ontologicamente temporal.

Pelo que uma lógica sucessória não poderia sustentar a temporalidade cíclica. O que faz do exemplo a própria absorção do tempo e, nesse sentido, uma possível explicação para a a-historicidade grega, como se a história dos homens, podendo ser registrada e contada, ao servir de exemplo, encaixasse o tempo em um molde apriorístico. Aliás, se Platão refere que, sendo necessário criar uma imagem móvel da eternidade, que se movesse numericamente, fora criada uma *imagem* eterna (*aiônion eikona*) a que os homens haviam de chamar tempo (*chronon*), não poderia esperar-se

¹⁷⁹⁸ A feliz expressão corresponde, uma vez mais, ao título de um capítulo da obra de Fernando Catroga, *Os Passos do Homem como Restolho do Tempo*.

¹⁷⁹⁹ Jean Guittou, *op. cit.*, p. 7.

¹⁸⁰⁰ Aristóteles, *Física*, 251 b 13.

outra coisa que não a imposição de uma retórica da exemplaridade através da transmissão de imagens do passado.

Porque a uniformidade do tempo, circular e eterno, emancipava-se de contrários, a exemplaridade tornava-se a progressiva redução do futuro a uma cópia, não de uma originalidade, mas de uma reprodução incriada, meramente acontecida, não como acontecimento, mas como imagem de uma grandeza (maior ou menor) do passado. O que significa que a anamnese por interposta pessoa se sobrepunha ao sujeito do presente que deveria beneficiar das lições da História. Prova de que sempre o presente seria já uma putrefacção ontológica do passado, anunciando, assim, um futuro mais degradado ainda.

A História seria, pois, a imagem mobilizada em exemplos da própria eternidade – e da imortalidade como estado de perfectibilidade ontológica que os mortais jamais poderiam alcançar. Pelo que devemos repensar a afirmação de Hannah Arendt: “La imparcialidade, y com ella toda la historiografia verdadera, llegó al mundo cuando Homero decidió cantar la gesta de los troyanos a la vez que de los áqueos, y proclamar la gloria de Héctor tanto cuanto la grandeza de Aquiles”¹⁸⁰¹. Relativiza as suas próprias palavras imediatamente de seguida, alegando que esta imparcialidade não atingira ainda a sua forma mais objectiva (nem com Heródoto) – será com Tucídides, que essa objectividade ganhará força, ao empreender-se um confronto entre pontos de vista e de interesses partidários descritos.

Mas poder-se-à falar em objectividade histórica quando a morte de Heitor é elevada a exemplo de heroicidade, sem que a sua finitude implique o reconhecimento de uma violência sobre a sua condição? Não é sempre o jogo da ficção que está em causa na medida em que, enquanto mestra da vida, a História escrita para que feitos não sejam esquecidos produz e reproduz um necessitarismo divino – como a contemplação de Er, obrigado após ela a beber as águas do esquecimento? A *physis* ciclofórica ditava, metafisicamente, que o tempo astronómico acompanhasse a eternidade das ideias, segundo Platão.

Pelo que uma pergunta se impõe: a ser assim, por que motivo ao homem é retirada a imortalidade, quando o demiurgo o criou à imagem dos deuses que são eternos? Bom, a solução de Platão é enigmática: o tempo é criado com o céu e corre o risco de ruir com ele – porque também o tempo não passa de uma imitação (imagem –

¹⁸⁰¹ Hannah Arendt, *Entre el Pasado y el Futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, Barcelona, Península, 1996, pp. 59-60.

eikon) da eternidade dos deuses e da *physis*. O que significa que tudo quanto é aparente, por cópia que seja do modelo divino, corre o risco de dissolução. Platão aparece, pois, mais pitagórico do que Pitágoras: “Dans le temps comme dans l’espace, Platon repousse tout absolu physique, et pas plus qu’il ne réalise le lieu dans la nature même, il ne soumet le cosmos à l’éternité”¹⁸⁰². O que denuncia alguma contradição no pensamento platónico. Mas não é nosso fito expurgar de contradições o seu pensamento. Precisamente porque só o tempo pode acompanhar as formas imóveis do Ser, é natural que alguma perecibilidade seja atribuída ao cosmos, precisamente para que o Ser possa ser plural na sua repetição.

E mesmo Aristóteles, que tentou periodicizar o tempo, não pôde escapar a um tempo eterno e indefinido, em que o instante desempenhará um papel crucial¹⁸⁰³. Mas também nesta proeminência do instante está inscrita a exemplaridade que sufoca a temporalidade cíclica para mais célere a fazer correr. “Par ces raisonnements Aristote, le premier, liait l’éternité du cosmos à celle de l’être, et il la justifiait rationnellement. En définissant le temps par l’instant et l’instant par la limite, il pouvait voir dans la minime fraction du temps physique se dessiner en puissance son écoulement éternel. S’il levait les yeux vers les sphères, il contemplait l’éternité dans la perfection de l’acte”¹⁸⁰⁴.

Por isto, e pelo facto de considerar a história como género o império do particular, Aristóteles, talvez como nenhum outro antes de o nome Galileia entrar no mapa das ideias do mundo, não tivesse concordado com a *historia magistra vitae*. Se o instante pode ser considerado o liame entre uma alma eterna e o tempo, então, definitivamente, Aristóteles torna a temporalidade perpétua para poder justificar fisicamente o mundo: a alma será, pois, uma espécie de acidente no tempo, já que ela integra a *physis*. E, sendo um acidente no tempo, nada na sua acção pode ser obrigatoriamente ligada à exemplaridade na medida até que a sua manifestação está dependente de uma geração, logo a uma continuidade que não é necessariamente a da repetição.

“Aristote avait absorbé le temps dans le mouvement”¹⁸⁰⁵. O que granjeia à *phantasia* uma justa hierarquia por relação à imaginação. O que significa também que no tempo, tal como Aristóteles o concebera, não há espaço para o império do modelo porque, na sua fisicidade cinética, nada pode estar mascarado e simulado. Certo. O

¹⁸⁰² Jean Guitton, *op. cit.*, p. 4.

¹⁸⁰³ Cf. *Idem, ibidem*, pp. 6-7.

¹⁸⁰⁴ *Idem, ibidem*, p. 4.

¹⁸⁰⁵ *Idem, ibidem*, p. 11.

Estagirita pode ter falhado porque quis fazer do movimento a demonstração da essência do tempo¹⁸⁰⁶. Mas aí reside a impossibilidade da ditadura do exemplo e, conseqüentemente, da *historia magistra vitae*.

O que quer dizer que Aristóteles, que não lera Agostinho, sabia já que inteligir o tempo implicava mais o instante enquanto particularidade do que a exemplaridade no *continuum* asfixiante da eternidade. Talvez por isso tenha tentado numerificar o tempo, abrindo, assim, espaço à própria particularidade do tempo, intuindo uma linha métrica que, pouco tempo depois, a revolução do mundo antigo – o Cristianismo – iria pressentir e instituir como *vita crucis* do filho de Deus e de todos os homens.

Falar-se, pois, em *historia magistra vitae* como específica da temporalidade cíclica (só nela poderia funcionar) pode ocasionar novas leituras dentro do seio da própria Antiguidade. O que significa que, se é verdade que “l’authorité de Cicéron a continue de s’exercer dans l’expérience chrétienne de l’histoire [ideia que matizaremos de seguida]. Le corpus de ses œuvres philosophiques a été bien souvent lui-même catalogué dans les bibliothèques des monastères comme un recueil d’exemples e til a, comme tel, été transmis et largement diffusé”¹⁸⁰⁷, é possível que, de forma imperceptível (*larvata prodit*, diríamos) Aristóteles, também pela sua teorização sobre a *anamnesis* e a *phantasia*, não pudesse acreditar que o passado formava o presente para formar o futuro. Seria contraditar a própria anamnese como traço e a *phantasia* como *energeia*. Conceber quer a anamnese, quanto a *phantasia*, como impressão, atacava a *historia magistra vitae* no seu âmago: o rigor da imagem e a repetição literal do exemplo.

Mas Cícero *dixit*. Pelo que, antes mesmo da iconolatria católica conquistar o mundo, catalogando o seu martirologio e dispondo-o voltado para a redenção através de um caminho linear, a ficção conquistara já a História. Pelo que o preceito *historia magistra vitae* não pode servir a condição humana a partir do momento em que a temporalidade é metamorfoseada. Aliás, a pergunta que também deve ser feita é se, ao tempo de Cícero, ainda era a História a grande tutora da vida. Os destinos da sua pátria hão-de mostrar que não.

¹⁸⁰⁶ Cf. *Idem, ibidem*, p. 12.

¹⁸⁰⁷ R. Koselleck, *Le Futur Passé*, p. 39.

Capítulo XXXIII

A HISTÓRIA COMEÇARA NO SINAI

Com contradições na própria apropriação que a antiguidade fez da máxima de Cícero, não surpreende que os próprios Padres da Igreja a tenham sempre olhado com renitência e desconfiança. Isidoro de Sevilha, por exemplo, não confere grande relevo, explicitamente, ao preceito ciceroniano, já que os *exempla* deveriam ser lidos nos argumentos religiosos, não na história profana¹⁸⁰⁸. Contudo, se é verdade que o paganismo assombrou sempre a intelectualidade patrística precisamente por pôr em causa a maquinaria temporal do *Livro*, não o é menos que o próprio autor das *Etimologias*, na definição de *historia*, consagra um pequeno subcapítulo a “De utilitate Historiae”, no qual, se considera alguma *força educadora* aos autores pagãos, também localiza a história num passado que admite uma nova compreensão: se ela serve o aperfeiçoamento institucional através da “*praeterita hominum gesta*”, o conhecimento dos anos (através dos *annales*) e dos tempos (através da *historia*) pressupunha uma retropectiva¹⁸⁰⁹.

Não espanta que assim seja. Não apenas a qualidade do exemplo é alterada, como a teia temporal judaico-cristã obrigará a que se reequacione a lei do *De Oratore*. Sobretudo porque a nova matriz temporal não é uma mas dupla: água de duas

¹⁸⁰⁸ Com efeito, assim descreve sucintamente Reinhart Koselleck, partindo da obra de J. Fontaine, *Isidore de Séville et la Culture Classique dans l'Espagne Wisigothique*, a dificuldade de Isidoro de Sevilha face à definição de História, já que recorrer ao axioma implicaria, segundo o autor, admitir o predomínio da exemplaridade do mundo profano.

¹⁸⁰⁹ “Historiae gentium non impediunt legentes in iis, quae utilia dixerunt. Multi enim sapientes praeterita hominum gesta ad institutionem praesentium historiis indiderunt. Siquidem et per historiam summa retro temporum, annorumque supputatio comprehenditur; et per consulum, regumque successum multa necessaria perscrutantur.” Cf. Isidoro de Sevilha, *Opera Omnia: Etymologiarum*, liber I, caput. XLIII, Typis Antonii Fulgonii, 1798, p. 72.

cabeças¹⁸¹⁰, judaísmo e cristianismo, cronologicamente distantes, são os grandes fatores das primeiras releituras da adágio de Cícero. O que não pode ser esquecido é que cerca de dois milénio antes do nascimento de Cristo e da morte de Cícero, surge o Judaísmo como a primeira das religiões monoteístas, o que significa muito.

Acima de tudo, que, separadamente e em terras hoje da Palestina, de Israel e do Egipto (ao tempo do cativo judeu), coabitou com a temporalidade arcaica circular dos Gregos (que não lhes era exclusiva; basta pensar no hinduísmo) uma outra temporalidade, enraizada em uma linearidade que não oferecia dúvidas: existiu, a par do desenvolvimento de todas as cosmogonias e do aparecimento da filosofia grega, uma vivência do tempo pautada por uma Revelação enquanto acontecimento e cuja força da divindade residia precisamente na irreversibilidade do tempo.

A constante actualização da promessa e a impossibilidade do exemplo

Esta irreversibilidade faria, pois, com que a um povo fosse ofertado um futuro (pelo que o caminho era recto e em frente) sempre voltado para o passado, em que a Revelação como alfa único habitava. Simplesmente, esse avanço, que era efectivamente uma distanciação progressiva do *alpha* divino, não era visto como uma corrupção do tempo nem como uma emancipação dele, mas antes como uma progressão directa, rumo ao cumprimento de um povo enquanto povo eleito. O primeiro momento fundador é o que confronta Abraão com Javé, começando assim o primeiro êxodo rumo a Canaã; o segundo, cerca de 1500 a.C., é o que revela Javé a Moisés, no Monte Sinai, para a escritura das Tábuas da Lei. Finalmente, a palavra de ordem é dada e sabemos já qual é: *Zakhor*, “Recorda-te”.

Povo posto sob a memória como lei máxima que fora escrita uma vez e de uma vez conservada e não na palavra como evangelização, na medida em que ser-se judeu não é, por definição, fruto de uma escolha do homem, mas de uma escolha de Deus. Contrariamente ao que se passará com o Cristianismo e posterior política católica. E, em termos cronológicos, sintomaticamente no caso em apreço, o ouroboros mítico

¹⁸¹⁰ A águia bicéfala, que acabará por se converter no símbolo do Império Bizantino, já faz parte da mitologia Hindu e dos Hititas, sobretudo de símbolo do céu e do sol e, portanto, de poder. A História do mundo fará com que se torne ainda símbolo máximo do Sacro Império Romano e, séculos mais tarde, da Dinastia Romanov (Império Russo), da Dinastia dos Habsburgos (Império Austro-Húngaro) e da Dinastia Petrovic (Montenegro). Não por acaso, continua a ser utilizada, como emblema, pela Igreja Ortodoxa Grega.

mordendo a sua própria causa encontra-se entre a águia judaica que transporta os Judeus do Egito e o cordeiro de Deus sacrificado para salvar a Humanidade do pecado original que gera a queda (ou o lançamento?) das criaturas para fora do Paraíso. Temos, pois, dois sentidos da História?

É que, com o nascimento, vida e morte de Jesus Cristo e posterior evangelização, uma outra irreversibilidade toma lugar. A diferença reside precisamente no *logos* revelador, claramente anamnético no caso judaico, misteriosamente inefável no caso cristão. Enquanto profeta, Moisés não é a encarnação do Verbo divino; mas Jesus é. Moisés tudo escreve. Jesus nada escreve; são os seus discípulos que o fazem depois. O que torna a irreversibilidade cristã assente em um *martírio* enquanto experiência para ser contada: *os judeus testemunham lembrando, os cristãos lembram testemunhando*.

Dir-se-ia, pois, que o Deus cristão é a Palavra, manifestável apenas através da fé e, por isso, invisível e indecível. No Judaísmo, o contrário sucede: “Dieu avait fait le monde par sa parole. A l’angoisse du salut il donnait une solution morale qui éliminait toute théurgie. L’immortalité est le prix de la justice. La Sagesse aime les hommes. Elle domine leur histoire. Elle prévient ceux qui la cherchent. C’est elle qui transforme les cœurs, qui fait à Dieu des biens-aimés”. Na revelação de Cristo, antes, pois, da execução dos Evangelhos, a *sagesse* é o estar a caminho. Pelo que não pode dominar a sua história. A implacabilidade do Deus hebreu é, assim, “substituída” pela imprevisibilidade do deus cristão: porque a luta de judeus e de cristãos difere não na direcção, mas na retrospectiva. O *Zakhor* implica uma constante observação da lei instaurada no passado, actualizando-a todos os dias em nome de uma promessa. É esse o curso (e não caminho) dos Judeus. Já ao cristão está reservada a dádiva do passado enquanto instante de revelação e ressurreição e, portanto, o seu caminho é guiado pela conversão.

Por isso é mais linear o tempo judaico e mais limiar o tempo cristão. Contudo, ambos lideram o homem para a redenção, como se, efectivamente, não fosse possível rejeitar a ideia de fim da História¹⁸¹¹, o que significaria que a esperança implicava uma chegada imprevista da Redenção. Mas como explicar esta convergência? O que significa o *Zakhor* como *logos* de um Deus que não criou a finitude dos homens? E o que significa o abandono à morte de um Deus que teve no *logos* a experiência humana

¹⁸¹¹ Stéphane Mosés, *op. cit.*, p. 78.

da sua revelação? Uma pergunta mais: pode, pois, a história como mestra da vida ser operativa quando em causa está uma matriz teológica do mundo – e da História?

Existe, pois, uma fé judaica ou uma pertença – ou ambas? Neste caso, onde poderá ser enquadrado o exemplo? Ora, o exemplo não pode funcionar diante da fé pátria judaica porque a *sagesse* que terá salvaguardado Javé é, ela mesma, não o exemplo, mas a instauração do sentido predestinado de uma História irrepitível e irreversível, pois que sobre esses ditames há-de o curso judaico ser percorrido como água de corrente que não pode esquecer a fonte. O *Livro da Sabedoria* (preferimos o termo *sagesse*) ou *A Sabedoria de Salomão* oferece um enquadramento filosófico do pensamento antigo de Israel.

Leia-se, pois: “O primeiro homem, o pai do mundo [Abrão],/ que foi criado sozinho,/ foi a sabedoria que cuidou dele,/ tirou-o do seu próprio pecado,/ e deu-lhe o poder de reinar sobre todas as coisas”¹⁸¹². Sintomaticamente, também o nome de *Sagesse* não é invocado em vão, pois somente duas vezes aparece na segunda parte do *Livro da Sabedoria*. Ela parece anteceder a criação do primeiro homem, Adão, tornando-se, assim, uma necessidade à existência humana, tal como já o era na transcendência divina. Vestígios da *Ananke* platónica? (Recorde-se que o livro terá sido redigido no século I a.C. em Alexandria, longe, pois, dos primórdios do Judaísmo e muito próximo dos ensinamentos das filosofias helénicas). Não nos parece. Em todo o caso, a *sagesse* deve salvar o homem da idolatria e explicar que o politeísmo serviu, essencialmente, para que se chegasse ao monoteísmo, como uma sucessão de experiências perfectíveis até chegar-se à divindade Una.

O que não é pouco, se pensarmos que não apenas uma certa influência greco-romana é reconhecida, como torna indissociável judaísmo e a refutação do ídolo. O ídolo é, acima de tudo, símbolo de corruptibilidade: “Porque é bendito o madeiro pelo qual se opera a justiça,/ mas é maldito o ídolo, ele e o que o fez;/ Este porque o formou,/ aquele porque, sendo corruptível, leva o nome de Deus”¹⁸¹³. Como se o ídólatra tentasse estimular vida e acção ao que é por definição morto mesmo antes de ser nado. Pelo contrário, os adoradores do Deus verdadeiro conhecem o seu Deus através do seu poder e através da fé como fundamento da justiça entre o povo israelita, o que significa que a

¹⁸¹² *Sabedoria*, 10, 1-3, p. 1125.

¹⁸¹³ *Ibidem*, 14, 7, p. 1134.

imediação da imagem é veementemente considerada prova da mortalidade do homem que somente pode produzir coisas mortais¹⁸¹⁴.

A *sagesse* deve, pois, travar o homem na tentação idólatra, na medida em que, claramente em um resquício platônico, só ela é luminosa e imutável na sua justiça, dada ao mundo para que os homens a *descubram* e *encontrem*. Ora, esta *sagesse* é garante de imortalidade, para o judaísmo, e está sistematicamente associada à luz eterna, como imagem invisível e como renovadora de todas as coisas: “É ela uma efusão da luz eterna, / um espelho sem mancha da actividade de Deus,/ e uma imagem da sua bondade./ Embora única, tudo pode;/ imutável em si mesma, renova todas as coisas”¹⁸¹⁵.

Isto é, a *sagesse*, bastamente personificada enquanto *sophia*, não apenas se confunde com a divindade como a precede, fazendo do onipotente Deus hebraico uma decorrência dela, pois que ela tudo conhece e ao destino do povo eleito preside. O que significa que é da *sagesse* (*sophia*) que decorre o sentido da História, pois que é ela quem preside aos acontecimentos que marcaram o curso judaico: a criação de Adão, o fratricídio de Caim, o Dilúvio, o incêndio de Sodoma, a libertação do povo hebreu da tirania egípcia, o Êxodo, a passagem do Mar Vermelho, a revelação dos Mandamentos a Moisés¹⁸¹⁶.

Ou seja, *sophia*, sem que a ela esteja associada uma *philia*, está presente na criação do mundo, está presente na expulsão do Paraíso e, portanto, na queda, está presente no curso dos Judeus pela sua própria História. Pois se não é a *sophia* que a este confere sentido, é inquestionavelmente esta que acompanha o gesto da divindade: “Mas, ao vosso lado, está a sabedoria que conhece as vossas obras;/ ela estava presente quando fizestes o mundo, / ela sabe o que vos é agradável,/ e o que se conforma com as vossas ordens”¹⁸¹⁷ (da oração de Salomão para chamar a si a *sophia*). O que significa uma extraordinária concepção de divindade: a ela preside a *sagesse* como condição para que o próprio Deus ordene o mundo, razão pela qual Salomão, em oração e em resposta a

¹⁸¹⁴ *Ibidem*, 15, 16.17, p. 1136: “Nenhum homem pode fazer um deus, mesmo semelhante a si próprio,/ porque, sendo ele próprio mortal,/ morto é tudo o que produz com as suas mãos ímpias.”

¹⁸¹⁵ *Ibidem*, 7, 26-27, p. 1122.

¹⁸¹⁶ São inúmeros os exemplos que *O Livro da Sabedoria* nos oferece. Citemos apenas alguns: 10, 3-4, p. 1125, “E porque um perverso, na sua ira, dela se afastou,/ pereceu depois do seu furor fratricida./ E estando a terra submersa por causa dele pelo dilúvio,/ a sabedoria de novo o salvou,/ conduzindo o justo num lenho sem valor.”; 10, 15-16, pp. 1126-1127, “Foi ela que livrou das nações que o tiranizavam,/ o povo santo e a raça irrepreensível;/ entrou na alma do servo de Deus;/ e opôs-se, com sinais e prodígios, a reis temíveis”; 11, 1-3, p. 1127, “Pela mão de um santo profeta/ aplanou as suas dificuldades;/ e eles atravessaram um deserto inabitado/ e levantaram as suas tendas em lugares ermos;/ resistiram aos que os atacavam,/ e repeliram os seus inimigos”.

¹⁸¹⁷ *Ibidem*, 9, 9, p. 1125.

Deus, pede-lhe “a sabedoria e a inteligência, a fim de que eu saiba como me conduzir à frente deste povo. (Sem isto), quem poderia governar este povo tão grande como é o vosso?”¹⁸¹⁸.

A *sagesse* como divindade judaica: o sentido histórico sob o signo de Judite

Dir-se-ia, pois, que esta é uma previsão da Cidade de Deus, na medida em que o grande poder divino é invocado para as ordenações seculares, como se se começasse a desenhar, assim, um paralelismo entre o reino dos céus e o mundo. Em comum, a *sagesse* como reguladora e, portanto, como uma *energeia* propulsora da acção humana. Sobretudo, facto que entronca na teorização de Hannah Arendt, porque essa *sagesse* está estreitamente correlacionada com a Palavra e, portanto, como a *phantasia* enquanto revelação. Leia-se: “Também os justos, depois de despojados os ímpios,/ celebraram, Senhor, o vosso santo nome/ e louvaram, unidos num só coração, a vossa mão protectora,/ porque a sabedoria abriu a boca aos mudos,/ e tornou eloquente a língua das crianças”¹⁸¹⁹.

Com efeito, não é a divindade que opera a transformação da incapacidade locutória – mas sim a *sagesse* como uma espécie de ensinamento pela Palavra, diferente do Evangelho porque não visa a conversão, mas sim a organização plena do homem no mundo. Isto é, da História. Por isso, ela é inextinguível no auxílio ao sensato e justiceira para com o ímpio, actuando pela Palavra porque pela Palavra é que a Lei foi feita. E a *sagesse* tem as suas próprias Leis¹⁸²⁰. Fixa, pois, a Palavra para que o homem possa proceder à sua actualização. E, tal como a *energeia* actualizadora da *phantasia*, também ela é, essencialmente, Luz que não é aparente mas que aparece: “É ela, com efeito, mais bela que o sol/ e ultrapassa o conjunto dos astros./ Comparada à luz ela é superior,/ porque à luz sucede a noite, / enquanto contra a sabedoria, o mal não prevalece”¹⁸²¹.

Mas, acima de tudo, esta *sagesse* não admite a repetição nem a monótona sucessão exemplar, não apenas porque é actualizadora, como a *phantasia* (ou porque é a *phantasia* ela mesma?) mas porque ela não está assente em um declínio: a corrupção

¹⁸¹⁸ *Segundo Livro de Crónicas*, I, RE 3,4-15, p. 605.

¹⁸¹⁹ *Sabedoria*, 10, 20-21, p. 1127.

¹⁸²⁰ *Ibidem*, 6, 18, p. 1120: “Mas amá-la é obedecer às suas leis,/ e obedecer às suas leis é garantia da imortalidade.”

¹⁸²¹ *Ibidem*, 7, 29-30, p. 1122.

nunca a ganha. Por isso, o desejo de Salomão em obtê-la, não assenta em um critério de exemplaridade a ser copiada, mas antes em um reconhecimento da justiça capaz de gerar uma “lembrança eterna”¹⁸²². Parece natural, pois, para o povo a quem “*Zakhor*” fora dito, a recordação faça sentido, não como observação exemplar, mas como dádiva para a posteridade – o que, só por si, indicia já a irreversibilidade do tempo judaico. Aliás, a morte dos primogênitos egípcios é já sintoma, através de uma punição que compromete a posteridade, de um tempo gerador da recordação através da finitude e pela finitude, como se se prenunciasse que o fim dos tempos pode ocorrer. Como a existência fosse, efectivamente, irrepetível.

Por isso, o idólatra incorre na impiedade: ele constrói simulacros de uma entidade que não pode sequer nomeada, pois somente ela se revela e não os homens a dizem nominalmente. A idolatria é, pois, fruto de uma crença em uma organização cíclica, em que o politeísmo não apenas é antropomorfizado como representado e fomentado como cópia e substituto da divindade. Ironicamente, Salomão, ao permitir que as suas esposas erguessem altares aos seus deuses, incorreu no pecado da idolatria e o seu reino foi punido por isso: é assim que nasce a separação entre Israel e Judah. Como se se tratasse de um princípio de transgressão (característica apontada sobejamente na *Bíblia* ao povo israelita) e, por essa razão, de displicência para com a Lei – e previsão da queda como a grande inimiga do curso judaico.

O Judaísmo, pois, hoje, na sua vertente ortodoxa, proíbe a atribuição de nomes a Deus quando fora do contexto de oração ou da Torah, considerando essa atribuição uma blasfêmia. Muitos Judeus preferem a expressão *HaShem*: o Nome¹⁸²³. O que implica uma presença não anónima mas sim uma ausência referenciada através de um nada que semanticamente é tudo. Recorde-se que, na senda das tradições babilónicas, também os judeus tinham um livro da vida – também chamado livro da recordação. Contrariamente à divindade, retirar um nome, equivalia à morte. Porque o Judaísmo, talvez mais do que uma fé, é *confiança* (*emunah*), a ausência, e, por conseguinte, a recusa da idolatria, implicava uma necessária memória mas não a exemplaridade em nome de uma ontologia iterativa. Não. Porque não é o *exemplo* que é transmitido através do *Zakhor* judaico, mas sim a confiança e a história dessa confiança.

¹⁸²² *Sabedoria*, 8, 13-14, p. 1123: “Por meio dela obterei a imortalidade, e deixarei à posteridade uma lembrança eterna.”

¹⁸²³ Cf. Sara E. Karesh and Mitchell M. Hurvitz, *Encyclopedia of Judaism*, New York, Facts On File, 2006, p. 180.

Mas não apenas. Se quisermos, no limite, *Zakhor* funciona como um contra-exemplo, na medida em que, como referimos já neste trabalho, ele está associado à destruição do nome de Amalec, que atacou Israel em Rafidim. Pelo que a recordação está sob o imperativo não apenas da destruição do outro, como essa destruição acontece pelo esquecimento do nome de Amalec. Pelo que, no Judaísmo, a História não é Mestra da Vida, não apenas pela instauração de um tempo que é linear e dentro do qual um povo se dirige para a imortalidade enquanto redenção, mas, sobretudo, porque uma “nação” já consagrada e, portanto, carregando sobre si o seu próprio destino, não necessita da exemplaridade como pedagogia: a Aliança, a Arca da Aliança, o Decálogo, trazem consigo a perpetuidade do único ensinamento que deve ser cegamente guardado e que é a lembrança de que devem perecer – pelo esquecimento – os opositores de Israel, de que Amalec é paradigma.

Por outro lado, a eleição do próprio povo, como *laos*, está sujeita a uma dialéctica entre universalismo e particularismo. Universalismo (presente sobretudo e compreensivelmente no judaísmo helenístico) porque existe efectivamente uma missão, não conversora, mas precisamente da ordem da transmissão de uma *sagesse* enquanto ordenadora dos povos (o que desde logo faz ressaltar a superioridade judaica); particularismo porque à medida que a história de Israel avança, constata-se a separação e hostilidade em relação às outras “nações”. A exemplaridade da História não serve nada, pois, já que a *sagesse* implica a irrepresentabilidade dos valores a partir do momento em que está fundada em premissas que se posicionam contra a idolatria, pelo que o *exemplum* será sempre a profanação do acto original.

Mas não apenas. O Decálogo serve, sobretudo, a particularidade do Judaísmo enquanto curso e enquanto escolha voluntária de Deus, não para evangelizar mas para iniciar a jornada espiritual de “uma” Humanidade que não é exemplo mas excepção. Pelo que a violência que o esquecimento sobre Amalec, se parece paradoxal em relação a um dos mandamentos do Decálogo, “Tu não matarás”, torna-se compreensível se tomarmos a realidade do assassínio segundo os seguintes termos: “Car en réalité, le meurtre est possible. Mais il est possible quando on n’a pas regardé autrui en face. L’impossibilité de tuer n’est pas réelle, elle est morale”¹⁸²⁴. Começa assim o sentido da História também, na medida em que o Judaísmo declara como a violência somente pode conduzir à solidão enquanto pena (mas talvez nunca à exclusão).

¹⁸²⁴ Emmanuel Lévinas, *Difficile Liberté*, pp. 22-23.

Pelo que nem o Decálogo pode servir como prova em como a *historia magistra vitae* funciona na linearidade do tempo judaico, na medida em que os mandamentos não são uma ordenação de comportamento. Ao contrário. O Decálogo inaugura a Palavra como consciência em relação ao Outro – e não meramente a um “conhece-te a ti mesmo”. Pelo que o impedimento de matar, que se segue a sistemáticas ordens sobre a não recriação de imagens (novamente, a recusa da idolatria), implica o reconhecimento e o entendimento do Outro, mesmo que o universalismo judaico seja atacado. Sabemos já qual a violência imposta ao atacante: o esquecimento. Pelo que “Tu não matarás” inaugura a palavra como possibilidade de não-agressão¹⁸²⁵ – e o rosto como pensamento consciente e como via para a compreensão. Mas cada rosto é uno – e não devém quer ídolo, quer exemplo. Pelo que se o homicídio moral somente é possível quando o rosto do outro não é contemplado, talvez a história de Judite e a morte de Holofernes contribua para pensar-se de que modo não pode o Judaísmo ter a história como mestra da vida.

O *Livro de Judite* é inquestionavelmente importante do ponto de vista do que é a inclusão da História no Antigo Testamento. Nele se narra a campanha de Holofernes, general de Nabucodonosor, e o seu assassinato por Judite. Não é necessário citar os versículos para se constatar como em momento algum Judite desvia o olhar de Holofernes enquanto o decapita. O célebre quadro de Caravaggio, datado de 1599 (Cf. Anexos, figura II), ilustra tudo: a força e a dificuldade de Judite, o terror e a dor de Holofernes, o olhar imóvel e atento da serva de Judite, o cortinado vermelho que há-de transformar-se quer em símbolo de lembrança, quer em símbolo de esquecimento. Judite é apenas uma executora da vontade de Deus¹⁸²⁶.

É difícil encontrar nas mãos de Judite, cujo nome significa “aquela que deve ser louvada” a dádiva da compreensão universalista e não o poder do particular sobre o universal. Mais ainda é difícil encontrar a Palavra ou o Silêncio como revelação ou como expressão da perfeição. Recorde-se que, no Judaísmo, o Hebraico é considerado a língua perfeita e divina na medida em que ela é utilizada por Deus para comunicar com os Profetas. Mas “(...) le Judaïsme nous enseigne une transcendance réelle, une relation

¹⁸²⁵ Mesmo que, como nota dolorosamente Émmanuel Lévinas, “d’autres les remplacèrent, mais les Juifs assumèrent, avec toutes les libertés, beaucoup de violence du monde moderne. Ils épousèrent avec joie tous les nationalismes, mais aussi toutes les querelles, toutes les passions. Israël n’est pas devenu pire que le monde ambiant, quoi qu’en disent les antisémites. Mais il a cessé d’être meilleur. Le plus fort, c’est que c’était là une ambition. Cf. Emmanuel Lévinas, *Difficile Liberté*, p. 16.

¹⁸²⁶ *Judite*, 13, 22, p. 721: “Então todos, adorando o Senhor, disseram a Judite: «O Senhor te abençoou com o seu poder, porque ele por ti aniquilou os nossos inimigos.»”

avec Celui que l'âme ne peut contenir et sans Lequel elle ne peut, en quelque façon, se tenir elle-même. Tout seule, le moi se trouve dans un état de déchirement et de déséquilibre. Cela veut dire: il se retrouve comme celui qui a déjà empiété sur autrui, comme arbitraire et violent”¹⁸²⁷. Isto é, em todo e qualquer caso, a difícil liberdade judaica do homem é quem estabelece, em função da Lei a necessidade, a obrigatoriedade ou o capricho da transgressão. Em nome da Lei, pois, que é o mesmo que dizer em nome da Justiça e, por isso, da Palavra de Deus. O que significa que a observação da lei é, necessariamente, um esforço humano e um zelo divino. Judite mata transgredindo a Lei mas instaurando a justiça para Israel, de onde resulta a alegria da vida religiosa judaica.

Voltamos à metáfora inicial: um Deus como águia bicéfala que obriga a que a intimidade do crente esteja assente na Lei e no distanciamento da face incontestável do divino. Assim, na responsabilidade reside a relação entre homem e Deus. Pelo que a história não pode ser mestra da vida quando em causa está a sempre iminência da transgressão coibida (ou não) pela Lei. A Lei não pode ser confundida com um exemplo – no judaísmo, ela será o curso da História, sobretudo quando ofendida, mesmo quando a favor dos destinos de Israel, que, de resto, são pré-determinados pela divindade.

O que significa que também a transgressão é pré-determinada como móbil da História e o que significa, outrossim, que tudo é determinado por Deus, à exceção da própria crença Nele. Aí reside a grande responsabilidade do homem e a sua possibilidade de aperfeiçoamento através da confiança na Lei – ou a sua queda e punição: “A tua irmã Sodoma e as filhas retornarão ao seu primitivo estado, a Samaria e as filhas igualmente; e tu também, com as tuas filhas, voltareis à vossa antiga situação. No tempo do teu orgulho, o nome da tua irmã Sodoma não era famoso na tua boca, antes de ter sido descoberta a tua perversidade, como no tempo em que recebias os ultrajes das filhas da Síria e das vizinhas, das filhas e dos filisteus que de toda a parte te insultavam. Eis-te carregada com o peso dos teus crimes e das tuas abominações – oráculo do Senhor”¹⁸²⁸.

Esta responsabilidade, que não faria sentido em uma concepção cíclica do tempo, tem na criação, na revelação e na redenção a possibilidade de relação com o divino em que a justiça, segundo Émmanuel Lévinas¹⁸²⁹, não resta indefinidamente uma

¹⁸²⁷ Émmanuel Lévinas, *Difficile Liberté*, p. 31.

¹⁸²⁸ *Ezequiel*, 16, 55-58, p. 1504.

¹⁸²⁹ Émmanuel Lévinas, *Difficile Liberté*, p. 38.

aspiração, mas antes é força que pode estender-se a todos. A justiça é, pois, realizável. E isto porque conduz ao fim de um estado de coisas em desordem, tributo e possibilidade da linearidade do tempo. Será este o messianismo judaico, como pergunta Lévinas?¹⁸³⁰ Poderá sê-lo quando o amor ao próximo é no Novo Testamento que surge, sendo esse amor ao próximo também não um exemplo mas, indubitavelmente, a recordação do Ser-á enquanto reconhecimento da sua existência e da sua dignidade? Outros estudos seriam necessários para esta resposta. Contentamo-nos por ora em dizer que, no Judaísmo, a vida é a mestra da História. Leia-se, sintomaticamente, no *Livro de Baruc*: “Escuta, Israel, os mandamentos da vida;/ medita, para que aprendas a prudência./ Donde vem, Israel, donde vem, que te encontres em terra inimiga,/ que definhes em solo estranho, que passes por imundo, como um cadáver,/ e sejas contado entre os ocupantes dos túmulos?/ Negligenciaste a fonte da sabedoria”¹⁸³¹. A vida é a única mestra, na medida em que somente ela, através da experiência da história, pode fornecer, não exemplos, mas sim o caminho da *sagesse*: “Ela [a sabedoria] é o livro dos mandamentos divinos/ e a Lei que subsiste para todo o sempre. Todos aqueles que a seguem adquirirão a vida,/ e os que a abandonam morrerão./ (...) Ditosos somos nós, Israel,/ porque a nós foi revelado o que agrada a Deus!”¹⁸³².

A vida, a vida fora consignada nas tábuas da lei, inspirada pela *sagesse* que acompanha Deus e que contém todas as coisas que Lhe são agradáveis. É nela que a *sagesse* se concretiza e nenhum homem serve de exemplo nem nenhum acontecimento serve de modelo. Os grandes acontecimentos estão reduzidos à criação, à revelação e à redenção, pelo que a História é o que sucede ao estabelecimento da Lei. Alias, o que virá também a distinguir o monoteísmo judaico do politeísmo babilónico ou grego é precisamente o facto de as divindades não dimanar fonte de sabedoria. Os deuses dos panteões politeístas não praticam a justiça nem inspiram o bem¹⁸³³.

Ora, a Lei não é um exemplo; ela é uma origem da justiça para que os israelitas possam *andar no Senhor*¹⁸³⁴. Esse é o sentido da sua História, porque o israelita não sabe o que chegará no próximo dia¹⁸³⁵ – apenas a divindade o sabe. O que significa que

¹⁸³⁰ *Idem, ibidem*, p. 38.

¹⁸³¹ *Baruc*, 3, 9-12, p. 1473.

¹⁸³² *Ibidem*, 4, 1-4, pp. 1474-1475.

¹⁸³³ *Ibidem*, 6, 63-64, p. 1481: “Eis por que não há motivo para acreditar nem proclamar que sejam deuses, uma vez que não lhes é dado praticar a justiça junto dos homens nem lhes outorgar o bem.” Razão bastante, na temporalidade cíclica e idólatra, para estribar-se na História a grande mestra da vida.

¹⁸³⁴ *Zacarias*, 10, 12, p. 1684.

¹⁸³⁵ *Provérbios*, 27, 1, p. 1073: “Não te gabes do dia de amanhã/ porque não sabes o que ele poderá gerar.”

a fonte temporal que jorra de Deus é de uma generosidade irreversível, cuja renovação, ou actualização está sempre voltada para o futuro enquanto destino do povo de Israel. Assim, “que rien de grande puisse surgir au monde sans le changer, qu’un Royaume de Dieu qui n’est pas de ce monde abuse des hommes – ce fut la grande leçon du Judaïsme, la mieux comprise des peuples politiques”¹⁸³⁶.

A Lei não está nunca subordinada aos acontecimentos, ela é-lhes ontologicamente anterior e metafisicamente superior. Porque todos os dias são dias de exercício dessa *sophia* que acompanha o Senhor dos Israelitas – precisamente porque todos os dias são diferentes e o código da *sagesse* o mesmo. Sem cópias ou repetições. Ele instaura um tempo irreversível pois também a lei judaica é irreversível.

Pelo que para lá do mundo da existência humana, a *Torah* é o mundo por excelência, não porque seja exemplar mas porque contém a origem do xadrez histórico de Israel, bem como do xadrez quotidiano do seu *laos*. A Terra Prometida como destino deixa entrever como nenhuma exemplaridade pode preencher o *alpha* e o *omega* hebreus: só o início e o fim importam. O interlúdio disso é uma história pré-escrita porque legislada previamente, em que ao homem resta a paciência, não como resignação, mas como curso lento de resistência – nunca de revolução. Mesmo porque a verdade divina, somente oferecida aos que observam a *sagesse*, não está ao alcance da impaciência. Para isso, a exemplaridade imediata bastaria.

Não. “Dieu donne de sa sagesse à l’une et à l’autre, à l’incroyance et à la foi, mais à tous deux il ne donne que si leur prière et réunie pour venir devant lui. C’est le même homme qui vient avec sa double supplique et qui doit venir, enfant incroyant du monde et enfant croyant de Dieu tout à la fois, pour lui présenter une double action de grâce, à lui qui fait don de sa sagesse à la chair et au sang comme à ceux qui le craignent”¹⁸³⁷. O que significa que é pela *sagesse* que a confiança habita o homem e que essa *sagesse* foi revelada, através da palavra dita e escrita, por Deus ao profeta como sua voz. Em última análise, esta dádiva é a prova única do amor de Deus pelo povo Israelita, o que mais acentua a responsabilidade como uma espécie de identificação teológica do Judaísmo. Porque ao partilhar a sua *sagesse* com os homens, Deus revela-se também como crente na humanidade, aí residindo a eternidade da sua luz.

Ao invés de uma repetição cíclica, o que o Judaísmo oferece é a radicação na terra, como se de uma implantação se tratasse, destruindo, assim, o abandono a que o

¹⁸³⁶ Emmanuel Lévinas, *Difficile Liberté*, p. 248.

¹⁸³⁷ Franz Rosenzweig, *op. cit.*, p. 415.

politeísmo votava os seus seguidores – a ponto de estes necessitarem de incorrer na idolatria para se fazerem acompanhar fisicamente das suas deidades – e instaurando a responsabilidade de habitar o mundo, mesmo que, e talvez sobretudo, porque essa transformação da terra em casa decorra de uma promessa¹⁸³⁸. O exemplo não faz sentido porque a memória do passado não é modelar: a anamnese judaica é o respeito do nome do seu Senhor e a confiança na Lei ditada a Moisés por um Deus que se afirma diante do seu crente como imutável (“Porque eu sou o Senhor e não mudo”¹⁸³⁹) – base de toda a confiança enquanto fé judaica em uma lei que não pode estar sujeita a reactualizações. Ela é já uma Lei apresentada como eterna.

Assim sendo, será sempre a recordação do Decálogo a formar o coração do crente: “Lembra-vos da Lei de Moisés, meu servo, a quem prescrevi ordenações e mandamentos para todo o Israel no monte Horeb^{1840,1841}. De resto, em causa está uma libertação do futuro do próprio homem, como justiça feita aos tementes a Deus. E temer a Deus é recordar. Javé, a divindade judaica, é a medida de todas as coisas, dir-se-ia, pelo que nem ele pode ser *exemplum*. Aliás, fazer da divindade judaica um *exemplum* seria, inquestionavelmente, a maior das blasfémias; o mesmo serve para os seus profetas, que representam o veículo para a manifestação verbal da divindade, apenas aos profetas mostrada no seu esplendor, dos demais mortais escondida pelo ferimento da luz. Fazer de Javé *exemplum* seria, efectivamente, negar a criação como *fundamento perpétuo das coisas*¹⁸⁴², já que Ele é a Vontade original e a Palavra original. Por isso, é possível falar-se em um nascimento de Deus antes de qualquer fundação, antes de qualquer criação – o que significa que Deus é, em si, predição de Revelação¹⁸⁴³.

E se o *exemplum* não pode vestir a Divindade Judaica, também o crente não pode ser considerado um exemplo, porque à diferença da criatura posta na devoradora e contínua temporalidade cíclica, o povo judeu é um povo eterno: “Pois assim como os novos céus e a nova terra que vou criar devem subsistir diante de mim, declara o

¹⁸³⁸ *Livro de Amós*, 9, 14-15, p. 1635: “Restaurarei então o meu povo de Israel:/ reconstruirão as cidades devastadas e habitá-las-ão;/ plantarão vinhas e beberão o seu vinho, / cultivarão pomares e comerão os seus frutos./ Implantá-los-ei no seu solo,/ e não mais serão arrancados da terra que lhes dei –/ oráculo do Senhor, teu Deus.”

¹⁸³⁹ *Malaquias*, 3, 6, p. 1691.

¹⁸⁴⁰ Nome pelo qual é também conhecido o Monte Sinai.

¹⁸⁴¹ *Malaquias*, 3, 22, p. 1692.

¹⁸⁴² Recorremos aqui ao título de um dos capítulos da já citada obra de Franz Rosenzweig, *L'Étoile de la Rédemption*: “Création ou Le fondement perpétuel des choses”. Cf. Franz Rosenzweig, *op. cit.*, p. 164.

¹⁸⁴³ Cf. *Idem, ibidem*: “Ce qui semblait un fin une fin, la vitalité de Dieu, s'inverse en un commencement. Là encore, la naissance de Dieu hors du fondement, sa création d'avant la Création, se manifestera comme la prédiction de sa Révélation.”

Senhor, assim devem subsistir a vossa raça e o vosso nome”¹⁸⁴⁴. Essa é a promessa que lhe é feita. Finalmente, porque o futuro enquanto promessa é a prova do passado, porque é na posteridade que a redenção se concretiza e porque é na futuridade que a Justiça, *sagesse* suprema, será exercida implacavelmente, no futuro também acontecerá o reconhecimento da face de Javé, considerada como a última das promessas e, desse modo, a revelação da ausência que, até então, só a Palavra suprirá: “Nunca mais esconderei deles a minha face, porque derramarei o meu espírito sobre toda a casa de Israel – oráculo do Senhor Javé”¹⁸⁴⁵.

O que significa, pois, o tempo, para o povo eterno que é superior a qualquer exemplo porque a sua História é posterior à legislação divina? O tempo judaico, para o seu crente, imobiliza-o no passado e prende-o ao futuro, pelo que não pode existir a efemeridade do instante enquanto *kairos*. O *kairos* foi o princípio e será o fim. No intervalo destes termos, apenas a vida, como preço a pagar pela eternidade imposta pela própria divindade. E, por isso, Franz Rosenzweig afirma: “Et là encore, le peuple éternel achète son éternité au prix de sa vie dans le temps. Pour lui, le temps n’est pas sien, il n’est pas le champ qu’il cultive ni sa part d’héritage”¹⁸⁴⁶. Ao contrário. O povo judeu está preso em uma cronologia que não tem tempo, razão pela qual as suas gentes estão aprisionadas a uma temporalidade sem tempo.

Como a vida eterna, futura, se antepusesse sempre à vida, presente, entendida aqui como existência humana. De onde a solidão do povo judeu e o seu progressivo, historicamente falando, isolamento resulta numa quase ausência ontológica cuja presença se intui pelas delimitações a que o mesmo povo é sujeito: a terra e o sangue. Por isso é dito que a vida é interdita ao povo Judeu¹⁸⁴⁷, como se fosse necessário abnegar a realidade histórica (como esta fosse trânsito obrigatório para chegar-se à vida eterna, mas não passasse de um acessório) para que a Redenção pudesse ser o grande pilar de toda a confiança na Palavra divina. Será, pois, a história do povo de Israel uma metahistória ou uma transhistória? Ou será a Redenção a transgressão da própria história, seja na sua versão apocalíptica, seja na sua versão progressiva e, por esse motivo, os exemplos não apenas devem inúteis como antinomia da imprevisibilidade da própria redenção.

¹⁸⁴⁴ *Isaiás*, 66, 22, p. 1358.

¹⁸⁴⁵ *Ezequiel*, 39, 29, p. 1546.

¹⁸⁴⁶ Franz Rosenzweig, *op. cit.*, p. 423.

¹⁸⁴⁷ Cf. *Idem, ibidem*, p. 425.

E se o Messias pode chegar a qualquer momento, então a exemplaridade, como imagem¹⁸⁴⁸ e como série, não pode ter sentido. Nem pode ser confundida com a vertente visível e pública da Redenção (presente quer na versão bíblica, quer na versão talmúdica¹⁸⁴⁹), que não acontece para tornar-se acontecimento modelar, mas antes único, último e integrado na história universal – a Redenção é, pois, a Revolução (talvez ao contrário do que se passará com o Cristianismo). Ora, a Revolução, assim pensada, não admite a exemplaridade porque pensa o futuro sempre como perfectibilidade do passado através de um acontecimento presente.

O que nos leva a pensar na História como uma espécie de Redenção invisível, possivelmente forma única de encarar o curso judaico como histórico sem limitá-lo na sua faceta messiânica. Porque o messianismo deve sempre ser visto através de dois olhares distintos: ele pode anunciar uma soteriologia que salvará a humanidade (ou uma parte dela) no futuro, como pode prenunciar o sempre apego às origens como nostalgia do *alpha* aquando da chegada do *omega*. A prédeterminação divina está precisamente no início e no fim das coisas – forma de dizer-se que a responsabilidade humana é a fatora das encruzilhadas do tempo histórico, provando a sua liberdade, a sua responsabilidade e a sua dependência face à Lei divina. Contrariamente à temporalidade cíclica, a história é a articulação em cadeia de acontecimentos, relevantes ou secundários, regidos por uma arbitrariedade particular: só a imprevisibilidade é do domínio do divino. Diante desta, a exemplaridade enquanto pedagogia é nulificada – contrariamente à *sagesse*, que pode sempre emergir como a própria originalidade da mão divina e da reacção humana por aquela ensinada.

É que a eternidade judaica é de jaez bem diverso da greco-romana: ela não admite o medo da morte porque o judaísmo não concebe um tempo em que a mortalidade crie as regras; somente um tempo que progride rumo a uma eternidade que é uma raiz futura no passado original. Leia-se a profunda declaração de Franz Rosenzweig: “Notre vie n’est plus tissée dans la moindre extériorité, nous avons pris racines en nous-mêmes; sans racines dans la terre, éternel voyageurs, nous sommes pourtant profondément enracinés en nous-mêmes, dans notre propre corps et notre

¹⁸⁴⁸ Quanto muito, a imagem pode sustentar cronosofias ou historiosofias místicas, como é o caso do tratado, muito admirado por Gershom Scholem, “O Livro da Imagem”, datado dos inícios do século XIII e redigido em Espanha. Nele é desenvolvida uma teoria focada na sucessão de éons cósmicos, que representariam as fases da Humanidade e cuja sucessão marca a progressiva descoberta da Redenção. Cf. Stéphane Mosés, *op. cit.*, p. 199.

¹⁸⁴⁹ Cf. *Idem, ibidem*, pp. 199-200.

propre sang. Et cet enracinement en nous-mêmes, et exclusivement en nous-mêmes, est la garantie de notre éternité”¹⁸⁵⁰.

Pode ser outra semente deste enraizamento outra coisa que não o *Zakhor* e, portanto, a anamnese da ausência presente como a grande matriz do Judaísmo? Poderia, pois, nestas circunstâncias, falar-se em *historia magistra vitae*?

E não serve, outrossim, na medida em que o privilégio conferido ao povo eleito é, também ele, exclusivo e inaplicável aos demais povos, sobretudo pela delimitação do povo judeu diante de outros povos, contra os quais a doutrina judaica impele os seus herdeiros. O *Livro de Judite*, novamente, oferece um exemplo particularmente importante para o que estamos a defender. Após a morte de Holofernes e consequente vitória sobre os Assírios, o povo israelita rumo a Jerusalém para celebrar a derrota do inimigo. E “Judite ofereceu todas as armas de Holofernes recebidas do povo, e o cortinado que ela mesma tinha tirado do leito de Holofernes para que servisse de anátema de esquecimento”¹⁸⁵¹.

Recorramos à definição dada pela edição da *Bíblia Sagrada* que tem sido a nossa fonte: “Anátema de esquecimento: objecto consagrado definitivamente a Deus, destinado a impedir que sejam esquecidos os benefícios de Deus, ou, segundo outros, a fazer esquecer os males passados”¹⁸⁵². O *Zakhor* judaico parece, pois, incompatível com a *historia magistra vitae* ciceroniana pela águia bicéfala que ostenta: nele pode residir a ordem da memória como a ordem do esquecimento. O que mais contribui para a consideração do tempo judaico como um tempo linear e perfecto, como ainda o *Livro de Judite* mais nos revela: “Vós dispusestes os acontecimentos do passado, determinastes que uns sucedessem aos outros, e nada aconteceu sem que vós quisésseis. Todos os vossos caminhos são previamente escolhidos, e os vossos juízos são marcados pela vossa providência”¹⁸⁵³.

E nessa bifurcação entre memória e esquecimento (que talvez no Judaísmo sejam efectivamente opostos), o que é singular jamais poderá afirmar-se sem estar integrado em um conjunto – o povo. O que significa que, contrariamente ao Cristianismo, o Judaísmo tem a sua Trindade em Deus-mundo-homem, Todo em que se funda uma mátria anamnética, para que dentro da universalidade possa existir a singularidade. Esta significa uma marginalização voluntária que em si mesma é uma

¹⁸⁵⁰ Franz Rosenzweig, *op. cit.*, p. 425.

¹⁸⁵¹ *Judite*, 16, 19, p. 725.

¹⁸⁵² *Ibidem*, p. 725.

¹⁸⁵³ *Ibidem*, 9, 4-5, p. 717.

inclusão, na medida em que não está em causa uma singularidade conquistada por meio de uma comparação com os outros, mas sim pelo reconhecimento das suas próprias fronteiras (e sabemos o que, politicamente isto tem significado na contemporaneidade). Ou seja, a singularidade da Trindade Judaica contém, em si, a sua própria diferença.

A Palavra manifesta Deus, o silêncio habita o *laos*

Como poderia, pois, uma eternidade que existe antes do começo e que começa depois do fim admitir a exemplaridade da história do mundo, que é a vida menos essencial do povo judaico, porque não é a Vida Eterna? A abordagem de Franz Rosenzweig é arguta e não hesitamos em segui-la: “La bénédiction divise le monde en deux pour le reunir de nouveau à l’avenir; mais, pour l’instant, seule la division est visible. (...) L’opposition est intégralement reportée au-dedans, et de même que la bénédiction saisit la totalité du commun en ne laissant rien en dehors d’elle, de même les hommes pieux et *sages* parmi les nations participent de cette Vie éternelle du monde à venir qui à l’instant semblait encore réservée à Israël seul, et ceux qui ont été bénis deviennent eux-mêmes une bénédiction”¹⁸⁵⁴.

O que significa que aqueles que recebem a Boa Palavra são todos aqueles que observam a *sagesse*, uma vez mais, e não apenas os eleitos. O que significa também que é através da Palavra e não do exemplo equacionado como imagem ou como ícone que um homem se torna parte integrante da Vida Eterna. Sintomaticamente, a Palavra que reúne os derradeiros eleitos para a Eternidade é a mesma que educa para o silêncio, como o silêncio fosse a liturgia da Eternidade: “La prédication comme texte lu sont là pour produire le silence mutuel de la communauté rassemblée. Et son essence n’est donc pas d’être discours, mais exegese; la lecture de la parole écrite est essentiel; car c’est uniquement par elle que la communauté d’écoute et du fait même le fondement solide de toute communauté pour ceux qui sont rassemblés sont créés”¹⁸⁵⁵.

Isto é, a Palavra continua a ser a expressão manifesta da divindade, enquanto o silêncio se torna casa de um *laos* finalmente constituído que não responde à Palavra escrita (adjectivo que deve ser sublinhado) quando escutada porque ela é ainda a Lei. Porém, por que motivo, na Vida Eterna, a Palavra escutada é a Palavra escrita? Porque

¹⁸⁵⁴ Franz Rosenzweig, *op. cit.*, p. 425.

¹⁸⁵⁵ *Idem, ibidem*, p. 433.

somente dessa forma pode ficar assegurado que todos a ela tenham acesso como força de união e não como estímulo contestatário. O que significa que a escrita é produtora de um silêncio colectivo, prova igualitária da condição eterna e prova ainda de que dentro da universalidade escolhida é ainda a singularidade da Palavra que mantém a reunião dos homens.

O Judaísmo é, pois, não apenas uma religião do Livro, como é uma religião da Escrita e da Memória. Porque a Palavra escrita, na qual o seu *laos* confia, é a possível reificação da ausência Daquele que não deve ser nomeado em vão e que não pode ser visto, mas que pode ser reificado através do seu inominável nome, nome esse que pode habitar os lugares escolhidos – sempre em ausência: “Imolarás ao Senhor, teu Deus, em sacrifício pascal, gado grande e miúdo, no lugar que ele tiver escolhido para aí residir o seu nome. Não comerás pão fermentado com essas vítimas; durante sete dias comerás pão sem fermento, um pão de aflição, porque saíste à pressa do Egipto para te lembrares assim durante toda a vida do dia da tua partida”¹⁸⁵⁶. Sintomaticamente, em *Mishna* (*Berakhot*, 1, 5), é-nos explicado como “todos os dias” implica todos os dias e todas as noites – toda a vida, portanto. Retirar a totalidade dos dias seria permanecer neste mundo, mas sublinhar “todos os dias da tua vida [a tradução da *Bíblia Sagrada* que utilizamos contém já a dimensão diurna e a dimensão nocturna, pois fala na totalidade da vida], é enquadrar a lembrança nos dias do Messias”¹⁸⁵⁷.

A memória é sempre protensa, no caso do Judaísmo, na medida em que ela parece apenas ser feita de passado e de futuro. O que significa que a dimensão narrativa da *historia magistra vitae* embate inevitavelmente no seguinte: para o povo judeu, privado do dia para viver em cada dia todos os dias, o acontecimento é a trindade kairológica: criação, revelação, redenção. A exemplaridade é infrutífera em uma linearidade temporal em que a própria História está sempre subordinada à espera.

Pelo que o curso judaico é um curso particular neste sentido: a linha percorrida é um acidente. Ou, nas sábias palavras de Stéphane Mosès, “les événements de l’histoire sacrée n’adviennent pas comme des conséquences de l’événement précédent, mais comme l’irruption imprévue d’une réalité nouvelle, c’est-à-dire, interventions gratuites de Dieu dans l’histoire. Tout se passe comme si le récit biblique de la sortie de l’Égypte avait été fragmenté en une série discontinue de séquences disjonctives, dont chacune

¹⁸⁵⁶ *Deuterónimo*, 16, 3, p. 285.

¹⁸⁵⁷ *Die Mischna, Aufbau und Quellenscheidung*, von Dr. Ludwig A. Rosenthal, Strassburg, Verlag von Karl J. Trünber, 1903, p. 149.

aurait pu être la dernière, mais qui chacune laisse ouverte la possibilité d'une suite de l'histoire"¹⁸⁵⁸. Com o imprevisto no horizonte, como conceber a exemplaridade como fruto para as gerações futuras?

De mais a mais, a posteridade judaica caracterizar-se-ia igualmente pela eternidade, como uma luz que a ela mesma se nutre porque em si mesma contém a diferença que garante a sua singularidade. Por isso, Franz Rosenzweig refere que o passado e o futuro se fundem em uma realidade única¹⁸⁵⁹, como se o presente fosse sempre accidental e, perigoso será dizê-lo mas não podemos de deixar de reclamá-lo, tributário de uma certa forma de alienação. É que o povo Judeu, ao sentir-se amado pelo seu Deus, está votado a uma espécie de solidão bem-aventurada¹⁸⁶⁰ cuja única companhia são Deus – e a *sagesse*.

Dir-se-ia, pois, o Deus Judaico tem consciência da falibilidade da memória do povo que ama e da facilidade com que pode ser traído – a Palavra recordada e a Palavra escrita servem pois esse duplo temor que é também o temor da própria divindade. É uma divindade desesperada porque ama e porque, não admitindo exemplaridade por temor também que uma ontologia do simulacro abalasse a sua transcendência radiante, escraviza a própria memória de um povo tendencialmente transgressor? É, pois, uma divindade fragilizada aquela que ama Israel? Porque a divindade sabe que a História não se repete e que também ela esperará pelo futuro para a plenitude do seu reino. Dependente de sacrifícios e de toda uma liturgia em que o holocausto – e portanto, a luz, a consumpção e o renovo da luz – trata-se, pois, de uma divindade que é humilde na sua onipotência, a ponto de criar o homem à sua semelhança: criatura que se sabe amada, criada por um Deus que busca infinitamente ser amado e recordado pelo seu povo. Porque Israel deve ser infinitamente fiel ao seu Deus, mas também o seu Deus é-lhe definitivamente fiel.

Por isso, nunca a história do povo de Israel poderia assumir a forma de uma epopeia. Ela é escrita biblicamente como uma historiografia sem provas pois possuidora do maior dos documentos: os mandamentos ditados a Moisés. Não esqueçamos que “documento” tem a sua raiz em “doceo”, do Latim “ensinar”. O que significa, finalmente, que o único ensinamento, que não é um exemplo pois que se trata de uma lei

¹⁸⁵⁸ Stéphane Mosés, *op. cit.*, p. 204.

¹⁸⁵⁹ Franz Rosenzweig, *op. cit.*, p. 416.

¹⁸⁶⁰ Cf. *Idem, ibidem*, p. 429: “Il se sait aimé... Que lui importe le monde? Dans une bienheureuse solitude avec Dieu, il s'identifierait volontiers à l'homme tout court, et c'est avec étonnement qu'il regarde autour de lui quando le monde veut lui faire souvenir qu'en tous ne vit pas également le sentiment d'être immédiatement fils de Dieu.”

reguladora a que nenhum acontecimento pré-existe que não seja a criação, é o documento como *logos* divino. A partir daí, o sentido da História pode nascer.

E é “sentido” (não apenas como significação, direcção, mas também como *sensum*) a tal ponto que existe, no Antigo Testamento, um respeito evidente pela cronologia, pela ordem das gerações, pelos protagonistas históricos tratados não como personagens mas como carne feita à imagem de Deus. Em última análise, aqui reside a aporia do Judaísmo, mas nem assim é possível infundir a *historia magistra vitae* nas premissas do Judaísmo, ou mesmo na sua vivência: porque fazer o homem à imagem da divindade é criar *eidolon* humanos (não poderá ser este o grande paradoxo do Judaísmo punidor da idolatria?), mas estes jamais serão modelo. Ou será esta permissividade – o homem ser por Deus criado à sua semelhança – também prova da necessidade da rememoração do próprio Deus?

Não será *Zakhor* a mais proeminente forma de *sagesse* e, por isso, tantas vezes é repetida no Antigo Testamento? E a *sagesse* é, sobretudo, a Palavra: “Pois a sabedoria faz-se distinguir pela língua;/ o bom senso, o saber e a doutrina, pela palavra do sábio;/ e a firmeza, pelos actos de justiça”¹⁸⁶¹. E a única forma de fazer a *sagesse* prevalecer é, através da vida: “A sabedoria inspira a vida aos seus filhos;/ ela toma sob sua protecção aqueles que a procuram;/ *ela precede-os no caminho da justiça.* / Aquele que a ama, ama a vida”¹⁸⁶². A *historia magistra vitae* coabitara desde sempre, pois, com uma *sagesse* que, precedendo os homens porque dimanada de Deus, guia o seu curso, dando sentido à sua História, projectando o seu final não como finitude da História mas como Redenção e continuação de Vida na Eternidade.

Daí que a inutilidade da idolatria resida, sobretudo, na impossibilidade de um objecto morto conduzir um homem vivo, como se todas as imagens pudessem ser reduzidas a cinzas e à destruição das coisas seculares. E, por isso, a Jacob, relembra ainda Javé: “Lembra-te destas coisas [a inutilidade e a blasfémia da idolatria]. Jacob! / (Recorda-te), Israel, que tu és o meu servo”¹⁸⁶³. Como se dissesse: “Israel, tu és a minha testemunha”. Contrariamente às lágrimas de Ulisses, que recorda escondido, os constantes pedidos de Javé declaram-no na sua Palavra como uma verdadeira anamnese filosófica. Tanto mais que o que deve ser recordado não é menos a *sagesse* do que a própria divindade.

¹⁸⁶¹ *Eclesiástico* 4, 29, p. 1155.

¹⁸⁶² *Ibidem*, 4, 12-13, p. 1154.

¹⁸⁶³ *Isaiás*, 44, 21, p. 1319.

Aqui reside, também, a originalidade deste tempo que é um tempo novo paralelo a uma profusão, na geografia europeia e asiática, de uma profusão de temporalidades cíclicas em que a originalidade está sempre confrangida pela eterna repetição e pelo eterno retorno. A cada vez que o povo judeu recorda sujeita-se a uma nova experiência, pois cada dia é um primeiro dia dentro da totalidade que é a espera pelo Messias. De certa forma, em causa está também uma luta contra o esquecimento, na medida em que é bastamente claro que a divindade não quer ser esquecida – fonte, dizemos, de uma insegurança praticamente imperceptível diante de tantas manifestações de terror, de vingança e de poder. Será esse, pois, o seu grande mistério enquanto divindade que ama a sua criatura a ponto de *com* ela esperar?

Javé não é apenas invisível – ele é a ausência presente, contrariamente ao panteão greco-romano ou ao hindu. Pelo que ele é já uma distância que é necessário vencer através da espera e através da Palavra escutada. Na morte, o povo judeu utiliza uma veste mortuária que designa a saída da Criação para a entrada na Revelação, como se de um ritual festivo se tratasse. O que significa que os hebreus desafiam a própria morte. Neste desafio reside, para terminar, a vanidade da *historia magistra vitae*: quando a morte é celebrada como continuidade do encontro com a divindade, a finitude humana como acesso à Vida Eterna rompe todas as possibilidades de exemplaridade porque ditar a Moisés “Não matarás” implica ditar, disfarçadamente, “Viverás”. Essa garantia, alheia a qualquer metempsicose ou reencarnação, desloca o olhar do eventual exemplo que o homem pode ser, para ter no messianismo a certeza de que do documento – da lei – jorra a confiança.

O Reino está sempre próximo para os que são escolhidos para viverem uma Vida Eterna. Essa é a grande linearidade da temporalidade judaica e, outrossim, é também garantia de testemunha. Mas essa testemunha não é exemplar, nem martirológica, nem tão pouco escrita: ela é a vida enquanto espera. Pelo que se é verdade que, no Judaísmo, a Lei é a mestra da História, não é menos que a espera é a grande mestra da vida. E a espera é o instante, quando visto do ponto de vista da Criação e quando visto do ponto de vista da Redenção.

Ora, na grande linha que direcciona o povo para a eternidade, a hora, sucessão de instantes, é priva da possibilidade da imprevisão e do *novo*, sem que possa ser confundida com a circularidade do ouroboros. Se quisermos uma metáfora, talvez que a ampulheta – o relógio de areia – nos forneça fiel significação. A cada hora que passa, sucede uma hora que é sempre nova porque tem um princípio e um fim, marcados,

como Rosenzweig lembra pelo sino e não pelo pêndulo. Não por acaso, os sinos virão a ser as sentinelas de Deus¹⁸⁶⁴ – noutros tempos, noutros contextos. No entanto, a vivência da hora, que é uma criação humana, traduz todo novo contido da Revelação e na Redenção na medida em que, como em um relógio de areia, também o instante anterior se desfaz para dar origem à feitura de outro. É esta a gênese da eternidade: o instante que, que não apenas passa, como termina e começa.

Ora, “c’est dans le service de la terre, sans fin répété durant les jours et les années, que l’homme, au sein de la communauté humaine, ressent son éternité terrestre; il la sent dans la communauté – et non comme individu; comme individu, il la sent davantage dans la succession des ages et dans le cycle de l’espèce et de la naissance”¹⁸⁶⁵. O ciclo biológico, ou a sua sensação, é partilhado com as concepções míticas, é certo. Mas a eternidade judaica é vista como a sucessão das estações, não em uma perspectiva cíclica e repetitiva, mas sim através de uma novidade que é o sempre recomeço. Como cada colheita ocorresse sempre, mas sempre ocorresse nova. E não é esta a ontologia da anamnese?

Esta ontologia é a mesma da semana, primeira fixação do culto judaico como ordenação na terra da Criação celeste: a semana é a eternidade dentro do quotidiano, para que o homem todos os dias seja lembrado da criação do mundo – para que todos os dias o homem se recorde do Criador. E, de forma extraordinária, o Judaísmo pensa o recomeço diário como particularidade de cada um para reunir o seu povo em um fim de dia que é comum a todos – como a Redenção será o fim a todos destinado.

Como pensar a história como mestra da vida quando o mais importante está já fixado no solo de uma pátria capaz de, através da emoção do amor divino e da nostalgia da anamnese, tornar-se mátria pois que de si só a renovação de todas as coisas brota – e não a sua corrupção? Como pensá-la, pois, quando a Palavra escrita contém a verdade, não importa as vezes que é copiada para preservação do sagrado? Contrariamente ao novíssimo género historiográfico grego, a história de Israel era registada em livros considerados sagrados e o *Pentateuco* e os *Livros dos Profetas* eram lidos na Sinagoga publicamente, em ritual considerado imperecível porque comprovava o sempre recomeço da memória do povo judeu.

¹⁸⁶⁴ Cf. Alain Corbin, *Les Cloches de la Terre. Paysage sonore et culture sensible dans les campagnes au XIXe siècle*, Paris, Albin Michel, 1994.

¹⁸⁶⁵ Franz Rosenzweig, *op. cit.*, p. 407.

E “chaque génération de scribes copiait et transmettait les livres historiques avec le soin et le respect qu’il sied d’observer à l’égard de ce qui est sacré”¹⁸⁶⁶. Tão sagrada como a terra e como o povo. Pois que nem a escrita poderia deixar de ser sagrada, não apenas porque fruto de uma língua santa, mas porque também ela reunia, como o sangue, o povo. Uma escrita viva, que tinha por principal função aproximar o povo da ausência presente de Deus. E, assim, “(...) la volonté d’être un peuple ne peut ici se lier à aucune méditation morte; elle ne peut se réaliser qu’à travers le peuple lui-même; le peuple n’est peuple qu’à travers le peuple”¹⁸⁶⁷. Não pode existir mediação através de uma imagem exemplar quando o nome de Deus é indecidível e quando a própria pátria não é a autoctonia: porque foi preciso atravessar o Mar Vermelho para se chegar à Terra Prometida.

Talvez que esta deslocalização seja ela também causadora do sempre permanente *Zakhor* judaico. Porque a História, começando no Sinai e com Moisés (ele mesmo um emigrado), começara então com uma emigração. Como o sentido da história implicasse sempre um êxodo e a recordação de que a terra-mãe (o Egípto) pode trair o seu filho (o povo eleito) a ponto de o sentido da História começar com um exílio – como uma ausência ontológica, como é a rejeição da origem autóctone e o limbo da espera até à criação do povo. O que faz do povo eleito sempre um estrangeiro transitório¹⁸⁶⁸, posto em uma terra porque na espera da Eternidade, sendo que essa espera depende de um lugar no mundo para poder acontecer.

Por isso Rosenzweig escreve, dolorosamente, que o povo judeu nunca dorme em casa, permanecendo sempre sem laços (mas com raízes em si mesmo), como um viajante por terras que não são suas, mas sim da divindade. Por isso, só através de si o povo judeu devém como povo. O que significa que o seu sentido da História é o da errância, certa da salvação pela Vinda. Mas é também um sentido, enquanto *práxis*, que não pode ser outra coisa que não uma linguagem – mais do que uma língua, já que, como povo em trânsito, o judeu fala o idioma da terra que o acolhe. O que significa que o povo judaico não pode ter na língua identidade – apenas na língua do seu espírito.

E acreditamos que está está mais próxima da linguagem do que de um idioma, na medida em que a sua língua espiritual não é a sua língua comum. E, como o autor de

¹⁸⁶⁶ Y. H. Yerushalmi, *op. cit.*, pp. 31-32.

¹⁸⁶⁷ Franz Rosenzweig, *op. cit.*, p. 419.

¹⁸⁶⁸ Cf. Fernando Catroga, *Os Passos do Homem como Restolho do Tempo*, p. 137: “Jeová é uma divindade geograficamente móvel, que intervém de fora através de acções específicas e cuja aliança com um povo eleito não foi um ditado, mas um acto gracioso decorrente da Sua infinita liberdade.”

L'Étoile de la Rédemption relembra, “(...) elle [la langue] est tout sauf une langue morte. Elle n'est pas morte, mais selon l'expression du peuple lui-même, elle est «langue sainte»”¹⁸⁶⁹. O que também separa o povo judeu de uma temporalidade secular e confere à História que inaugura ainda outra dimensão de sentido: a herança é a memória. E esta é, portanto, a mestra da vida.

Para terminarmos a exposição sobre as possibilidades cognitivas do preceito ciceroniano em um Judaísmo já separado do Cristianismo (pois que até aqui havíamos sempre referido a expressão judaico-cristianismo), evocamos novo quadro de Caravaggio. Se a cena em que Judite degola Holofernes nos é apresentada com um rosto que encara a morte do outro (séculos mais tarde, Gustav Klimt há-de dotar a mesma cena de um erotismo acentuado pela expressão de orgulho e gozo de Judite), o que nos faz francamente duvidar que possa o Judaísmo ser uma religião em que a História tenha rostos, o mesmo Caravaggio apresenta, em mais um retrato em que o topos é uma decapitação, uma perspectiva assaz diferente.

Quando Salomé tem já na prato a cabeça de João Baptista, é desviando o olhar que a leva a Herodes, contrariamente às demais figuras que constituem a cena (o degolador e a serva, que pode também ser Herodíade). Herodes cede à vontade de Salomé, a pedido da mãe, e garante-lhe a cabeça de João Baptista. Esta cena é recorrente na obra de Caravaggio: pelo menos em três composições, temos quer o sinal de arrependimento ou de reprovação pela morte de João Baptista (*A Decapitação de São João Baptista*, 1608), quer a incapacidade de Salomé, contrariamente às demais figuras, confrontar o rosto na bandeja de ouro, que ela mesma levará (*Salomé com a cabeça de João Baptista*, em duas versões: *circa* 1609 e de 1610) (Cf. Anexos, figuras III, IV e V).

¹⁸⁶⁹ Franz Rosenzweig, *op. cit.*, p. 421.

Capítulo XXXIV

MARTYRORUM EXEMPLA? DA VINDA DO FILHO À ALUCINAÇÃO DO EXEMPLO

Talvez não seja exagerado dizermos que a diferença entre o Antigo Testamento e o Novo Testamento tenha nestas duas obras de Caravaggio metáfora da sua *diferença*. A morte do justo não pode ocorrer sem mover tudo à sua volta e sem suscitar o terror aos que a presenciam. Jesus encarrega João, seu mais próximo discípulo, a afastar a sua mãe do Calvário aquando da sua morte e quando Maria, Maria Madalena, Joana e Marta (segundo algumas versões) visitam o sepulcro de Jesus para ungi-lo, já o seu corpo estava ausente. Como a morte não fosse para ser vista. Sobretudo, em causa estão os paradoxos do temor a Deus, no primeiro caso, e do amor ao próximo através da ausência e da assunção do rosto como tangibilidade da dedicação, no segundo.

A palavra como memória da Palavra: a morte do ídolo

O olhar de Salomé é já consciência da responsabilidade? Ou, como na *Salomé* de Oscar Wilde, é desilusão pela rejeição de João Baptista? Ou nojo (como repulsa ou como luto?) pela morte do discípulo de Jesus Cristo? Tem as mãos postas, a mulher que atrás dela se encontra: compaixão por uma morte resultante de um capricho? Dignificação da morte do outro através do gesto?

E o que dizer dos rostos dos decapitados? Holofernes vive o instante da sua morte, olhar petrificado pela surpresa e o movimento do sangue jorrante significando a acção da morte como violência física sobre uma fragilidade biológica. João Baptista

está já sem vida e no seu rosto está a placidez da morte do justo que não oferece resistência, pálpebras cerradas como se crente de uma vida eterna para a qual o seu olhar agora se voltava. Cristão, João Baptista, primeiro baptizado e primeiro convertido, exhibe a fé através da interioridade, como se tudo o que está em redor de si lhe fosse alheio, não porque já morto, mas porque crente noutra vida e porque certo de outro mundo.

Sintomaticamente, na primeira versão do quadro, Salomé tem o olhar pesaroso, perdido e vago na contemplação de nada. Coberta de um manto vermelho (cor associada, na Bíblia, ao sangue e ao sacrifício), Salomé tem atrás de si a mesma figura feminina, mas, desta feita, no lugar do ar piedoso da versão já citada, a figura feminina mais velha mostra satisfação ao olhar o rosto de João Baptista – será, pois, Herodíade e não uma serva? Em qualquer das versões, é plácido o rosto de João Baptista, como perdoasse os seus executores.

Na versão panorâmica (1608), o corpo de João não oferece, de novo, resistência, como cordeiro imolado diante do desespero de uma mulher e de uma Salomé expectante e pronta a receber o prémio apetecido. Mas conserva o olhar semicerrado depois da sua morte (a espada pousada já ao seu lado), como que mostrando ao mundo uma dor silenciosa, prenúncio de outras dores em que o silêncio toma o lugar do *logos*, para mostrar o caos de toda a morte mas, também, a superioridade do homem diante da sua própria condição.

Estamos, efectivamente, no tempo do caminho e não somente da vida, o que pressupõe o *per-curso* (e não meramente o curso) dos intermédios presentes abreviados pelo Judaísmo na sua lógica de Começo para o Fim. O que terá consequências a nível dos matizes que temporalidade judaica ganhará na sua sucedânea versão cristã e, outrossim, no sentido que a História reassumirá já que, com a chegada do verdadeiro Messias, verdade que Moisés não poderia ser porque não foi o filho de Deus, agora a via cristã poderá ser senhora do Tempo, pois que é nesse Tempo que o caminho será feito – contrariamente ao que sucede no Judaísmo. Talvez aí a noção de Revelação comece a assumir o sudário de todas as Revoluções. Porque a chegada do Messias instala um tempo novo em que, porque a Palavra se faz Corpo, pode Deus permanecer escondido e fora do mundo, mediado que está por uma visibilidade feita de carne. Não Javé que se mostra a Moisés e que lidera a sua luta contra o faraó egípcio.

Que sentido da História nasce, assim, com o Cristianismo? Indubitavelmente, a história do homem e não da sua sagração: “Mais lorsque viendra le véritable Messie, il

réussira et il sera exalté et éminent; alors ils reviendront tous chez eux et ils reconnaîtront leur aveuglement”¹⁸⁷⁰. Porque cessa o domínio do povo como *laos* para que o mundo no tempo ceda espaço ao homem enquanto indivíduo. Por esta razão, o Novo Testamento é a história de um homem, não uma biografia nem uma hagiografia, mas a história como os passos do homem, em que o passado fora o anúncio do presente, em que o presente é o *kairos* da revelação para que a História possa ter um novo *alpha* e em que o futuro é a serenidade da fé como caminho. A vida está, pois, ao serviço dessa via.

Ora, como poderá a história ser mestra da vida diante de uma eternidade em que o exemplo é só de Um e em que a morte deixa de ser apenas metáfora moral para o esquecimento e devém uma potência imensa de fisicidade, a ponto de ser ela, enquanto fim (e, por isso, *ômega*), o próprio princípio (*alpha*) de um mundo livre do pecado através do sacrifício?

Ao contrário do Antigo Testamento, constituído, essencialmente, por *livros*, o Novo Testamento é constituído maioritariamente por *Evangelhos* e por *epístolas* e sob o signo do testemunho. Porém, ao contrário do que sucedera nos Livros judaicos, em que o povo Judaico e Israel são, em si, testemunhas do seu Deus, o Novo Testamento apresenta o testemunho como prova e, sobretudo, como missão. Ele é o advento da Boa Nova, como a etimologia de “evangelho” bem atesta.

O que, por si, marca de imediato uma diferença substancial por relação ao Antigo Testamento: os evangelhos e demais escritos demarcam-se enquanto *novo*, o que tem consequências ao nível da temporalidade enquanto experiência. Estamos ainda diante da linearidade Judaica, já que as noções de Criação, Revelação e Redenção são mantidas? Ou a temporalidade cristã poderá introduzir na nossa reflexão sobre a potencialidade e os limites do preceito *historia magistra vitae* um novo horizonte?

A fórmula de Franz Rosenzweig parece-nos epistemologicamente acutilante: o Judaísmo é tratado como o *Fogo* ou a *Vida Eterna*¹⁸⁷¹, o Cristianismo é tratado como os *Raios* ou o *Caminho Eterno*¹⁸⁷². O fogo, se pensarmos nos holocaustos que o Judaísmo ritualizava, é a chama fixa, bruxuleante mas impropagável porque unindo o povo com Deus em uma verticalidade particular. Ao contrário, os raios são, por natureza, do ponto de vista físico, radiação e fonte de luz, o que faz do Cristianismo, não apenas uma

¹⁸⁷⁰ Franz Rosenzweig, *L'Étoile de la Rédemption*, Paris, Éditions du Seuil, 2003, p. 469.

¹⁸⁷¹ *Idem, ibidem*, p. 416 e ss.

¹⁸⁷² *Idem, ibidem*, p. 528 e ss.

propagação, mas, efectivamente, luz – como Plotino concebera a *phantasia*. A afirmação é séria e à sua explicitação não escaparemos. Mas importa agora referir, que “raio” provém de *radius* e que *radius* é o círculo. Porém, a circularidade cristã é expansiva e não ensimesmada, é comunicante mas não imediata. Ela é o centro que pode ser a fonte de todas as direcções. A missão judaica é centrípeta; a missão cristã é centrífuga.

Na semântica da radiância é possível, contudo, ler uma *energia* propagadora e uma luz que é, também, *logos*. Descentrada, essa luz corresponde à superação das cosmogonias antigas, não pelo império da escatologia mas sim através de “(...) uma paulatina autonomização do entendimento da natureza, da política (a César o que é de César) e do homem perante a religião (algo que não aconteceu no islamismo)”¹⁸⁷³ e, acrescentamos, nós, é sempre incompleto no Judaísmo. A estrela da redenção judaica está posta no futuro, como sabemos já, quando no Cristianismo trata-se de um instante presente em que, no espaço de uma vida humana, a Criação (do Filho de Deus), a Revelação e a Redenção ocorrem, transformando o acontecimento dos acontecimentos em um *perfectum praesens*, que, ao contrário da Lei, é agora o grande marco da caminhada humana pela via cristã. É esse, pois, o sentido da História inaugurado pelo Cristianismo, que tem no pecado original, enquanto queda, início do homem como criatura errante (porque fora da Verdade) que, progressivamente, pode regenerar-se até ao momento do Juízo Final.

Pelo que, se o intervalo de tempo que é a vida judaica se revela desnecessária para a Criação, para a Revelação e para a Redenção, o que sucede agora é que a vida humana é essa via e, sem ela, o crente não pode viver a sua fé para poder chegar ao tempo da salvação. O que, aparentemente, encerra um paradoxo: se o sentido da História começa com a queda e com a expulsão do Paraíso, então também estamos diante de uma concepção degradante de tempo, à maneira da temporalidade cíclica. De onde surge a singularidade cristã, partilhada até certo ponto com o judaísmo: “(...) na religião judaico-cristã, o empobrecimento ôntico não é destino que regressa ciclicamente, mas memória de um decaimento que não invalida a redenção futura”¹⁸⁷⁴. Com uma diferença em relação ao Judaísmo: a memória judaica não é a da queda mas sim a do esplendor da lei, enquanto fogo eternamente activo e eternamente recordatório,

¹⁸⁷³ Fernando Catroga, *Os Passos do Homem como Restolho do Tempo*, p. 137.

¹⁸⁷⁴ *Idem, ibidem*, p. 139.

porque “What is particular to the Christian time-reckoning is that it counts from a central event, which is occurred when the time had been fullfield”¹⁸⁷⁵.

O que se traduz, outrossim, em uma necessária leitura diferente do sentido da História: o cristianismo, essa religião de historiadores, para recordar a expressão de Marc Bloch, instaura uma via de errância como ponto de partida, conferindo ao cristão a esperança como dádiva de Deus para que a crença na salvação possa ser possível. O que significa isto? Que a História é a expansão desse acontecimento, que, ao contrário do Judaísmo, torna as criaturas iguais na sua condição: “A Escritura diz: *Todo o que nele crer não será confundido*. Pois não há distinção entre judeu e grego, porque todos têm o mesmo Senhor, rico para com todos os que o invocam, *porque todo aquele que invocar o nome do Senhor será salvo*.”¹⁸⁷⁶. E isto não obstante a concentração, simultânea à expansão, de toda a fé em uma só figura: Cristo, o *homem novo*. A irreversibilidade do tempo cristão é, assim, relativamente diferente da linearidade judaica: ela é já uma progressão (o que nos leva a pensar na temporalidade moderna) porque fundada não em uma finalidade escatológica mas porque fundada em um horizonte de esperança que traduz o carácter expansivo da fé e a natureza progressiva do tempo.

Mas outra diferença surge entre as temporalidades judaica e cristã: é que a primeira é edificada na Lei; a segunda é edificada exclusivamente na Palavra, uma Palavra que não é nomológica mas, sim, *filosófica e filantrópica*. A Lei fora, pois, a origem da crise de Israel: “Então o que diremos? Que os gentios, que não buscavam a justiça, alcançaram a justificação, que vem da fé, ao passo que Israel, que procurava uma lei que desse a justificação, não a encontrou. Porquê? Porque Israel a buscava como fruto não da fé, mas sim das obras. E tropeçou na pedra do escândalo (...). Porque Cristo é o fim da lei para justificar todo aquele que crê. Ora Moisés escreve da justiça que vem da lei: O Homem que a praticar viverá por ela. Mas a justiça que vem da fé diz assim: «Não digas em teu coração: Quem subirá ao céu?» Isto é, para trazer do alto o Cristo, ou: ‘Quem descerá ao abismo?’ Isto é, para fazer voltar Cristo dentre os mortos:» Que diz ela, afinal? A palavra está perto de ti, na tua boca e no teu coração. Esta é a palavra da fé, que pregamos. Portanto, se com a tua boca confessares que Jesus é o Senhor, e se em teu coração creres que Deus o ressuscitou dentre os mortos, serás salvo.”¹⁸⁷⁷.

¹⁸⁷⁵ Karl Löwith, *op. cit.*, p. 182.

¹⁸⁷⁶ *Romanos*, 10, 11-12, p. 1937.

¹⁸⁷⁷ *Ibidem*, 10, 4-9, p. 1936.

A Palavra é a grande mediadora, através do Filho incarnado, não a Lei. O que significa que a Lei que alienara os Judeus é agora quebrada por uma fé que não depende da obrigação do dever, mas antes da existência humana, que antes fora abreviada, como tempo de provação e de final distinção do justo. Não se trata, em circunstância alguma, do reconhecimento de Jesus Cristo como individualidade suprema ou de elevar a História através da catalogação de virtudes morais.

Não. Como Karl Löwith bem sublinha, a interpretação do sentido da História à luz do Cristianismo sobrevive ou perece à luz da aceitação ou não da doutrina da Encarnação de Jesus Cristo¹⁸⁷⁸. O mesmo é dizer que à Palavra é dar corpo, para que ela possa presentificar a ausência divina, pois que Deus nunca se mostra aos homens. Palavra e corpo são a manifestação do caminho da fé, que é mais do que a *con-fiança* judaica na medida em que a Palavra nem sequer é escrita. É dita em um Dizer feito, este sim, do rosto do outro. A Palavra só devém escrita para que não possa ser esquecida. E por isso Marc Bloch bem pode dizer que o Cristianismo é uma religião de historiadores, pois que foi para vencer a dupla ausência do Cristo morto e de um Deus que é exterior ao mundo que os Evangelhos são escritos, consubstanciando, assim, a expansividade como marca da radiância cristã.

Esta Palavra, que está na boca tanto quanto no coração é o centro da própria Trindade cristã: porque podemos substituir a Revelação, a Escritura e a Proclamação pelos nomes do Pai, do Filho e do Espírito Santo¹⁸⁷⁹. E, como é um *logos* uno, nela estão inscritas todas as histórias, porque a Palavra enquanto promessa de salvação está em todas as histórias. O que implica que o profano é sempre mais que profano, pois está sempre voluntariamente sujeito à metáfora (Löwith opta por alegoria e tipificação, mas preferimos o termo utilizado por nós na medida em que ele não condiciona de imediato a virtualidade da *historia magistra vitae* na perspectiva da temporalidade cristã, motivo pelo qual preterimos também o termo parábola)¹⁸⁸⁰. O que implica, outrossim, que a história do mundo como história da salvação se manifeste encoberta. A ideia é de Karl Löwith¹⁸⁸¹, que, não a desenvolvendo plenamente, deixa pistas para que a possamos entender. Leia-se, pois, o que nos é dito no *Evangelho Segundo São Marcos*: “Porque nada há oculto que não deva ser descoberto, nada secreto que não deva ser publicado

¹⁸⁷⁸ Karl Löwith, *op. cit.*, p. 184.

¹⁸⁷⁹ Cf. Karl Barth, *Church Dogmatics*, Vol. I, Part I, “The Doctrine of the Word of God”, p. 121.

¹⁸⁸⁰ Cf. Karl Löwith, *op. cit.*, p. 184.

¹⁸⁸¹ Cf. *Idem, ibidem*.

(...)”¹⁸⁸² E dizia: “O Reino de Deus é como um homem que lança a semente à terra. Dorme, levanta-se de noite e de dia, e a semente brota e cresce, sem ele o perceber. Pois a terra por si mesma produz, primeiro a planta, depois a espiga e, por último, o grão, abundante na espiga. Quando o fruto amadurece, ele mete-lhe a foice, porque é chegada a colheita”¹⁸⁸³.

Uma *práxis* cristológica: a religação da ausência pela Palavra

Significa isto que o Cristianismo progride através de traços e que o Salvador também traços deixa – a Palavra – para que a memória, não sua, mas da sua Palavra possa ser preservada. Porque a Verdade permanece guardada, incontida mas escondida neste *Dieu caché* que é o Deus dos Cristãos. Parece-nos que em causa está mais do que a simples transformação da história bíblica em parábola, concebida esta como gaiola vendada em que a Verdade de Deus, enquanto Bem supremo, está escondida.

Porque tudo é feito para ser descoberto permanecendo velado, podemos então considerar a expressão *vestigium trinitatis* como síntese (difícil, no entanto) do sentido da História para a temporalidade cristã. No Judaísmo, não há traços: há o peso das tábuas da Lei. No Cristianismo, pelo contrário, o Filho e a Palavra são assumidos como sinais, como semas de Deus. É através desta lógica indiciária que a Revelação é possível. O que significa que também em cada criatura há traços de Deus. É Este quem cria o traço como sua prova, como materialização da sua ausência que persiste presente. Os *vestigium trinitatis* são a forma através da qual Deus se assumiu a Si Mesmo na sua Revelação, perpassando a linguagem, o mundo e a humanidade¹⁸⁸⁴.

E o Filho de Deus, cordeiro imolado, resta na cruz, é deposto da cruz, é levado para o sepulcro como vestígio ainda de Deus. E o centurião que, ao brado do Cristo agonizante e ao fender do véu do templo, tremendo toda a terra e abrindo-se todos os sepulcros, reconhece que, de facto, aquele homem era o filho de Deus é já o primeiro sintoma da constatação do traço, prova da irreversibilidade e, outrossim, inauguração de

¹⁸⁸² *Marcos*, 4, 22, p. 1753.

¹⁸⁸³ *Marcos*, 4, 26-29, p. 1753.

¹⁸⁸⁴ Cf. Karl Barth, *op. cit.*, p. 347.

uma espécie de natureza humana enquanto investigadora – porque leitora de traços. Nas palavras de Carlo Ginzburg, o homem caçador¹⁸⁸⁵.

Por isso, são os vestígios de Deus que devem ser chamados de Deus, pelo que Karl Barth assim conclui: “But the *vestigium* is better described as *vestigium creaturae in trinitate*”¹⁸⁸⁶. Prova suprema que o sentido da História é humano, mesmo que espelho da Cidade de Deus? Prova maior de que o Judaísmo segue uma vida construída e que o Cristão é quem concebe o seu caminho eterno no mundo? É que o Deus cristão “intervém no tempo para emitir sinais de que a remissão é possível, promessa, porém, só definitivamente alcançável fora da história”¹⁸⁸⁷.

Daí, também, que “os cristãos antigos e medievais fizessem uma leitura predominantemente «semiótica» do mundo e da história profana”¹⁸⁸⁸, o que, por um lado, significa que a peregrinação da humanidade na sua vida terrena é uma constante leitura do mundo como manifestação divina, em uma espécie de ludismo teo-lógico, e, por outro, que o sentido da história, tal como se desprende da Vinda de Cristo dita o seu próprio fim. Ou, talvez melhor, o sentido é o fim, sentido esse preenchido pela *vita homini* como testemunha da Revelação. E não como mera existência votada à facticidade. Não. Por habitar a Palavra e a Fé – e não a Lei e a Confiança – a *sagesse* cristã é, acima de tudo, o testemunho.

Ao eleger-se o carácter testemunhal como prova de fé, o Cristianismo é assumido como uma religião de indivíduos, pois que somente a criatura pode ser testemunho da palavra de Deus e da presença do Filho. E cada testemunho é respeitado na sua individualidade, como prova a multiplicidade de evangelhos e como prova, outrossim, o próprio nome de *ecclesia: ekklesia* é produto dos antigos estados livres em que os cidadãos eram chamados para uma deliberação que deveria ser comum¹⁸⁸⁹. Porém, o indivíduo permanece sempre com o seu rosto diferenciado: o voto é singular, a decisão é colectiva. E, como remata sintomaticamente Rosenzweig, a decisão torna-se... *res publica*¹⁸⁹⁰. E não pode esquecer-se que o Cristianismo emerge no contexto da atracção/repulsa face ao respublicanismo romano.

¹⁸⁸⁵ Carlo Ginzburg, *Mythes, Emblèmes, Traces*, p. 148.

¹⁸⁸⁶ Cf. Karl Barth, *op. cit.*, p. 347.

¹⁸⁸⁷ Fernando Catroga, *Os Passos do Homem como Restolho do Tempo*, p. 139.

¹⁸⁸⁸ *Idem, ibidem*.

¹⁸⁸⁹ Franz Rosenzweig, *L'Étoile de la Rédemption*, Paris, Seuil, 2003, p. 478.

¹⁸⁹⁰ *Idem, ibidem*.

Nos antípodas do Judaísmo. É que o Judeu comprova a sua confiança através da contínua gestação do povo eterno¹⁸⁹¹; ele é, pois, a própria crença em uma imediatês conformada a si enquanto confirmação de uma eleição. O cristão é ele próprio traço do seu Deus, Pai de um Filho cuja Palavra foi escutada – o que resulta em, primeiramente, na ausência de um dogmatismo mas, em um segundo momento, na total dependência dogmática em relação à Palavra. “Elle [la foi chrétienne] est dogmatique au plus haut degré, et elle l’est nécessairement. Elle ne peut renoncer à des paroles. Bien au contraire, elle n’a jamais son compte de mots, elle ne peut fabriquer assez de mots. Il faudrait réellement qu’elle ait mille langues dans la bouche. Il faudrait qu’elle parle toutes les langues. Car elle veut nécessairement que tout devienne sa propriété”¹⁸⁹².

As palavras são de Rosenzweig. Certas pela afirmação da Palavra como mediação do Cristianismo, abusivas se nos ativermos ao Cristianismo como *via crucis* e como morte e ressurreição, não de um *eidolon*, mas de um homem cuja missão foi, não a evangelização como propriedade do Outro, mas como dádiva de uma consciência de libertação. Porque a história do Cristianismo fora também a história da ortodoxia judaica e a história de Roma. Em suma, a história de uma opressão de cujos grilhões o homem se liberta por si e não através das pragas divinas que Javé lançara sobre o Egito para que o povo eleito fosse libertado. Abusivas, ainda, porque na Incarnação e na Palavra está toda a humanidade de um Cristianismo muito antes de ser tornado dogma. Como se o Cristianismo incipiente fosse moldando uma consciência da morte como ausência que, produzindo traços, pode produzir testemunhos indirectos. Talvez por isso, a via cristã seja mais vida do que a vida eterna judaica e talvez também por isso a Lei judaica seja desafiada pela declaração: “Amarás o teu próximo como a ti mesmo. A caridade não pratica o mal contra o próximo. Portanto, a caridade é o pleno cumprimento da lei.”¹⁸⁹³.

O que significa que a Lei não detém uma superioridade transcendental e que ao homem é conferida a liberdade (pese embora também a punição) do agir através do amar porque feitor do seu próprio caminho. Pelo que se a Lei não pode devir exemplo (e, segundo o Novo Testamento, fora uma Lei gorada), o que dizer do amor ao próximo como cumprimento da verdadeira Lei que é o Bem? O cristianismo, tal como surgiu na

¹⁸⁹¹ *Idem, ibidem*, p. 476.

¹⁸⁹² Franz Rosenzweig, *op. cit.*, p. 477.

¹⁸⁹³ *Romanos*, 13, 9-11, pp. 1940-1941.

Galileia, é, acima de tudo, acto. Não pode quedar-se na repetição do exemplo por várias razões.

Em primeiro lugar, porque tudo no tempo é irrepitível e porque é o presente que serve de liame entre o passado e o futuro. A aparição de Jesus Cristo é o *kairos* que altera a experiência da temporalidade, que faz da fé cristã uma consciência temporal – histórica – na medida em que se trata de uma fé que distingue eticamente o passado e o futuro e onde o presente é sempre o presente da Revelação do *logos* divino na figura do Salvador. Historicamente, entramos no domínio da consciência da tripartição de um tempo em função das divisórias que conduzem à história da salvação. E este é o esquema de uma irreversibilidade progressiva, e não fixista, como a Judaica.

Em segundo lugar, ser acto significa a procura do encontro, mesmo que seja através da espera activa. É o acto que permite que a individualidade cristã emergja como conjunto em que o olhar se cruza fraternalmente, o que implica a assunção do rosto como espera do outro e como caminho rumo ao outro. Por isso, a temporalidade irreversível, porém, progressiva, é que permite que o amor pelo outro permita o seu reconhecimento como si-mesmo. Pelo que o Cristianismo inaugura um permanente vencimento da distância – como na hermenêutica em geral e, portanto, também na historiográfica. É isto que faz com que a *filosofia* cristã inclua o injusto e o pecador no seu presente. Quando o Filho de Deus fora já crucificado entre dois malfeitores, sendo um deles conduzido à salvação pelas palavras de Cristo. Mas pode ser o cristão um exemplo a seguir, quando nenhum peregrino virtuoso na sua caminhada pode ultrapassar o *exemplorum exemplum* – que é, ao mesmo tempo, não senhor da sua *ekklesia* mas sim sua parte como todos os restantes membros?

Por fim, o Cristianismo como acto é, na sua essência, a morte definitiva do ídolo. Os seus santos intercedem pelos pecadores porque também de carne, quantas vezes convertida, foram feitos. Mesmo que a súplica dure o presente eterno do Julgamento, mesmo que o santo seja mártir e, por isso, modelo máximo de fé. Mas pode a história da sua individualidade enquanto cristão ser a mestra da vida dos homens, quando é a Palavra de Deus fixada pelos Evangelhos que dita a razão do seu próprio martírio? O mártir cristão é o testemunho por excelência na medida em que se sujeita à prova da fé, acto incompreensível e tresloucado para o mundo greco-romano, que assistia ao martírio como ao desconcertante desafio ao eterno retorno já que o mártir gritava a fé em um Filho de Deus morto.

Existe no Cristianismo uma reciprocidade do olhar. No Judaísmo o olhar de todos os eleitos estava voltado para o rosto de Deus, que não poderia ser contemplado a não ser por eleitos como Moisés, que vira o Senhor face a face¹⁸⁹⁴. Mas nos princípios do Cristianismo, o rosto é, sobretudo, olhar o outro: “Pedro e João iam subindo no templo para rezar à hora nona. Nisto levavam um homem que era coxo de nascença e que punham todos os dias à porta do templo, chamada Formosa, para que pedisse esmolas aos que entravam no templo. Quando ele viu que Pedro e João iam entrando no templo, implorou-lhes uma esmola. Pedro fitou nele os olhos, como também João, e disse-lhe: «Olha para nós.» Ele olhou com atenção, esperando receber deles alguma coisa. Pedro, porém, disse: «Não tenho nem ouro nem prata, mas o que tenho eu te dou: em nome de Jesus Cristo Nazareno, levanta-te e anda!» E tomando-o pela mão direita, levantou-o. Imediatamente os pés e os tornozelos se lhe firmaram. De um salto pôs-se de pé e andava. Entrou com eles no templo, caminhando, saltando e louvando a Deus”¹⁸⁹⁵.

Ora, a exemplaridade é sempre o olhar desequilibrado para o outro; o olhar que o Cristianismo pressupõe não é a observação moral mas sim uma fraternidade que começa no olhar enquanto prova de como perceber-se a si e amar o outro é a mais rara simultaneidade do tempo irreversível, sendo por esta simultaneidade que é possível afirmar a progressão do tempo que passa. Pelo que não podemos concordar com Rosenzweig, que coloca todo o cristão sob a cruz, olhando-a como se o julgamento estivesse próximo e a imagem de Cristo crucificado fosse a recordação de que o Cristão necessita para não fugir à sua via¹⁸⁹⁶. Mesmo porque datam da Idade Média as primeiras representações do calvário de Cristo, o que torna anacrônica a afirmação de Rosenzweig.

Nunca a morte do Messias poderia ser considerada um exemplo, muito menos o apego às suas representações, pois isso seria justificar uma idolatria que não foi apanágio dos primeiros cristãos e que não se coadunava com a Encarnação de Deus – como medialidade e não como apostasia idolátrica. Pelo que a história como mestra da vida seria tanto de idolátrica como blasfema, na medida em que a irreversibilidade do tempo demandava não a repetição do impossivelmente repetível, mas antes a constante conquista da distância entre o crente e a divindade através do amor ao próximo. E se é

¹⁸⁹⁴ *Deuteronomio*, 34, 10, p. 354: “Não apareceu mais em Israel profeta comparável a Moisés, com quem o Senhor conversou face a face.”

¹⁸⁹⁵ *Actos dos Apóstolos*, 3, 1-8, p. 1876.

¹⁸⁹⁶ Cf. Franz Rosenzweig, *op. cit.*, pp. 483-484.

verdade que o historiador trata o surgimento de Israel e da Igreja Cristã como acontecimentos comuns, a verdade é que, ao nível das mutações da temporalidade, são acontecimentos que marcaram limites e ilimitações, desafiando, a nosso ver, a existência humana como perpétua dependência de uma ontologia da ausência. E, como bem lembra Karl Löwith, aos olhos do crente, Cristo é o *Kyrios Christos*, e, nessa medida, senhor da História – quando os senhores desta são os Alexandres, os Césares, os Napoleão, os Hitler¹⁸⁹⁷.

No entanto, sendo expansivo, o Cristianismo distende-se sobre todas as oposições, o que, se prenuncia um fim da história, continua a provar a reciprocidade do olhar cristão e uma ausência de fronteiras completamente alheia às premissas judaicas. No entanto, também aqui ambas as religiões são iguais na refutação da *historia magistra vitae*: o Cristianismo congrega os contrários não pela exemplaridade do Uno, mas através de um caminho que é percorrido individualmente, a ponto de a mesma via poder ser bifurcada. Mas não como a águia bicéfala. Trata-se agora de perceber como o crente pode seguir pela mão do Filho para chegar ao Pai, da mesma forma que, chegando directamente ao Pai, se vê desapossado do seu “Eu”, na medida em que fica diante da verdade de todas as coisas¹⁸⁹⁸.

O cristão como *mnemon*

Mas somos hesitantes diante desta constatação de Rosenzweig, na medida em que, nivelando o olhar e com-frontando o rosto, jamais o cristão perde o seu Eu, ou a sua identidade. Como o sudário de Verónica, a matriz anamnética do Cristianismo não consome o rosto nos holocaustos da adoração. A Palavra, ela mesmo traço, vela sempre pela preservação do traço como corpo da verdade. Pelo que uma temporalidade fundada no seio de uma religião da ausência não poderia ter como serva – nem servir – a *historia magistra vitae*. Muito pelo contrário. O bem maior do cristão é a crença sem a visão, pois que a prova está na crença: “Depois disse a Tomé: «Introduz aqui o teu dedo, e vê as minhas mãos. Põe a tua mão no meu lado. Não sejas incrédulo, mas homem de fé.»

¹⁸⁹⁷ Cf. Karl Löwith, *op. cit.*, p. 187.

¹⁸⁹⁸ Cf. Franz Rosenzweig, *op. cit.*, pp. 486-487.

Respondeu-lhe Tomé: «Meu Senhor e meu Deus!» Disse-lhe Jesus: «Porque me viste acreditar. Felizes aqueles que acreditam sem terem visto»¹⁸⁹⁹.

É difícil não pensar no ofício do historiador diante de tal declaração. Mais difícil ainda é acreditar que possa a vida de Cristo ser exemplo, quando ela correspondeu a um acontecimento irrepetível, inimitável e contrário a qualquer prática idolátrica. Trata-se, pois, de admitir que o cristianismo oferece ao seu crente, como dádiva, duas vi(d)as e duas formas de fé: a ausência e a presença. Como sucede com a sua própria divindade, que se transubstancia no Filho mas que permanece ao lado da indecidibilidade do Espírito Santo, em uma Trindade que talvez admita a única repetição possível no Cristianismo: Deus é Ele Mesmo em Si, no Filho e no Espírito¹⁹⁰⁰.

Dir-se-ia, pois, que invisivelmente, uma revolução na História tomara lugar através da Revelação mas que, visivelmente, o mundo aguardava ainda, escatologicamente, por ela. Ou, nas palavras de Löwith, “This ambiguity is essential to all history after Christ: the time is already fulfilled but yet not consumated”¹⁹⁰¹. O que faz do cristão uma espécie de *mnemon*, nas mãos do qual está a história visível e invisível porque, se para o Judeu o tempo é um acidente, para o Cristão o tempo é a via. Talvez por este motivo faça sentido falar em uma verdadeira *práxis* cristológica, bem traduzida por estas palavras, retiradas do Evangelho de Tiago: “Aquele que escuta a palavra sem a realizar assemelha-se a alguém que contempla num espelho a fisionomia que a natureza lhe deu: contempla-se e, mal sai dali, esquece-se de como era. Mas aquele que procura meditar com atenção a lei perfeita da liberdade e nela persevera – não como ouvinte que facilmente se esquece, mas como cumpridor fiel do preceito –, este será feliz no seu proceder”¹⁹⁰². Isto é, o Cristianismo, quando ainda não fundado em uma política de exemplaridade violentamente exercida e em um verdadeiro culto idolátrico imposto por Niceia para assegurar uma crença palpável e combater os fantasmas de uma prova que não se vê (e que tinha, indubitavelmente origem em premissas platónicas), tinha no acto enquanto *práxis* o fundamento da sua própria memória – como religião anamnética, pois.

¹⁸⁹⁹ *João*, 20, 27-29, p. 1869.

¹⁹⁰⁰ Karl Barth, *op. cit.*, p. 350: “The name of the Father, Son and Spirit means that God is the onde God in threefold repetition, and this in such a way that the repetition itself is grounded in His Godhead, so that it implies no alteration in His Godhead, and yet in such a way also that He is the one God only in this repetition so that His one Godhead stands or falls with the fact that He is God in this repetition, but for that very reason He is the one God in each repetition.”

¹⁹⁰¹ Karl Löwith, *op. cit.*, p. 188.

¹⁹⁰² *Tiago*, 1, 23-25, pp. 2050-2051.

A *práxis* cristológica não depende da exemplaridade porque ela é acção dentro do mundo em nome de um mundo outro e a que Agostinho dará o nome de Cidade de Deus. E se o Judaísmo, na sua vertente ortodoxa, muito bebeu da paideia grega, não se pode dizer que a História tenha feito parte dessa educação¹⁹⁰³. Ao contrário, a história, mesmo que cristianizada e exclusivamente fundamentada pelos Evangelhos, servia, não como exemplo mas como um *Zakhor* mais afectivo do que o Judaico. Pois que a anamnese cristã celebra um nascimento para poder recordar a morte e uma gloriosa ressurreição. Resplandecente como a radiância enquanto metáfora para a sua idiosincrasia.

O acto cristão, mesmo na sua face litúrgica, é um ensinamento fundado na recordação da história dos cristãos. Não é o exemplo que é buscado mas sim a revivificação do tempo do Messias, na consciência (idealmente) que este, fora um ser-para-a-morte em nome da vida de todos os cristãos e de todos os que virão a ser cristãos. Se o Cristianismo tem historicidade é a sua *práxis* anamnética enquanto *monumento* e obra que lha granjeia, mesmo que essa historicidade não possa ter a validade científica que o historiador deseja – mas tem, inquestionavelmente, uma historicidade de cunho temporal, que não é necessariamente cronológica (ou tão cronológica como as ordenações judaicas do tempo), mas que foi suficiente para instaurar um tempo novo através de um homem novo.

Este não serviria de exemplo a ser copiado, mas sim de origem de uma vida pautada pela *intentio* e, assim, para o futuro através de uma *práxis* do presente. Dir-se-ia, pois, que o Cristianismo é a prática do presente em nome do passado e em nome do futuro. A vivência pessoal do crente permitia não a cópia secular do reino, mas a sua própria experiência – ainda que esta não possa ser considerada, evidentemente, de um ponto de vista teológico.

A história do Salvador é revivificada porque o Cristianismo é a religião da ausência e se é a religião dos historiadores não é porque a sua Palavra tenha sido dita para ser escrita, mas porque escrevê-la, papel que os Evangelhos representam na perfeição, seria historicizá-la como vida de *um* e inauguração de um sentido para a vida de todos – o que não significa, como é evidente, que possamos falar em uma consciência histórica nos Evangelhos e dos Evangelhos.

¹⁹⁰³ Cf. Arnaldo Momigliano, *The Classical Foundations of Modern Historiography*, p. 27.

No entanto, porque o Cristianismo, nesse aspecto coincidente com o Judaísmo, estava assente em uma escatologia voltada para o futuro, assim era demandada a existência do testemunho. Leia-se, no *Evangelho de João*: “Houve um homem, enviado por Deus, que se chamava João. Este veio como testemunha da luz, para dar testemunho da luz, a fim de que todos cressem por meio dele. Não era ele a luz, mas veio para dar testemunho da luz. O Verbo era a verdadeira luz que, vinda ao mundo, ilumina todo o homem”¹⁹⁰⁴.

Impossível não proceder a uma analogia em que o historiador testemunha a *phantasia* do *Ter-sido* revelado. Impossível não invocar de novo Caravaggio. A testemunha é João Baptista que testifica (*μεμαρτύρηκα: memartyrêka*), os seus olhos testemunhando a sua morte, como haviam testemunhado a Vinda do Messias – mas não (nunca) testemunham Deus. Escondido na sua ausência, “Ninguém jamais viu a Deus: o Filho único que está no seio do Pai é que o deu a conhecer”¹⁹⁰⁵.

E João Baptista, enquanto testemunha, é também aquele que baptiza e que, por isso, aquele que nomeia (em uma acepção já desviada do original grego, “baptizô”, *mergulhar*), aquele que apresenta a Revelação incarnada de Deus. Nomeando, destrói a errância do ainda não crente, centrando-o na via eterna e conferindo-lhe um nome *com os outros*. E o crente, posto nela, não deve copiar o *exemplorum exemplum*, mas sim estender-se pelo futuro, conservando a memória da História da *vida* de Cristo como manifestação de Deus – e não em uma perspectiva da memória como esmagamento da identidade do inimigo para lembrança e conservação limpa da divindade.

Portanto, o passado não é exemplar, mesmo “Porque, se a Lei foi dada por meio a Moisés, a graça e a verdade vieram por meio de Jesus Cristo”¹⁹⁰⁶, o que significa que a história que conduzira ao próprio nascimento do Messias não pode servir de exemplo. Ora, dizer-se que só o *perfectum praesens* pode configurar uma exemplaridade faz meio sentido: porque é na *práxis*, enquanto graça que o crente repete para com o próximo, que a perfectibilidade do gesto se cumpre. Mesmo porque o *perfectum praesens* que é a Vinda do Messias aporta uma espécie de fim da História, na medida em que ele é visto como o redentor. Pelo que o que efectivamente começa com a Vinda é o começo do fim, como Karl Löwith sagazmente salienta¹⁹⁰⁷.

Desde que não se confunda o primeiro dia como sempre novo do cristão com a circularidade que a *Ananke* impõe. É que, efectivamente, “Le chrétien est un éternel

¹⁹⁰⁴ *João*, 1, 1-6, p. 1832.

¹⁹⁰⁵ *Ibidem*, 1, 18, p. 1833.

¹⁹⁰⁶ *Ibidem*, 1, 17, p. 1833.

¹⁹⁰⁷ Cf. Karl Löwith, *op. cit.*, p. 197.

commençant; l'accomplissement n'est pas son affaire, c'est le commencement qui est bon, tout bon. Voilà l'éternelle jeunesse du chrétien; encore de nos jours, tout chrétien vit son christianisme au sens propre comme s'il s'agissait du premier jour”¹⁹⁰⁸. Não podemos deixar de ler nas palavras de Franz Rosenzweig um certo paternalismo em relação ao Cristianismo. Pois não pode limitar-se o Cristianismo à boa nova do começo, quando o próprio Rosenzweig fala em via eterna. Nessa via, todos os dias são unos e irrepitíveis na sua ontologia; por outro lado, correspondem a uma multiplicação eterna de começos ontologicamente diversos mas onticamente constantes – não uma repetição. Mesmo que todas as semanas evoquem a energia e o descanso da Criação.

Como a exemplaridade não existisse ainda, logo, como a história não pudesse ser mestra da vida na medida em que o passado é a impossível vida eterna e só no futuro pode constituir-se o caminho. O passado é, assim, o pré-tempo da Revelação¹⁹⁰⁹. Todos os dias, pois, são futuro na medida em que a *práxis* cristológica está voltada para ele precisamente porque cuidado no presente. Ou não fosse a fé cristã a fé no caminho¹⁹¹⁰. Todos os dias são a continuação que a Revelação pressupõe (a derradeira), enquanto meta da pré-história da Revelação. Com esta, começa a paulatina completude do tempo histórico. Neste sentido, ironicamente, o presente, que é a Revelação, é mestre do passado, o que faz da história mestra do pré-tempo da Revelação.

E da mesma forma que os Judeus, contrariamente ao que sucedera na cultura romana, simplesmente não assimilaram a historiografia grega¹⁹¹¹, os cristãos não poderiam tratar a historiografia romana como modeladora da sua temporalidade. Porque uma religião da Revelação implica a consideração do seu pré-tempo como necessidade ontológica mas, outrossim, como uma ontologia ultrapassável, também aqui a memória do presente é a mestra da história. Mesmo porque Cristo é o começo e o fim, mas, sobretudo, ele é a Via, ele é o *interim* em que os cristãos se movem, suportados pela fraternidade que esse carácter sempre presente de Cristo assegura.

Pelo que nem o sacramento da Palavra pode conduzir à exemplaridade como segurança cristã (não precisa dela pois o seu presente não é eternamente retornável),

¹⁹⁰⁸ Franz Rosenzweig, *op. cit.*, p. 499.

¹⁹⁰⁹ Karl Barth, *op. cit.*, p. 70: “Fulfilled time has a quite definite pre-time co-ordinated with it. We speak of the time *ante Christum natum*. But it is not this time as such that is the pre-time to fulfilled time, but a time within this time, namely, the time of a definite history that takes place in it. The time of this history is the pre-time to revelation.”

¹⁹¹⁰ Franz Rosenzweig, *op. cit.*, p. 476: “La foi est la foi en la voie. Chaque membre de la communauté sait qu'il n'existe pas d'autre voie que celle qu'il emprunte. Fait partie de la chrétienté tout homme qui sait que sa propre vie se situe sur la voie qui mène de la venue du Christ à son retour.”

¹⁹¹¹ Cf. Arnaldo Momigliano, *The Classical Foundations of Modern Historiography*, p. 25.

precisamente porque o cristão aprende a ser corpo particular dentro do começo do fim. Como se a corporeidade das coisas conferisse não uma vida mas uma existência a tudo, na medida em que é necessário que a mundaneidade esteja vivente para que o homem possa caminhar a sua via.

O homem torna-se parte do mundo enquanto caminha. Torna-se, portanto, *Dasein* e destino. No que talvez judaísmo e cristianismo se distanciam para pacificamente se aproximar: porque a Revelação da Lei afirma e obriga o homem como destino; porque a negação da lei afirma e potencia o homem como *Dasein*. E, sendo este um Ser-para-a-Morte, a estrela e os seus raios formam um só corpo celeste, reflector da Verdade divina e de uma criatura que pode assim ser definida: “L’individu, comme partie du monde, participe naturellement de cette double détermination: il est à la fois être-là et vie en devenir, finitude et destin”¹⁹¹².

Todavia, o Cristianismo implica uma reconciliação do *Dasein* com o estar no mundo porque fundado em um ideal ecuménico de encontro. O cristão só o é no face-a-face deste mundo, afirmado como personalidade e, por isso, capaz de se tornar exemplo para si mesmo se observar a *sagesse* cristã: o Verbo. E esta reconciliação com o mundo, contrariamente à transgressão judaica, faz da Redenção o centro de toda a radiância e, o que não é pouco, o tratamento da memória como conservação da via – e da vida. Não poderá dizer-se que a morte de Cristo é exemplo, porque também Jesus grita por seu Pai, reclamando uma protecção que não chega. Prova da sua fragilidade enquanto homem? Ou prova da *sagesse* do Verbo divino, enquanto silêncio protector na certeza do futuro?

Pelo que no Cristianismo o homem nunca poderia ser equiparado a uma personagem, mesmo que não se conceba como históricas as narrativas bíblicas. Porque o Cristianismo traz consigo a queda das máscaras, a começar pela de Deus: no Judaísmo, a máscara era a manifestação; com o Cristianismo a máscara cai através da Revelação mediada. O indivíduo cristão é personalidade, e, por isso, consciente da sua demarcação no mundo e consciente da demarcação do próprio mundo. O cristão primitivo não poderia crer em uma *imago mundi* porque o seu imperativo era a luz, na qual a sua vida se desenvolve. O Cristão é, pois, o Eu-metaético, rosto, crente no rosto invisível de Deus, e dedicado ao rosto visível do Outro. Mesmo no meio na mundaneidade enquanto proliferação de contrários e de próximos que é necessário

¹⁹¹² Stéphane Mosès, *Système et Révélation. La philosophie de Franz Rosenzweig*, Préface d’Emmanuel Lévinas, Paris, Bayard, 2003, p. 161.

perdoar. Assim, o mundo desvela-se no Cristão enquanto Ser-aí, como Cristo desvelara Deus através da Palavra e da carne.

A Revelação do Filho como traço: a *sagesse* através do *logos*

A exemplaridade, apanágio da temporalidade cíclica, só poderia gerar a ficcionalização da vida, porque inevitável transformação da *persona* em *personagem*. Ora, o acto cristão pressupõe uma epifania constante diante dos olhos do outro, não por via de uma repetição, mas sim por via da *práxis* enquanto aparição e feitura da aparição do Outro, como rosto identificado. Nesse sentido, o cristão é parte de um Todo maior, tão maior que por isso a ele se revela¹⁹¹³. Esse é o acto supremo, a Revelação aprendida como revelação entre cristãos. Sem ela, enquanto exteriorização da individualidade, a Redenção não poderá ter lugar, ainda que essa Redenção pareça opor-se à consumação da criatura enquanto homem no mundo.

Por isso, a Revelação através do Filho como traço do divino transforma a testemunha do traço em traço e este em resto da consciência que caracteriza o cristão enquanto exteriorização da própria divindade (mas não Incarnação, evidentemente). Pelo que em causa está é sempre uma dialéctica entre presença e ausência. A mundaneidade é, pois, a aceitação da Revelação e a prova da separação do Deus cristão do mundo que Ele próprio criara. Por isso, no Cristianismo, ao contrário do Judaísmo, há uma espécie de abolição do tempo no instante da Revelação, instante de união entre dois mundos separados, em cujo hiato reside a possibilidade de Abertura ao Outro. O homem não está ainda na eternidade, mas não está já na história. Daí que a pré-história da Revelação tenha na sua crise o seu cumprimento absoluto. Para um novo começo, em um novo tempo, com um novo homem.

A relação com o futuro redentor, como não podia deixar de ser, é a oração. Como Palavra? Não, que essa é irrepitível. Mas como Linguagem. A distância que com esta Linguagem é vencida é, pois, uma distância para-hermenêutica: é a conquista do espaço que dista do presente ao futuro através da Linguagem, como para pontuar a

¹⁹¹³ Cf. Karl Barth, *op. cit.*, p. 7: “It belongs to man that God is and is free for him and so becomes manifest to him. Thus that arbitrariness of his is quite in order. Because of his self-awareness he is also aware of what it must mean if God reveals Himself to him.” Esta é, pois, a oposição do método utilizado nas Escrituras e, segundo as suas premissas, Deus não é livre em si. No entanto, não deixa de ficar demonstrado como, de facto, o cristão é, sobretudo, autoconsciente a ponto de escolher a conversão.

temporalidade viática do cristão. Porque “(...) la parole est la préparation à cette préparation de l’individu. C’est à juste raison, en revanche, que l’Église romaine ne l’a pas compté parmi ses sept sacrement: car la parole n’est que préparation. Cependant l’Église romaine ne peut pas et ne veut pas s’en priver non plus, et elle la fait opérer ses effets dans chaque sacrement”¹⁹¹⁴.

Porque a Palavra comporta uma dimensão de *phantasia* enquanto aparição e enquanto *logos* (a raiz é a mesma, como já referimos em outra parte deste trabalho) que foi apanágio da Igreja Apostólica Romana combater pela dissolução da Encarnação como metáfora que a linguagem implicava, obliterando voluntariamente que o corpo é linguagem viva e pondo no seu lugar, presente em todos os sacramentos, um Cristo morto e as suas alegadas relíquias, como culto idolátrico que transgride o amor ao próximo pelo simples facto de utilizar a morte para exercer um terror sobre a Palavra do Outro.

A *historia magistra vitae* é, pois, incompatível com o Cristianismo como linguagem – pois não é isso que ele foi nos seus primórdios, a ponto de ser linguagem através do silêncio do milagre e do espanto por este provocado? Com a Palavra se invoca sem que necessário seja ver, porque a invocação pretende transfigurar a ausência em presença – e consegue-o através da Palavra. Palavra que não seria suficiente para dar corpo à exemplaridade greco-romana, cuja retórica estava dependente do uso de imagens para surtir efeito. Palavra que foi exilada dos sacramentos quando ela deveria ser a síntese de todos eles na medida em que ela é a verdadeira mediação. Como, de resto, o Pentecostes não deixa mentir.

E como, de resto, uma das premissas do I Concílio de Toledo (400) (que, recorde-se devia cimentar as normas de Niceia), também não nos deixa mentir: “Si quelqu’un dit et (ou) croit que l’âme humaine est une portion de Dieu, ou qu’elle est substance de Dieu – qu’il soit anathème”¹⁹¹⁵. Pela linguagem, veiculada através da Palavra, efectivamente a criatura, separada do Criador, e enquanto seu traço, é uma substância divina, mais ainda que o seu corpo, corruptível pelo tempo, mas conservado para a ressurreição – pois não é essa a crença primária que norteia a inumação como rito funerário bíblico? Niceia abole a Palavra (instalando uma oração alienista e obrigada) em nome da imagem, fazendo com que a individualidade, que é positiva, na Bíblia, se torne

¹⁹¹⁴ Franz Rosenzweig, *op. cit.*, p. 498.

¹⁹¹⁵ Claude Tresmontant, *op. cit.*, 567.

defectiva pela falta da Palavra. Mesmo porque através da imagem seria mais fácil converter os povos pagãos.

Sem a Palavra, ou com ela sufocada pela repetição da oração, a conversão não poderia levar à união com o Todo na medida em que a fórmula da Revelação não pode ser recíproca. Mesmo porque é a linguagem que pressupõe também o silêncio e esse é a linguagem quer do Calvário quer do sepulcro vazio. A ausência sem Palavra é efectivamente o nada ontológico (em que, recorde-se, o historiador não pode crer). Portanto, a imagem, como exemplo ou como emblema, dificilmente poderia contribuir para a expansividade do Cristianismo primitivo. Pelo que a Palavra é garantia de presença, mesmo que se trate de... uma presença ausente. Mesmo que se trate da presença transformada de uma ausência perdida enquanto Ter-sido.

Tanto mais que, se no instante da Revolução há uma espécie de supressão do Tempo, e se a abertura ao Outro implica a separação (em que o indivíduo não está nem na eternidade, nem desligado da História), isto é, a distância, então a Palavra não pode ser abolida sob pena de transformar a individualidade em um negativo. Assim é revelado: “Divulgava-se sempre mais a palavra de Deus. Multiplicava-se consideravelmente o número de discípulos de Jerusalém. Também grande número de sacerdotes aderiu à fé”¹⁹¹⁶.

Não se trata apenas da conversão e da tão aclamada política expansionista do Cristianismo. Não. Trata-se da Palavra como continente da *sagesse*, tal como, no Judaísmo o fora a Lei escrita. Di-lo Paulo, na Primeira Epístola aos Coríntios: “Eu me apresentei no meio de vós num estado de fraqueza e desassossego e de temor. A minha palavra e a minha pregação estavam longe da eloquência persuasiva da sabedoria; eram, antes, uma demonstração do Espírito e do poder divino, para que a vossa fé não se baseasse na sabedoria dos homens mas no poder de Deus”¹⁹¹⁷.

A *sagesse* dimana de Deus através da Palavra e não através do exemplo. E por mais que se defenda que toda a lógica de parábola presente na Bíblia é o *ethos* da sua exemplaridade, a função da parábola não é exemplificadora. Como narra Lucas: “Os seus discípulos perguntaram-lhe o significado desta parábola. Ele respondeu: «A vós é concedido conhecer os mistérios do Reino de Deus, mas aos outros fala-se-lhes por parábolas; de forma que vendo não vejam, e ouvindo não entendam”¹⁹¹⁸. Pelo que a

¹⁹¹⁶ *Actos dos Apóstolos*, 6, 7-10, p. 1881.

¹⁹¹⁷ *I Coríntios*, 2, 3-5, p. 1948.

¹⁹¹⁸ *Lucas*, 8, 9-10, p. 1795.

parábola não é exemplo. Bem pelo contrário. A parábola visa revelar a sabedoria escondendo-a, porque ela não pode ser reconhecida directamente de Deus. É, em suma, uma manifestação do *Dieu caché* para graça dos homens, já que, quando dialoga com os apóstolos, Jesus não está dependente da parábola para partilhar a Palavra de Deus. Exemplo de que “(...) ce n’est pas, en l’occurrence, la raison qui s’oppose au christianisme; c’est un système de concepts, une vision du monde, une pétrification de certaines catégories canonisées indûment qui s’opposent à la vérité”¹⁹¹⁹.

E, com efeito, a exemplaridade da Bíblia como ensinamento foi petrificada pela catequese, na sua versão mais suave, e pela Inquisição, na sua versão mais dogmática e violenta. Quando o que está em causa é *uma* forma de Dizer a Verdade divina que corresponde precisamente ao movimento de oclusão/desocultação da *a-letheia*, sobre o qual temos vindo a reflectir. Nesse sentido, o exemplo imobilizará a *sagesse* – e a história como *sagesse* – em uma redoma em que recorrências estão apripionadas e destituídas do seu estatuto de circunstâncias.

Mas qual será o posicionamento – ou o contributo da Patrística ou de Santo Agostinho para a problemática em questão, em uma altura em que a hagiografia havia dado já os seus primeiros passos e em que o destino do Cristianismo começava a ser discutido institucionalmente? Confirmarão a inviabilidade da *historia magistra vitae*? Intensificarão as diferenças ao nível da temporalidade entre Judaísmo e Cristianismo? Ou, através do silenciamento de um, confirmarão as afinidades entre ambos? Como através do silenciamento das teses gnósticas, de um cristianismo tão inspirado em Plotino, acabar-se-á por fazer do ícone exemplo material, transformando o crente em um autómato, longe, pois, da *práxis* cristológica enquanto acto de caridade?

Ora, no Cristianismo, a alma é criada originalmente em uma condição de carnalidade, ela não pré-existe, como na filosofia platónica e plotiniana ou mesmo nos *Upanishad*. Ainda que a criatura seja um traço da divindade, o seu nascimento carrega em si a marca do novo. O que significa, a bem dizer, que todo o homem, se não pode ser Messias, pode ser um *homem novo*. E é como traço que a criatura é uma unidade, ainda que nem sempre a vontade do Homem possa coincidir com a vontade de Deus – prova da sua separação mas prova também como o Cristianismo é uma religião metafisicamente activa. Não porque em um *post-mortem* a criatura volte à origem (o que seria hipotecar a irreversibilidade), mas porque “Ils [les êtres créés] ne sont pas des

¹⁹¹⁹ Claude Tresmontant, *op. cit.*, p. 617.

fragments de la Substance divine, et ils ne réintègrent pas l'Unité. Ils sont créés, et ils sont appelés, invités, d'une manière personnelle, à participer à la vie personnelle de Dieu"¹⁹²⁰.

E trata-se, assim, de uma vida tão metafisicamente activa que o *biós* mortal não chega para a ascese, como em Plotino¹⁹²¹: “Il ne suffit pas de se débarrasser des passions sensibles et de toute attaché corporelle. Il ne suffit pas de mourir à la vie biologique. L'ascèse ne suffit pas, loin de là. Quand bien même je donnerais mon corps au feu ou aux fauves, si je n'ai pas la charité, je n'ai rien. Ce qui compte, ce n'est pas mon détachement des choses du monde, mais ma justice, qui est charité"¹⁹²². Por seu turno o nascimento, no Cristianismo, é considerado uma bênção e não uma queda. Poderá, no entanto, ser um *pro-jecto*? Porque, afinal de contas, a alma do cristão, criatura una como a sua divindade, não nasce para regressar a um Todo original e cósmico; ela nasce para caminhar para o seu fim e ser redimida pela sua justiça em vida, momento em que a Criação termina enquanto gesto divino.

No mito gnóstico, a alma regressa ao seu Criador, ao qual pertence substancialmente e, de purificação em purificação, de vida em vida, o ciclo, através da metemotose, cumpre o Ser. Segundo Claude Tresmontant, não existe, nesta perspectiva, conteúdo algum ético porque o drama do Ser é o drama da divindade absoluta¹⁹²³. Para o Cristão, o cenário é totalmente diverso. Ele tem responsabilidade sobre a sua vida e sobre a sua morte, sobre a vida do Outro e sobre a morte do Outro. Pelo que o seu drama é definitivamente ético. Com efeito, no drama humano que é a via eterna do cristão, o Eu é responsável pela morte do Outro, logo, pela sua ausência. É o preço ou a graça da liberdade, que o homem da cosmogonia nunca poderá ter na medida em que está encaixado na sua roda da fortuna viciada em que os rostos não são rostos, mas cópias do Ser.

Do ponto de vista da temporalidade , quer isto dizer que é a finitude como marca cristã na economia da eternidade triúnica, que estabelece o critério de responsabilidade e a poética da ausência. Nada novo. Mas o que pode ser agora dito é que a ausência como marca cristã comporta uma dimensão cooperativa. É que a salvação do homem não opera por exclusividade da sua facticidade. Frágil para

¹⁹²⁰ *Idem, ibidem*, p. 367.

¹⁹²¹ *Idem, ibidem*.

¹⁹²² *Idem, ibidem*.

¹⁹²³ *Idem, ibidem*, p. 369.

caminhar sozinho, é a Palavra quem vai reificando a ausência de um Deus impossivelmente confrontado pela sua criatura, na Sua fé auxiliada.

Mas a sua fé não é *com-fides*. Ela assinala a assunção da individualidade na resposta a dar a Deus e às demais criaturas, em uma partilha em que a fé nunca é colectiva – como a confiança do *laos* judaico – mas sim íntima e, quando exteriorizada, plena da consciência do nascimento como dom para o viático e como inauguração de um tempo e de um destino individuais dentro de uma comunidade, a *ekklesia*. Porque o Cristão intui a eternidade, que não lhe é automaticamente dada como ao Judeu. E é por intuí-la que “au IV^e après Jésus-Christ, le problème de l'éternité du monde touche presque à tous les autres: tout y est de quelque manière impliqué: la béatitude de l'âme et la réalité du mal, la solidité du monde physique et la signification de l'histoire, les attributs de la science de Dieu, la rationalité de la religion de l'Évangile, l'éternité de Rome, la fidélité à César”.¹⁹²⁴

A individualidade do homem no seu caminho – e quando a distância temporal começa a impor-se entre cristãos e o *praesens perfectum* dos trinta e três anos que corresponderam à vida de Jesus Cristo – começa pois a deixar descoberta, à superfície do homem como *Dasein*, a solidão comunitária do cristão como *pro-jecto* no sentido da História. Aliás, a temporalidade que o Cristianismo constrói e que com a Patrística será ora intensificada, ora mitigada, sem perder, contudo, a sua essência de irreversibilidade na liberdade (e não o contrário), instalando o caminho, traça o sentido. Pelo que, desde os primórdios do Cristianismo, o cristão caminha em um trânsito, porque traçado, em que a eternidade ainda assim não é vida, como no Judaísmo, mas via porque acto. Pelo que a queda de Adão e a expulsão do Paraíso instauram, claro está, o Ser-para-a-Morte que o Judeu não poderia ser e entrelaçam o cristão nas malhas seculares da História e da própria Igreja enquanto mundaneidade.

Pelo que o Cristão assume a História como memória do *praesens perfectum* para poder rejeitar a biologia e uma morte definitiva em que fora ensinado a não acreditar. A Palavra fora a mestra da sua vida, no tempo em que a História acabara de começar, porque o começo da História foi, também, o começo da ausência. Mas, outrossim, o começo da presença do Outro, sem o qual o mal não poderia ter sido definido¹⁹²⁵.

O que significa que a anamnese é a vida e é a via. Pois não será esse o maior ensinamento das *Confissões* de Santo Agostinho, já que pela memória é que a *sagesse* é

¹⁹²⁴ Jean Guitton, *op. cit.*, p. 163.

¹⁹²⁵ Cf. Claude Tresmontant, *op. cit.*, p. 367.

adquirida? Leia-se, pois, no *De Trinitate*: “Where indeed are these rules written, where in even the unrighteous recognizes what is righteous, wherein he discerns that he ought to have what himself has not? Where, then, are they written unless in the book of that Light which is called Truth? Whence every righteous law is copied and transferred (not by migrating to it, but by being as it were impressed upon it) to the heart of the man that worketh righteousness; as the impression from a ring passes into the wax, yet does not leave the ring”¹⁹²⁶.

Efectivamente, a *sagesse* não necessita de exemplos para se afirmar. É através da memória, radiante na sua metáfora platónica da cera, que ela é transmitida ao homem e essa é, inquestionavelmente, uma forma de o Cristão participar no seu Deus. Não podia deixar de ser assim porque Ele é uma potência da ausência, pelo que através da memória, tão potência da ausência quanto Ele, é que a *sagesse* cristã é veiculada, porque através dela o homem pode aceder à vida espiritual na sua progressão para o futuro.

Com uma particularidade. A alma humana reconhece a sua ignorância sobre si mesma, mas reconhece, outrossim, que admiti-lo é conhecer-se parcialmente. De onde nasce a particularidade: “Elle ne se chercherait pas si elle s’ignorait, et tandis qu’elle se cherche pour se connaître, elle connaît qu’elle se cherche. Et la perfection ne consiste qu’à poursuivre ce mouvement naturel. Oublier ce qui est en arrière et se tendre vers ce qui est en avant, c’est aussi le secret de la connaissance humaine, surtout quando elle s’applique à l’incompréhensible: cherchons comme ceux qui doivent trouver un jour, mais trouvons avec l’intention de chercher encore: cette insécurité fondera notre sûreté”¹⁹²⁷.

Não é este o princípio historiográfico por excelência? Mais longe ainda: e se for, afinal o esquecimento o Mestre da Vida? Porque Agostinho escreve: a perfeição é esquecer as coisas que ficaram atrás – mas certamente que com isso não quer significar a ignorância sobre o passado mas precisamente o conhecimento da temporalidade e de si enquanto ser trespassado de tempo – expressão recorrente neste trabalho mas que traduz com particular exactidão a via cristã. Esse reconhecimento do passado como o que é esquecido (e repare-se que a forma utilizada por Agostinho no *De Trinitate* é *oblivisci*¹⁹²⁸, que é um verbo que somente se conjuga na sua forma passiva) é ele mesmo

¹⁹²⁶ Santo Agostinho, *De Trinitate*, 15, pp. 194-195.

¹⁹²⁷ Jean Guitton, *op. cit.*, p. 7.

¹⁹²⁸ Cf. Jean Guitton, *op. cit.*, p. 7.

a irreversibilidade das coisas e o progressivo eclipse delas – e da sua Verdade enquanto Ter-sido.

Sagesse é, pois, reconhecer que as coisas são esquecidas para poderem ser encontradas através, não da procura, mas da certeza do encontro. É essa a tensão entre passado e futuro do cristão enquanto *perfectum praesens* e é essa a sua forma de sagesse. Pelo que, se o esquecimento pode ser Mestre da Vida, então a Vida terá mesmo de ser Mestra da História a partir do momento em que a memória subsiste pela Vida enquanto via e em que a Divindade não esquece as suas criaturas, na mesma medida em que, após a morte, também os vivos não são esquecidos pelos mortos: “E não creio que ele se deixe inebriar por ela [felicidade sem fim, após a morte, no seio de Abrão] a ponto de se esquecer de mim, quando tu, Senhor, que ele bebe, te lembras de nós”¹⁹²⁹.

É, pois, a memória a coluna ontológica da própria Eternidade e a escrita para a ausência e da ausência quer do passado, quer do futuro? E, se a memória existe como futuro, lógico parece que o esquecimento seja condição para a própria condição da História como efemeridade. Uma efemeridade de que se soltam traços: “Quant aux vertus, leurs opérations, qui sont necessaires à la vie mortelle, seront rangées dans le passé, comme la foi à laquelle eles se rattachent. Mais eles auront aussi laissé des traces dans nos âmes; nous verrons qu’elles ne sont plus mais qu’elles ont été”. A memória como traço, a História como traço e o esquecimento como reserva, logo, como guardião do Ter-sido.

A posição de Santo Agostinho é sintomática: conhecedor das superstições e dos ritos e, sobretudo, da metempsicose dos platónicos e dos maniqueus, ele não abdica do pensamento sobre o *post-mortem*, tão ausente das *Escrituras*¹⁹³⁰. A verdade é que os maniqueus, como os platónicos, crendo na metempsicose, já se caracterizavam, do ponto de vista das práticas tanatológicas, pela importância concedida à sepultura, pois só esta designava um lugar e, portanto, a permanência dos mortos junto do seu povo¹⁹³¹. Ora, Santo Agostinho, como homem do seu tempo, acreditaria na presciência do futuro, não como repetição, mas como lógica de *Escrituras* que sempre funcionaram através da previsão e da anunciação do Messias pelos profetas do Antigo Testamento – e o Novo Testamento termina como o *Apocalipse* como revelação do futuro.

¹⁹²⁹ Santo Agostinho, *Confissões*, IX, 4, p. 204.

¹⁹³⁰ Cf. Jean Guitton, *op. cit.*, p. 217.

¹⁹³¹ Cf. *Idem, ibidem*, pp. 216-217.

Nesse sentido, na evolução intelectual e teológica de Santo Agostinho, descobre-se um movimento significativo. Com ele ficará em relevo certa distinção. Partamos, com Jean Guitton, do exemplo que o *Livro do Apocalipse* oferece. Nele são apresentadas imagens que indiciam o futuro, racionalmente lido através do símbolo. No entanto, a revelação do símbolo está nas mãos de Deus, o que significa que o cristão lê para ver, mas essa visão não significa saber. O que implica que a imagem não apenas não carrega conhecimento, como obriga à investigação para que o futuro possa ser lido. Porque o *Livro do Apocalipse* mostra, fazendo ver, o que não existe: “Revelação de Jesus Cristo, que lhe foi confiada por Deus para manifestar aos seus servos o que deve acontecer em breve. Ele, por sua vez por intermédio do seu anjo, comunicou ao seu servo João, o qual atesta, como palavra de Deus, o testemunho de Jesus Cristo e tudo o que se viu”¹⁹³².

E se tal vinca ainda mais o que é a irreversibilidade do tempo bíblico, pois que estando o futuro determinado, também ele é irreversível, obriga ao recurso à imagem e, portanto, à imaginação do crente. Por isso, não podemos concordar com Jean Guitton quando afirma: “La vision à distance n’est pas plus mystérieuse que la préméditation, l’imagination que l’extase, la lecture de signes que le langage. La connaissance de l’avenir ressemble même par certains côtés, à la connaissance du passé. Il s’agit bien toujours de reconnaître dans les signes du présent une réalité absente”¹⁹³³. Guitton recorre a Santo Agostinho, evidentemente, para comprovar a sua afirmação, pelo que vale a pena citar o Padre de Hipona: “Se existem coisas futuras e passadas, quero saber onde estão. Mas se isso não me é possível, sei, todavia, que onde quer que estejam, aí não são futuras nem passadas, mas presentes”¹⁹³⁴.

A questão é Santo Agostinho não afirma serem da mesma natureza as coisas passadas e as coisas futuras: “Se é semelhante a explicação [o que se vai buscar à memória não são as próprias coisas que já passaram, mas as palavras concebidas a partir das imagens de tais coisas, que, ao passarem pelos sentidos, gravaram na alma como uma espécie de pegadas] também da predição do futuro, de tal forma que sejam tornadas presentes, como já existentes, as imagens das coisas que ainda não existem, confesso-te, meu Deus, que não sei”¹⁹³⁵. Efectivamente não são. E talvez aí radique a diferença entre a narrativa utópica – que vive da imaginação – da narrativa

¹⁹³² *Apocalipse*, 1, 1-2, p. 2074.

¹⁹³³ Cf. Jean Guitton, *op. cit.*, p. 223.

¹⁹³⁴ Santo Agostinho, *Confissões*, XI, 23, p. 303.

¹⁹³⁵ *Idem, ibidem.*

historiográfica – que vive da *phantasia*. Pelo que a *sagesse* não pode resultar das imagens do futuro, pois que resultam da própria irreversibilidade dele, nem de uma leitura imagética e exemplar do passado, pois este só pode existir como linguagem, invisível, pois, mas potencialmente mostrada através da luz: “Vejo, pois, que o tempo é uma certa extensão. Mas vejo? Ou parece-me que vejo? Tu mo mostrarás, ó luz, ó Verdade”¹⁹³⁶.

Além do mais, as *Confissões* de Santo Agostinho são a prova da impossível tomada da *historia magistra vitae* no tempo cristão: o magistério é o da própria vida, pois que é a via que ensina Agostinho o caminho de Deus, é a via que possibilita a passagem da *distentio* para a *intentio*. Pelo que a temporalidade cristã, para poder devir *sagesse*, implica considerar-se uma *vita activa*. O cristianismo, muito antes da teologia cristã da Idade Média, é, obrigatoriamente acção, como referimos já. O que só agora pode ser referido é que esta *vita activa*, que não pode ser de todo a *vita contemplativa*, é que a via cristã é *vita activa* precisamente porque teoria. Recorramos a Heidegger e à descrição etimológica que faz de “teoria” e de “contemplação”, palavras de origem grega e latina, respectivamente.

Enquanto o mundo romano traduz “teoria” por “contemplação” (*contemplari* significa separar, localizar alguma coisa encerrando-a aí – porque vinda do grego *témnein*, significando “separa” [de onde, o átomo]), a teoria (“Thea” e “Ôra”, a Deusa e a consideração/olhar) significa claramente a guardiã da Verdade. Ou, como Heidegger traduz modernamente, “la θεωρία est alors l’attention respectueuse donnée à la non-occultation de la chose présente”¹⁹³⁷, o que faz dela a forma mais perfeita da existência humana. O que significa que talvez a *vita contemplativa* medieval tenha pouco que ver com a efectiva contemplação grega.

Porque a *vita activa* do cristão é essencialmente a observação diária de uma coisa presente que, para sê-lo, é preciso desocultar: Deus como verdade escondida que, através das Palavras de Cristo, é preciso observar sem ver. Por isso, Santo Agostinho coloca a hipótese: “Ou parece-me que vejo?” O que faz da acção um acto para o conhecimento, já que a via é o que o homem vê, tendo por fito o que não pode ver mas que a luz pode revelar. Talvez também por isto, existam tão poucas narrativas de conversão e inúmeras narrativas de martirologias. O exemplo começa a instalar-se no cristianismo – porque a conversão preconiza a via, mas o mártir, já não enquanto

¹⁹³⁶ *Idem, ibidem*, p. 309.

¹⁹³⁷ M. Heidegger, *Essais et Conférences*, Paris, Gallimard, 2013, p. 59.

testemunho na aceção em que foram os apóstolos, mas sim como sujeitos a um *pathos* de morte em nome de uma profissão de fé.

O mártir como testemunho: a vida que é mestra da vida e da história

O mártir é, inquestionavelmente representante da revolução que o Cristianismo foi e o seu martírio resulta, no entanto, em uma exemplaridade que pode ser, no mínimo irónica: porque o mártir devém exemplo não de acção, mas de cegueira contemplativa, capaz, no entanto, de, como exemplo, estimular a conversão enquanto acção. Mas poderá vir da martirologia alguma forma de conhecimento enquanto sagesse? Não nos parece. Talvez por isso, escasseiem as narrativas de conversão: porque o seu impacto era menor do ponto de vista imagético, mas incomensuravelmente maior do ponto de vista do que seria, se assim podemos dizer, uma *filo-sofia* cristã. Jean Guitton enumera as narrativas de conversão: “(...) quelques passages des lettres de saint Paul, le dialogue de saint Justin avec Tryphon (qui n’est peut-être qu’une fiction?), le début du *De Trinitate* de saint Hilaire, quelques vers de Commodien, quelques lignes de Tertulien, une lettre de saint Cyprien. C’est tout.”¹⁹³⁸

É evidente que Niceia (o segundo Concílio ocorre a 787 d.C.) explorará a martirologia porque esta implica, efectivamente, uma cultura de ícones. E nem assim a *historia magistra vitae* poderia servi-la pois o que é exemplar é a oferta à morte como testemunho máximo de fé. Mas não uma cultura de *sagesse*. Essa reside na conversão, porque tradutora de uma via, insuficiente para a institucionalização católica porque potencialmente vista como uma ficção, como Jean Guitton bem diz sobre o alegado diálogo de santo Justino com Trífon. E como ficção porquê? Porque a conversão, sendo *vita activa* não é traduzível por imagens porque absolutamente íntima e somente exteriorizada através do gesto de amor para com o Outro. A hagiografia, pelo contrário, é o império da imagem como combate ao pecado, quando não ser-se cristão começa a ser catalogado como o “estar fora da graça de Deus” e, portanto, em pecado.

Pelo que a conversão é o exemplo da vida. Nem Plotino, com a sua consciência da interioridade, fora capaz de separar interioridade e história, o que dita a não presença da conversão na sua obra, nem sobre os sábios históricos é possível falar em uma

¹⁹³⁸ Jean Guitton, *op. cit.*, p. 230.

conversão activa, na medida em que a sua conversão, a existir, é a fixação sábia de uma eternidade estável¹⁹³⁹. A emergência da consciência do pecado – e não fora o pecado original a inauguração do sentido da História do homem e, portanto, da morte como uma forma do fim? – comprova a inutilidade da cópia das imagens exemplares, na medida em que a via é tentação: daqui depende a sinceridade do cristão¹⁹⁴⁰.

Recorramos, de novo, a Santo Agostinho: “com efeito, são deploráveis estas trevas nas nas quais se oculta esta capacidade que há em mim, de o meu espírito, quando se interroga a si mesmo sobre as suas forças, julgar que não deve confiar facilmente em si, porque a maior parte das vezes lhe é oculto o que há nele, a não ser que lhe seja revelado pela experiência; e ninguém deve ter a certeza nesta vida – que toda ela é chamada uma provação – se aquele que pôde de pior tornar-se melhor, de melhor não se tornará pior. A única esperança, a única certeza, a única promessa segura é a tua misericórdia”¹⁹⁴¹. A vida como experiência é a única aprendizagem possível para o cristão.

Na hagiografia ficam plasmados testemunhos – mais do que *exemplos*, precisamente porque *martyroi* – da relação que é possível estabelecer com a divindade cristã, na medida em que a História já está escrita antes mesmo de o ser¹⁹⁴². De facto, contrariamente ao que sucede na experiência cíclica, a vida como via é delimitada por uma temporalidade cosmológica também ela circunscrita por uma narrativa que começa e acaba (o *Livro*) e que, *per se*, não é mais do que um fragmento do Todo divino. E por isso o mártir não contraria a vontade divina – pelo que não poderia ser considerado herói – nem se confunde com ela – não sendo messias. Só o convertido por testemunhar a via cristã como mártir das provações, salvando-se pela rejeição do pecado, mesmo que a sua experiência por ele tenha passado.

Assim sendo, e porque a experiência legada era, não apenas passada, mas obrigatoriamente a experiência da alteridade, a lógica cristã, assente na transcendentalização da própria divindade, não *excluía* o sujeito do *páthos* edificador, ao eleger o sacrifício e a conversão como condições para o aperfeiçoamento moral, bem pelo contrário.

¹⁹³⁹ *Idem, ibidem*, p. 233.

¹⁹⁴⁰ *Idem, ibidem*, p. 241.

¹⁹⁴¹ Santo Agostinho, *Confissões*, X, XXXII, 48, p. 267.

¹⁹⁴² Michel de Certeau, *L'Écriture de l'Histoire*, p. 281; François Dosse, *op. cit.*, pp. 137 e ss.

O que talvez faça com que a hagiografia possa ser pensada como estando nos antípodas da historiografia¹⁹⁴³ é a sua inevitável capacidade de personificar o *lógos* divino, instrumentalizando o homem do ponto de vista da experiência como mediação – mas sem que esta se traduza em um problema. Esta lógica, ao fazer de Cristo o *exemplum exemplorum*, cerceia a prática da virtude cívica cantada pelos filósofos pagãos mas não contribui necessariamente para que se possa inaugurar a conversão não do Outro, mas do Eu.

O mártir não deixa de estar sob o jugo da roda da fortuna – no sentido de imitar um passado que oferecia o futuro, como se este precedesse sempre o sujeito – para projectar no Além (que está fora do tempo) a Esperança ainda que eleve a Esperança a uma espécie de *logos* santificado e que substitua, na coloquialidade dos dias, a evocação da divindade. Modo de se dizer que ao sujeito ficava reservada a hagiografia e não uma historiografia: o mártir apreendera a história do mundo contida no *Livro*, mas só a testemunha da conversão e do seu caminho poderiam ele e à luz poderiam dar conta de uma espécie de historicização do Eu. Porque o testemunho da conversão é testemunho do passado e expectante do futuro, enquanto prova da irreversibilidade da criação, mas, sintomaticamente, da reversibilidade das consequências do pecado.

Talvez isto responda à incredulidade dos pagãos que certamente perguntariam: como podem ser eternos os cristãos quando nascem originalmente? É que o cristão não aspira a ser divinizado – a sua esperança é a da aprendizagem dentro da liberdade que Deus lhes concede para errar e aprender. O cristão é criado à imagem e semelhança de Deus para tomá-lo como exemplo. Não. O Cristão aspira ao absoluto que é a liberdade, como se, sendo criado à semelhança Dele, nele habitasse um prolongamento de liberdade (o erro) que implica a refutação da exemplaridade como cópia, mas antes a eleição da conversão como via individual (e, portanto, logicamente impossível de devir exemplo). Não implicará isto um antropocentrismo cristão, definitivamente capaz de localizar em si o começo, já não apenas do sentido da História, mas da sua materialização enquanto acção?

Leia-se: “L’anthropocentrisme chrétien indique ce qu’est, selon le christianisme, le *sens* de la création. Le monde n’est pas divin, il n’est pas incréé, il n’est pas

¹⁹⁴³ Cf. Michel de Certeau, *L’Écriture de l’Histoire*, p. 274. Segundo o autor, citando Sulpício Severo, o que demarca a hagiografia do discurso historiográfico é que quer o discurso, quer o seu significante estão ambos ao serviço de uma verdade transcendente que organiza os próprios acontecimentos, o que, mediante os preceitos geneológicos da hagiografia/hagiologia, excluía da História qualquer função epifânica.

impérissable, mais l'homme, lui, est appelé à l'immortalité, è revêtir l'incorruptibilité. Le ciel et la terre passeront, mais Dieu sera tout en tous"¹⁹⁴⁴. Ora, não é este antropocentrismo a inauguração do modo ocidental de escrever a História ela mesma enquanto pro-jecto do homem no mundo enquanto acção do homem no mundo? Para o Cristianismo, e ao contrário das religiões pagãs e da impositividade do seu tempo cíclico, a Liberdade é o traço de Deus no homem, precisamente porque fora feito à sua imagem e semelhança. Só através da compreensão desta liberdade é possível ler na conversão a vida como mestra da História, porque na liberdade reside, pois, a condição que permite que o homem se consume como homem e como traço de Deus.

Essa liberdade está já consignada na Bíblia, através da constatação da desobediência do homem: “Jerusalém, Jerusalém, que matas os profetas e apedrejas os enviados de Deus, quantas vezes quis ajuntar os teus filhos, como a galinha abriga a sua ninhada debaixo das asas, mas não o quiseste! Eis que vos ficará deserta a vossa casa.”¹⁹⁴⁵ Não se trata do Deus judaico a apontar a transgressão judaica, mas sim do Deus cristão a admitir a liberdade dos seus filhos. Nessa liberdade está contida, outrossim, a falibilidade humana. No entanto, pense-se essa liberdade ofertada como a possibilidade de ultrapassar a fragilidade porque só nessa liberdade habita a distinção entre o bem e o mal: “For it was necessary, at first, that nature should be exhibited; then, after that, that what was mortal should be conquered and swallowed up by immortality, and the corruptible by the incorruptability, and that man should bem ade after the image and likeness of God, having received the knowledged of good and evil”¹⁹⁴⁶. Ora, a conversão é o reconhecimento desse conhecimento dado.

Pelo que, uma vez mais, em um mundo criado separado do seu Criador (gênese da própria secularização¹⁹⁴⁷), somente a vida do homem poderia ser mestra da História. Mesmo porque, e porque chegada é a hora de recorrer à etimologia de *magistra*, ser mestra significa acrescentar, já que o seu étimo é *magis* (mais). No entanto, *magis* é também “mas” porque sistematicamente ocorre com valor adversativo (*magis...sed...*). Com efeito, a vida cristã como via é mestra da História porque acrescenta ao mundo a acção humana e porque, nesse acréscimo, está implicado o paradoxo da dádiva que é oferecida mas que, simultaneamente, é posta em um caminho de transvios. A criatura

¹⁹⁴⁴ Claude Tresmontant, *op. cit.*, p. 654.

¹⁹⁴⁵ *Lucas*, 13, 34, p. 1810.

¹⁹⁴⁶ Santo Ireneu, Livro IV, XXXVIII, *The Writings of Irenaeus*, Vol. II, Edimburgh: T&T Clark London, Hamilton & Co; Dublin, John Robertson & Co, 1869, p. 45.

¹⁹⁴⁷ Cf. Fernando Catroga, *Entre Deuses e Césares*, *passim*.

nasce para participar na vida de Deus não apenas no *post-mortem*, mas durante o percurso, ele mesmo o aprendizado, como suplemento de responsabilidade que o cristão tem à sua disposição para poder entrar no processo divino da Redenção.

Ora, porque a temporalidade é uma das condições da criação¹⁹⁴⁸, pois, para que o homem possa crescer na sua cristandade pessoal e ecuménica, é necessário tornar a liberdade em *sagesse*: “Man is endowed with the faculty of distinguishing good and evil; so that, without compulsion, he has the power, by his own will and choice, to perform God’s commandments, by doing which he avoids the evils prepared for the rebellious”¹⁹⁴⁹. Essa faculdade é posta em acção no tempo, evidentemente. Esta *vita activa* que se desenrola a partir da criação e, portanto, a partir do momento em que o homem é *pro-jectado* no tempo, portanto, acaba por ser uma espécie de preparação para a própria Incarnação. A temporalidade é, pois, o tempo para, escreve Santo Ireneu, como a língua recebe experiência do doce e do amargo, a alma, recebendo através da experiência do que é bom ou do que é mau, actuar, ou não, na obediência a Deus¹⁹⁵⁰.

A vida é, pois, mestra da vida e da História, pois torna o imperfeito homem em “mais”: (...) but following the only true and stedfast teacher, the Word of God, our Lord Jesus Christ, who did, through His transcendent love, become what we are, that He might bring us to be even what He is Himself”¹⁹⁵¹.

E a tal ponto é a vida a mestra da História, à luz de uma concepção cristã do tempo, que ao homem é conferida uma liberdade plena, como Deus, que lhe permite, sendo senhor de si mesmo (*sui dominus*), encontrar o bem espontaneamente e evitar o mal também espontaneamente¹⁹⁵². Pelo que a criatura não é serva (antónimo de *dominus*) mas tem uma dívida para com o Criador dela: a sua morte. Porque a morte surge com a queda e com a expulsão do Paraíso, começando assim a caminhada humana, ela provém do pecado. Contudo, qualquer forma de morte é uma violência contra a natureza, na medida em que o pecado é já um atentado contra a natureza

¹⁹⁴⁸ Claude Tresmontant, *op. cit.*, p. 661.

¹⁹⁴⁹ Santo Ireneu, *The Writings of Irenaeus*, vol II, Edimburgh: T&T Clark London: Hamilton & Co; Dublin: John Robertson & Co, 1869, p. 45.

¹⁹⁵⁰ Cf. Santo Ireneu, Livro IV, XXXIX, 2, *The Writings of Irenaeus*, vol II, p. 46.

¹⁹⁵¹ Santo Ireneu, Livro V, Prefácio, *The Writings of Irenaeus*, p. 55.

¹⁹⁵² Cf. Tertuliano, *Contra Márcio*, Livro II, vi, 5-6, *The Five Books of Quintus Sept. Flor. Tertullianus Against Marcion*, translated by Peter Holmes, Edimburgh: T&T Clark London: Hamilton & Co; Dublin: John Robertson & Co, 1868, p. 72. A versão latina utilizada para confronto textual foi a seguinte: *Qu. Sept. Flor. Tertulliani Opera. Pars III, Libri Polemici et Dogmatici*, Pars I, “Adversus Marcionem”, Lipsiae, 1841, p. 82.

perfeita que Deus criara¹⁹⁵³. É esta a opinião de Tertuliano, muito antes de Niceia ter lugar. O que significa que Deus não criou o homem desenhando-o para a morte. Pelo que deve ser considerado que a lei que produz a morte é a violência.

Tertuliano di-lo claramente: “The very law which produces death, simply though it be, is yet violence”¹⁹⁵⁴. Ela é a estranheza dentro da liberdade, como *sagesse*, conferida ao homem. Pelo que não podemos concordar que a martirologia e a hagiografia possam significar exemplaridade, muito menos como continuadoras do axiomático *historia magistra vitae*. A única exemplaridade cristã provém da vida como via e como conversão, porque a morte é o atentado do corpo. Ora, se para Platão, o corpo é a prisão da alma, no cristianismo o corpo é o templo de Deus porque a carne fora Cristo¹⁹⁵⁵. No entanto, a morte liberta a alma na medida em que permite o novo nascimento e, não menos, o encontro com Deus.

A hagiografia: com-memorar o mártir a partir do esquecimento do Ser

As mais importantes hagiografias datam do século II d.C. e o seu objectivo era o da comemoração dos mais proeminentes mártires a sua vocação era, essencialmente, a celebração da morte e da deposição no túmulo¹⁹⁵⁶ – já que esses eram os factos definitivamente conhecidos e testemunhados e os acontecimentos consumados da vida do mártir. São conhecidas hagiografias de relevo: o Martírio de Policarpo e a Paixão de Santa Perpétua e de Santa Felicidade, sendo que de Perpétua restam relatos, em género diarístico (ou mesmo confessional) sobre o tempo da sua prisão, a circunstância particular de Felicidade (a gravidez em pleno cárcere e o parto nas vésperas da execução), a forma como resistiu aos rogos de seu pai para rejeitar a sua fé cristã.

Claramente, nesta altura, interessava o martírio em si pois este é que fazia do mártir a real testemunha viva da fé cristã. No caso de *A Vida de São Cipriano*, em causa está já um interesse pelos factos da vida do santo antes do martírio¹⁹⁵⁷. O que significa que a hagiografia com facilidade resvala para a biografia, como seria de esperar, a partir do momento em que a distância temporal sobre o martírio começava a impor-se, a ponto

¹⁹⁵³ Cf. Tertuliano, *De Anima*, 52, The Writings of Quintus Sept. Flor. Tertullianus, vol II, translated by Peter Holmes, Edimburgh: T&T Clark, 1870, p. 525.

¹⁹⁵⁴ *Idem, ibidem*, p. 526.

¹⁹⁵⁵ Cf. *Idem, ibidem*, 55, p. 525.

¹⁹⁵⁶ Cf. François Dosse, *La Apuesta Biográfica*, p. 140.

¹⁹⁵⁷ Cf. *Idem, ibidem*.

de, na Idade Média, a hagiografia conhecer novos horizontes, nos quais a vida era celebrada – e não a morte. A sintética história que François Dosse elabora é esclarecedora: no século XIII, Jacob de Voragine publica a *Lenda Dourada*, obra classificada como uma narrativa exegética de intuito pedagógico¹⁹⁵⁸.

A obra de Voragine, que teve um êxito imediato e largo, a ponto de ainda hoje se conservarem cerca de mil manuscritos, é uma obra sincrética que apresenta diversas hagiografias como forma de apoio à pregação¹⁹⁵⁹. Nela é levada a cabo uma espécie de tipologia de santos, em que Voragine acaba por neutralizar a vida de cada santo para poder proceder a uma espécie de completude de conjunto – o que justificaria a intemporalidade como marca da hagiografia, mas também a presença do sobrenatural. Na *Legenda Dourada*, o santo está voluntariamente à mercê da vontade divina (o que, até certo ponto, contradiz, a própria *Bíblia*) e, segundo Alain Boureau, a acção humana é completamente tratada como marginal, na medida em que o objectivo é implantar na terra a ordem divina das coisas¹⁹⁶⁰.

Em suma, e completamente nos antípodas das narrativas bíblicas, os santos apresentados na *Lenda Dourada* vivem neste mundo ainda que não sejam dele, o que contraria a própria Encarnação do Verbo em Jesus Cristo. Ou seja, o santo, para poder ser tratado como exemplo de santidade, tem de abdicar da sua própria actualidade enquanto ser. O que significa que a vida do santo deixa de ser um vivido para passar a ser o silenciamento do cristão santificado, por um lado, e a imposição de uma máscara (a figura de que Bollème nos falava), por outro. O que significa que a hagiografia, e não acreditamos que a sua transformação em biografia altere este estado de coisas, inviabiliza quer a revelação, quer o advento do *novo*.

Ora, isto vem implicar que o hagiografado nunca possa beneficiar da ausência que é apanágio do Cristianismo – porque já submerso em uma hipostasia iconográfica. Diante do progressivo e irrefreável afastamento da vida de Jesus Cristo na terra, ao crente começava a atormentar a insegurança da própria crença, uma crença que se formara diante do Verbo feito Carne. O que levará a que a hagiografia seja o terreno da estabilidade e da mesmidade, em que nem a morte pode ser considerada imprevisível, pois que ela é esperada pelo crente – como fora ardente e grotescamente desejada pela multidão em torno da arena do martírio.

¹⁹⁵⁸ Cf. *Idem, ibidem*, p. 141; Alain Boureau, *La Légende Dorée, le système narratif de Jacques de Voragine*, Éditions du Cerf, 1984, p. 10.

¹⁹⁵⁹ Cf. François Dosse, *La Apuesta biográfica*, p. 141.

¹⁹⁶⁰ Cf. Alain Boureau, *op. cit.*, p. 174.

Pelo que ao santo é negado o que mais o deveria fazer devir sagrado: o momento *kairológico* da sua existência. Porque lhe é recusada a sua individualidade, mesmo entendida ainda como a sua relação de intimidade com o divino. O santo devém um espectáculo de exterioridade, porque a sua própria relação com Deus é exposta – mesmo quando, ironicamente, a vida interior do crente enquanto tal começa a ser por ele conquistada¹⁹⁶¹. Não por acaso, a mulher considerada santa tem de abdicar da sua feminilidade para poder entrar no império masculino da santidade¹⁹⁶², como se, para que a sua a-facticidade sacral pudesse ser admitida, a sua facticidade mundana obrigatoriamente fosse reprimida. Ora, suprimir esta facticidade é, no fundo, destituir o santo do mais particular da sua individualidade santificada: o cuidado para com o outro.

Ou podemos encontrar um caso exactamente oposto: o caso da Papisa Joana, cuja história foi narrativizada por Alain Boureau, história essa de uma personagem que não foi histórica mas que deixou traços na história. Como se a santidade não pudesse fazê-lo, mas si uma invenção hagiográfica, a alegada Papisa Joana, que teria liderado um papado por mais de dois anos até aparecer grávida, torna-se uma espécie de desafio da exemplaridade hagiográfica – e prova de como a crença da Igreja é o que quer, já que durante cerca de três séculos, a Igreja faz uso desta história para justificar algumas das suas práticas, como o rito da entronização do papa, cujo sexo deveria ser verificado¹⁹⁶³. Prova, acima de tudo, como a historiografia pode florescer a partir do que nunca existira – e nem assim poder ser considerada ficção ou irmã da narrativa literária.

Assim, tal como as biografias, a hagiografia fora sempre um género diferenciado da historiografia¹⁹⁶⁴ e, ainda que sejamos obrigados a admitir que o seu objectivo não seria o de dar a conhecer a vida de um indivíduo mas sim o de torna-la edificante aos olhos do leitor¹⁹⁶⁵, preferimos a visão apresentada por Michel de Certeau: “(...) une volonté de signifier dont un discours de lieux est le non-lieu”¹⁹⁶⁶. Michel de Certeau opta por não concentrar-se na faceta exemplar da hagiografia, dela fazendo uma oportunidade para averiguar-se a mundividência do mundo – do hagiógrafo. E, na

¹⁹⁶¹ Cf. André Vauchez, *La Spiritualità dell'Occidente Medioevale*, Vita e Pensiero, 2006, p. 172 e ss.

¹⁹⁶² Cf. Gail Ashton, *Generation of Identity in Late Medieval Hagiography. Speaking the saint*, New York, Routledge, 2000, p. 105

¹⁹⁶³ Cf. Alain Boureau, *La Papisa Juana. La mujer que fue Papa*, Madrid, EDAF, 1989, p. 37 e ss.; Cf. François Dosse, *La Apuesta Biográfica*, p. 147.

¹⁹⁶⁴ Cf. François Dosse, *La Apuesta Biográfica*, p. 137.

¹⁹⁶⁵ Cf. *Idem, ibidem*, p. 138.

¹⁹⁶⁶ Michel de Certeau, *L'Écriture de l'Histoire*, p. 334.

hagiografia, o lugar impera sobre o tempo¹⁹⁶⁷. Pelo que dificilmente podemos conceber a sua evidente exemplaridade como uma forma de *logos* ou de *sagesse*.

Bem ao contrário, já que “(...) elle obéit à la loi de la manifestation, qui caractérise ce genre essentiellement «théophanique»: les discontinuités sont écrasées par la permanence de ce qui est le commencement, la fin, et le fondement. L’histoire du saint se traduit en parcours de lieux et en changements de décors; ils déterminent l’espace d’une constance”¹⁹⁶⁸. O que parece indiciar uma espécie de micro-temporalidade própria da hagiografia, já que nela não sobrevive a repetição cíclica, mas também não sobrevém a irreversibilidade judaico-cristã como grande via. Ela é a preservação do ser enquanto produto e como instrumentalização da palavra divina. Por isso Michel de Certeau fala em uma circularidade do tempo fechado que se traduz na fixação de lugares¹⁹⁶⁹.

Não por acaso, o mesmo autor inclui as hagiografias na sua reflexão sobre os sistemas de sentido, entre a escrita e a oralidade. É que, com efeito, muito pela marca da sua oralidade (há poucos testemunhos de martírios, sendo o de Perpétua o mais conhecido, mas um imenso repertório de histórias de milagres) que a hagiografia se impõe, cumprindo exemplarmente a estrutura narrativa – própria dos contos de fada. Por isso, Certeau afirma, e bem, que a temática hagiográfica remete sempre para os sistemas de representação¹⁹⁷⁰ – e aqui podemos dar o benefício a Ricoeur, a uma pré-configuração e a uma pré-compreensão do mundo.

E é precisamente por este carácter tipológico e topológico que a hagiografia se desenrola tendo por pano de fundo uma teatralidade dramática, já que, abolido o tempo (à semelhança do “Era uma vez...”), é preciso instilar no crente a certeza de um lugar. Não por acaso, portanto, cada santo é associado a uma localidade, tendo tido o calendário litúrgico uma importância enorme na distribuição geográfica das hagiografias. A hagiografia é já o advento *ante temporum* da escatologia enquanto motivo de comemoração. Ela é efectivamente o reino do exemplo – mas, uma vez mais, a história não é mestra da vida, mas sim o contrário. A ponto de, ao jeito da circularidade do tempo mítico mas sem poder imitá-la devido a uma ordem escatológica imposta, a comemoração ser a festa – o que roça os princípios do paganismo e desafia a

¹⁹⁶⁷ *Idem, ibidem*, p. 331.

¹⁹⁶⁸ *Idem, ibidem*, p. 331.

¹⁹⁶⁹ *Idem, ibidem*, p. 332.

¹⁹⁷⁰ Cf. *Idem, ibidem*, pp. 330-331.

morte (na maior parte dos casos, por execução, por doença, por ataque de animal) enquanto marco de celebração.

Dir-se-ia, pois, que o cristianismo, com os seus primeiros mártires e através da forma de martírio que lhes fora imposta – em muitos casos, a transformação da execução em um espectáculo teatral que, não por acaso, muitas vezes pretendia pôr em cena mitos – acabou por ser semente da sua transformação em iconolatria, que nem os apóstolos, pois que Pedro e Paulo acabaram também martirizados, puderam evitar. A hagiografia é o esplendor dessa iconolatria, que Niceia institucionaliza como manifestação de fé e que acabará por tornar-se uma vacuidade simbólica, na medida em que transforma o cristianismo em um fé exercida por excessivas mediações – quando, no início, era apenas a Palavra.

Certeau afirma, pois, que “L’organisation de l’espace que parcourt le saint se déplie et se replie pour montrer une vérité qui est un lieu”¹⁹⁷¹. Um lugar de memória, pois, com os malefícios para o que deveria ser uma verdadeira *sagesse* cristã: o lugar acaba por tornar-se um não-lugar: o santo é, não poderia deixar de o ser, o caminhante da sua própria *vita crucis*, o que faz com que seja a hagiografia – ou o hagiógrafo – a fixar, plasticamente, o lugar. E Certeau acaba por confirmar: “Mais le sens est un lieu qui n’en est pas un. Il renvoie les lecteurs à un «au-delà» qui n’est ni un ailleurs ni l’endroit même où la vie de saint organise l’édification d’une communauté. Un travail de symbolisation se produit là souvent”¹⁹⁷². O que significa que o próprio lugar se impõe à vida hagiográfica, apagando os traços da vida para que o ícone possa impor-se enquanto combinatória de sentidos pretendidos pelo hagiógrafo. Por isso, a obra hagiográfica pode ser histórica, mas facilmente pode deixar de sê-lo.

Para Hippolyte Delehaye, jesuíta belga e especialista em estudos hagiográficos, o documento hagiográfico partilha traços inerentes ao que chama de classe das narrativas de imaginação¹⁹⁷³. Mesmo porque a lenda não é outra coisa que não a abreviação, por epêntese, de *legenda*. Ora, a legenda é um termo oriundo precisamente da hagiografia, pois corresponde à história que deveria ser lida no dia da festa do respectivo santo¹⁹⁷⁴. Ora, “ce travail de la legende est, par définition, une opération inconsciente ou irréléchiée s’exerçant sur la matière historique. C’est l’introduction de

¹⁹⁷¹ *Idem, ibidem*, p. 333.

¹⁹⁷² *Idem, ibidem*, p. 334.

¹⁹⁷³ H. Delehaye, *Les Légendes Hagiographiques*, Bruxelles, 1905, pp. 6 e ss.

¹⁹⁷⁴ Cf. *Idem, ibidem*, p. 12.

l'élément subjectif dans la réalité"¹⁹⁷⁵. O que não apenas significa que a hagiografia pode, de facto, ser a deformação da história, como implica uma tipificação que é totalmente avessa à particularidade da história e totalmente consentânea à exemplaridade da poética.

Impossível não recorrer, de novo, às premissas aristotélicas, tão enviesadamente lidas pelo pensamento ocidental literário. A hagiografia é, pois, a anulação da individualidade do sujeito considerada na sua singularidade, para poder proceder-se à normatização do tipo. Pelo que não é o santo a figura proeminente, mas sim o tipo de santo ou de mártir¹⁹⁷⁶. O que significa a total incapacidade da hagiografia impor-se como *sagesse*, ficando adstrita ao papel fixista, usado e abusado pela Igreja católica medieva para a formação e manipulação do crente, de exemplo. Distante da vida de Jesus Cristo já, na medida em que a hagiografia é, indiscutivelmente, o acometimento da memória do crente que o mártir fora para melhor resultar a emergência de uma cultura de exibição – sobretudo dos martírios ou dos conflitos do santo com a natureza (animais) ou com o mal (demónios). Uma cultura da imagem, pois e, nesse sentido, da imaginação controlável. Porque a imaginação, ao contrário da *phantasia*, é manipulável, a hagiografia acaba por, como toda a iconolatria, dissipar a memória do mártir em nome da celebração da comunidade, o que distorce certo sábio provérbio bíblico: “A memória do justo alcança as bênçãos; o nome dos ímpios apodrecerá”¹⁹⁷⁷. E isto porque a hagiografia acaba por, e não poderia deixar de assim ser, eliminar a ideia de homem enquanto pessoa, plasmada em uma das mais emblemáticas passagens do *Génesis*: “Então Deus disse: «Façamos o homem à nossa imagem e semelhança. Que ele reine sobre os peixes do mar, sobre as aves dos céus, sobre os animais domésticos e sobre toda a terra, e sobre todos os répteis que se arrastam sobre a terra. Deus criou o homem à sua imagem; criou-o à imagem de Deus, criou-os homem e mulher”¹⁹⁷⁸.

O homem, expressão rejeitada por Heidegger na medida em que ela comporta uma determinação categorial que desemboca na consideração de homem como “animal racional”¹⁹⁷⁹, tem o direito a um existir próprio na *Bíblia* – aí reside a sua liberdade. Ora, “et comme c’est surtout par les miracles que Dieu manifeste les mérites de ses serviteurs, on peut être sûr que le saint, quel qu’il soit, a guéri des aveugles, fait marcher

¹⁹⁷⁵ Cf. *Idem, ibidem*, p. 14.

¹⁹⁷⁶ Cf. *Idem, ibidem*, p. 27.

¹⁹⁷⁷ *Provérbios*, 10, 7, p.1047.

¹⁹⁷⁸ *Génesis*, I, 26-27, p. 28.

¹⁹⁷⁹ Cf. M. Heidegger, *Ontología. Hermenéutica de la Facticidad*, Madrid, Alianza Editorial, 2013, p. 46.

des paralytiques, chassé des démons, et ainsi de suite”¹⁹⁸⁰. O império do tipo, pois. A hagiografia abafa a abertura do homem que a Escritura, através da Palavra de Deus lhe consigna, para fechá-lo em uma interioridade indescobrível, na medida em que dificilmente é narrado um percurso hagiográfico em que o pecado seja admitido – isso seria uma confissão, como a de Santo Agostinho. Ora, a existência própria do ser é determinada precisamente pela experiência primordial do pecado, já que a queda não é provocada por Deus senão pelo próprio homem.

O que significa que a hagiografia não ilustra de forma alguma uma vida que possa ser entendida como *sagesse*, nem uma história que seja mestra da vida. A hagiografia encerra o homem na sua condição de imagem de Deus, escamoteando que entre si e essa origem similitudinária houve um Filho: “Os que ele distinguiu de antemão também os destinou para serem conformes à imagem de seu Filho, a fim de que este seja o primogênito entre uma multidão de irmãos”¹⁹⁸¹. A hagiografia repete a cópia, anulando o si-mesmo que a própria Bíblia consagra. Mesmo porque a comemoração desactualiza a vida do santo no lugar de a actualizar. E desactualiza-a na medida em que retira o mártir da temporalidade para poder submergi-lo em uma publicidade que não é a do ser-aí mas, sim, a de uma retórica mais *epidíctica* do que *verídica*, destituindo o santo, que é cristão, do seu carácter de ser.

Uma cultura de ícones? A vida de santos como caminho para o esquecimento

Ironicamente, como dissemos já, a publicidade e a quotidianidade a que a hagiografia está associada levam a que o cuidado para com o santo se desintegre – bem como a sua santidade? O que talvez signifique que nem a exemplaridade dos mártires, enquanto testemunhas do alcance da fé cristã, possa fazer da história (da sua história) a mestra da vida. A hagiografia apresenta uma figura estilizada, longe da inquietude que caracteriza a pré-ocupação para com o Outro. Pelo que o santo devém personagem, porque a hagiografia acaba por retirá-lo do mundo factual, tornar a sua natureza de ser-para-a-morte como uma especialidade que é garantia do paraíso, sem que, no entanto, essa especialidade se traduza em respeito pelo indivíduo.

¹⁹⁸⁰ H. Delehayé, *op. cit.*, p. 111.

¹⁹⁸¹ *Romanos*, 8, 29, p. 1934.

Pelo que a hagiografia, ao contrário da historiografia, é um lugar desabitado, onde o hábito apenas paira como tributo à repetição: uma repetição que é sempre ensaio, não de conversão, mas de uma pedagogia que é amputadora na sua intencionalidade: fazer da via uma vida devoluta, em que só o signo e o sentido existem mas o referente é relegado para as profundezas da imemorialidade do que é exemplar. O santo é protegido do mundo para segurança do crente, que pode ver o lugar (de memória?) mas que não vê a pessoa por detrás da máscara, funerária, diríamos, em que o santo é mumificado.

Não admira, pois, que “les œuvres du saint sont classées d’après les calendriers en usage dans les communautés où se lit sa légende. C’est l’ordre d’un cosmos”¹⁹⁸². Um cosmos em revelação contínua, contrária, pois, à Abertura e ao Encobrimento que pautam o *logos* bíblico. Todavia, própria a uma política (e não nos parece exagerada a expressão neste contexto) de adaptação: as hagiografias latinas facilmente se tornaram adaptações, assim como as hagiografias gregas e as hagiografias siríacas¹⁹⁸³. Poder-se-ia pensar, no entanto, que esta prática ingénua é produto ou intensificação das alegadas (e falsas) sombras dos primórdios da Idade Média. No entanto, a verdade é que por toda a Itália, desde o século IV, que as lendas estrangeiras continuam a ser adaptadas aos santos nacionais¹⁹⁸⁴.

O que não apenas significa que a iconolatria estava instalada como já nem a vida poderia ser a mestra da História nem a História mestra da vida, quando a dependência da relíquia e da imagem eram já postulados do povo cristão. E aquele fora o século do primeiro Concílio de Niceia. Pelo que, efectivamente, “La hagiografia presuppone la desaparición de un santo y una construcción singular de los testimonios de su vida, con la idea de mostrar que la lógica misma de su existencia siempre se guió por la preocupación de entregar su propia a los demás. El carácter de ejemplaridad que prevalece tiene como consecuencia el fijar el tiempo en un retrato”¹⁹⁸⁵. E nem François Dosse poderia prescindir da síntese magistral de Geneviève Bollème: a vida é apagada para que uma Figura possa surgir¹⁹⁸⁶.

Se outra prova fosse necessário, tal marca a morte da *phantasia* para dar lugar à imaginação e à imagem o papel de construtora de verdades – tanto quanto de lendas – na medida em que instala a imitação como pedagogia católica. Ao contrário da

¹⁹⁸² Michel de Certeau, *L’Écriture de l’Histoire*, p. 334.

¹⁹⁸³ Cf. H. Delehayé, *op. cit.*, p. 117.

¹⁹⁸⁴ Cf. *Idem, ibidem*.

¹⁹⁸⁵ François Dosse, *La Apuesta Biográfica*, p. 123 e ss.

¹⁹⁸⁶ Cf. Geneviève Bollème, “Vies de Saints”, *Cahiers de Sémiotique Textuelle*, 4, Paris X, 1985, p. 35.

confissão, que acentua a singularidade do indivíduo, a hagiografia pressupõe um controlo e uma construção colectiva e institucional, em que o santo (e continuamos a dizer que o caso de Perpétua, mártir, é sintomático na medida em que o seu diário, se assim lhe podemos chamar, foi conservado) não tem palavra, assim, contradizendo o *logos* como princípio de evangelização e criação.

Dosse afirma-o bem: a escrita do santo sobre si mesmo está completamente proibida na lógica institucional católica pois o santo deve ser símbolo (figura, portanto) de *humilitas* e de anulação egótica. O que significa que a santidade é uma condição institucionalizada por outros. E mesmo os relatos de santos existentes são considerados suplementários, mesmo porque a sua pena sempre se dirigiu para Deus – e não para si-mesmos¹⁹⁸⁷.

A divindade judaico-cristã, instalada na sua eternidade e criando um tempo que, enquanto criatura, tem princípio e fim, ao estar orientado para uma meta escatológica, propiciava, teoricamente, a criação e emergência de um *homem novo* e de um *tempo novo*¹⁹⁸⁸ – enquanto fenómenos absolutos, irreversíveis e irrepetíveis. A partir do momento em que a criação do mundo é identificada com um *Alfa Único*, homem e cosmos passam a estar sob o imperativo da Revolução e da Revelação: o ritmo da história pauta-se, então, pela irreversibilidade, alegoria que é da divindade criadora – também ela *Una*.

Todavia, porque a cristianização obrigava a que o herói fosse substituído pelo mártir (daí que a sua historiografia seja, em última análise, uma hagiografia), culminava por também inscrever no caminho salvífico do homem, condenado à história porque pecou, a exemplaridade bíblica (consubstanciada no exemplo dos exemplos: Cristo) – os *exempla* deveriam agora ser postos ao serviço da *civitas dei*. Até que ponto puderam sê-lo (ou não), cremos que ficou explicitado. Mas uma última ponderação deve ser clarificada.

Em um tempo em que, contrariamente ao que virá a suceder na experiência moderna (na qual a causa de sofrimento – e suporte de uma atitude melancólica – é o *mesmo* tempo), só o *novo* como encarnação sempre mais próxima do sagrado poderia ser portador de *sagesse*, o significado da *historia magistra vitae* é aquele que apresenta a História como conjunto de experiências paradigmáticas e pretéritas, reconhecidas

¹⁹⁸⁷ Cf. François Dosse, *La Apuesta Biográfica*, pp. 139-140.

¹⁹⁸⁸ Sobre a conceptualização do homem novo no contexto revolucionário francês, vide Mona Ozouf, *L'Homme Régénéré. Essais sur la Révolution française*, Paris, Gallimard, 1989.

como fonte de exemplaridade irreversível que só por *imitatio* poderá ser rediviva, testemunha de que o Deus transcendente se revelara historicamente¹⁹⁸⁹. Prova, talvez derradeira, de que a vida é mestra, já que a Encarnação foi a vida da Palavra de Deus. Prova, também, de que a exemplaridade não pode admitir a *imitatio* para poder ser cumprida cristãmente, já que a afirmação do indivíduo na liberdade é uma prerrogativa inalienável dos primeiros cristãos. E mesmo Thomas Kempis, em *Imitatio Christi*, proclama a singularidade humana diante da luz da sagesse divina¹⁹⁹⁰.

Se, aos olhos do crente, o *Livro* também constituía uma narração arquetípica, não pelos factos em si mas pelos sinais do gradual anúncio da salvação do sofrimento causado pela história, é precisamente pelo *novo* e pela possibilidade de mudança que contém – da Lei para a Palavra. O que fez com que o seu futuro escatológico fosse incindível de uma prática que aparentemente contraditava: a convocação do rito e, portanto, da memória.

Não admira, pois, que o próprio Santo Agostinho tenha rejeitado o seu neoplatonismo inicial, porque a concepção cíclica não permitia que o homem se libertasse do fatalismo, e que tenha procedido à seguinte clarificação, quer a nível subjectivo, quer a nível colectivo: o presente, ou melhor, o presente-presente é sempre presente-passado e presente-futuro. E, por isso, quanto a este último, a história só seria mestra da vida se ela fosse lida como uma semiótica da *esperança transcendente*. Poderia a hagiografia ser desta tributária quando implicou uma parénese que dissolveu o corpo da vida em uma vida sem corpo?

¹⁹⁸⁹ Fernando Catroga, *Os Passos do Homem como Restolho do Tempo*, p. 135 e ss.

¹⁹⁹⁰ Thomas Kempis, *Of the Imitation of Christ: Four books*, with an introductory essay by Thos. Chalmer, I Book, III, Chicago, Donobue, Benneberry, p. 4: “The more a man is a tone within himself, and becometh of single heart, so much the more and higher things doth he understand without labor; for that he receiveth the light of wisdom from above.”

Capítulo XXXV

A temporalidade moderna: modelar a irreversibilidade e ressuscitar a Revolução

Quando, em pleno processo de secularização e modernização do homem, em período de enfraquecimento da escatologia judaico-cristã, Maquiavel (*circa* 1517¹⁹⁹¹) exorta à admiração e imitação dos antigos, não será ingénuo pensar-se que se trata apenas de uma convocação mecânica do axioma de Cícero? Maquiavel, como já antes Petrarca (*De Viris Illustribus*), apresenta o exemplo antigo para que da imitação possa ser criado *um grande homem* que só atingirá esse estatuto se conseguir, através da acção, ou melhor, da *virtù*, relativizar os efeitos da fortuna. É, pois, quando a escatologia¹⁹⁹² e uma nova perspectiva sobre o antropocentrismo (que não a cristã) começa a alastrar-se que a antiga Clio pedagógica revém para reinstalar a imitação dos modelos como uma forma de controlo político.

Virtude é resistir à Fortuna: impossibilidade lógica da *historia magistra vitae*

Não por acaso, começamos com Maquiavel. Assim escreve o autor de *Il Principe* no proémio do Livro I do Comentário sobre as Décadas de Tito Lívio: “Volendo pertanto trarre gli uomini di questo errore, ho giudicato necessário scrivere sopra tutti quelli libri di Tito Livio, che dalla malignità de’ tempi non ci sono stati

¹⁹⁹¹ Só postumamente publicados.

¹⁹⁹² Cf. R. Koselleck, *Le Futur Passé*, p. 40.

interrotti, quello che io secondo le antiche e moderne giudicherò essere necessario per Maggiore intelligenza di esse, acciocché coloro che questi miei Discorsi leggeranno, possano trarne quele utilità, per la quale si debbe ricercare la cognizione della Istoria”¹⁹⁹³.

Com efeito, do que se trata é não apenas de estimular a admiração pelos antigos, mas sim, essencialmente, de exortar à sua imitação. E tal indicia não apenas uma nova perspectiva sobre o ser como, e se partirmos da ideia de que Maquiavel é uma espécie de moderno *avant la lettre*, como a própria temporalidade moderna não é homogênea, tendo nos critérios que fazem da *historia magistra vitae* uma formadora válida, ou não, de mundividências. Porque induzir a imitação do exemplo não implica obrigatoriamente a admissão do eterno retorno e pode, ao contrário, traduzir um olhar sobre a temporalidade que, sendo mais irreversível do que a temporalidade judaico cristã e tendo ficado órfã do *exemplum exemplorum* que o judaico-cristianismo fornecia, necessitava de novas figuras para estimular uma idolatria a meio caminho da secularização. Dir-se-ia, pois, que as galerias de Florença precisavam de mais do que as estátuas do Panteão Greco-Romano.

A bem dizer, só então se conjugaram as circunstâncias ideais para que, ultrapassadas as teologias da história e em plena época de reordenamento da própria natureza e auto-suficiência do político, o antropocentrismo permitisse que, ao reactualizar-se o sistema judaico-cristão, Maquiavel identificasse a velha virtude enunciada nos *exempla* greco-romanos com a capacidade de controlar a *fortuna* e de a ela resistir. É este matiz na concepção do herói renascentista, por comparação ao herói antigo, que justifica que também o primeiro seja celebrado – ou, talvez melhor, biografado. Com efeito, equilibrando a exemplaridade clássica e a *tyche* (superior à balança dos deuses), reconhece a *virtù* somente quando através da acção supera uma história já ditada. A imitação é, pois, não a mimese da história mas sim a observação da sagesse antiga: “E quanto a quell’ozio he gli arrecasse il sito, si debbe ordinare che a quelle necessitadi le leggi li costringano, che ‘l sito non costringesse; e imitare quelli che sono stavi savi, ed hanno abitato in paesi amenissimi e fertilissimi (...)”¹⁹⁹⁴.

A História surge verdadeiramente como *mistério* mas também como plasticidade, o que começava a potenciar a abertura de caminho à chegada do Progresso,

¹⁹⁹³ *Discorso di Niccolò Machiavelli sopra la Prima Deca di Tito Livio*, Volume Primo, Milano, Per Niccolò Bettoni, 1824, pp. 9-10.

¹⁹⁹⁴ *Idem, ibidem* p. 13.

enquanto futuro aberto, e de uma concepção do homem capaz de, colectivamente, através do seu sucessivo aperfeiçoamento, contrariar, ironicamente, a decadência do mundo¹⁹⁹⁵. Ela é, pois, uma espécie de estabilidade *sage*, que permite ao *novo* moderno – isto é, a queda definitiva do cristocentrismo (judaico-cristão) e do cosmocentrismo (helénico) – a Abertura à própria sensibilidade hermenêutica. Pelo que falar-se em imitação pode ser uma categorização envenenada, que limita o próprio entendimento da *historia magistra vitae*, tal como o Renascimento a viu renascer.

Pelo que recorramos de novo a Maquiavel, desta feita a *Il Principe*: “(...) perchè a Pertinace ed Alessandro, per essere Principi nuovi, fu inutile e danoso il volere imitare Marco, che era nel Principato ereditario; e similmente a Caracalla, Commodo, e Massimino essere stata cosa perniziosa imitar Severo, per non avere avuto tanta virtù che bastasse a seguitare le vestigia sue. Pertanto un Principe nuovo in un Principato non può imitar ele azioni di Marco, nè ancora è necessario imitare quelle di Severo; ma deve pigliare di Severo quelle parti che per fondare il suo Stato sono necessarie, e da Marco quelle che sono convenienti e gloriose a conservare uno Stato, che sai di già stabilito e fermo”¹⁹⁹⁶.

Isto é, há claramente um critério selectivo – mas não ético – no uso da História, pelo que não se trata de considerar exactamente que a História é a mestra da Vida. Não. O que em causa está é precisamente o facto de tudo quanto é novo – o Príncipe como o seu Estado – na sua própria originariedade enquanto novo, não precisar de um espelho mas da obrigatoriamente maior *sagesse* do que fora o sucesso antigo: “Ma, quanto all’esercizio della mente, deve il Principe leggere le istorie, ed in quelle considerare le azioni degli uomini eccellenti, vedere come si sono governati nelle guerre, esaminare le cagioni delle vittorie e perdite loro, per potere queste fuggire, quelle imitare; e supra tutto fare come há fatto per l’addietro qualche uomo eccellente, che ha preso ad imitare, se alcuno è stato innanzi a lui lodato e glorioso, e di quello che a tenuto sempre i gesti ed azioni appresso di sè, come si dice che Alessandro Magno imitava Achille, Cesare Alessandro, Scipione Ciro. E qualunque legge la vita di Ciro scritta da Senofonte, riconosce dipoi nella vita di Scipione quanto quella imitazione gli fu di gloria (...)”.

Isto é, a História – ou a historiografia do passado – deveria fazer parte da educação do Príncipe para poder desenvolver o seu espírito crítico, fugindo de ou

¹⁹⁹⁵ Miguel Baptista Pereira, *Modernidade e Tempo. Para uma leitura do discurso moderno*, Coimbra, Minerva, 1990, p. 75.

¹⁹⁹⁶ *Il Principe di Niccolò Machiavelli*, cap. XIX, Italia, 1814, p. 80.

imitando os exemplos do passado. Como podemos constatar, a imitação não o chega a ser, na medida em que é mais relevante o progresso do presente do que a consideração do passado como modelar e inultrapassável. Pelo que não podemos considerar o retorno à *historia magistra vitae* como o regresso à repetição nem à imitação, pois que a imitação (proveniente etimologicamente de “ímago”), poderia implicar a sobreposição do antigo sobre o moderno. E não era esse o objectivo de Maquiavel, consciente da absoluta novidade do Príncipe moderno. O respublicanismo¹⁹⁹⁷ precisava da História como afirmação de uma identidade política, na medida em que o exemplo fornecia uma espécie de disciplina da memória, que Bodin, na senda de Cícero, e não escapando ao espectáculo da imagem que a Renascença fora, caracteriza como imagem e luz da verdade¹⁹⁹⁸.

Posto isto, a releitura que a moderna experiência do tempo levará a cabo sobre aquele que é, porventura, o mais humano dos ensinamentos, parece vir contraditar, pelo menos teoricamente, o preceito de Cícero, na medida em que se fixa numa concepção de tempo irreversível, pelo menos desde o século XVIII, e na medida, também, em que a acção do homem moderno (diferentemente do homem cristão – mas não diametralmente distante) resulta sempre de um processo. A História seria mestra da Vida se esta for entendida como processo e aquela como processo pretérito e não como imobilidade exemplar. O que implicava uma temporalidade completamente aberta em que a História e a natureza pudessem ser entendidas como processos. Nesse sentido, a imprevisibilidade reina na temporalidade moderna, e o que o exemplo antigo faz é permitir, não a prognose, mas o controlo da fragilidade humana no seio da sua própria acção. No entanto, não podemos esquecer que o próprio Maquiavel, o que denuncia bem o limiar entre temporalidades, aceita o eterno regresso dos vários tipos de Estado.

Não obstante essa permanência de uma certa experiência cíclica, um *futuro aberto* vem ocupar o lugar, quer do *regresso*, quer da transcendência da escatologia judaico-cristã; o que significa, admitindo-se a infinitude do tempo (e,

¹⁹⁹⁷ Cf. Fernando Catroga, *Ensaio Respublicano*, Lisboa, Fundação Manuel dos Santos, 2011, pp. 69-70: “A história antiga ensinava, assim, que só o amor da pátria nutriria sentimentos colectivos com *vis* bastante para se defender a liberdade (...). Todas estas prevenções eram coerentes com as referências clássicas de Maquiavel (...). Alheio a pressupostos comunitaristas do *zoon politikon*, o respublicanismo de Maquiavel teve como novidade maior o relevo conferido ao embate entre os interesses sociais distintos, em luta por um reconhecimento que implicava, contudo, a conquista de um consenso sempre instável e aberto, realidade que tem de ser equacionada quando se quer entender melhor a sua defesa da constituição mista como meio de normalização desse equilíbrio sempre ameaçado”.

¹⁹⁹⁸ Bodin, *Methodus ad Facilem Historiarum Cognitionem*, Proemio, *apud* Ioann, Mareschallum, Lugdunensem, 1593, p. 9.

consequentemente, do espaço), que a possibilidade perfectiva do homem enviesava, de certa forma, a imitação. Por outro lado, por mais dúvidas que existissem acerca da aplicabilidade geral da comparação (recorde-se os resultados contraditórios dos debates que deram corpo à chamada querela entre os Antigos e os Modernos, na segunda metade do século XVII), o passado, em virtude da crença no progresso, é sempre mais imperfeito do que o presente, e, por esse motivo, o futuro, sendo forjado no passado, é sempre qualitativamente superior. Pelo que, a credibilidade da divisa só seria sustentável no seio de uma visão imanentista e teleológica do devir, e isto porque a retrospectiva que a legitimava tinha de encarar o passado com o continente potencial do conteúdo que o tempo ia explicitando como progresso.

Por outro lado, porque a imitação é sempre a reprodução de uma imagem, a acção como processo ficava coartada pela exemplaridade do passado e pelas limitações que a própria imagem impõe. O que significaria o perigo da desindividuação, contrária aos pressupostos políticos da temporalidade moderna. Para mais, a concepção de soberania exigia uma lógica de previsibilidade, não porque o tempo fosse arcano de um eterno retorno, mas porque a irreversibilidade deixava o ser diante de uma liberdade sua e da liberdade dos outros. Pelo que a individuação, como *logos* político, somente de forma muito matizada (e para fins propagandísticos) poderia admitir o exemplo dos antigos, quando em causa estava a autonomia dos estados modernos, faceta que tornar-se-á bem visível na forma como os revolucionários da Revolução Francesa irão convocar os modelos gregos e romanos. E como operar a redenção do erro mediante a infinitude de um tempo já não apenas irreversível mas qualitativamente em progresso?

Claro que a redenção dentro da irreversibilidade que circundava o homem moderno, tão plenipotenciária quanto limitadora, reside também no perdão¹⁹⁹⁹. Ora, o perdão parece, pois, ser o contrário da imposição da exemplaridade, que pode ser tão castigadora quanto edificante. Nem o castigo nem a edificação pode interessar a uma historiografia que queira impor-se como *sagesse*. Pelo contrário. O perdão surge como uma espécie de exemplaridade na futuridade do presente, constituindo, assim, efectivamente, uma história como mestra da vida e, ainda mais, uma vida como mestra da história, conclusão da qual cada vez mais nos aproximamos. Aliás, é o próprio Cristianismo como instituição do sentido da História que, outrossim, instaura o perdão como algo fundamentalmente humano. Assim em Mateus: “Jesus, vendo a fé daquela

¹⁹⁹⁹ Hannah Arendt, *Condition de l'Homme Moderne*, préface de Paul Ricoeur, Paris, Calmann-Lévy, 2011, p. 265 e ss.

gente, disse ao parálítico: «Meu filho, coragem! Os teus pecados te são perdoados.» Ouvindo isto, alguns escribas murmuraram entre si: «Este homem blasfema.» Jesus, penetrando-lhes os pensamentos, perguntou-lhes: «Porque pensais mal em vossos corações? Que é mais fácil dizer: os teus pecados te são perdoados, ou: Levanta-te e anda? Ora, para que saibais que o Filho do homem tem na terra o poder de perdoar os pecados: Levanta-te – disse ele ao parálítico – toma a tua maca e volta para casa.»²⁰⁰⁰

Não será, pois, a imitação contrária ao perdão? Poderá a imitação acompanhar o respeito pela vida pública quando a crítica é uma das categorias da modernidade? Vejamos. A temporalidade moderna é pautada por uma irreversibilidade qualitativa do tempo histórico sujeita à crítica e à crise. Ora, “como arte de julgar, a crítica persegue a autenticidade ou a verdade, a rectidão ou a beleza de uma proposição a fim de poder decidir a partir do conhecimento obtido”²⁰⁰¹ – imitar o *exemplum* não se coaduna com a separação entre autenticidade e inautenticidade que é apanágio da Idade Moderna nem da sua temporalidade marcada pelo fim e pelo começo, sem que de uma circularidade se trate.

Não. Imitar os modelos grego e romano, se era sintoma claro da secularização e da crise da crítica da exegese bíblica, não era menos o advento de uma actividade judicativa que obrigava a que a antiga imitação fosse agora pertença consciente ao mundo e, por isso, crítica de si mesmo, para melhor selecção do passado, tendo em conta a confirmação qualitativa do sentido imanente da história. Ora, o perdão não é outra coisa que não “le fait que le même qui, révéle dans l’action et la parole, est encore le sujet du pardon est la raison profonde qui explique que personne ne puisse se pardonner à soi-même; là comme dans la parole et l’action en général, nous dépendons des autres, auxquels nous apparaissons dans une singularité que nous sommes incapables de percevoir nous-mêmes”²⁰⁰².

Estamos no tempo em que a razão deliberativa, porque implicando um processo de crítica (inevitavelmente destrutor mais do que edificador²⁰⁰³ em um primeiro momento), reclamava o exercício de uma jurisdição, que podia até partir da observação do antigo, mas que exigia a sua recontextualização – logo, crítica – na moderna idade. E esta concepção de crítica como juízo não é exclusiva da modernidade. Pelo contrário: “Pois como o Pai tem a vida a si mesmo, assim também deu ao Filho o ter a vida em si

²⁰⁰⁰ *Mateus*, 9, 2-5, p. 1707.

²⁰⁰¹ Miguel Baptista Pereira, *Modernidade e Tempo*, p. 52.

²⁰⁰² Hannah Arendt, *Condition de l’Homme Moderne*, p. 273.

²⁰⁰³ Miguel Baptista Pereira, *Modernidade e Tempo*, p. 54.

mesmo, e conferiu-lhe o poder de julgar, porque é o Filho do homem”²⁰⁰⁴. Prova de que a modernidade não é mais do que o judaico-cristianismo secularizado e que, em última análise, só a vida pode ser mestra da História para que esta possa posicionar-se em um tempo de longa duração

Esta é, pois, uma continuação secularizada da *vita activa* cristã, enquanto ponderação dos actos e enquanto acção para e pelo o Outro. Pelo que o Antigo era o que, servindo de exemplo, estava sujeito à crítica, pois ou devia ser imitado ou, para utilizarmos termo já aqui citado, deveria ser motivo de afastamento. E isto indiciava, mesmo no caso de Maquiavel, uma crítica ao passado. Pelo que este não é visto como a cristalização castradora do tempo presente diante de parâmetros passados considerados perfeitos. É que “o primado do futuro torna-se o modo temporal da própria razão crítica, mesmo que esta pressinta a decadência ou a futura insatisfação”²⁰⁰⁵. O que torna o perdão como uma espécie de irmão da crise e da promessa. O que significa que o homem moderno, mesmo se partirmos dos exemplos de Maquiavel, tem no exemplo do passado e no perdão como formalização de uma promessa uma forma de controlar a imprevisibilidade que a nova irreversibilidade do tempo impõe.

O voluntário distanciamento do Antigo: a emergência da crítica do passado

François Dosse faz a biografia seguir-se às hagiografias, apontando também Maquiavel, autor de *La Vita di Castruccio Castracani*, como estimulador de releituras do passado com o fito de insistir na exemplaridade da Antiguidade como modelo do presente²⁰⁰⁶. Admitindo, no entanto, que os desaires do presente são ocasionados pela, não menos antiga, Fortuna. Assim resolve os aspectos menos bem-sucedidos do biografado, como se a maior adversidade fosse, com efeito, um grande homem ter nascido no presente moderno e não na Antiguidade. Por isso, assim termina Maquiavel a curta biografia de Castruccio: “E perché vivendo ei non fu inferiore né a Filippo di Macedonia padre di Alessandro, né a Scipione di Roma, ei morì nella età dell'uno e

²⁰⁰⁴ João, 5, 26-30, p. 1840.

²⁰⁰⁵ Miguel Baptista Pereira, *Modernidade e Tempo*, p. 55.

²⁰⁰⁶ Cf. François Dosse, *La Apuesta Biográfica*, p. 157.

dell'altro; e senza dubbio avrebbe superato l'uno e l'altro se, in cambio di Lucca, egli avessi avuto per sua patria Macedonia o Roma”²⁰⁰⁷.

Dosse faz, no entanto, a seguinte ressalva: esta não é uma obra com preocupações historicistas. Ao contrário, o que em causa está é sempre a distinção entre o bom e o mau Príncipe, o que é consentâneo à crítica enquanto categoria da modernidade. Em todo o caso, o que daqui se depreende é que, sendo ainda o antigo o modelo, o moderno pode suplantar o antigo ou simplesmente afundar-se nos contratempos da *vida*, o que é, por si, a desconstrução da biografia nos moldes exemplares a que Plutarco nos habituara²⁰⁰⁸. Não nos importa a natureza ficcional ou histórica da biografia, pois não pode ser esse o nosso objecto agora. Importa, sim, que, mesmo quando a construção dos heróis da Renascença começa a impor-se como renovação do antigo em moldes modernos e em nome sempre de uma política que desembocará na apoteose do Príncipe-Rei do Barroco como a teatralização da política como desafio à própria vida, a História cada vez menos pode ser considerada como mestra da vida. Porque os heróis do Renascimento são dignos de uma celebração que é sua e já não dependente dos moldes antigos²⁰⁰⁹ e que, acima de tudo, pressupõe a crítica do presente, mesmo que a decadência deste seja fruto da fortuna, como Maquiavel, de resto, diz expressamente: “Ma la fortuna, inimica alla sua gloria, quando era tempo di dargli vita, gliene tolse, e interruppe quelli disegni che quello molto tempo innanzi aveva pensato di mandare ad effetto, né gliene poteva altro che la morte impedire”²⁰¹⁰.

De um ponto de vista ontológico, o que está em causa é um verdadeiro distanciamento do Ter-sido antigo, mesmo porque a morte, mesmo que ocasionada pela má fortuna, é claramente vista como finitude. Aí reside, pois, a necessidade da crítica, pois que a consciência sobre a irreversibilidade fazia emergir vida e morte como crise de uma mesma face: o Ser. Pelo que Maquiavel não rejeita, mesmo que implicitamente, como o presente permite a libertação sobre o passado, precisamente porque fundado sobre uma distância que pode e deve ser crítica. É essa a liberdade do Príncipe, liberdade que Alexandre ou César não poderiam ter, encerrados na sua temporalidade cíclica, pulverizadora do Ser em nome da Necessidade da repetição como fundamento da própria *physis*.

²⁰⁰⁷ *La Vita du Castruccio Castracani da Luca Descrita da Niccolò Machiavelli e Mandata a Zanobi Buondelmonti ed a Luigi Allamani Suoi Amicissimi*, 1860, p. 32.

²⁰⁰⁸ Cf. François Dosse, *La Apuesta biográfica*, p. 157.

²⁰⁰⁹ Cf. *Idem, ibidem*.

²⁰¹⁰ *La Vita du Castruccio Castracani (...)*, p. 32.

E não podemos esquecer que este é o tempo também em que Erasmo, conterrâneo de Maquiavel, no seu *Elogio da Loucura*, fala precisamente na embriaguez e loucura do próprio Cristo e dos seus apóstolos, como marcas de uma fraqueza humana e de uma falha em um Filho de Deus que seria o *sage* entre os sábios, mas que, ao mesmo tempo carrega a ambiguidade da loucura da própria cruz e do próprio vinho²⁰¹¹. Porque na cruz reside a loucura do sacrifício e no vinho a graça da caridade. Assim em Mateus: “O Filho do homem vem, come e bebe, e dizem: É um comilão e beberrão, amigo dos republicanos e dos devassos. Mas a sua sabedoria foi justificado por seus filhos”²⁰¹².

Mais do que tratar-se da sempre alegórica leitura da *Bíblia*, Erasmo acaba por condenar a idolatria da perfeição que a própria exegese parabólica suscita, forma não de parodiar Jesus Cristo mas de torná-lo na carne em que a Igreja se funda para exortar o culto da imagem ao mesmo tempo que a rejeita enquanto sintoma de biologia na *vita crucis* de Jesus. Cristo assume, pois, os atributos de Baco²⁰¹³ para se individualizar na exegese de Erasmo. Prova de crítica? Prova, sim, de uma temporalidade pronta a ser tempo porque apta a ler na crise o tempo *kairológico* da superação do passado. Com efeito, a crise universaliza-se, atravessando, finalmente, a existência do homem como acréscimo de lucidez.

E, como “o mundo da crise e da crítica é o reino do concreto e do áspero, do duro e do opaco, do obstáculo e do valor, do interesse e do empenhamento”²⁰¹⁴, naturalmente que a crítica ao passado obriga a que a *historia magistra vitae* seja definitivamente sentenciada como própria de um tempo em que o *mythos* era ainda exemplar e a História a descoberta da possibilidade de afirmação particular do homem dentro do universalismo da exemplaridade – superando, assim, o próprio *mythos*, mas sem poder ainda adivinhar que a História não se repete. Mesmo porque a crítica é definida por Aristóteles como *práxis correcta (krisis orthê)*.

Ora, não por acaso, os vocábulos derivados de *krisis* invadem o campo jurídico: “Daí o uso forense da palavra *krisis* na acepção de juízo, processo em geral, de tribunal, conotando no seu horizonte de sentido as razões pro e contra da disputa, essenciais à

²⁰¹¹ Patricia Eichel-Lojkine, *Excentricité et humanisme: parodie, dérision et détournement des codes à la Renaissance*, Paris, Droz, 2002, p. 108.

²⁰¹² *Mateus*, 11, 18-19, p. 1712.

²⁰¹³ Patricia Eichel-Lojkine, *op. cit.*, p. 110.

²⁰¹⁴ Miguel Baptista Pereira, *Modernidade e Tempo*, pp. 48-49.

decisão”²⁰¹⁵. Ao que Miguel Baptista-Pereira acrescenta “À palavra *κρίσις* no sentido da decisão judicial vinculou-se a ideia de restabelecimento e de constituição de ordem, como escreve Aristóteles na *Política*, pois da justa decisão do juiz depende a ordenação jurídica e política da comunidade e só é cidadão aquele que participa no *múnus* do juiz (*αρκή κριτική*)”²⁰¹⁶.

Poder-se-ia continuar na origem de crítica, também a partir de Hipócrates e de Galeno, já que a *Enciclopédia* nos ensina que a palavra crise é tanto usada nos tribunais como na medicina, neste último campo significando a crise da doença e o juízo do médico. O que a temporalidade moderna veio fazer foi incorporar a crise em si para que a História possa ser criticada, quando doente, quando injusta. Pode pois ser a História literalmente a Mestra da Vida quando a crítica começa a servir a formação das alternativas ao poder instituído e a desafiar o presente a ser qualitativamente melhor do que o passado?

O que Maquiavel faz, e, inquestionavelmente, Erasmo, é já claramente um exercício crítico em que, como em um paradigma jurídico, a *energeia* das oposições é essencial para se chegar a um juízo. Ora, “a crítica à situação presente tem, como condição de possibilidade, uma vinculação ao futuro, isto é, a distância ou libertação, que toda a crítica pressupõe relativamente ao «status quo», é um espaço criado pela presente relação da razão ao seu próprio futuro”²⁰¹⁷. Pelo que se a vida pode ser mestra da História, o mesmo não pode dizer-se da biografia, na medida em que, mais do que qualquer outro género, a biografia faz da vida um retrato e, portanto, sobrevive por uma imagem.

Como se, ironicamente, a História somente pudesse ser mestra da biografia, já que esta é sempre uma leitura ao contrário da primeira, ao saber como a história termina. É a História que a dita, pois, o que condiz com a própria definição de Cícero no *De Oratore* sobre a História como disciplina enciclopedista. Porque se é verdade que a biografia só pode contar com o indivíduo para afirmar-se como género, perguntamos se, mesmo hoje, é possível a biografia deixar de ser retrato e compilação, pois que actualizá-la enquanto percurso de um indivíduo é ainda torná-la mais dependente da História. A biografia será sempre, pois, o império da previsibilidade e, por isso, a nosso ver, tão contrária a uma perspectiva moderna do tempo, ainda que nela tenham

²⁰¹⁵ *Idem, ibidem*, p. 50.

²⁰¹⁶ *Idem, ibidem*.

²⁰¹⁷ *Idem, ibidem*, p. 55.

continuado a vigorar com Théodore Bèze, Paul Jove, François Charpentier, Racine ou Boileau. Será necessário o advento da transformação do herói em mais do que personagem para que a exemplaridade da vida conheça novo rumo na sua relação com a história.

Por ora, convém perguntar, todavia, se a vida da *historia magistra vitae* não é uma espécie de promessa antiga para evitar o perdão, noção desconhecida na antiguidade, o que traduz a sua incompatibilidade com uma visão irreversível do Tempo (como compreender, pois, os cristãos que criam em um Juízo Final e em um Filho de Deus de carne sem escarnecer da sua fé?). Com efeito, segundo Hannah Arendt, “Si nous n’étions pardonnés, délivrés des conséquences de ce que nous avons fait, notre capacité d’agir serait comme enfermée dans un acte unique dont nous ne pourrions jamais nous relever; nous resterions à jamais victimes de ses conséquences, pareils à l’apprenti sorcier qui, faute de formule magique, ne pouvait briser le charme”²⁰¹⁸.

Porque a temporalidade moderna é o encontro da acção da pluralidade com o acto do indivíduo como ser, afirmação, pois, da vida como *praesens* e não como repetição – adequada esta ao exercício do governo da *polis* enquanto relação que Arendt classifica como entre o eu e o eu-mesmo. O que, se talvez justifique a inexistência do perdão como instrumento político, explique, outrossim, como só a temporalidade moderna possa aportar ao homem uma emancipação em relação a si-mesmo e aos outros. Ora, a pesada e passadista *historia magistra vitae* não é harmonizável com a emancipação enquanto saída do jugo da potência de outrém porque o adágio ciceroniano simplesmente mantém o presente cativo do passado. E não apenas porque ontologicamente os acontecimentos são irrepitíveis mas, sobretudo, porque a emancipação fora, segundo Heine, na modernidade, a grande tarefa do tempo²⁰¹⁹.

O que esta emancipação tem de especial para o nosso objectivo é que ela mesma é uma emancipação em relação ao próprio tempo, pois, deixa definitivamente de poder ser considerada uma dependência contemplativa face ao passado idealizado, para tornar-se a consciência da crise e, outrossim, a confrontação com essa crise. O que significa

²⁰¹⁸ Hannah Arendt, *Condition de l’Homme Moderne*, préface de Paul Ricoeur, Paris, Calmann-Lévy, 2011, p. 266.

²⁰¹⁹ Cf. H. Heine: *Reisebilder*, Vol. III, Kapitel XXIX, Hamburg, Hoffmann und Campe, 1834, p. 180: “Was ist aber diese große Aufgabe unserer Zeit? Es ist die Emanzipation. Nicht bloß die der Irländer, Griechen, Frankfurter Juden, westindischen Schwarzen und dergleichen gedrückten Volkes, sondern es ist die Emanzipation der ganzen Welt.” (Mas o que é a grande tarefa de nosso tempo? É a emancipação. Não apenas a da Irlanda, a dos gregos, a dos judeus de Frankfurt, a dos negros antilhanos e do povo oprimido, mas é a emancipação do mundo.)

que a História, cada vez menos mestra da vida, começa a ser cada vez mais historiografia.

Pelo que a relação com o antigo passa a ser pautada pela razão – e não pela repetição. Leia-se Pascal, no seu “Préface Sur le Traité du Vide”: Pour faire cette importante distinction avec attention, il faut considérer que les unes dépendent seulement de la mémoire et sont purement historiques, n'ayant pour objet que de savoir ce que les autres ont écrit ; les autres dépendent seulement du raisonnement, et sont entièrement dogmatiques, ayant pour objet de chercher et découvrir les vérités cachées”²⁰²⁰.

Esta é a grande distinção ontológica entre antigos e modernos, tributária da relação que estes, e Maquiavel, se bem lido, não é exceção, pretenderam ter com os primeiros para não coarctar o movimento em curso: a emancipação. Ora, esta emancipação não apenas tratava o histórico como anamnesticamente dependente como permitia o tratamento do presente como investigação sobre o passado. Não por acaso, as verdades a serem descobertas estão escondidas, o que nos transporta para toda a ontologia e verdade em Heidegger e para a preponderância que a reflexão sobre *aletheia*, não como verdade mas como uma verdade necessariamente progressiva para poder ser ontológica, teve em todo o curso do pensamento filosófico ocidental – até impregnar o pensamento historiográfico também.

Talvez pois, somente a partir da modernidade se possa efectivamente falar de *exempla*, já que estes são, efectivamente a parte que se retira do todo para servir de modelo²⁰²¹. Ora, esta dimensão dinâmica faz toda a diferença pois retira a carga iconolátrica ao exemplo. E, porque a carga iconolátrica fica ultrapassada ou, pelo menos, contextualizada, a historiografia poderá emergir enquanto ciência e enquanto hermenêutica que não pode abster-se de uma reflexão filosófica sob pena de ver castrada, precisamente, a sua emancipação face aos demais campos do saber e, simultaneamente, a sua forma de estar em todos eles.

²⁰²⁰ Blaise Pascal, “Fragment de Préface sur le Traité du Vide”, in *Oeuvres de Blaise Pascal Publiées suivant l'ordre chronologique*, Tome II, Paris, Hachette, 1923, p. 130.

²⁰²¹ Cf. Alfred Ernout et Alfred Meillet, *Dictionnaire Étymologique de la Langue Latine. Histoire des mots*, Paris, Klincksieck, 2001, p. 205.

O exemplo, cúmplice da punição, e o cuidado, advento da acção

Evidentemente que este processo de emancipação está estreitamente ligado ao processo de secularização. Porém, ao instalar a crença no homem, autónomo face ao exemplo enquanto cópia e permeável ao exemplo enquanto motor de crítica, a emancipação, ou o salto, como Lenine lhe chamou, implicava a ponderação de uma irreversibilidade fraterna, pois somente esta poderia conduzir à liberdade – e, por esta, ao perdão.

Se partirmos do princípio que foi Jesus de Nazaré quem primeiro descobre o perdão e a sua forma mais altruísta de usá-lo, há que admitir que os antigos correspondem às Erínias de uma vingança eterna, porque presa a um tempo circular que, mordendo a própria cauda, regenera a sua circularidade, e que os modernos estão, idealmente, aptos a uma linguagem mais próxima do Cristianismo – como certos romantismos e certos socialismos não deixam mentir. O que significa que o exemplo subjacente à *historia magistra vitae* pode fundamentar o oposto do que seria a intenção de Cícero ao definir a História: é que o exemplo da temporalidade circular é pai da punição. Assim, “Le châtement est une autre possibilité, nullement contradictoire: il a ceci de commun avec le pardon qu’il tente de mettre un terme à une chose qui, sans intervention, pourrait continuer indéfiniment. Il est donc très significatif, c’est un élément structurel du domaine des affaires humaines, que les hommes soient incapables de pardonner ce qu’ils ne peuvent punir, et qu’ils soient incapables de punir ce qui se révèle impardonnable”²⁰²².

O exemplo enquanto imagem parece, pois, ser cúmplice da punição porque assente em uma estrutura analógica. Terá sido esse o objectivo de Niceia ao premiar a iconolatria? A partir do momento em que a imagem é imposta para adoração do crente, a *vita activa* cristã passa a ser definitivamente não contemplativa e definitivamente punitiva. Toda a *Theôria* é, pois, relegada para um plano massacrante em que, porque agir e perdoar andam de mãos dadas, o desvio face ao ícone é castigado. E, porque a acção e o perdão resultam da revelação entre ser-aí e ser-aí (mas também entre o ser-aí e o ter-sido), ela não pode ocorrer quando a *phantasia* é sonogada em nome da imagem hagiográfica que serve a imagem institucional – vendada que fica a Verdade, mas não

²⁰²² Hannah Arendt, *Condition de l’Homme Moderne*, p. 271.

de forma suficientemente forte para lhe retirar o carácter velado – que Pascal lhe reconhece. É que o passado deixa de ser imagem e passa a ser entendido como encobrimento, o que permite a abertura da legibilidade do passado, como a forma como Maquiavel adorou os antigos deixa já adivinhar.

A *historia magistra vitae* acaba por propulsionar a perigosa imitação da história, conduzindo, de facto, à sua repetição, não ontológica, mas fáctica. O que pode ser tão pernicioso quanto a tomada da imagem pelo santo e a convocação do nome daquele que nomeado não pode ser em vão. Porque só a modernidade pode admitir a revelação como presença *kairológica* do ausente em plena manifestação de uma mundaneidade comum. A Abertura é, pois, a Revolução. A temporalidade progressiva da modernidade é, pois, o reconhecimento da presença de uma pluralidade entretecida pelas vozes do particular, primordializando o acontecimento como ocorrência no mundo e, por isso, como prova prévia da presença do ser-aí. Pelo que uma temporalidade progressiva que entenda Revelação e Revolução como rostos de uma Humanidade pluralizada em um universalismo heterogéneo só pode resultar do reconhecimento de uma presença no mundo de todas as ausências que cada indivíduo não pode alcançar.

Pois que outra coisa não é o desejo de alastramento da emancipação a todos os homens através de uma metamorfose radical das estruturas sociais. É assim que chegamos aos desígnios de uma revolução mundial em que a permanência do movimento, que assim definiu a chamada “revolução permanente”, expressão surgida em 1830 e que, posteriormente, é consagrada por Marx e Prdoudhon, se funda em um ideal metafísico ontologicamente paradoxal porque, segundo Ranke, “A desgraça da revolução é o não ser simultaneamente legítima”²⁰²³.

Porque na temporalidade moderna não é apenas a Palavra revelada mas também o seu agente e o seu ouvinte, a emancipação é o combate à alienação. Alienação que séculos de *imitatio* – e transgressão obrigada – fomentaram e que, não ficando resolvida na modernidade (bem pelo contrário), conhece tentativas de assalto à conservação, antes de o nada absoluto de Hegel ou a morte dos Deuses de Nietzsche terem feito sucumbir a esperança moderna para, no seu altar, colocar as antigas novas divindades. A Revolução é a *vita activa* da modernidade, tão evangélica quanto o Cristianismo, tão violenta quanto o Catolicismo. Ela é quem dita a presença e a esperança da presença, na sua

²⁰²³ Ranke, *Zur eigenen Lebensgeschichte... Die Darstellung und Auffassung der neuzeitlichen Revolutionen bei Ranke*: “Es ist das Unglück der Revolution (der Französischen Revolution, d. Verf) daß sie nicht zugleich legitim ist.”

forma, tantas vezes esteticamente feminina, de imprevisibilidade desejada. E não por acaso é recorrentemente feminina a sua representação: porque, sendo *kairológica*, ela intervém para cuidar, e sendo, não raro, patriótica, ela ocorre para dissolver o trauma da alienação através da sua maternidade. Esta é, pois, a moderna experiência do tempo.

E, neste seu rosto maternal – como, não por acaso, mais tarde, a representação da República – a Revolução impõe-se de tal forma facticamente que abole as distâncias através da propagação, ultrapassando, através da Palavra, a espacialidade, recorrendo, para isso, à aceleração do Tempo (também não por acaso, masculinamente representado). A modernidade corresponde, pois, ao advento do cuidado e a Revolução, enquanto Revelação, ao instante em que todo o cuidado está concentrado na acção e na passagem do tempo como salto para um tempo melhor. Na imitação circular reside, pois, a fraqueza diante da corruptibilidade; pelo contrário, a Revolução, é a maternidade da utopia: “Progressivamente o conceito de revolução despiu-se de toda a dureza política a ponto de para ele convergirem todas as esperanças utópicas, que nutriram os espíritos após 1789”²⁰²⁴. O tempo estava, pois, pronto para a Abertura enquanto presença e enquanto manifestação de um mundo comum²⁰²⁵.

Ora, esta Abertura do horizonte é o que faz do homem moderno, voltando à distinção aventada por Pascal, um desvelador de verdades escondidas, na medida em que, na aceleração temporal revolucionária, origem, presença e proximidade se unem para que o tempo tenha significado e devesse, não histórico (pois que o é essencialmente), mas *a própria História*, tão entificada quanto a própria Revolução. A futuridade aparecia, aos olhos da consciência revolucionária como a permanente mudança, pelo que a irreversibilidade, se mãe de um homem novo, trazia nas entranhas o moderno do antigo: “Vós, porém, não foi para isto que vos tornastes discípulos de Cristo, se é que dele ouvistes falar e dele aprendestes, como convém à verdade em Jesus. Renunciai à vida passada, despojai-vos do homem velho, corrompido pelas concupiscências enganadoras. Renovai sem cessar o sentimento da vossa alma, e revesti-vos do homem novo, criado à imagem de Deus, em verdadeira justiça e santidade. Por isso, renunciai à mentira. Cada um diga a verdade ao seu próximo, pois somos membros uns dos outros”²⁰²⁶.

²⁰²⁴ Miguel Baptista Pereira, *Modernidade e Tempo*, p. 90.

²⁰²⁵ Cf. M. Heidegger, *Ontologia*, p. 124.

²⁰²⁶ *Eféios* 4, 20-25, pp. 1994-1995.

Pelo que a modernidade, tanto a das Luzes, que teve no progresso a prova em como a história do mundo é, sobretudo, a consciência de que o homem é livre através do progresso enquanto avanço dessa consciencialização, como a do Romantismo, que foi confrontada com a luta da consciência consigo mesma enquanto produtora nata de tensões de contrários, mostra a história do mundo como, não uma errância permanente, mas como a inquietude de si, incapaz de cessar a sua progressão (e produção) para através dela poder existir. Gostaríamos, pois, de dizer que só então a historiografia pode dar os primeiros passos como nada mais, nada menos do que curiosidade, isto é, como a qualidade do que é curioso, partindo do princípio etimológico que *curioso* (do latim *cura*)²⁰²⁷ é aquele que se encontra em estado de inquietude pelo cuidado para com o outro.

E, não por acaso, na linguagem médica de Roma, a cura se opõe à causa (estamos ainda no domínio da etimologia²⁰²⁸). Pelo que a modernidade traz a curiosidade enquanto cuidado, na medida em que progresso e revolução se unem para, inquestionavelmente através de um abstracto que é técnico-científico e sócio-político, incarnar a promessa de que a esperança pode ser mais do que espera – mesmo quando e porque “esta crença no futuro não só coloriu o progresso de uma aura religiosa mas reduzi-o a um conceito perspectivístico e a uma visão ideológica”²⁰²⁹. O que não espanta se pensarmos que a modernidade foi o tempo da secularização e da politização incipiente das coisas e do indivíduo.

A desadequação dos modelos ao tempo dos vivos: Chateaubriand e Volney não leram Hartog

Diante de tais considerações, onde pode enquadrar-se a *historia magistra vitae*? Segundo François Hartog, Chateaubriand é exemplo do que foi a encruzilhada em que o axioma de Cícero se achou na época moderna – e no regime de historicidade correspondente, precisamente por considerar a ideia de repetição da História nociva, mas ao identificar na própria Revolução Francesa o grande paradoxo da modernidade: “(...) quand on vient à l’usage de l’Antiquité, Chateaubriand ne doute pas un instant que

²⁰²⁷ Ernout-Meillet, *op. cit.*, p. 159.

²⁰²⁸ *Idem, ibidem.*

²⁰²⁹ Miguel Baptista Pereira, *Modernidade e Tempo*, p. 84.

les jacobins soient des «fanatiques admirateurs» et que, plus «habitants de Rome et d'Athènes», ils aient cherché à ramener les mœurs antiques”²⁰³⁰. Prova de que a imitação não funcionaria por um critério moral ou porque estava desadequada à experiência temporal em causa?

Parece-nos que Chateaubriand se enquadra em ambas as hipóteses pois, sendo um homem do seu tempo e, como Hartog refere, retomando o topos com que norteia a sua obra, tendo lido Agostinho, opta por estar no seu tempo²⁰³¹ – porém, nem por isso deixa de sofrer do mesmo paradoxo que acusa na Revolução Francesa. Ora, estar no tempo, pensar no tempo e ter um pensamento sobre o tempo, devia implicava, pois, segundo Hartog, a experiência da aceleração do tempo, que o autor de *Le Génie du Christianisme* claramente confessa: “(...) les événements couraient plus vite que ma plume; il survenait une révolution qui mettait toutes mes comparaisons en défaut”²⁰³². Porém, é o mesmo Chateaubriand quem afirma, no prefácio à obra em causa, *Essai historique, politique et moral sur les révolutions anciennes et modernes, considérées dans leurs rapports avec la Révolution française* (1797), o seguinte: “En m’arrêtant incessamment à chaque petite ville de la Grèce et de l’Allemagne, je serois tombé dans un cercle de répétitions, aussi ennuyeuses que peu utiles. Je n’ai donc saisi que les grands traits; ceux qui offrent des leçons à suivre, ou des exemples à imiter”²⁰³³.

Chateaubriand, exemplo da tensão vivida entre o regime antigo e o regime moderno de historicidade, segundo a visão de Hartog, não consegue furtar-se ao peso da imitação como pedagogia. Falta-lhe pois, o que já sobejava em Maquiavel: a consciência da crise como crítica. Porque a diferença entre experiências da temporalidade – expressão que bebemos em Miguel Baptista Pereira e que preferimos a regimes de historicidade – não reside no fim do Antigo Regime e o advento da Revolução. Reside, isso, sim, na consciência de que a revolução enquanto aceleração do tempo para benefício ético dos homens, já que corresponde a uma ruptura que é uma modificação do globo²⁰³⁴ e não pode ser vista como uma cronologia corrompida, mas sim como uma crise processual entre margens.

²⁰³⁰ François Hartog, *Régimes d’Historicité*, p. 111.

²⁰³¹ Cf. *Idem, ibidem*, p. 115.

²⁰³² Chateaubriand, *Essai Historique, Politique et Moral sur les Révolutions Anciennes et Modernes, Considérées dans Leurs Rapports avec la Révolution française*, Londres, H. Colburn, 1815, p. 8.

²⁰³³ *Idem, ibidem*, p. 8.

²⁰³⁴ Cf. R. Koselleck, *Le Futur Passé*, p. 63 e ss.

E quanto a Volney, deputado da Constituinte, autor de *Les Ruines*, igualmente considerado por Hartog como crítico da *historia magistra vitae*, não deixa também de oscilar entre a observação cega do passado e entre aquilo que Hartog identifica como a sua grande crítica. Citando Hartog: “particulièrement véhément contre l’imitation néfaste des Anciens, il voudrait «ébranler le respect pour l’Histoire, passé en dogme». Ces *Leçons d’histoire* sont d’abord une critique des leçons de l’histoire, telles qu’on les entendait ordinairement: une charge contre l’*historia magistra*”²⁰³⁵. Obliterou Hartog um dado importante: é que as palavras que cita não são de Volney mas sim de Adolphe Bossange, autor da “Notice sur la vie et les écrits de C.-F. Volney”²⁰³⁶.

Porque o que encontramos na Invocação, essa sim, da autoria de Volney é o seguinte: “O ruines! Je retournerai vers vous prendre vos leçons! Je me replacerai dans la paix de vos solitudes; et là, éloigné du spectacle affligeant des passions, j’aimerai les hommes sur des souvenirs (...)”²⁰³⁷. Mas, se quisermos ainda, como Hartog, contentarmo-nos com as palavras do autor da “Notice”, podemos ler ainda o seguinte: “Toujours à la recherche de la vérité, il avait renoncé à la trouver parmi les hommes; il suivait avec avidité les traces des temps anciens pour découvrir le sort des générations présentes. Occupé de hautes pensées, il aimait à errer au milieu des ruines, il semblait se complaire au milieu des tombeaux”²⁰³⁸.

Parece-nos suficiente para relativizar a forma como Hartog trata a tensão entre regimes de historicidade, já que, sobretudo no caso de Volney, a expressão “historicidade” é completamente imprópria. A ponto de em causa estar o total descuido – ou descuidado – para com o presente, já que a verdade do presente seria sempre procurada em uma causalidade passadista, que jamais poderia corresponder a uma modernidade em que a curiosidade fizesse do homem bastião do seu tempo, não porque possa escolher sê-lo, mas porque fatalmente o é.

Pelo que Chateaubriand e Volney surgem como uma insegurança mascarada de enciclopédismo. Essa é a *historia magistra vitae* na sua mais infrutífera forma, completamente alheia ao presente e, portanto, alienada e submissa – no caso de Chateaubriand mesmo atemorizada pela aceleração do tempo, esquecendo que dessa

²⁰³⁵ François Hartog, *Régimes d’Historicité*, p. 129.

²⁰³⁶ *Oeuvres Choisies de Volney, Précédées d’une Notice sur la Vie de l’Auteur. Les Ruines. La Loi Naturelle. L’Histoire de Samuel*, Paris, Lebrigre Frères, 1836, xxix.

²⁰³⁷ *Idem, ibidem*, p. 2.

²⁰³⁸ *Idem, ibidem*, xv.

aceleração produzir-se-ia aquilo que em Hegel fica plasmado como “A arbitrariedade é a liberdade, mas é ela a liberdade formal ou a liberdade”²⁰³⁹?

Porque a (cura)curiosidade enquanto fundamento da modernidade está alicerçada em uma liberdade que demanda liberdade e nesta não pode estar aprisionado o presente como dependência congênere do passado, porque desta liberdade dependem o aparecer, o olhar e o perguntar – primado da historiografia já quando Michelet se deslocava ao Père Lachaise para nos mortos buscar inspiração. Assim, a *historia magistra vitae* revela uma ausência total quer de uma curiosidade activa, quer de um cuidado que é a liberdade do sujeito moderno. E é-o porque “não só no domínio particular do encontro a dois mas nas esferas mais amplas e de crescente universalidade até à cúpula do Estado”. O desafio está em manter a individualidade dentro da revolução, como se a heroicidade deixasse de ser individual, passasse a ter valor enquanto colectivo – precisamente para que a afirmação do indivíduo, mesmo que e porque filho da pátria pudesse emergir enquanto força politizada e enquanto afectividade formal.

O passado como ausência e as filosofias da história como compensação

Pelo que a Modernidade é, acima de tudo, o reino da liberdade (daí que em Marx a história do homem seja sempre concebida como um processo de emancipação), mas uma liberdade que é desejada como ontologia presente sendo visada onticamente como futuro. Como a natividade de Jesus Cristo anunciada, como o universo infinitesimal concebido por Giordano Bruno diante do seu olhar que tudo via sem poder olhar. Apesar disso, “à l’aube de l’époque moderne on ne trouve pas ce besoin de simplicité, d’harmonie et de beauté, ce rêve antique des astronomes qui poussa Copernic à regarder du haut du Soleil les orbites planétaires, ni la jeune passion de la Renaissance pour la Terre et le monde ni sa révolte contre le rationalisme de la scolastique médiévale; cet amour du monde, au contraire, fut la première victime de la triomphale aliénation des temps modernes”²⁰⁴⁰.

²⁰³⁹ Hegel, *Philosophische Propädeutik*, Berlin, Duncker und Humblot, 1840, p. 25: “Die Willkür ist Freiheit, aber sie ist *formelle* Freiheit oder Freiheit, insofern sich mein Wille auf etwas Beschränktes bezieht.”

²⁰⁴⁰ Hannah Arendt, *Condition de l’Homme Moderne*, p. 297.

Esquece Arendt, no entusiasmo que lhe é tão próprio pelo combate ao relativismo (a ponto de depositar nas mãos relativistas de Galileu e de Newton na abertura da caixa de Pandora que conduzirá à alienação do homem moderno), que a Modernidade gera o constrangimento humano da indústria mas obriga-o, por isso, à busca pela emancipação como entrada no tempo da liberdade, não copiando o modelo da antiguidade greco-romana, mas, finalmente, continuando, com uma ontologia própria e que residindo no reconhecimento do Outro, uma liberdade que, mesmo quando foi antiga, era já nova. Seguindo a sequência de Miguel Baptista-Pereira, a liberdade de Paulo na sua epístola aos Gálatas (“É para que sejamos homens livres que Cristo nos libertou. Ficai, portanto, firmes e não vos submetais outra vez ao jugo da escravidão”²⁰⁴¹), a liberdade da cidade livre de Santo Agostinho (“liberam civitate”²⁰⁴²), a liberdade do reino adventício de Tomás de Aquino (“Item, propter perfectissimam libertatem”²⁰⁴³) é a liberdade que Lutero identifica como sendo todas as promessas do Novo Testamento na carta ao Papa Leão X, que Goethe opõe ao reino da natureza²⁰⁴⁴, que Nietzsche haverá de identificar com a natureza enquanto liberdade. É esta a liberdade que desapossa a alienação de qualquer poder último sobre o homem, permitindo-lhe transcender todas as coisas, a ponto de poder acelerar o tempo através da revolução.

E repare-se que não se trata de, aqui, ler nesta presença do Cristianismo, a forma como a Teologia da Libertação tem na Bíblia o seu fundamento. A questão é que a história deixou de poder ser mestra da vida a partir do momento em que o Deus judaico-cristão, ou através da Lei ou através da Palavra, agracia o homem com a redenção, dando um sentido ao ser que lhe permitia sobrepor-se, mesmo que idealisticamente, à *physis*. Além do mais, emancipar é também alienar; pelo que Hannah Arendt, na sua legítima e incomparável luta contra a alienação, que tão fixa no domínio das ciências naturais, acaba por conceder à temida alienação um fundo de modernidade que a justifica e que é precisamente a separação pela crítica.

²⁰⁴¹ *Gálatas* 5, 1, p. 1988.

²⁰⁴² Santo Agostinho, *De Civitate Dei*, Livro XVII, cap. 20: “(...) Christum autem filium ingeniorum, sanctorum scilicet patriarcharum, pertinentium ad liberam civitatem, ex quibus est in carne progenitus.”

²⁰⁴³ São Tomás de Aquino, *Opuscula Selecta*, Tomus Primus, *Opuscula Theologica Continens*, Parisiis, Sumptibus et typis P. Lethielleux, Editoris, 1881, p. 441.

²⁰⁴⁴ *Goethes Poetische Werke*, Vollständige Ausgabe, Zweiter band, West-östlicher divan, Epen, Maximen und Reflexionem, J.G. Cotta'sche Buchhandlung Nachfolger, Stuttgart, 1659, p. 716: “Im Reich der Natur waltet *Bewegung* und *Tat*, im Reiche der Freiheit *Anlage* und *Willen*” (*No reino da Natureza imperam o movimento e a acção, no reino da liberdade, a construção e a vontade*).

O que significa que, quando Arendt tão acutilantemente declara “La *reductio scientiae ad mathematicam* récuse le témoignage de la nature observée de près par les sens humains de la même manière que Leibniz récusait ce que l’on savait de l’origine fortuite et de la nature chaotique de ses points sur le papier”, sabe que a alienação é a fuga à linha e, assim, uma forma de emancipação, se nos ativermos à origem etimológica das palavras. Porque alienado é o que pertence a outro e este outro pode ser o si-mesmo. E, porque alienado, proveniente de *alius* (raiz de *alienus*)²⁰⁴⁵, é o transgressor, ele é o que irradia da linha, continuando, mas não circularmente, uma *práxis* progressiva em que a irreversibilidade jamais será corrompida pelo tempo, porque plural na sua geração. Finalmente, “permanece inalterável a natureza do homem e, por isso, os antigos não têm qualquer superioridade sobre os modernos”²⁰⁴⁶.

A finalmente superioridade lógica dos modernos deve-se à assunção do homem como ser da finitude produzido para a infinitude, pelo que a História passa a estar dentro (e, não por acaso, secularizada já) de um horizonte ilimitado, em que o ser está constantemente a caminhar em si para diante, pois o progresso traz dentro de si a marca do movimento dianteiro e imparável que é já uma luta não contra o esquecimento mas contra a morte e contra a decadência, fazendo-se assim de cada dia um dia novo porque cada dia é dia de avanço científico, com a particularidade de não apenas um homem no dia avançar, mas sim todos: “(...) tous les hommes ensemble y font un continuel progrez à mesure que l’univers vieillit, parce que la mesme chose arrive dans la succession des hommes que dans les ages diferentes d’un particulier. De sorte que toute la suite des hommes, pendant le cours de tant de siecles, doit estre considerée comme un mesme homme qui subsiste tousjours et qui apprend continuellement: d’où l’on veoit avec combien d’injustice nous respectons l’antiquité dans ses philosophes; (...) Ceux que nous appelons anciens estoient veritablement nouveaux en toutes choses, et formoient l’enfance des hommes proprement; et comme nous avons joint à leurs cognoissances l’experience des siecles qui les ont suivis, c’est nous que l’on peut trouver cette antiquité que nous reverons dans les autres”²⁰⁴⁷.

Sob este ponto de vista, ironicamente, só para os modernos pode a história ser mestra da vida na medida em que só a modernidade está apta a estabelecer uma distância epistémica em relação à própria antiguidade. Mas não porque tomem a história

²⁰⁴⁵ Cf. Ernout-Meillet, *op. cit.*, p. 21 e ss.

²⁰⁴⁶ Miguel Baptista Pereira, *Modernidade e Tempo*, p. 75.

²⁰⁴⁷ Blaise Pascal, “Fragment de Préface sur le Traité du Vide”, pp. 139-140.

como imagem repetitiva ou como iluminura a ser imitada mas sim porque, na Idade Moderna, o passado começa a ser percebido como ausência cujo entendimento pode ser captado enquanto ontologia livre porque morta, presente porque *restante*. Não é por acaso que o mesmo Blaise Pascal, no seu clarividente Prefácio ao que seria o *Tratado sobre o Vazio* refere o seguinte: “(...) l’authorité y est inutile; la raison seule a lieu d’en connoistre. Eles ont leus droits séparés: l’une avoit tantost tout l’avantage: ici l’autre regne à son tout. Mais comme les sujets de cette sorte sont proportionnés à la portée de l’espeit, il trouve une liberte toute entiere de s’y estendre: sa fécondité inepuisable produit continuellement, et ses inventions peuvent estre tout ensemble sans fin et sans interruption...”²⁰⁴⁸. Isto é, Pascal, na linha da crença no alcance de uma perfeição, ainda sem os limites que Voltaire, Diderot e Rousseau não-de de pressentir²⁰⁴⁹, transforma a antiguidade, não em autoridade, mas sim em anterioridade temporal, em clara demonstração da consciência moderna do tempo e da consciência do presente como fecundidade de compreensão em relação ao passado.

A antiguidade era, pois, a humanidade feita criança, pelo que a história só seria modernamente a mestra da vida quando e se o seu conhecimento contribuísse para a realização da vida humana – não pela imitação dos antigos, que seria sempre uma mancha no presente, mas sim pela descoberta do que no presente está escondido como traço do passado. Para poder o presente deter a autoridade sobre o pretérito? Não. Mas para que o presente possa corresponder à activação do que Kant apelida de “progresso para melhor”²⁰⁵⁰ – que pode perfeitamente ser identificado com a noção de *vita activa*, na medida em que se opunha indubitavelmente a uma ideia de progresso enquanto dádiva natural ou divina. A incomensurável vantagem do presente moderno é que somente através do tempo as coisas escondidas podem ser reveladas e, nesse aspecto, como não considerar o presente em vantagem sobre o passado antigo e como não considerar o conhecimento do passado como acumulação de experiências capazes de iluminar o homem moderno, não para repetir o antigo, mas para produzir o *novo*?

Leia-se de novo Blaise Pascal: “Les secrets de la nature sont cachés; quoy qu’elle agisse toujours, on ne descouvre pas tousjours ses effects: le temps les revele d’aage en aage, et quoyque tousjours egale en elle mesme, elle n’est pas toujours

²⁰⁴⁸ *Idem, ibidem*, p. 132.

²⁰⁴⁹ Cf. Miguel Baptista Pereira, *Modernidade e Tempo*, p. 77.

²⁰⁵⁰ Cf. *Idem, ibidem*, p. 78.

egalement connue”²⁰⁵¹. A imitação dos antigos seria, pois, uma forma de manter encoberta a história, ou, melhor, o Ter-sido, o que provocaria a crise do que poderia ter sido uma transparente epistemologia da História e a crise da própria consciência da crise, já que a temporalidade estaria sempre dissimulada e, nesse sentido, agravada enquanto purgatório encoberto pela própria história do mundo. Dizer, pois, que a história pode ser modernamente mestra da vida somente será justo se a leitura da história for feita através de uma crítica.

O problema é que, como bem argumenta Reinhart Koselleck, e de forma contundente, “o Iluminismo, forçado à camuflagem política, sucumbiu à sua própria mistificação. A nova elite vivia na evidência de uma legalidade moral, cujo sentido residia em apresentar uma antítese à política absolutista. A separação da moral e da política conduziu a crítica soberana e legitimou uma tomada indirecta do poder (...). Obscurecer a compreensão desta dissimulação como dissimulação era a função histórica das filosofias da história. Ela é a hipocrisia da hipocrisia em que a crítica se havia degenerado”²⁰⁵². E, para concluir, “realizou-se assim um salto qualitativo que impedia todos os participantes de compreender o seu próprio ofuscamento”²⁰⁵³.

As filosofias da História tornam-se, pois, uma actualização do preceito *historia magistra vitae*, envenenando a potencialidade da experiência temporal moderna ao instalar uma nova teologia, secularizada, é certo, que serviria as pretensões de uma elite, mas que manteria o cidadão sob o jugo do poder do intelectual e sob o jugo do desejo de emancipação, logo, de conquista de poder. Basta pensar na *Teodiceia* de Leibniz; ela transforma-se em uma justificação absolutamente racionalizada, histórica e filosófica de um homem que se sente divino na sua terra e que se sente pronto, enquanto *homem novo*, para guiar a história – e os outros nela. Daí o papel atribuído aos maçons, como garantes de uma harmonia terrestre que, fatalmente, conduziria ao fim da história e, portanto, a uma libertação. Pelo que as filosofias da história partem sempre do princípio que antes delas nada está legitimado e que o passado só é válido quando lido à luz das suas pretensões, sendo a principal e derradeira, a eliminação do Estado.

Pelo que se é verdade que as filosofias da História delineavam um plano de acção para que uma salvação fosse cumprida – mesmo que para isso, e sobretudo porque, fosse secularizada a redenção cristã –, contrário, pois, ao tipo de prognóstico

²⁰⁵¹ Blaise Pascal, *op. cit.*, p. 136.

²⁰⁵² Reinhart Koselleck, *Crítica e Crise. Uma contribuição à patogénese do mundo burguês*, Rio de Janeiro, EDUERJ, 1999, p. 161.

²⁰⁵³ *Idem, ibidem.*

revolucionário, a verdade é que se apresentavam como um sucesso apriorístico através das garantias que o progresso auferia. Assim, o progresso afiançava uma certeza, que era de ordem filosófica, para que o plano político (dissimulado) transformasse o plano de salvação, racionalizado e moralizante, na abolição da desarmonia moral. Escrevia-se, assim, uma história progressiva. As filosofias da história sabiam, pois, como a história acabaria (por isso podiam ser filosofias e não historiografias), o que as torna contrárias à revolução mas, porém, escondendo a revolução, estimulava-a.

Pergunta Koselleck: “que significa esta identificação do plano político indirecto e do curso da história? Esta identificação encobre a possibilidade da revolução, mas, ao mesmo tempo, a provoca”²⁰⁵⁴. Mas não apenas. Ela é o sintoma da crise como marca moderna, e, por isso, como preparação para um tempo revelatório. Essa é a experiência da modernidade – como fora a do judaico-cristianismo –, o que faz com que, sendo a filosofia da história o disfarce da revolução, ela seja, efectivamente uma forma de revolução. Simplesmente, como nos faz precaver Koselleck, “o prognóstico político da revolução e sua dissimulação pela filosofia da história são dois aspectos de um mesmo fenómeno: a crise”²⁰⁵⁵.

E não será esta a descoberta da própria crise da antiguidade quando ela-mesma, ficando assim desmoronada uma *auctoritas* decrépita diante quer da embriaguez revolucionária, quer do domínio científico? Descobria-se, enfim, que o sentido da história é a verdade mais antiga do que a Antiguidade. A lição de Pascal não mente: “C’est ainsi que, sans les contredire, nous pouvons assurer le contraire de ce qu’ils disoient et, quelque force enfin qu’ait cette antiquité, la vérité doit toujours avoir d’avantage, quoy que nouvellement découverte, puisqu’elle est toujours plus ancienne que toutes les opinions qu’on en a eles, et que ce seroit ignorer sa nature de s’imaginer qu’elle ait commencé d’estre au temps qu’elle a commencé d’estre connue”²⁰⁵⁶. A filosofia da história, servindo ou garroteando a revolução, escondia a verdade, não porque à maneira dos povos antigos bebesse a sua sabedoria nas revelações desconhecidas dos Mistérios iniciáticos (não por acaso, um dos fundamentos da Maçonaria), mas porque, em reacção à imaturidade do passado, colocava no futuro que ainda não era uma ilimitação contrária à própria verdade.

²⁰⁵⁴ *Idem, ibidem*, p. 117.

²⁰⁵⁵ *Idem, ibidem*.

²⁰⁵⁶ Blaise Pascal, *op. cit.*, p. 145.

Não é esta a crise da modernidade e não é esta a modernidade como crise? A verdade sobre o passado, longínquo ou não, deixava de ser *a-letheia* para ser uma exposição desabrida de imagens porque disfarçada, mas não encoberta. Por outro lado, a crise obrigava a pensar-se o vazio e, por arrastamento, a ausência. A filosofia da história corria o risco da instalação do vazio no lugar do passado, enquanto a revolução ponderava a ausência como via para uma memória selectiva sobre o passado. Por isso, a filosofia da história assume-se como a mestra da história e, por inerência, a mestra da vida, na sua busca calculada e architectada pela abolição ou pelo equilíbrio das contradições.

A história como *res gestae* sendo agora fruto da liberdade do homem e sendo este um ser essencialmente vocacionado para a *práxis*, implicava uma lógica finalística que fazia dos antigos a paternidade biológica dos modernos e que autonomizava a historicidade da própria natureza. Como conclui Fernando Catroga, “é assim lógico que as núpcias da ideia de humanidade com a de progresso se tenham celebrado no reconhecimento da história como uma realidade dinâmica que arrastava não uma sua parte ou uma sua faceta, mas o espírito humano como um todo evolvente, devido à sua infinita potencialidade de aperfeiçoamento”²⁰⁵⁷. As filosofias da História silenciam, pois, o passado, inviabilizando o começo da escrita história como “acordar” do presente, condenando o próprio presente a uma marcha indefinida em que o optimismo é a máscara total de uma humanidade que, cientificamente uniformizada, tem na revolução a metamorfose do progresso em drama e em voz.

É que as filosofias da História não recordam, pelo que adormecem o passado e presente em nome de um futuro de ouro. Pode, pois, mais tarde, escrever Walter Benjamin, no seu *Livre des Passages*: “É necessário corrigir a citação, pois verifiquei e existem erros: “Une tentative pour prendre acte de la révolution copernicienne, dialectique, de la remémoration (...). De fait, le réveil est le paradigme du ressouvenir (...).”²⁰⁵⁸ As filosofias da história não podiam ser uma vitória sobre o esquecimento porque se erigiram sobre entificações (Humanidade, História, Progresso) que, a bem dizer, fomentavam um conhecimento da generalidade e não do particular, o que enviesa a historiografia como a história do Outro (seja ele o vencido ou o vencedor).

²⁰⁵⁷ Fernando Catroga, *Os Passos do Homem como Restolho do Tempo*, p. 169.

²⁰⁵⁸ Walter Benjamin, *Paris, Capitale du XIX^e Siècle. Le livre des passages*, Paris, Cerf, 1993, pp. 405-406.

Um progresso entificado tenderia inevitavelmente para, seguindo a síntese de Fernando Catroga, “(...) a secularização do milenarismo de matriz judaico-cristã; o optimismo epistemológico e histórico alimentado pelas novas ciências e pelos seus efeitos sociais; a secularização dos fundamentos da sociedade e do poder expressa nas diversas teorias do contrato (Hobbes, Locke, Rousseau, Kant), as quais, ao proporem um modelo de inteligibilidade, fixavam, igualmente, um *antes* (estado da natureza) e um *depois*, definido como um campo criado pela determinação da vontade dos homens”²⁰⁵⁹. O que desembocava na asfixia do particular pela necessidade de radicalmente inovar a própria matriz paradoxalmente anamnética da história enquanto mestra da vida.

Ademais, a necessidade de conciliar duas linguagens, a linguagem metafísica herdada dos Gregos e a linguagem afectiva da Bíblia, para poder dotar uma filosofia da história de *filosofia* e de *sentido*, teria de fazer outrossim da Revelação, “(...)que era o referente jamais suspeitado da linguagem metafísica (...)”²⁰⁶⁰, não a apresentação apoteótica de uma acumulação adquirida de experiências universais (o que inviabilizaria a necessária ruptura ardentemente desejada pela revolução, a grande gémea aparentemente falsa da filosofia da história), mas de uma ordem imemorial em que nada podia estar encoberto e em que tudo o que passasse quedava no silêncio de uma irreversibilidade radical. De onde, somente o futuro poderia existir, já que só nele ocorreria a consumação do que já fora messianicamente anunciado.

Ora, uma tal concepção de presente como momento de Revelação e de passagem denunciava a própria incompletude das filosofias da história: a eternidade era, secularizadamente, substituída por um determinismo finalista em que a História era conhecida porque calculada criteriosamente em estádios (de que Comte é, talvez, o maior dos primeiros exemplos). A sua narrativa era, pois, não uma narrativa de memória, mas antes uma narrativa escatológica em que o fim havia sido já iniciado em um tempo que não poderia ser identificado sob pena de o presente perder o seu papel de arcano. O passado era, assim, uma preparação²⁰⁶¹, pelo que nele não poderia estar contido um ensinamento. A *historia magistra vitae* de Cícero encontrava, nas filosofias da história, nova ruela sem caminho.

E da mesma forma que, para Heidegger, a metafísica fora uma forma de esquecimento do ser, as filosofias da História são-no, não obstante a provocatória

²⁰⁵⁹ Fernando Catroga, *Os Passos do Homem como Restolho do Tempo*, pp. 168-169.

²⁰⁶⁰ Miguel Baptista Pereira, *Modernidade e Tempo*, p. 116.

²⁰⁶¹ Cf. Fernando Catroga, *Os Passos do Homem como Restolho do Tempo*, p. 169.

relação que inevitavelmente estabelecem com a ideia de revolução, já que se assumem como profecias, silenciando a liberdade como conquista da Modernidade (da Modernidade?), quase levando a pensar no Judaísmo como uma filosofia da História e no Cristianismo como a sua Revolução. O que significa passar efectivamente da necessidade do silêncio do nome (e, portanto, o anonimato da universalidade) para uma revelação que nomeia escondendo a potência divina e revelando a humanidade através da sua finitude.

Talvez assim se explique a profecia como requinte da filosofia da história, porque demonstradora de uma previsão racionalmente explicada em que o passado seria uma recordação da história como peregrinação do homem, inútil enquanto pedagogia porque, como Hegel anuncia, o presente era agora não um *perfectum praesens* mas, antes, um presente eternizado²⁰⁶². O que torna, efectivamente, difícil um dos labores de Hegel: conceber a ideia de presença liberta de qualquer referência à a-presentação²⁰⁶³ mas que inquestionavelmente demite o tempo de qualquer positividade, para ser o império do negativo, não apenas porque passa, mas porque é sempre exclusivo – como se a busca fosse sempre a eternidade mas não a humanidade.

Uma eternidade que, sendo o fim último da História se situa na Europa, e declarada esta como o fim da História²⁰⁶⁴, não poderia ter na exemplaridade do passado motor para o presente, quando este era concebido como a constante denegação do passado, denegação essa que redundava em presente eterno. Daí que, à impossível a-presentação de Hegel se oponha o fim, detalhadamente sistematizado, da história presentista de Comte, em nome, claro, de uma ciência que se queria social mas cujo planeamento do futuro obliterava, uma vez mais o particular. Concentrando a eternidade no futuro através da certeza científica, Comte excluía o passado como relevância epistémica para lhe conceder um lugar, enquanto estado metafísico e teológico, de ambiguidade temporal em que o seu tudo devinha o seu nada.

A questão é que, seja qual for o molde da filosofia da história (e Kant não foi excepção), o presente era uma forma meramente transitória e nunca praxiológica. Ao escamotear a *práxis*, inviabilizava a própria necessidade de conhecimento do passado enquanto prática selectiva em nome do presente e voltada para o futuro. O inesperado estava, pois, tão silenciado quanto o passado, na medida em que o acaso não cabia na

²⁰⁶² Cf. *Idem, ibidem*, p. 171.

²⁰⁶³ Cf. G. Lebrun, *La Patience du Concept*, Paris, Gallimard, 1972, p. 50.

²⁰⁶⁴ Hegel, *Philosophy of History*, Vol. I, p. 163.

causalidade das filosofias da história. Não por acaso, “quais novos anunciadores da Verdade, os filósofos apareciam como reactualizados *profetas do tempo*, mesmo que, para isso, tivessem de recalcar o facto de serem eles que, retrospectivamente, dispunham os eventos numa sucessão que tinha por objectivo legitimar o *telos* que estaria a libertar a humanidade da cegueira da sua errância”²⁰⁶⁵.

Porém, ao fazê-lo, mais soterravam o homem na errância enquanto o perigo sempre iminente da não-verdade. Uma vez mais, as filosofias da história só poderiam eclodir se baseadas em uma espécie de esquecimento branco, em que a memória também seria entificada para sustentar a própria entificação da História como filha do Tempo e, uma vez mais, estaria condenada à iconolatria. É verdade que a tendência profética e milenarista das filosofias da história ajudou a formar a consciência do intelectual moderno como profeta, que terá o seu apogeu no século XIX, com Lammenais, Chateaubriand, Quinet, Michelet e o próprio Comte: “Ils ont ainsi préservé, dans la demi-chimère même de leur sacerdoce, et en accord avec les plus lucides des hommes de doctrine, un esprit d’ouverture et de communication, une essentielle et précieuse liberté”²⁰⁶⁶.

No entanto, às filosofias da História, a liberdade colocar-se-ia como problema ontológico na medida em que a liberdade teria de ser de uma positividade tal que pudesse ser repetida activamente em cada homem. O que, se faz como que todos os caminhos da modernidade desemboquem na Revolução, torna as filosofias da história não em uma potencialidade radical, mas antes na impossibilidade da Revelação. O presente parava, pois, e tanto passado como futuro eram reduzidos a um optimismo sujeito ao perigo do nihilismo, já que o acaso, potencialmente *kairológico*, seria deglutido pela *ananke* histórica. Não poderia ser de outra forma quando a regularidade das escalas evitava a eclosão do acaso e, por isso, do inesperado.

Neste sentido, a história não poderia ser mestra da vida na medida em que a diferença não era admitida como ontologicamente pertinente nem como epistemicamente relevante: “(...) et pourtant, à mesure que le travail scientifique s’organise, que le nombre de travailleurs se perfectionnent, il est clair que l’on se rapproche davantage de la dernière hypothèse où, par l’élimination à peu près complète du hasard, les sciences seraient effectivement sorties de ce que l’on peut appeler la

²⁰⁶⁵ Cf. Fernando Catroga, *Os Passos do Homem como Restolho do Tempo*, p. 177.

²⁰⁶⁶ Paul Bénichou, *Le Temps des Prophètes. Doctrines de l’âge romantique*, Paris, Gallimard, 1977, p. 12

phase historique”²⁰⁶⁷. Poucas décadas após a Revolução Francesa e em plena Comuna, assim declarava Cournot, para quem o acaso seria o capricho do temperamento em ação, contrário, pois, a todo o determinismo histórico: “C’est affaire de tempérament ou de ménagements pour les circonstances; c’était la part du hasard. Mais la force des choses poussait au régime calviniste, à un christianisme biblique et puritain, aussi peu ecclésiastique que possible, come au type normal de la nouvelle reforme ou plutôt de la nouvelle religion”²⁰⁶⁸.

Nestas circunstâncias, a irreversibilidade ditava uma pesada herança. Não apenas não podia logicamente reproduzir o axioma de Cícero, como acabava por fazer da história uma marioneta humana, propiciando o advento de um fim da história que se tornaria em o início do que Fernando Catroga avisa como sendo uma fase pós-histórica²⁰⁶⁹. O tempo acabaria, pois, como mediação. E não significaria isto que o optimismo substituíria a esperança, já que esta não mais poderia ser activa? Uma fase pós-histórica destruiria a *vita activa* sem no seu lugar colocar a *vita contemplativa* pois amanhese e *phantasia* são abolidas como traço e como *energeia*. Aquilo a que Charles Renouvier chama de idade do tempo sem tempo – ou seja, a uchronia como a utopia na história, possibilidade de salvar a Europa através de uma administração de todos os Estados, em que todos os poderes estivessem em equilíbrio²⁰⁷⁰. Essa seria, pois, a suprema *sagesse*.

Quebrar-se-ia, assim, a necessidade pedagógica da história, pois todas as contradições ficariam resolvidas. Pelo que “(...) o *fim* não seria mais do que o remate da essência potencialmente colocada a partir da origem”²⁰⁷¹. Máscara de um retorno à circularidade temporal inquestionavelmente, pelo que podemos dizer que as filosofias da História, sendo teleológicas, não podiam esquivar-se a uma origem antiga. O que faz da utilização da História pelos revolucionários, tal como se antevira já com Maquiavel, uma consciência indisfarçada da crise, mesmo que, no lugar da cegueira das filosofias da história, o terror tenha extremado a leitura do tempo, não apenas como ruptura, mas como poder sobre a morte. A bem dizer, o Ser, para as filosofias da História, não era ainda autónomo como Hegel sugere quando decreta a morte de Deus, anunciando a

²⁰⁶⁷ A. Cournot, *Considérations sur la Marche des Idées et des Événements dans les Temps Modernes*, Livre Premier, chap. 1, Paris, Hachette, 1872, p. 8.

²⁰⁶⁸ *Idem, ibidem*, p. 187.

²⁰⁶⁹ Cf. Fernando Catroga, *Os Passos do Homem como Restolho do Tempo*, p. 175.

²⁰⁷⁰ Charles Renouvier, *Uchronie (L’Utopie dans l’Histoire). Esquisse historique apocryphe du développement de la civilisation européenne tel qu’il n’as pas été, tel qu’il aurait pu être*, Paris, Alcan, 1901, p. 402.

²⁰⁷¹ Cf. Fernando Catroga, *Os Passos do Homem como Restolho do Tempo*, p. 175.

secularização definitiva da cultura e, no fundo, a *pro-jecção* heideggeriana do ser no mundo.

Não. A necessidade de transcendência ainda, para as filosofias da história, estava disfarçada precisamente na irreversibilidade do tempo, pois apresentava uma curva não menos infinita do que a que transporta a boca do ouroboros à sua própria cauda. Pois poderia a sua motivação ser a finitude do real e, assim, o sentido da História? Nelas, só reinando a causalidade, também só uma aritmética *événementielle* reinaria. Sabendo disso, Kant evitou a historicidade, pois sabia as penas a que a sua transcendência ficaria condenada. A temporalidade moderna revolucionária, pelo contrário, sabe tanto a finitude humana que faz dela, não o castigo moralizante, mas a prova da falência do passado, diante da consciência da inexorabilidade da passagem do tempo – e que a iconolatria dos corpos simbólicos (como o do monarca) devia acabar, para principiar a idolatria do tempo e da pátria.

Deve, pois, perguntar-se qual vem a ser o lugar do *exemplo* se, mesmo não podendo prescindir da analogia, a experiência moderna do tempo releu o dever universal, não como fatalidade e degenerescência, mas antes como realização gradual e perfectiva da Humanidade por ela mesma. O que, em parte, explica por que motivo a *revolução* deixa de ser encarada como movimento circular cósmico – com paralelo na vida dos homens²⁰⁷² – para ser entendida como o *lógos* cristão intentou no plano religioso e transcendente: a chegada de uma nova ordem das coisas através da Revolução implicava que a consumação do previsto como Verdade estivesse situada no Futuro – no caso moderno, exequível através da aceleração do tempo (Diderot; Robespierre). A rasura do passado, apanágio revolucionário, parece prescrever à exemplaridade o papel de experiência tipificada (e, portanto, impossivelmente geradora de *virtù*), posta no catálogo das grandes narrativas com uma finalidade pedagógica e em que os *exempla* (de indivíduos, de épocas) são sobretudo relevados enquanto antecedentes e precursores de valores de porte universalista, porque inspirados na natureza humana.

Com a Revolução e a metamorfose das histórias numa História entificada e, portanto, com o início de uma pré-ocupação veridictiva na valoração do discurso historiográfico, o passado deixa de ser modelar para passar a ser um ausente

²⁰⁷² Cf. Joana Duarte Bernardes, “O século XX ou o ambíguo tempo dos profetas”, *Estudos do Século XX*, Centro de Estudos Interdisciplinares do Século XX – Universidade de Coimbra, N.º 9, 2009, pp. 96-98.

relativizado. No entanto, poder-se-á afirmar que esta relativização dos acontecimentos subsume a *historia magistra vitae*²⁰⁷³? A grande diferença entre os regimes modernos de historicidade e os seus precedentes é que a história se transforma em mestra da vida não por imitação – porque o futuro seria sempre qualitativamente melhor do que o pretérito, independentemente do grau de analogia passível de estabelecer entre acontecimentos –, mas sim através da selecção do passado e da sua filiação face ao presente e ao seu uso como argumento legitimador da previsão do porvir.

O exemplo passa a ser perspectivado enquanto potencial instrumento para a emancipação do presente – direccionado para a consumação da Felicidade futura. Daí que faça dos *grandes homens* momentos *mediadores* e, portanto, pioneiros do que, finalmente, se iria realizar em plenitude. Mesmo nos discursos contra-revolucionários e conservadores, a insistente convocação do *que foi*, seja através da glorificação do passado, seja através da observação do passado como condição de Progresso, já não está em causa a automática e cíclica reprodução do tempo.

Assim sendo, também a modernidade redesenhava a *historia magistra vitae*, para tê-la ao ser serviço não como catálogo, mas como mera lógica de que o futuro necessitava para poder ser *comparado*, favoravelmente, como o passado, justificando, assim, quer os sistemas filosóficos, quer os planos revolucionários. E ainda que reconheçamos diferenças em ambas as abordagens, como veremos de seguida, sabemos que “(...) a diacronia continuou a ser invocada, porque as estratégias de convencimento das narrativas históricas, estruturadas segundo o liame antecedente → consequente, explicavam a sequência do eixo temporal a partir do efeito, tanto mais que este era o verdadeiro *locus* da demonstração, lógica que olhava para trás, a fim de convencer que o melhor do passado já conteria, em potência, aquilo que, em plenitude, o futuro iria concretizar”²⁰⁷⁴.

O acaso e o particular: a alergia das filosofias da História à História

Estamos, efectivamente, muito próximos de uma visão judaica do tempo: prometia-se a eternidade em função de um êxodo que começara no passado. O que remete para os já nomeados filósofos-profetas, mas, acima de tudo, para a aceitação do

²⁰⁷³ Cf. R. Koselleck, *Le Futur Passé*, p. 47.

²⁰⁷⁴ Fernando Catroga, *Os Passos do Homem como Restolho do Tempo*, p. 177.

passado como pai do presente, como seguidor perfectível, e do futuro como lugar de liberdade: “Entre tous, ils tracent le portrait d’une humanité selon le Bien et de son incessante action pour échapper aux solidarités mauvaises et se perfectionner. À nous de faire ce qu’ils ont fait et d’ajouter selon nos mérites à l’œuvre de la libération commune”²⁰⁷⁵.

O mais relevante é que não se trata de conceber o presente como passado aperfeiçoado, pois isso lhe retiraria a validade ontológica e legitimaria a *historia magistra vitae*. Trata-se, isso sim, de conceber a ontologia do presente como instante transitório (de onde, a sua negatividade) potencial e qualitativamente superior ao passado mas insuficiente ainda diante do futuro. O que significa que o passado não vive na errância mas sim na *a-letheia*, que o presente não vive no conhecimento mas sim na *energeia* que a ele leva, e que o futuro não vive na metafísica mas sim na esperança – e na presciência, fruto do limitado cálculo histórico. Os paradoxos das filosofias da história têm, pois, na historia como mestra da vida campo aberto para a desconstrução desta, bem como para a relativização de si, nomeadamente como aniquiladoras da acção do homem através do peso concedido à previsão.

Daí que o próprio Kant, se declara que a previsão só pode ser lida em função *non singularum, sed universorum*²⁰⁷⁶ (o que é bem indiciário do que poderia ser, para Kant, a historiografia), saiba que ela nunca pode sair do regime da possibilidade, sob pena de a própria finitude ficar reduzida a um nada que não é. Pelo que, se as filosofias da história não são ainda garante da autonomia do homem, elas combatem os perigos da nadificação do tempo, não através da idolatria do passado mas, antes, através da esperança, não na previsão nem na prognose, mas antes no vencimento de distâncias: “Nos espérances sur l’état à venir de l’espèce humaine peuvent se réduire à ces trois points importants: la destruction de l’inégalité entre les nations, les progrès de l’égalité dans un même peuple, enfin le perfectionnement réel de l’homme”²⁰⁷⁷.

Ainda mais prudente do que Kant, mesmo porque menos *sage*, Condorcet afirma que o filósofo pode observar o passado, consubstanciado na experiência, desde que não atribua a essa observação passadista um grau de certeza superior àquela que nasce da constância e da observação exacta (sendo que nunca esta pode incidir sobre o

²⁰⁷⁵ Charles Renouvier, *op. cit.*, p. 290.

²⁰⁷⁶ E. Kant, *O Conflito das Faculdades*, 2, secção 7.

²⁰⁷⁷ Condorcet, *Esquisse d’un Tableau Historique des Progrès de l’Esprit Humain, suivie de Fragments de l’Histoire de la Quatrième Époque, et d’un Fragment sur l’Atlantide*, Paris, Au Bureau de la Bibliothèque Choisie, 1829, p. 248.

passado)²⁰⁷⁸. Não admira pois que o acaso, uma vez mais, seja desconsiderado, já que parece incarnar um desvio do devir histórico, agora impossivelmente atribuído a uma divindade vingativa. A refutação do acaso residia, outrossim, na incapacidade das filosofias da História em só admitirem o particular como mero degrau de uma escada que dele se serve; pelo que a observação exacta só através da constância da pluralidade pode consistir. Com efeito, o acaso desafiava a uniformidade, a previsibilidade o causalismo finalístico desejados pelas filosofias da História na medida em que, porque o ente particular consta de ser finito e de não-ser infinito, o acaso vinha matizar a proeza da perfectibilidade progressiva pois, ao refutar totalmente a previsão do nada, hipotecava a morte como inteligibilidade violenta (de força, *vis*) do mundo, sem a qual a irreversibilidade perderia o sentido – bem como a História.

E, nesse desafio que constituía para as filosofias da História, o acaso imiscuía-se no modo científico de apresentar o sentido do tempo, condensada na expressão de Francis Bacon, *saber para prever, prever para prover*. Condorcet defendia, pois, que, sendo a lei uma constante, tudo quanto a ela se sujeitar contribui para o desenvolvimento das faculdades humanas – no que resulta, também, a filosofia da História. Daí que questione: “Enfin, puisque des opinions formées d’après l’expérience du passé sur des objets du même ordre son la seule règle de la conduite des hommes les plus sages, pourquoi interdirait-on au philosophe d’appuyer ses conjectures sur cette même base, pourvu qu’il ne leur attribue pas une certitude supérieure à celle qui peut maître du nombre, de la constance, de l’exactitude des observations?”²⁰⁷⁹.

Pelo que o receio das filosofias da história por relação ao acaso mostra a circularidade escondida na irreversibilidade, pois que só a temporalidade cíclica poderia rejeitar o acaso, também ele predeterminado. Simplesmente, agora, nada predeterminava o acaso, autónomo que o ser estava da divindade. Daí o desejo moderno de controlar o tempo, como forma de controlar a universalidade das leis do progresso e, como tal, como forma de homogeneizar o ser em uma perfeição que evitava que o homem fosse nada na sua condição solitariamente humana e, outrossim, que a morte nunca fosse o regresso a um nada, mas sim o tributo para a evolução da cadeia temporal e, com esta, do homem, cada vez mais postulado como Humanidade.

A esperança sustentava o medo da nadificação: “(...) nous trouverons dans l’expérience du passé, dans l’observation des progrès que les sciences, que la

²⁰⁷⁸ Cf. *Idem, ibidem*, pp. 247-248.

²⁰⁷⁹ *Idem, ibidem*, pp. 247-248.

civilisation, ont faits jusqu'ici dans l'analyse de la marche de l'esprit humain et du développement de ses facultés, les motifs les plus forts de croire que la nature n'a mis aucun terme à nos espérances”²⁰⁸⁰. A razão era a condutora da esperança, como a lei o fora no judaísmo, como a Palavra o fora no cristianismo.

Tal, no entanto, e como declarámos já, inviabiliza a Revelação, que a Revolução pressupõe (um dos laços difíceis de desatar nas relações entre filosofias da história e a ideia de revolução). E acrescentamos agora que, desta feita, as filosofias da História não permitem a aparição do homem – o que nos leva a perguntar se poderiam alguma vez ter criado o *homem novo*, porque a filosofia da história não abole necessariamente o escravo ou o estrangeiro. E Condorcet continua a ser o exemplo dos exemplos: “mais l'instant approche sans doute où, cessant de ne leur [à nos établissements en Afrique ou en Asie] montrer que des corrupteurs et des tyrans, nous deviendrons pour eux des instruments utiles, ou de généreux libérateurs”²⁰⁸¹.

Como em Leibniz, na sua teodiceia, a narrativa da caminhada da Humanidade é justificada em função de um novo homem que se substitui à divindade no comando da História²⁰⁸². Mesmo que isso implique – e talvez mesmo porque implica – o domínio universalista do Outro. E não duvidamos que assim se consubstanciam prognósticos políticos e disfarces revolucionários que acabaram por deitar por terra a prognose. E para compreendê-lo basta pensar na onda revolucionária que desde França, com os seus paradoxos e as suas semelhanças, se estende até à América Latina e, portanto, ao que Condorcet chama de estabelecimentos europeus, no mundo. Ora, a *historia magistra vitae* não permitiria à filosofia da história a sua necessária transformação em acção²⁰⁸³. Ao contrário. Foi necessário que a historia se transformasse no que ainda não poderia ser ao tempo de Cícero, para que, finalmente, pudesse libertar-se dos grilhões da repetição: em *Geschichte*.

Reinhart Koselleck informa-nos que, no século XVIII, é apaixonadamente perceptível como a forma plural *die Geschichten* se metamorfoseia em um singular colectivo²⁰⁸⁴. Em 1778, em uma nota na *Allgemeine deutsche Bibliothek*, revela a indignação de um autor diante do uso indevido de *Geschichte*, em uma obra de Karl Friedrich Flögel, já que, sendo uma palavra que estava na moda, era usada, no contexto

²⁰⁸⁰ *Idem, ibidem*, p. 250.

²⁰⁸¹ *Idem, ibidem*, p. 251.

²⁰⁸² Reinhart Koselleck, *Crítica e Crise*, p. 115.

²⁰⁸³ Cf. Fernando Catroga, *Os Passos do Homem como Restolho do Tempo*, p. 172.

²⁰⁸⁴ Cf. R. Koselleck, *Le Futur Passé*, p. 45.

apontado, para designar contos exemplares²⁰⁸⁵. O que significa que *Geschichte*, então, estava já longe de um critério de exemplaridade, assumindo uma indefinição de fronteiras em relação à *Poética*, para instalar-se, aparentemente de forma paradoxal, no trono que desde Aristóteles lhe fora devido: a História, entendida como ordenação narrativa ao acontecimento que nasce do acaso e do que é fortuito²⁰⁸⁶ mas ainda não fora da menoridade que a obrigava a depender das estruturas da poética e da epopeia para poder emergir como textualidade.

Como Koselleck dispõe a sua reflexão, “l’histoire était la proie d’une plus grande exigence de réalité bien avant d’être à même de la satisfaire. Elle restait un recueil d’exemples de morale, mais tandis que ce rôle perdait déjà son importance, la valeur accordée aux *res factae* par rapport aux *res fictae* se déplaçait”²⁰⁸⁷. Porém, há que contestar a afirmação seguinte do autor. É que se é verdade que tudo isto era indício da emergência de uma consciência histórica e se isso, *per se*, revela uma reivindicação da própria verdade, não é justo afirmar-se que desde Aristóteles a Lessing, essa verdade mais elevada, que seria particular à história como *Geschichte*, teria sido negada à historiografia²⁰⁸⁸. Por mais lúcido e cientificamente correcto que seja o trabalho de Koselleck (e é-o inquestionavelmente a ponto de ser uma das pedras basilares deste trabalho), também ele não foge à errada depreciação a que a definição aristotélica de história, por oposição a poética, fora votada.

Se pensarmos na *Teodiceia* de Leibniz, por exemplo, a pedagogia e a moral em que encerra a historiografia, se exclui de si a *historia magistra vitae* através de uma irreversibilidade que só não é circular porque é uno o seu Deus, ela está bem mais longe do que Aristóteles esteve de pensar a história como *Geschichte* enquanto narração do particular a ponto de ser confundida, enquanto arte moralizante com a própria poesia. O que nos leva a reafirmar que as filosofias da história disfarçaram, no interior da sua irreversibilidade, o sonho da repetição como possibilidade de prognose. De onde surge a inesperada tomada de posição de Emmanuel Kant. É ele quem procura um sistema racional para o conjunto de acções humanas: “Il est clair que seul le singulier collectif

²⁰⁸⁵ Cf. *Idem, ibidem*.

²⁰⁸⁶ Cf. *Idem, ibidem*.

²⁰⁸⁷ Cf. *Idem, ibidem*.

²⁰⁸⁸ Cf. *Idem, ibidem*, p. 45: “C’est un evident indice du développement d’une nouvelle conscience historique de la réalité que de voir à l’inverse les récits et romans considérés comme de l’«histoire véritable». Ils participaient ainsi à une revendication de vérité plus haute, qui d’Aristote jusqu’à Lessing avait toujours été déniée à l’histoire.”

Geschichte permet de formuler de telles idées, indépendamment du fait qu'il s'agisse d'une *Weltgeschichte* ou d'une *Geshichte* isolée”²⁰⁸⁹.

Nada parece salvar, pois, o preceito ciceroniano, possivelmente sobrevalorizado a ponto de transformar-se um lugar comum em pleno *seio* científico, de uma decadência que começara no Sinaï. Humboldt o intui ao separar definitivamente a história da poética, assegurando à particularidade a força historiográfica e a especialidade da História. Assim escreve: “L'historiographe digne de ce nom doit représenter chaque événement comme partie du tout ou, ce qui revient au même, représenter en chacun la forme de l'histoire (...). L'histoire ne se rend pas utile par des exemples indiquant ce qu'il faut faire ou empêcher et qui trop souvent induisent en erreur et trop rarement instruisent. Sa vraie et incommensurable utilité est d'animer et d'expliquer plus par la forme qui tient aux choses que par les choses elles-mêmes comment il faut manier la réalité”²⁰⁹⁰. Será difícil encontrar palavras mais claras e mais duras para com a máxima antiga.

A particularidade antevista por Aristóteles enviesava já, no seu tempo, o que Cícero viria a dizer pouco tempo mais tarde e tem nas palavras de Humboldt espelho singular. Trata-se, pois, de conferir à história a sua verdadeira poética da ausência e de fazer a sua utilidade residir na “animação” e na “explicação” da forma (os traços?) que persiste do Ter-sido. Ademais, trata-se, outrossim, de refutar a exemplaridade como origem de vícios e de, o que não é menos, dar ao indivíduo um papel na história, sendo como parte integrante de um todo histórico, seja como parte histórica mas isolada do todo. As filosofias da história, desde Comte a Marx, ficam, pois, soterradas na sua própria ditadura de homogeneização de um todo que é heterogéneo, desterritorializando o particular do simples facto de ter existido como direcção singular e como sentido plural. Às filosofias da história não poderia interessar a demonstração do Ter-sido pois isso implicaria a consideração do indivíduo como unívoco – quando elas precisavam do indivíduo como silenciada pertença ao todo.

Por outro lado, a *des-coberta* da *a-letheia* pressupunha uma visão do mundo que obrigava a própria *Geschichte* a ser cindida. Porque não fora por acaso que o colectivo singularizado em *Geschichte* surge quando as próprias filosofias da história emergem

²⁰⁸⁹ Cf. I. Kant, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, 1784, in *Werke*, ed. W. Weischedel Darmstadt, t. 6, 1964, p. 47, *apud* R. Koselleck, *Le Futur Passé*, p. 46.

²⁰⁹⁰ Utilizamos aqui a tradução de Reinhart Koselleck de W. von Humboldt, *Über die Aufgabe des Geschichtsschreibers*, in *Werke*, Darmstadt, t. 1, 1960. Cf. Cf. R. Koselleck, *Le Futur Passé*, pp. 46 e 58, respectivamente.

também: “c’est l’époque où les histoires conjecturales, hypothétiques ou présumées, son légion. Iselin en 1764, Herder en 1774, Köster en 1775, jettent les bases d’une philosophie de l’histoire à l’usage des historiens érudits”²⁰⁹¹. A *historia magistra vitae* agonizava, comprimida entre a marcha homogênea do progresso e os primeiros tiros das Revoluções modernas. Koselleck é contundente na sua conclusão: quando a história se torna uma progressão pedagógica de um todo humano²⁰⁹², o passado deixa de deter a autoridade do exemplo e, portanto, a exemplaridade. O isolamento do exemplo de nada serve na medida em que ele, mesmo que propício, faz depender a felicidade do indivíduo de um tempo que não é seu.

O que subverte a lógica das filosofias da história e faz Hegel, não totalmente isento de ironia, afirmar que o que a história ensina é precisamente o contrário do que Cícero pretende, na medida em que a experiência do homem no tempo mostra como os povos e os governos jamais aprenderam o que quer que seja na História e que nunca agiram em função do que poderiam ter efectivamente aprendido: “But what experience and history teach is this — that peoples and governments never have learned anything from history, or acted on principles deduced from it. Each period is involved in such peculiar circumstances, exhibits a condition of things so strictly idiosyncratic, that its conduct must be regulated by considerations connected with itself, and itself alone. Amid the pressure of great events, a general principle gives no help. It is useless to revert to similar circumstances in the Past. The pallid shades of memory struggle in vain with the life and freedom of the Present. Looked at in this light, nothing can be shallower than the oft-repeated appeal to Greek and Roman examples during the French Revolution. Nothing is more diverse than the genius of those nations and that of our times”²⁰⁹³.

Assim se afirma a singularidade de cada acontecimento e se reafirma como cada acontecimento deve ser compreendido em função da sua ontologia. Uma espécie de história das mentalidades começa a ganhar esboço, na medida em que antigos e modernos são separados pelo espírito do tempo – isto é, da especificidade de cada uma das experiências temporais. A filosofia da história (de que o apregoado fim da história no século XX de Fukuyama talvez não seja exceção) espartilhava a história na

²⁰⁹¹ Cf. R. Koselleck, *Le Futur Passé*, p. 47.

²⁰⁹² Cf. *Idem, ibidem*, p. 48.

²⁰⁹³ Hegel, *Philosophy of History*, p. 19.

cronologia, como Kant sagazmente deduz, quando é a história que comanda a cronologia²⁰⁹⁴.

Não menos sagaz é quando, imediatamente antes do excerto citado, exemplifica com a religião judaico-cristã como a cronologia determina a história, rejeitando, assim, qualquer primado de uma espécie de hereditariedade quer antiga quer astronómica (pois é contra isso que se insurge). A seu ver, o número não fornece explicação nem facilita o entendimento na medida em que não pode determinar o entendimento da verdade (algo que deixaria os Pitagóricos infelizes na sua puerilidade de crianças da humanidade). Isto é, a irreversibilidade moderna impelia a acção independente do passado em um mundo em permanente construção, o que, se nas filosofias da história assume um pré-determinismo que só pode desembocar em teleologias, na revolução pode encontrar o primado da revelação por excelência.

²⁰⁹⁴ Kant, *Anthropologie*, p. 94: “(...) al sob sich nicht die Chronologie nach der Geschichte, sondern umgekeret die Geschichte nach der Chronologie richten müsste.”

Capítulo XXXVI

A EXPERIÊNCIA REVOLUCIONÁRIA COMO COMEÇO ABSOLUTO

A irreversibilidade moderna permite a descoberta e a actualização da descoberta do equilíbrio em que a Revelação se move: entre a verdade e o esquecimento – a *a-letheia*. Quando a irreversibilidade judaico-cristã não admitia, pelos ditames teológicos nos quais assenta, essa actualização. Assim, e contrariamente às filosofias da História, a experiência moderna revolucionária concebe a possibilidade de um recomeço absoluto, não para reencontrar primordialidades antigas, mas para fundar ordens novas. O passado pode ser visto como origem de uma ideia, mas não como exemplaridade para o *novo*, já que este deve ser alheio à repetição. O recomeço – ou o começar de novo traz em si o mistério de uma irreversibilidade inesperada dentro da própria irreversibilidade: o apocalipse (revelação) da redenção.

A ameaça do exemplo: Volney e a derrota da *historia magistra vitae*

E se esta talvez seja a transcendência ética que acabará por deformar a própria revolução, ela não deixa de ser a estrela que guiará os povos através da revolução progressiva. Nesta nova irreversibilidade, que parece provocar as filosofias da história através de uma ausência de temor diante do *novo* (ao contrário da conservação no progresso que marca a filosofia da história), um eterno “ainda-uma-vez”, para utilizarmos a expressão de Walter Benjamin, surge como possibilidade sempre nova de

uma felicidade que é mais do que progresso. É, efectivamente, a derrota da tirania através da revelação pelo caos. Como o Apocalipse.

Talvez que a Revolução seja isso mesmo: “Au cœur du présent , l’expérience la plus radicalement nouvelle nous transporte ainsi, en même temps, jusque vers l’origine la plus immémoriale. Expérience fulgurante où le temps se désintègre et s’accomplit à la fois”²⁰⁹⁵. Por isso o Anjo de Benjamin, com Saint-Just redimido da sua própria voracidade revolucionária, é a protensão para a felicidade como um vivido da ordem do “já”, não porque dependente de um eterno retorno, mas porque em causa está o regresso do homem a si mesmo através da Revolução – e o regresso aos Outros.

Pelo que a Revolução enquanto categoria da modernidade e que teve na Revolução Francesa o acontecimento dos acontecimentos, permite uma interpretação onto-teológica do mundo, isenta de qualquer exemplaridade, autónoma face a qualquer comparação, prova de que não só a História não se repete, como o *novo* pode efectivar-se através do retorno do ser a si como forma de não figurar no mundo, mas sim habitar no mundo pelo cuidado para com o mundo em torno de si. E o ideal da Revolução é esse. Mesmo quando a ele se segue a falência e a morte como frutos da ruptura e como sementes de uma inquietude também ela irreversível.

Porque a Revolução é, acima de tudo, enquanto experiência do tempo moderno, filha da inquietude, mesmo que apenas nela se leia a literal movimentação no espaço, ela é o arcano da insatisfação diante da harmonia prometida pelas filosofias da História. Nesse sentido, residindo aí uma das diferenças entre a experiência do tempo da filosofia da História e da experiência do tempo revolucionário, enquanto a primeira não tem memória, a segunda é toda ela feita da recordação como pilar do futuro. Mesmo que seja a recordação do agora que é preciso institucionalizar, mesmo que seja a recordação do antigo, não como modelo mas, antes, como preparação para o que só a modernidade poderia compreender como ruptura violenta, apresentando a história como um dinamismo dramático, em que a violentação do tempo, do espaço e da instituição, era um meio para o advento da Revelação enquanto Palavra da Liberdade e da Justiça.

Aparentemente contra a poética do hermetismo romântico, a chamada propedêutica do mistério²⁰⁹⁶, a Revolução passa a Dizer a Revelação sendo esta coextensiva à humanidade²⁰⁹⁷, como uma espécie de dilúvio ideológico, em que o

²⁰⁹⁵ Stéphane Mosés, *L’Ange de l’Histoire*, p. 116.

²⁰⁹⁶ Georges Gusdorf, *Du Néant à Dieu dans le Savoir Romantique*, p. 425.

²⁰⁹⁷ *Idem, ibidem*, p. 316.

princípio da liberdade passou a advir dos homens. Perfeitos como o deus do qual outrora viera o Cristianismo? Não. Imperfeitos na sua finitude, que lhes permitia fazer suceder à Revelação primitiva uma Revelação nova em que o presente seria, não o mestre, mas sim o *magis* de que a expressão mestre nasceu: o presente continha todas as possibilidades para lá de todas as iconolatrias: “Mais lorsqu’ils [Mirabeau, Danton, Saint-Just, Robespierre, Babeuf, Talleyrand, Fouché] évoquaient la Révolution, et prétendaient la servir, elle était, pour eux tous, autre chose qu’une figure de rhétorique, ou une statue allégorique; le mot Révolution désignait un ensemble de vérités, un nouveau code, à la fois individuel et social, de l’existence humaine”²⁰⁹⁸ – longe, portanto, de exemplaridades impossivelmente enquadráveis em tão novo acontecimento.

Com as filosofias da História e mesmo com a circular *historia magistra vitae*, a ditadora história desempenhava o papel de tribunal do mundo, não apenas porque sentenciava o presente e o futuro, mas porque a exemplaridade que era seu apanágio estava escondida sob a pesada roupagem da moral. Com a Revolução, a história executa as suas sentenças: “Presque subrepticement, l’histoire qui, depuis l’Antiquité, émettait des jugements, est devenue une histoire qui exécute elle-même ses sentences”²⁰⁹⁹. Por isso, também o Juízo Final é secularizado na célebre frase “A história do mundo é o tribunal do mundo”²¹⁰⁰. E se as filosofias da História haviam acometido a *historia magistra vitae*, a Revolução acoossaria de forma irreversível a boa intenção ciceroniana. A começar pela Palavra de Saint-Just, anjo evangelizador da Revolução: “La révolution commence quand le tyran finit”²¹⁰¹.

As palavras de Saint-Just dão conta de, pelo menos, duas condições da irreversibilidade: a liberdade e a finitude, ambas articuladas de forma inclusiva (o povo é livre na morte do Rei) e exclusiva (o Rei é morto para a liberdade do povo). Significa isto que acção e intencionalidade reflectem um tempo irreversível como condição para a Revolução. Porém, pela acção e pela intencionalidade, trata-se de uma irreversibilidade que a morte pode acelerar enquanto forma inclusiva do povo na liberdade de todos. Para

²⁰⁹⁸ Georges Gusdorf, *La Conscience Révolutionnaire. Les idéologues*, Paris, Payot, 1978, p. 49.

²⁰⁹⁹ *Idem, ibidem*, p. 50.

²¹⁰⁰ Schiller, “Resignation”, in *Gedichte von Friedrich von Schiller*, Reutlingen, P. Mercier, 1806, p. 293: “Wer dieser Blumen *eine* brach, begehre

Die andre Schwester nicht.

Genieße, wer nicht glauben kann. Die Lehre

Ist ewig, wie die Welt. Wer glauben kann, entbehre!

Die Weltgeschichte ist das Weltgericht.”

²¹⁰¹ *Œuvres Complètes de Saint Just*, “Second Discours concernant le jugement du Louis XVI du 20 septembre 1792 au 30 mai 1793”, Paris, Charpentier et Fasquell, 1908, p. 398.

Saint-Just, a Revolução jamais seria cumprida e mantida (o que pressupunha não só a aprovação da Lei mas a adequação da Lei ao território) sem a morte do monarca que traíra a sua Pátria – forma máxima de aceleração do tempo e de controlo da História.

Esse controlo foi tal que, da edição de 1789 do *Nouveau Dictionnaire Historique ou Histoire Abregée (...)*, não consta a entrada História, pois que esta só poderia ser escrita quando a Constituição estivesse terminada. Di-lo Koselleck²¹⁰² e recorremos nós à edição de 1804 para citar o seguinte: “Les traits historiques, les remarques littéraires ajoutés aux articles des hommes célèbres, morts avant 1789, distinguent cette nouvelle édition; elle renferme encores l’histoire de tous les personnages enlevés depuis cette époque. Devions-nous employer tous les mémoires qui nous ont été envoyés sur quelques hommes qui ont joué un rôle passager sur le théâtre de la révolution, que leur famille croit fameux, et dont le nom a déjà disparu avec les partis qui les avoient produits? non sans doute; mais nous avons dû regarder comme une partie de notre domaine, la notice circonstanciée de ceux dont le nom plus connu en bien ou en mal, dans nos orages politiques, n’est pas encore oublié. Nous aurions voulu vainement esclure de notre galerie historique le portrait de quelques hommes dont la mémoire est détestée. Leur célébrité est un opprobre, mais elle n’en est pas moins réelle; et quand on veut faire à ses lecteurs une narration fidelle du passé, qui puisse instruire l’avenir, on ne peut leur dérober, suivant un historien judicieux, la connoissance des infortunes du genre humain, et de ceux qui ont causé ces infortunes”²¹⁰³.

O passado estava já destituído do seu trono autoritário, pois havia sido o presente recente o fornecedor de comportamentos cuja escolha colocava a história para além do bem e do mal. Com efeito, Condorcet propusera já um plano de estudos, segundo as premissas das Luzes, sobre a história dos povos. O que, se é prova de como a história estava já no domínio da entificação, ela estava também a conquistar, enquanto presente, o campo pedagógico. A história não era mestra da vida enquanto cronologia de feitos das monarquias, enquanto narrativa de conflitos ou como crónica de tratados. A vida teria de ser mestra da história para que esta pudesse ser mestra do homem.

Por isso, escreve Condorcet, nas suas memórias *Sur l’Instruction Publique*, em artigo consagrado ao ensino da História: “l’enseignement de l’histoire demande une attention particulière. Ce vaste champ d’observations morales faites en grand, peut offrir une abondante moisson de vérités utiles; mais presque tout ce qui existe d’histoires

²¹⁰² Cf. R. Koselleck, *Le Futur Passé*, p. 50.

²¹⁰³ *Nouveau Dictionnaire Historique (...)*, tome I, Lyon, Bruyset Ainé et Comp^e, 1984.

serait plus propre à séduire les esprits qu'à les éclairer"²¹⁰⁴. O que significa que a própria história é uma nova história a partir da Revolução, pelo que qualquer modelo anterior, nomeadamente antigo, não poderia ser adaptado ao *novo*. A experiência revolucionária do tempo nunca poderia considerar a história como ressurreição do passado, diz-nos Georges Gusdorf²¹⁰⁵. O direito, a igualdade, a verdade e a liberdade deveriam pautar as leituras sobre a história, pelo que parece que, neste momento, é o presente a ensinar o passado.

Não andamos longe da mentalidade revolucionária, já que a Revolução é reconhecida pelos seus ideólogos como um feito histórico que mudou e pretendeu mudar todas as estruturas de uma sociedade. Por isso, a história enquanto mestra da vida poderia ser uma permanente ameaça, já que o próprio presente atesta como a conquista revolucionária, ao tempo do Terror, pode funcionar como contra-exemplo: "L'enseignement de l'histoire implique, de la part du maître, une constante vigilance à l'égard des sollicitations contradictoires qui peuvent maître de l'évocation du passé"²¹⁰⁶. Na verdade, como poderia a nova ordem das coisas sujeitar-se à cópia do passado quando o passado antigo não conhecia a liberdade nem a lei libertadora e ordenadora das sociedades? O ensino da História e a História como ensino deveriam estar claramente voltados para o ensino dos direitos do homem e para a construção da consciência da cidadania: "Des auteurs anciens, dont les modernes n'ont été que les copistes, amoureux d'une liberté qu'ils faisaient consister à ne pas voir de rois et à ne pas dépendre d'un sénat usurpateur, connaissaient peu les lois de la justice naturelle, les droits des hommes et les principes de l'égalité"²¹⁰⁷.

Toda a história escrita até então fora escrita sob o signo do engano e de uma pedagogia medrosa, incompatível com a irreversibilidade revolucionária que se assumia, como o Cristianismo, como um novo marco histórico, capaz de instaurar um novo tempo e um novo espaço. Uma nova história deveria ser escrita, despida dos vícios da antiguidade e, sobretudo, da dogmatização do passado: "L'histoire moderne a jusqu'ici été corrompue, tantôt par la nécessité de ménager les tyrannies établies, tantôt par l'esprit de parti (...). Chacun cherchait à multiplier les exemples favorables à son opinion, à ses intérêts. (...) Il nous faut donc une histoire toute nouvelle, qui soit surtout celle des droits des hommes, des vicissitudes auxquelles ont été partout assujetties et la

²¹⁰⁴ Condorcet, *Sur l'Instruction Publique*, p. 417.

²¹⁰⁵ Cf. Georges Gusdorf, *La Conscience Révolutionnaire*, p. 505.

²¹⁰⁶ *Idem, ibidem*.

²¹⁰⁷ Cf. *Idem, ibidem*.

connaissance et la jouissance de ces droits; une histoire où, mesurant d'après cette base unique la prospérité et la sagesse des nations, l'on suive chez chacune les progrès et la décadence de l'inégalité sociale, source presque unique des biens et des maux de l'homme civilisé"²¹⁰⁸.

Mas a derrota da *historia magistra vitae* tem ainda em Volney, não na sua já citada obra *Les Ruines*, mas nas suas *Leçons d'Histoire*, golpe final. O autor começa por explicitar os seus objetivos: si j'ose recommander un précepte aux instituteurs de tout ordre, aux parents, instituteurs-nés de leurs enfants, c'est de ne pas subjuguier leur *croyance* par une autorité magistrale; c'est de ne pas les habituer à croire sur parole, à croire ce qu'ils ne conçoivent pas; c'est, au contraire, de les prémunir contre ce double penchant à la *crédulité* et à la *certitude*, d'autant plus puissant, qu'il dérive de l'ignorance, de la paresse et de l'orgueil, naturels à l'homme; c'est enfin d'asseoir le système de l'instruction et de l'éducation, non sur les faits du monde idéal, toujours susceptibles d'aspects divers et de controverses, mais sur les faits du monde physique, dont la connaissance, toujours réductible à la démonstration et à l'évidence, offre une base fixe au jugement ou à l'opinion, et mérite seule le nom de philosophie et de science"²¹⁰⁹.

Segundo Volney, a história havia sido escrita até então sob o domínio quer da teologia, quer dos poderes políticos, o que significava uma desfiguração dos acontecimentos em nome de uma mitohistória, transformadas em exemplos para o ensino, envenenando assim a temporalidade de uma imaginação (e não usamos o termo inocentemente) heróica, capaz de corromper o ensino da criança desde tenra idade. Porque o fim último da nova história, ainda que apresentado como uma pergunta, seria: "Quelles indications générales résultent de l'histoire, pour le perfectionnement de la civilisation, et pour l'amélioration du sort de l'espèce?"²¹¹⁰. Mesmo que para que tal desígnio fosse cumprido necessário fosse criticar os acontecimentos recentes porque fundados em um fanatismo que exaltava o ânimo e que aliava a virtude à guerra, que confundia o patriotismo com a exclusão das outras nações²¹¹¹.

A imitação dos modelos antigos foi totalmente saneada por Volney, criticando o desajustamento entre mentalidades e sublinhando como seria impossível, do ponto de vista político e do ponto de vista social, aplicar modelos antigos ao *novo*, imitação essa

²¹⁰⁸ Condorcet, *Sur l'Instruction Publique*, pp. 418-419.

²¹⁰⁹ *Euvres Complètes de C.-F. Volney*, tome sixième, Paris, Bossange Frères, 1821, p. xii.

²¹¹⁰ *Idem, ibidem*, p. 5.

²¹¹¹ Cf. *Idem, ibidem*, p. 70.

cuja culpa atribuía aos revolucionários – ele que em cada uma das suas lições recorre ao calendário revolucionário para localizar o mês em que escreve. Em todo o caso, a gravidade da sua crítica faz desmoronar todo o mundo greco-romano e judaico-cristão como fonte de erros políticos, de que é sintomática a seguinte declaração: « Vous sentez que je veux parler de cette manie de citations et d’imitations grecques et romaines qui, dans ces derniers temps, nous ont comme frappés de vertige (...) Ce qu’il y a de bizarre dans ce nouveau genre de religion, c’est que ses apôtres n’ont pas même eu une juste idée de la doctrine qu’ils prêchent, et que les modèles qu’ils nous ont proposés sont diamétralement contraires à leur énoncé ou à leur intention ; ils nous ont vanté la *liberté*, l’esprit d’égalité de Rome et de la Grèce, et ils ont oublié qu’à Sparte une aristocratie de *trente mille nobles* tenait sous un joug affreux de deux cent mille serfs (...)», concluindo que « l’inégalité politique et civile des hommes était le dogme des peuples, des législateurs »²¹¹².

Definitivamente, a história como mestra da vida era decretada morta por Volney – e perigosa, na medida em que servira o entusiasmo exacerbado dos revolucionários e inibia o progresso da sociedade como tendo o cuidado para com o Outro a sua prioridade. Volney não esquece o sentido da História – como a experiência revolucionária não esquecerá. Mas o novo espaço público em que se movia demandava uma *práxis* crítica, provando como a própria Revolução Francesa fora um *alfa* e um *ômega* tão céleres que permitiam já uma distância, porque também hermenêutica, que apelava à crítica como acto cívico. O que significa que Volney coloca a Revolução como paradoxo da modernidade, apontando-lhe uma cegueira política mas nisso permitindo-nos o reconhecimento da própria experiência revolucionária do tempo como selecção do passado. Pois que necessário é ler os apelos de Robespierre e de Saint-Just como um entusiasmo que, se convocava os antigos, o fazia por mera retórica de convencimento e afirmação, jamais admitindo que a Revolução moderna fosse inferior à antiguidade, quer filosoficamente, quer politicamente.

²¹¹² *Idem, ibidem*, pp. 125-126. Leia-se também: “On vante les législations des anciens; quel fut leur but, quels furent leurs effets, sinon d’exercer les hommes dans le sens de ces animaux feroces que l’on dresse au combat du lion et du taureau?” Cf. *Idem, ibidem*, 1821, p. 128.

Justificação de Robespierre e de Saint-Just: só o presente é exemplo

Enquanto novo alfa histórico, a Revolução necessitou de uma religião civil para poder evangelizar uma camada populacional ignara pela miséria e pelo abandono. A analogia, tão criticada por Volney, entre a antiguidade e o presente revolucionário residia na inevitável constatação de que, enquanto discurso argumentativo, as palavras de Saint-Just lembravam a tirania como fonte de todos os males e a falta de pão como o crime único do povo – em resposta às reivindicações da Comuna, em Novembro de 1792, sobre a situação do povo²¹¹³.

Não duvidamos que seja a Saint-Just que Volney se refere quando critica: « Des modernes Lycurgues nous ont parlé de pain et de fer : le fer des piques ne produit que du sang ; l'on n'a du pain qu'avec le fer des charrues »²¹¹⁴. Saint-Just que compara Luís a Catilina e convoca Brutus e César; porém, não é a história antiga maior ensinamento do que aquele que a Revolução em curso permite, porque em causa está a ausência de governo como possibilidade de julgamento: « On vous dira que le jugement sera ratifié par le peuple. Mais si le peuple ratifie le jugement, pourquoi ne jugerait-il pas? Si nous ne sentions point tout le faible de ces idées, quelque forme de gouvernement que nous adoptassions, nous serions esclaves; le souverain n'y serait jamais à sa place, ni le magistrat à la sienne, et le peuple serait sans garantie contre l'opression »²¹¹⁵.

A exemplaridade que Saint-Just busca na antiguidade é a da possibilidade de pôr fim ao regime tirânico, na medida em que sabe que a tirania não é uma especificidade antiga e que a modernidade está eivada por ela, como se também a tirania fosse uma reificação intemporal. Pelo que a invocação de Brutus²¹¹⁶ não deve ser necessariamente lida como a imitação de uma exemplaridade de bravura e de patriotismo, nem como a duplicação da História como se de um regime de repetição circular se tratasse, mas, pelo contrário, como a acentuação de que a tirania não é nova, mas que a Revolução sim. A visão de Volney é necessariamente diferente pois ele vê a história como um ideólogo, não como um revolucionário. A ambos a irreversibilidade reflecte uma experiência da História em que a utopia está presente: em Saint-Just sob a forma de um Novo Absoluto, em Volney sob a forma de uma história sentenciosa.

²¹¹³ *Œuvres Complètes de Saint Just*, “Discours sur les subsistnces”, p. 381.

²¹¹⁴ *Œuvres Complètes de C.-F. Volney*, pp. 129-130.

²¹¹⁵ *Œuvres Complètes de Saint Just*, “Discours sur le jugement de Louis XVI”, p. 370.

²¹¹⁶ *Œuvres Complètes de Saint Just*, “Discours sur le jugement de Louis XVI”, p. 368.

Ignoramos para qual dos lados pende a balança desequilibrada, por essência, do fanatismo. Porque ambos sabiam o que Volney assim explicita: “l’histoire comme narration de faits, envisageant les faits eux-mêmes comme un *cours d’expériences involontaires, que le genre humain subit lui-même*”²¹¹⁷ é a forma moderna da irreversibilidade que a revolução dos antigos, o Cristianismo, como Antero de Quental lhe chama. Assim sendo, Saint-Just incarna voluntariamente, até às últimas consequências, como a história do mundo é o tribunal do mundo, ele próprio no lugar de acusador, de defensor e de juiz. Ele é a História que sabe que no início de tudo está a Palavra como Acção ; Volney é o pedagogo do bom uso da História, o que não faz dele menos juiz, mas certamente lhe permite o recolhimento do erudito, longe das barricadas e do cadafalso, mas seguindo fielmente o calendário revolucionário. Saint-Just, anjo da História, pois – anjo de Benjamin?

Sobretudo anjo de Benjamin, se nos recordarmos como o seu Anjo anda de mãos dadas com o nome Agesileus Santander, identificado por Gershom Scholem como anagrama de « Angelus Satanas »²¹¹⁸. Ora, o anjo de Benjamin faz parte, seguindo as premissas da Kabbala, de uma série de anjos novos, criados por Deus, para para Si cantarem e, após o canto, serem reduzidos a nada. Por isso para Benjamin a História não se desvela através de continuidades homogêneas, mas sim através do acaso e do acidente, através da imprevisibilidade de coisas novas que contêm vestígios do Ter-sido. Momentos revelatórios que, como os anjos que desapareciam no nada, eram também revelações da Verdade²¹¹⁹.

A Revolução, mesmo durante o Terror (talvez sobretudo durante o Terror) foi acreditada pelos seus agentes como a apresentação de um milagre que estivera fora do alcance das nações durante séculos. Ela é, pois, uma *parousia* secularizada²¹²⁰. Enquanto experiência do tempo para os protagonistas como Robespierre, Danton e Saint-Just, a temporalidade estava concentrada em um instante de homogeneidade em que passado, presente e futuro se evolavam diariamente aos olhos revolucionários. Para a instauração de um novo tempo, foi necessário suspendê-lo, não através de uma nostalgia da repetição impossível da História. Sabiam-no eles que estavam a provocar a

²¹¹⁷ *Œuvres Complètes de C.-F. Volney*, p. 4.

²¹¹⁸ Stéphane Mosés, *L’Ange de l’Histoire*, p. 115.

²¹¹⁹ Cf. *Idem, ibidem*, p. 116.

²¹²⁰ Cf. Fernando Catroga, “Em nome de...”, in *Caminhos da Cultura em Portugal. Homenagem ao Professor Doutor Norberto Cunha*, Vila Nova de Famalicão, Edições Húmus, 2009, p. 155: “O intento de se criar o *novo* secundarizava o peso historicista para melhor se encenar o nascimento de uma nova era.”

aceleração consciente de um acontecimento. Contudo, a morte não era a higienização da sociedade como um corpo doente ; ela era a demonstração iniciática, colectiva e *exemplar* de um novo presente sempre assumindo a forma de passado morto e de futuro a vir. A morte, para os revolucionários franceses, era o único exemplo – não o passado pois esse não servia a consumação do milagre.

Talvez nunca como na Revolução Francesa, devido às suas especificidades – e porque longe ainda do século XX – a morte tenha saído à rua para libertar matando, a ponto de, Condorcet diz-nos, ter-se visto « (...) des hommes préférer l'esclavage à la liberté ; je le crois ; c'est ainsi qu'on a vu des Français à qui on ouvrait la porte de la Bastille, aimer mieux y rester que de languir dans la misère et dans l'abandon »²¹²¹. Volney opta pelo provável²¹²² rejeitando a Revolução como crise ; Saint-Just escolhe a certeza aceitando a morte do outro e a morte de si como superação de uma crise milenar (a tirania) que tinha na morte do tirano (e dos demais opositores) a possibilidade de provar como a história não é uma incoerência humana, nem a servidão por acaso, nem uma pátria posta arbitrariamente sob o jugo do despotismo. Definitivamente, contrariamente a Volney, a história não se dirigia à imaginação nem à memória. Segundo Volney, « dans l'histoire, les faits n'existent plus; ils sont morts et l'on ne peut les ressusciter devant le spectateur, ni les confronter au témoin. Les sciences physiques s'adressent immédiatement aux sens; l'histoire ne s'adresse qu'à l'imagination et à la mémoire »²¹²³. Para o chamado Anjo da Revolução, a recordação só agora poderia começar e não cremos que do presente revolucionário nascessem devaneios imaginativos.

Os revolucionários, mais do que os ideólogos da Revolução, participaram como poucos, de forma directa, no sublime do Romantismo e na experiência da finitude como marca do tempo irreversível. Pelo que a antiguidade servir-lhes-ia como exemplo em segunda mão: a Revolução era o *exemplum exemplarum*, com as suas divindades e os seus mártires. Basta recordar Charlotte Corday e Marat, lados opostos da revolução, e, no entanto, ambos mártires na arena da História. Basta recordar que o entusiasmo que Volney critica não está longe da embriaguez que Erasmo vê em Cristo : o revolucionário trazia consigo a luz de uma verdade que se assumia, não como metafísica, mas como concretização empírica da Liberdade. Assim, o sentido da história

²¹²¹ Condorcet, *Reflexions sur l'Esclavage des Nègres*, p. 122.

²¹²² Cf. *Œuvres Complètes de C.-F. Volney*, tome sixième, Paris, Bossange Frères, 1821.

²¹²³ *Idem, ibidem*.

trazia uma aurática *phantasia* enquanto demonstração da luz e enquanto desocultação da Verdade, que correspondia à saída da menoridade a que a servidão votava o homem – e que Kant proclamara no seu ensaio, mas que só agora era hipostasiada no cadafalso, tanto quanto era ardentemente reivindicada pelos arautos da revolução.

Dir-se-ia, pois, que um imaginário estava ao serviço de uma *phantasia*, não como devaneio mas como intensa luz que abre o mundo e que não pode ficar reduzida a uma epistemologia ideológica – pois que esta somente pode existir pós-revolucionariamente. Como é o caso de Volney. Os excessos da Revolução, que fazem a onda revolucionária na península Ibérica, por exemplo, pensar prudentemente as consequências de uma monarquia constitucional e uma metamorfose sem sangue das respectivas sociedades, são o contra-exemplo para Volney, mas são, para Robespierre, a prova da vontade como mundo, do Terceiro Estado como Todo e da queda no presente como transparência da História – mesmo que tal implicasse a morte como sacrifício: “quel soit le sort personnel qui vous attend, votre triomphe est certain. La mort même des fondateurs de la liberté n’est-elle pas un triomphe ? Tout meurt, et les héros de l’humanité et les tyrans qui l’oppriment ; mais à des conditions différentes. Jusque sous le règne des lâches empereurs de Rome, la vénération publique couronnait les images sacrées des héros qui étaient morts en combattant contre eux. On les appelait les derniers Romains»²¹²⁴.

Mas também para Robespierre a história não podia ser mestra da vida. A forma como alude, e não raro, à virtude patriótica romana não deve ser vista como a crença na exemplaridade do antigo. Em primeiro lugar, porque isso seria tornar imperfeita a Revolução que chefiava ; em segundo lugar porque a Revolução despertara rapidamente a consciência da rupturas temporais dentro do *continuum* do tempo, dando conta de assincronias no espaço e no tempo. Curvar-se diante de Catão ou de César não implicava a sua imitação ou uma aprendizagem, mas antes uma comunhão de ideais que teriam, necessariamente, de ser revistos para poder ser lidos na modernidade. Assim: « Tout a changé dans l’ordre physique ; tout doit changer dans l’ordre moral et politique. La moitié de la révolution du monde est déjà faite ; l’autre moitié doit s’accomplir (...). Ne dit pas cependant, ô Brutus, que la vertu est un fantôme ! Et vous,

²¹²⁴ M. Robespierre, “Rapport fait à la Convention nationale au nom du Comité de Salut public par le citoyen Robespierre, membre de ce Comité, sur la situation politique de la République, le 27 Brumaire, l’an 2 de la République, imprimé par ordre de la Convention Nationale (27 Brumaire an II – 18 novembre 1793), in *Discours par Maximilien Robespierre – 17 avril 1792 – 27 juillet 1794*, <https://archive.org/details/discoursparmaxim29887gut> visto a 21-05-2014.

fondateurs de la République française. Gardez-vous de désespérer de l'humanité ou de douter un moment du succès de votre grande entreprise!»²¹²⁵.

O que fica bem denunciado nos discursos de Robespierre é precisamente a separação entre épocas, recusando à Antiguidade a erosão da virtude republicana e acusando a escravidão humana *ex-plícita* pelos séculos que antecederam a Revolução. E, como não podia deixar de ser, demonstra precisamente que a posteridade de Roma e, portanto, a degeneração da virtude republicana, glorifica os grandes homens sem permitir que a virtude seja regenerada: «La postérité honore la vertu de Brutus ; mais elle ne la permet que dans l'histoire ancienne»²¹²⁶. Nem na convocação do modelo antigo pode, pois, a História ser chamada de mestra da vida, porque cabia ao presente ser o mestre de todos os tempos, dando assim conta de uma temporalidade progressiva e otimista, em que a virtude antiga não devia ser repetida, mas libertada, não para uso moderno, mas para funcionar como laço de solidariedade, na crença de que a Revolução se espalhará.

Robespierre, o Incorruptível, foi inquestionavelmente, enquanto ideólogo e homem de acção, figura de uma intenção revolucionária «qui vise à changer l'homme et à changer le monde dans le sens du meilleur; la révolution n'est pas œuvre du hasard; à travers l'incohérence apparente des événements et la bigarrure des circonstances s'annoncent le projet et le progrès d'une raison militante, en travail pour l'avènement d'une société de qualité supérieure à la société ancienne»²¹²⁷. E nunca é demais lembrar que, em poucas semanas, os Estados Gerais emergem, com os seus cadernos de dolências e toda a literatura polemista que se seguiu, prova em como em um hiato temporal curtíssimo, um espaço mental novo foi desenhado (de forma não comparável à independência americana de 1776²¹²⁸).

²¹²⁵ M. Robespierre, “Rapport fait au nom du Comité de salut public, par Maximilien Robespierre, sur les rapports des idées religieuses et morales avec les principes républicains, et sur les fêtes nationales. Séance du 18 floréal, l'an second de la République française une et indivisible. Imprimé par ordre de la Convention nationale (18 floréal na II – 7 mai 1794), in *Discours par Maximilien Robespierre – 17 avril 1792 – 27 juillet 1794*, <https://archive.org/details/discoursparmaxim29887gut> visto a 21-05-2014.

²¹²⁶ M. Robespierre, “Rapport fait au nom du Comité de salut public, par Maximilien Robespierre, sur les rapports des idées religieuses et morales avec les principes républicains, et sur les fêtes nationales. Séance du 18 floréal, l'an second de la République française une et indivisible. Imprimé par ordre de la Convention nationale (18 floréal na II – 7 mai 1794), in *Discours par Maximilien Robespierre – 17 avril 1792 – 27 juillet 1794*, <https://archive.org/details/discoursparmaxim29887gut>, visto a 21.05.2014.

²¹²⁷ Georges Gusdorf, *La Conscience Révolutionnaire*, p. 59.

²¹²⁸ *Idem, ibidem*, p. 59 e ss.

O Terror contra a *historia magistra vitae*: o presente é o tribunal do mundo

França será, pois, o exemplo máximo de poder político dentro do quadro de uma acção cívica de contornos revolucionários, isto, é, assentes na crença da irreversibilidade das condições criadas como prova de optimismo. Não do ponto de vista da utilidade social, mas sim do ponto de vista da fraternidade – o que destitui a Revolução de qualquer utilitarismo, do ponto de vista ideológico, para fazer dela a Revelação: “quand on contemple cette Révolution, dans son ensemble et dans la rapidité de son mouvement et surtout quand on la rapproche de notre caractère national qui est si éloigné de concevoir, et peut-être de pouvoir suivre de pareils plans, on est tenté de la comparer à une sorte de féerie et à une opération magique; ce qui a fait dire à quelqu’un qu’il n’y aurait que la même main cachée qui a dirigé la Révolution qui pût écrire l’histoire»²¹²⁹.

Quem o escreve é Louis Claude de Saint-Martin, o « Filósofo Desconhecido », defendendo não a divinização da Revolução, mas um sentido teológico para ela, mesmo admitindo que o clero fora a classe mais prejudicada pelos efeitos colaterais de 1789. É este o entusiasmo de Robespierre e de Saint-Just, um entusiasmo enquanto transporte divino, que, nas entrelinhas de Saint-Martin, esteve na leitura da história feita pelos revolucionários, pois que cada grande homem que resistira à tirania em todos os tempos era um irmão, ainda que separado no tempo. E este também o entusiasmo que Hannah Arendt condena na modernidade como sendo a incapacidade do homem em libertar-se da dimensão do *homo faber*, ignorando-se como *animal rationale*, fabricando a violência como prova da incapacidade real da acção²¹³⁰. E não por acaso a autora de *La Banalité do Mal* reporta-se também a esse entusiasmo moderno próprio de Roma: « Ce fut particulièrement frappant dans la série des révolutions caractéristiques de l’époque moderne qui toutes – à l’exception de la révolution américaine – font voir la même combinaison d’enthousiasme romain pour la fondation d’une cité nouvelle et de glorification de la violence comme unique moyen de «faire» cette cité»²¹³¹.

Mas não fora o Terror uma forma de combate ao império fixista da *historia magistra vitae*? A Revolução, que inevitavelmente fica marcada pela deificação

²¹²⁹ Louis-Claude de Saint-Martin, *Lettres à un Ami ou Considérations Politiques, hilosophiques et Religieuses sur la Révolution Française*, Paris, J. B. Louvet, l’an III (1795), p. 13.

²¹³⁰ Cf. Hannah Arendt, *Condition de l’Homme Moderne*, p. 256.

²¹³¹ *Idem, ibidem*, pp. 255-256.

sanguinária do instante revolucionário, faz do que fora a injustiça do próprio Antigo Regime assemelhar-se a uma produção artesanal – enquanto o Terror fará da aplicação injusta de um dogma justiceiro uma fabricação em série²¹³². E não deve esquecer-se que o Terror não é apenas o Grande Terror que principia com a banalização da guilhotina. Não. Ele está já no clima de insegurança e de guerra civil, de fusilamentos durante o Consulado e no Grande Medo que leva o campesinato a assaltar castelos e à proliferação, nos candeeiros públicos, de aristocratas enforcados. A Bastilha fora a prova de que a lei vigente já não ordenava e que o verdadeiro poder estava na rua. Ou, nas palavras sarcásticas de Georges Gusdorf, “la légalité se trouvait en vacances”²¹³³.

A ordem antiga é abolida muito antes de Luís ser julgado e guilhotinado não como cidadão mas como traidor (o que lhe retirava a dignidade da cidadania francesa), na medida em que, em um movimento sem precedentes na história, a tomada da Bastilha é já consequência da ausência total de harmonia e operatividade sociais. O que a súbita desconstrução da coesão social armada pelos revolucionários veio fazer foi precisamente quebrar as sociabilidades de toda a ordem. Resultando daqui a insegurança, quer dos mais desprotegidos, quer de uma aristocracia tão aterrada quanto o terceiro estado, o homem conhece uma liberdade que, baseada na ausência de segurança jurídica, se traduz em medo, em agressividade, em loucura – em entusiasmo. Neste contexto, os tribunais de exceção, a perseguição indiscriminada de suspeitos e a sua punição arbitrária – o Grande Terror que tem a duração curta de um ano – já não é a libertação desregrada do homem oprimido mas a alucinação embriagada da força revolucionária, capaz de devorar os seus pais e os seus filhos. Como se a própria revolução regredisse e do presente revolucionado se transformasse na opressão do passado, na medida em que do despotismo do Antigo Regime se passa ao despotismo da Convenção, como o próprio Terror se movimentasse em uma literalidade partidária: « la Terreur passe d’un camp dans l’autre, transformation à laquelle la pitié n’est presque aucune part, la clémence n’y étant souvent qu’un raffinement de haines »²¹³⁴.

A experiência revolucionária do tempo é a da aceleração estimulada pelo grande paradoxo da revolução: a instauração do medo depois da declaração dos direitos do homem em 1789. Robespierre e Saint-Just são os arcanos desse paroxismo, na medida em que neles habita, com um ardor místico, o desejo de fraternidade e uma política de

²¹³² Cf. Georges Gusdorf, *La Conscience Révolutionnaire*, p. 262.

²¹³³ *Idem, ibidem*, p. 263.

²¹³⁴ Edgar Quinet, *La Révolution*, Paris, La Librairie Internationale, 1869, p. 144.

repressão violenta. Mas o revolucionário, “(...) à la différence du réformiste, est un impatient ; il ne tolère pas les retards, les délais opposés à la souveraineté de la droite raison. C’est ainsi qu’il découvre que la raison ne peut parvenir à ses fins par ses propres moyens”²¹³⁵. Mas poderia a experiência revolucionária e moderna do tempo ser caracterizada pela aceleração do tempo se tivesse ficado na mão dos ideólogos e não dos revolucionários? O Terror não terá acelerado a consciência histórica a ponto de Edgar Quinet declarar, em 1869, que “on a ramassé l’arme du passé pour défendre le présent. Les cages de fer et les Tristan l’Hermite de Louis XI, les échafauds de Richelieu, les proscriptions en masse de Louis XIV, voilà l’arsenal où a puisé la Révolution. Par la Terreur, les hommes nouveaux redeviennent subitement, à leur insu, des hommes anciens »²¹³⁶?

Poderia, pois, a aceleração do tempo ser produzida por ideólogos que, ao contrário de Robespierre, de Saint-Just e de Danton, mancharam Paris de sangue e nele acabaram? Pois que o discurso do ideólogo susteria a fabricação do terror – mas conduziria ele a Revolução enquanto acto? Leia-se, nas *Memórias* de Garat: « (...) peut-être y a-t-il quelque vérité dans ce que me disait un jour un de nos plus célèbres révolutionnaires : *Vous avez un grand vice en révolution, c’est de ne vouloir pas vous prêter à une scélératesse quand le bien public l’exige*. Il riait, parce qu’il ne croyait dire qu’un mot plaisant ; et moi, je m’abîmai dans des réflexions désolantes, parce que je sentis que le mot était profond (...) Toujours j’ai pensé que les moyens et les instruments doivent être de la même nature que le but, et que le mal qui peut faire un instant le bien le détruit bientôt ou le corrompt au moins pour des siècles»²¹³⁷.

Mas Dominique Garat fora deputado dos Estados-Gerais em 1789 e nomeado por Danton, em 1792, ministro da Justiça. Fora a ele que a tarefa de comunicar ao monarca a sentença da sua morte fora atribuída. E é ele quem acaba por trair Robespierre em 1794, quando este estava já em declínio, tornando-se, mais tarde, já após a morte da « alma da Revolução » (que a Comuna de Paris não consegue salvar da guilhotina), membro do Comité de instrução pública. E ele quem, sobre Maximilien de Robespierre escreve: « Robespierre, que je vois encore se précipitant du haut de la

²¹³⁵ Georges Gusdorf, *La Conscience Révolutionnaire*, p. 269.

²¹³⁶ Edgar Quinet, *op. cit.*, p. 195.

²¹³⁷ *Mémoires de Garat*, Paris, 1862, p. 207.

Montagne à la tribune, demanda la parole comme pour sauver la liberté, le peuple et les droits de l'homme »²¹³⁸.

É ele ainda que, sobre Saint-Just, aponta: «Saint-Just assistait à cette délibération. Quand la décision fut prise, il s'offrit à aller avec moi dans le Calvados. (...) mais il sortit de sa bouche un mot qui paraîtra bien étrange lorsqu'on le comparera à sa conduite postérieure, un mot que je me suis toujours rappelé à chacun de ses rapports, à chacune de ses atrocités : « Je pense absolument comme vous, me dit Saint-Just, je crois qu'on peut mener les hommes avec un cheveu. Trois mois après, pour les mener, il ne croyait pas qu'on pût couper assez de têtes ! »²¹³⁹.

Isto é, por mais que a Revolução tenha denunciado no seio da modernidade e no ápice politicamente mais relevante e decisório do seu tempo, entre fabricação e acção o limiar é bastante ambíguo, mesmo para os protagonistas da Revolução. A paciência de Garat era a de um homem moderno ? Ou a impaciência de Saint-Just fazia já adivinhar toda a aceleração que a industrialização e a tecnologia viriam a produzir nos finais do século XIX ? Ou é a modernidade do século XIX ainda a nostalgia acelerada de uma consciência temporal, ou, pelo contrário a confirmação de uma irreversibilidade em rápido progresso ?

A questão que resta é, pois, se sem a violência da Revolução (e terá sido esse violência uma forma de vencer quando não existia a vontade de convencer?²¹⁴⁰), Michelet poderia afirmar, em 1872, sobre a sua própria experiência do tempo, em documento que resta, a nosso ver, o mais expressivo testemunho da experiência temporal da modernidade após a revolução que “un des faits d'aujourd'hui les plus graves, les moins remarqués, c'est que l'allure du temps a tout à fait changé. Il a doublé le pas d'une manière étrange. Dans une simple vie d'homme (ordinaire, de soixante-douze ans), j'ai vu deux grands révolutions qui autrefois auraient peut-être mis entre elles deux mille ans d'intervalle. Je suis né au milieu de la grande révolution territoriale, et j'aurai vu poindre la grande révolution industrielle. Né sous la terreur de Babeuf, je vois avant ma mort celle de l'Internationale (...). Ceux qui croient que le passé contient l'avenir, et que l'histoire est un fleuve qui s'en va identique, roulant les mêmes eaux, doivent réfléchir ici et voir que très souvent un siècle est opposé au siècle précédent, et lui donne parfois un âpre démenti. Autant le XVIII^e, à la mort de Louis XIV, s'avança

²¹³⁸ *Idem, ibidem*, p. 144.

²¹³⁹ *Idem, ibidem*, pp. 243-244.

²¹⁴⁰ Georges Gusdorf, *La Conscience Révolutionnaire*, p. 269: “D’où le recours à la violence, moyen suprême pour vaincre lorsque l’on a renoncé à convaincre.”

légèrement sur l'aile de l'idée et de l'activité individuelle, autant notre siècle par ses grandes machines (l'usine et la caserne), attelant les masses à l'aveugle, a progressé dans la fatalité”²¹⁴¹.

Esta é, pois, a nosso ver, a síntese do tempo da modernidade, não apenas revolucionária, mas em todo o seu esplendor humano diante do *novo*. Mas, o que não é menos importante para os nossos objetivos, a prova em como a *historia magistra vitae* não podia ser vista como conceito operativo para a apreensão histórica do mundo. Heraclitiano na forma de escrevê-lo, Michelet confessa a sua surpresa diante quer da aceleração do tempo, quer diante do sentido irrefreável da História, criticando já a alienação moderna que a revolução não provocou *per se*, mas que tem na aceleração do tempo inspiração própria para a aceleração da vida. O que pode, pois, ser a história neste contexto?

Com efeito, ela, enquanto *res gestae* revolucionada, é o tribunal do mundo e não a mestra da vida. Assim o tribunal do povo, para Robespierre: «les peuples ne jugent pas comme les cours judiciaires ; ils ne rendent point de sentences, ils lancent la foudre ; ils ne condamnent pas les rois, ils les replongent dans le néant: et cette justice vaut bien celle des tribunaux»²¹⁴². Simplesmente do nada a que a História condena, porque nada, pode eclodir o *novo*, isto é, luz que permita o entendimento do passado. Mas foi preciso mais de meio século para Michelet, com certeza sob influência que a singularidade da experiência temporal que confessa, para que o próprio autor de *Histoire de France*, no prefácio desta, de 1869, escreva: « (...) et la condition nouvelle imposée à l'histoire: non plus de raconter seulement ou juger, mais d'évoquer, refaire, ressusciter les âges. Avoir assex de flamme pour réchauffer des cendres refroidies si longtemps, c'était le premier point, non sans péril»²¹⁴³.

Segundo as premissas de Michelet, a história (*la Sorcière* ?) encarregar-se-ia de restituir à cidade de Marselha o seu nome. Recorde-se que, após o motim de Marselha, a comissão revolucionária teve por projecto baptisar de novo a cidade. O novo nome seria *Sem Nome*. Em época em que a escrita já não podia ser reprimida ou apagada, já que poderia sempre ser reproduzida, a medida é sintomática mas prova, não do desespero, mas sim do esquecimento e da memória como instrumentos sob o jugo revolucionário:

²¹⁴¹ Jules Michelet, “Préface”, in *Histoire du XIX^e Siècle*, Tome I, “Directoire; Origines des Bonapartes”, Paris, Flammarion, 1880, pp. ix-xi.

²¹⁴² “Opinion de Maximilien Robespierre, député, du département de Paris, sur le jugement de Louis XVI; imprimé par ordre de la Convention nationale (3 décembre 1792)” - <https://archive.org/details/discoursparmaxim29887gut> (visto a 22-05-2014).

²¹⁴³ Jules Michelet, *Histoire de France*, tome I, Paris, Librairie Internationale, 1880, p. xi.

“le langage de la ruine et de la mort coexiste, dans les mêmes phrases, avec le langage du bonheur, sans que les rédacteurs prennent conscience de la discordance”²¹⁴⁴. Não podemos afirmar que esta linguagem da morte é a preparação para a escrita da história tal como Michelet principia a pensá-la. Mas a verdade é que o Terror da Revolução, forma de atingir um Poder Absoluto depois da queda de um Regime Absoluto, em nome de todas as possibilidades que a Liberdade instaurada pode trazer, sem dela ser exceptuada a morte do Outro como fundamentação (terrorista), traz, sob um céu secularizado, uma morte categórica em que a prova de culpa não é necessária – somente a suspeição, que nem indício chega a ser.

O presente revolucionário queria, pois, sobrepor-se à própria História. Com efeito, pela primeira vez, nas palavras de Reinhart Koselleck, emergia um tempo inerente à própria história que era assumido como diferente. Pelo que a história não mais era a educadora da conservação, e muito menos uma enumeração exemplar, mas o único caminho para o conhecimento da circunstância humana²¹⁴⁵. Acreditamos que a revolução enquanto quiasmo em que liberdade e terror se interligam, foi decisiva para esta conclusão de Savigny. Porque a revolução, como carresse em si todas as rupturas, era a prova indelével da falência da história até então e, possivelmente, de como nem a própria revolução, logo, o presente, poderia funcionar como exemplo – como uma Europa tremente de medo da propagação revolucionária atestava. Em nenhuma circunstância poderia ser a história a mestra da vida, pois, mesmo porque o exemplo é sempre anacrónico face ao seu receptor. Nas palavras de Koselleck, seguindo Mommsen, « Tout exemple passé, même lorsqu’il est enseigné, arrive toujours déjà trop tard »²¹⁴⁶ : a história é sempre um saber mediato e mediato.

No entanto, a linguagem da morte que chegou com a peste revolucionária não está longe do discurso de Michelet sobre o próprio ofício do historiador. Diante da ruptura temporal e da aceleração do tempo, a escrita da história oferecia ainda um perigo : « (...) c’était d’être en commerce intime avec ces morts ressuscités, qui sait ? d’être enfin un de leurs? »²¹⁴⁷. Pelo que só a História, como a morte, parecia estar *além do bem e do mal*.

²¹⁴⁴ Georges Gusdorf, *La Conscience Révolutionnaire*, p. 273.

²¹⁴⁵ Savigny, *Zeitschrift für geschichtliche Rechtswissenschaft*, Livro V, cap. 11, p. 4., *apud* R. Koselleck, *Le Futur Passé*, p. 53.

²¹⁴⁶ R. Koselleck, *Le Futur Passé*, p. 53.

²¹⁴⁷ Jules Michelet, *Histoire de France*, tome I, p. xi.

Capítulo XXXVII

NIETZSCHE: DA INUTILIDADE DA HISTÓRIA, DA UTILIDADE DO ESQUECIMENTO

A expressão não é inocente. Ela remete para a obra homónima de Nietzsche, datada de 1886, obra em que se afirma uma Europa semi-bárbara, alheia ao sentido da medida, mas totalmente, no século XIX, imbuída de um sentido da história que se tornou mais do que isso: « só o século XIX conhece este sentido [o sentido histórico, tal como o autor o caracteriza²¹⁴⁸] como seu sexto sentido »²¹⁴⁹. E esta a maldição que pesa sobre a Europa, deitada sobre si pela sua própria mão, na medida em que dela fez um espaço impossivelmente feliz, diante do qual a história, não sendo mestra da vida, apenas pode ser ela-mesma : a permanente revelação do mundo. Ora, ser mestra da vida, como durante séculos foi apregoado, deveria ter permitido ao conhecedor da História, governante ou homem de letras, clérigo ou camponês, o encontro com a felicidade enquanto circunstância, pois que para isso o axioma fora formulado.

A memória como excesso

Segundo Nietzsche, na segunda das suas considerações intempestivas, só o esquecimento pode gerar a felicidade : « In the case of the smallest or of the greatest happiness, however, it is always the same thing that makes happiness happiness: the ability to forget or, expressed in more scholarly fashion, the capacity to feel unhistorically during its duration. He who cannot sink down on the threshold of the moment and forget all the past, who cannot stand balanced like a goddess of victory

²¹⁴⁸ F. Nietzsche, *Para Além do Bem e do Mal*, Lisboa, Relógio D'Água, 1999, p. 166: “O *sentido histórico* (ou seja, a capacidade de adivinhar com rapidez a hierarquia das apreciações valorativas, segundo as quais viveu um povo, uma sociedade, ou um indivíduo, «o instinto que adivinha» as relações entre tais apreciações valorativas, a relação entre a autoridade do valor e a autoridade das formas actantes); este sentido que nós, Europeus, reivindicamos como particularidade nossa veio até nós do *semibarbarismo* enfeitado e louco, no qual a Europa se precipitou devido à confusão democrática das classes e das raças.”

²¹⁴⁹ F. Nietzsche, *Para Além do Bem e do Mal*, Lisboa, Relógio D'Água, 1999, p. 166.

without growing dizzy and afraid, will never know what happiness is - worse, he will never do anything to make others happy”²¹⁵⁰.

Parece, pois, que o perigo do convívio com os mortos de que nos fala Michelet está nos antípodas das considerações de Nietzsche sobre o sentido da história. É este quem pesa, porque educado para não ser esquecido desde o início, sobre os infelizes que não esquecem o passado. O esquecimento surge, pois, como condição para a felicidade e para a vida. De onde se depreenderia com facilidade que a história só seria mestra da vida (ou seja, contribuísse para a sua transformação qualitativa) se admitisse o esquecimento como primordialidade. Porém, esse esquecimento, para ser profícuo, tem um grau que exige equilíbrio. Gostaríamos de dizer já que esse equilíbrio está precisamente na expressão *a-letheia*. Mas, por enquanto, sigamos Nietzsche, para quem esse equilíbrio está precisamente em saber filtrar o passado e o distante, como incorporações na experiência individual, por forma a conseguir preencher distâncias, sarar distâncias, encurtar distâncias.

A memória será sempre, pois, excesso. Só a assimilação mensurada do passado pode tornar a história útil – mas nunca mestra. Com efeito, “thus only through the power of employing the past for the purposes of life and of again introducing into history that which has been done and is gone - did man become man: but with an excess of history man again ceases to exist, and without that envelope of the unhistorical he would never have begun or dared to begin”²¹⁵¹. Ou seja, a selectividade que fora já marca de Maquiavel e dos revolucionários franceses é aqui tratada como *práxis*, na medida em que o passado só é relevante se for, não exemplo, mas sim um contributo para a vida e, ademais, uma espécie de prelúdio do futuro, companhia do homem no deserto da espera do porvir.

Ora, esta dimensão impossívelmente prognóstica, porque a história pertence necessariamente ao passado, faz com que a história jamais possa ser considerada uma ciência exacta. O que Nietzsche nos diz não é novo; o que é novo – e provocatório – é a sua afirmação de que a história está ao serviço do não-histórico, sendo daí que resulta a sua impossível matematização²¹⁵². Logo, a também impossível transformação da história em uma ciência probabilística. Pois não foi esse o perigo maior em que a *historia magistra vitae* incorreu? Desta relação do homem com a história, continua

²¹⁵⁰ Nietzsche, “On the use and disadvantages of history for life”, in *Untimely Meditations*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997, p. 62.

²¹⁵¹ *Idem, ibidem*, p. 64.

²¹⁵² *Idem, ibidem*, p. 67.

Nietzsche, três tipos de história surgem, cada uma delas associada a um *ethos* do indivíduo perante o pretérito: a história monumental, correlata de uma acção humana; a história antiquária, relativa a uma atitude de conservação e reverência diante do passado; a história crítica, tributária do sofrimento humano e da busca pela libertação desse sofrimento.

A história monumental é a que se encontra mais próxima do axioma de Cícero. Ela pressupõe a resignação a um presente decadente que demanda ao homem que busque no passado exemplaridade imitável. Este homem de acção tem por objectivo máximo a felicidade, sob a forma de fama, fervorosamente desejada por forma a que de imitador também ele passe a exemplo²¹⁵³. Porém, a monumentalidade impede que a busca se torne memorável na medida em que “it is precisely this demand that greatness shall be everlasting that sparks off the most fearful of struggles. For everything else that lives cries No. The monumental shall not come into existence - that is the counter-word”²¹⁵⁴.

Mas tal somente provaria a indiferença do passado morto diante do seu próprio futuro e o sorriso irónico do Ter-sido diante do presente: o presente precisa do passado para se afirmar. Mas a resposta que vem do conhecimento monumental do passado deixa o homem ainda mais solto na sua errância: a grandeza pretensamente imitada só ocorre uma vez. Pelo que qualquer imitação será sempre uma provisoriedade no tempo, ontologicamente inferior ao copiado. Pelo que o problema da história monumental, que é o mesmo da *historia magistra vitae*, e do desejo de imitação será sempre este: o particular é substituído pela aproximação, em um esforço para formar a similitude no que ôntica e necessariamente é diferente. De onde Nietzsche conclui, como que rematando habilmente toda a nossa argumentação: “As long as the soul of historiography lies in the great stimuli that a man of power derives from it, as long as the past has to be described as worthy of imitation, as imitable and possible for a second time, it of course incurs the danger of becoming somewhat distorted, beautified and coming close to free poetic invention”²¹⁵⁵.

Com efeito, a história só poderia ser mestra da poética – constatação de que Aristóteles definitivamente não andou longe. E só assim poderia ser na medida em que a *historia magistra vitae* é a autoridade da generalização, que somente pode ter eco no

²¹⁵³ *Idem, ibidem*, pp. 67-68.

²¹⁵⁴ *Idem, ibidem*, p. 68.

²¹⁵⁵ *Idem, ibidem*, p. 70.

texto literário enquanto produto de uma imaginação ficcional. A desilusão analógica que o axioma de Cícero acaba por provocar durante todo o tempo da história do pensamento ocidental é o grande engodo do homem de poder e, portanto, da *práxis* política. Porém, este desapontamento a que a comparação entre tempos condena o homem dependente do passado para formar a sua ontologia e assim deformar-se onticamente por um artifício anacrônico, não é menor na história antiquária.

A história antiquária começa por ser a do cuidado do homem para com as coisas do passado. Em causa não está a emulação do Ter-sido, mas sim a conservação fetichista da materialidade a ponto de o homem que reverencia o passado viver nele – sem o habitar. Daqui resulta a total a-compreensão do passado, na medida em que o pretérito fica totalmente isolado da sua própria ontologia, dentro de um presente que é, ele-próprio, discriminado. O sujeito da história antiquária acorrenta o passado até ao seu adoecimento, na medida em que, enquanto seu futuro, se retira, deixando-o sem horizonte de expectativas e sem campo de experiências. O passado deixa, pois, de poder ser alvo de uma retrospeção, pois o sujeito quer viver nele, e deixa, outrossim, de ter direito à protensão, pois o sujeito quer limitar a sua longevidade para além de si.

Aniquilado enquanto única experiência temporal desejada, o passado é sujeito a uma desproporção ontológica que faz do cuidado do homem antiquário o principal agente de uma super-memória restrita e limitada, que tem como principal efeito a mumificação da vida que fora a vida do passado²¹⁵⁶. A *historia magistra vitae* fica assim ainda mais diminuída porque, como a adoração antiquária rejeita o que é *novo* e chega como progresso, continuando em uma partida que é progresso sempre, o sujeito antiquário apenas pode preservar uma vida morta, pois não apenas não sabe como gerar vida²¹⁵⁷, como, acrescentamos, silencia o passado através de uma ausência de bondade que desagua na destruição do passado (ou do que dele resta) enquanto verdade. Todo o Ter-sido do pretérito é absorvido pelo ilogismo da reverência: *veneror* é o pedido que é feito aos deuses para conseguir uma graça e é esta a origem etimológica de que deriva “reverência”; se acrescentarmos o prefixo *re-*, que tanto pode significar repetição como

²¹⁵⁶ *Idem, ibidem*, p. 75: “(...) when the historical sense no longer conserves life but mummifies it, then the tree gradually dies unnaturally from the top downwards to the roots – and in the end the roots themselves usually perish too. Antiquarian history itself degenerates from the moment it is no longer animated and inspired by the fresh life of the present.”

²¹⁵⁷ *Idem, ibidem*: “(...) when antiquarian history does not lose the foundation in which alone it must be rooted if it is to benefit life, sufficient dangers remain should it grow too mighty and overpower the other modes of regarding the past. For it knows only how to preserve life, not how to engender it; it always undervalues that which is becoming because it has no instinct for divining it – as monumental history, for example, has.”

retrocesso, temos claramente o sentido de uma adoração que é repetida. Mas a expressão utilizada por Nietzsche permite-nos ir ainda mais além: *Verehrung*.

Composta pelo prefixo *ver-* e pelo substantivo *Erhung*, temos: primeiramente, uma origem quer sânscrita (*pari*), quer grega (*peri*), que significa « em torno de », sabendo, à partida, que a maior parte dos compostos formados a partir de *ver-* estão fundados no gótico *fra-*, que significa quer oposição, quer deterioração, quer mudança²¹⁵⁸; em segundo lugar, temos uma origem em *Ehre*, que é a fama e a honra, ligado ao gótico *ais-tan*, que tem o sentido de mostrar respeito²¹⁵⁹. *Verehrung* é, assim, não a reverência, mas o respeito fisicamente demonstrado à volta de. A história antiquária é, deste modo, a asfixia da adoração. Daí que Nietzsche declare: « such a condition is certainly not one in which a man would be most capable of resolving the past into pure knowledge; so that here too, as in the case of monumental history, we perceive that, as long as the study of history serves life and is directed by the vital drives, the past itself suffers »²¹⁶⁰.

Pelo que podemos afirmar que a *historia magistra vitae*, mesmo se pensada tendo como objecto único o passado, pode contribuir activamente para a sua desactivação enquanto Ter-sido, na medida em que a tirania do fetiche (que tem, no século XIX, expressão magistral no chamado *bric-à-brac* arqueológico), o que provoca a leviana descontextualização do passado. Esta arrasta consigo uma transcontextualização indigna do presente, deixando o futuro à mercê do nada: o presente é agrilhado a uma imobilização cognitiva, assim como o passado a uma infertilidade epistémica. De onde só pode resultar a cristalização do tempo e, por isso, a *in-origem* do passado e o *nascimento-não* do futuro. Este, perdendo a sua feição de participio futuro, perde também a sua natureza compulsiva, pois que a expressão que Nietzsche utiliza para o designar, sendo *Zukunft*, oriunda de *Zuck* (“começar compulsivamente”) e de *Zucht* (“alimentar”, “educar”), deixa de fazer sentido, não apenas enquanto porvir, mas enquanto aquilo que é gerado e alimentado a todos os instantes: o futuro.

Se isto é sintoma da passagem do *herói* a um *grande homem* enquanto *médium* do *télos* agora inscrito na própria História – isto é, da mudança de lente para melhor se retrospectivar o passado, sendo que essa retrospectivação é transformada, tanto na história

²¹⁵⁸ Friedrich Kluge, *Etymological Dictionary of the German Language*, London, George Bell & Sons; New York, Macmillan, 1891, p. 375.

²¹⁵⁹ *Idem, ibidem*, p. 67.

²¹⁶⁰ Nietzsche, “On the use and disadvantages of history for life”, p. 74.

monumental como na história antiquária em extroversão do passado (no primeiro caso) e em introversão do passado (no segundo caso) – também revela que desta transmutação resulta não apenas a afirmação da História (e da Humanidade) como entidade, mas, outrossim, a sua assunção como memória, presa num jogo em que o futuro não pode ser recalçado, sob pena de o passado provocar o sistemático aborto do futuro no presente. Ganha, assim, sentido esta pergunta: se, com o advento da Modernidade, a História não pode ser, dentro dos pressupostos assinalados, mestra pré-ocupada da vida, não será igualmente correcto sustentar que a vida não pode ser mestra de uma História transformada quer em monumento, quer em museu? O que nos conduz à seguinte questão: quando pode, afinal o conhecimento do passado produzir *sagesse*?

Enquanto a procura e a aquisição de conhecimentos são próprios do filósofo e do cientista (não por acaso identificados com as concepções cíclica e moderna de tempo, respectivamente), tão só quando esses conhecimentos resultam na compreensão do que é a condição humana (o homem como ser para a morte e, simultaneamente, como ser para a vida) é que a História pode ser veículo de *sagesse*. E não será menos verdade asseverar que o magistério da História torna o Homem conhecedor da sua natureza e circunstância quando e *se* o seu conhecimento histórico estiver ao serviço da compreensão do *outro*, da diferença e da finitude. O que nos permite chegar a uma história crítica porque consciente da crise como condição temporal.

Muito para além da historiografia, a vida é o Homem estar perpassado de tempo e no tempo²¹⁶¹. Resta saber, pois, que uso disto fará uma actualidade marcada precisamente pela crescente reprodução do convencimento – que a análise profunda da experiência subjectiva não confirma – de que esta não passa de um somatório cumulativo e aritmético de memórias e esquecimentos, como as Memórias, enquanto género atestam. O que talvez signifique que o presentismo terá começado muito antes do vaticínio de François Hartog e não esperou pelo século XX e pela aceleração tecnológica para emergir. Porque quer a história monumental, quer a história antiquária fundamentam a sua materialidade literal no presente, mesmo que dele escarneçam pela inferiorização a que o sentenciam.

Neste horizonte (ou na falta dele) faz-se a vénia servil à vivência meramente *presentista* e sucessória dos momentos, como se a temporalidade (e, por conseguinte, a historicidade) tivesse como exclusiva condição de possibilidade esta premissa: o advir

²¹⁶¹ Fernando Catroga, *Os Passos do Homem como Restolho do Tempo*, p. 111.

do momento seguinte está completamente esquecido. O que nos coloca perante um problema: não apenas devemos perguntar que tipo de esquecimento é aquele que envolve o futuro, como de que forma pode o esquecimento do passado, com o qual Nietzsche principia a segunda das suas *Unzeitgemässe Betrachtungen*, que, mais do que intempestivas serão, talvez, *extemporâneas*.

Isto é, se as modalidades históricas apresentadas até aqui tornam as temporalidades estáticas, a ponto de o passado como objecto ser mumificado e reduzido a uma relíquia idolatrada, como não considerar que essa estagnação é esquecimento e, assim sendo, como pode ser o esquecimento útil para o homem na sua perseguição pela felicidade? A extemporaneidade é, pois, concebida como eclosão do tempo no próprio tempo, para que se produza um efeito, não contra o sentido da História, mas contra a febre da História²¹⁶². Aliás, é através dessa extemporaneidade que a história pode ser *útil*: “for I do not know what meaning classical studies could have for our time if they were not untimely - that is to say, acting counter to our time and thereby acting on our time and, let us hope, for the benefit of a time to come”²¹⁶³. É necessário deixar no passado o que é do passado para que dele se possa extrair um conhecimento que não redunde em enciclopedismo mas que possa servir a formação de uma *sagesse* humanista – estando a caminho, pois. Os guardadores do tempo sabem melhor do que ninguém que é sempre à luz de memórias selectivas e expectativas inesperadas – e não de um impossível presente-presente – que o seu labor cognitivo sobre o passado tem lugar.

Ora, a *historia magistra vitae* fica cindida diante dos pressupostos apresentados, na medida em que perde o discipulato que Cícero (ignorante das consequências e da recepção que a sua expressão teria ao longo dos tempos) lhe atribui: a vida. O *novo* é sistematicamente arruinado como potência da própria existência e somente uma imaginação histórica – ou ficcional – poderá corresponder aos propósitos conservadores, naturalmente idólatras e imagéticos, do antiquário. Chegamos, pois, ao terceiro tipo de história – no fundo, a que resulta da doença do sentido histórico monumentalista e antiquário: “Here it becomes clear how necessary it is to mankind to have, beside the monumental and antiquarian modes of regarding the past, a third mode, the critical: and this, too, in the service of life. If he is to live, man must possess and

²¹⁶² Nietzsche, “On the use and disadvantages of history for life”, p. 60: “This meditation too is untimely, because I am here attempting to look afresh at something of which our time is rightly proud – its cultivation of history - as being injurious to it, a defect and deficiency in it; because I believe, indeed, that we are all suffering from a consuming fever of history [historischen Fieber] and ought at least to recognize that we are suffering from it.”

²¹⁶³ *Idem, ibidem.*

from time to time employ the strength to break up and dissolve a part of the past: he does this by bringing it before the tribunal, scrupulously examining it and finally condemning it”²¹⁶⁴.

Tendo sido defendido já que o conceito de *historia magistra vitae* deixou de ser operatório à entrada do século XX (o que pressupõe uma errônea e remanescente concepção essencialista de tempo). No entanto, ultrapassadas que devem ser definições impressionistas, urge perceber até que ponto a banalização do conceito não está a decorrer nesse mesmo hipotético regime de temporalidade presentista, que tanto o monumento como o antiquário acentuaram no século XIX como sintoma de uma outra febre e que bem propagada há-de estar no século XX. Aliás, os que enfatizam esta última experiência nem sempre percebem que não pode competir àquele que pensa o tempo a sua alegada revelação. E mais dizemos: o presentismo mais não é do que tanatopraxia do tempo não assumida, através da sua transformação em *coisa*. Contra esse presentismo da história a extemporaneidade era, pois, apresentada como antídoto e a história crítica como julgamento e, assim, quebra do presente, transformando-o em acção.

Porém, este julgamento encerra a visita do trágico: o filho julga o pai, o filho, que é o produto das verdades e dos erros do pretérito e, por isso, fruto de todos os crimes cometidos antes do seu nascimento²¹⁶⁵. Esta é a teia em que o historiador se move – sem que lhe seja permitido, dizemos nós, sentenciar. Pois se o autor de *Als Sprach Zarathustra* sublinha que neste tribunal crítico não é contudo a justiça que é posta em movimento, é portanto, uma vez mais, a história do mundo o tribunal do mundo – isto é, a vida.

Assim, a proposta de Nietzsche é a seguinte: “The best we can do is to confront our inherited and hereditary nature with our knowledge, and through a new, stern discipline combat our inborn heritage and implant in ourselves a new habit, a new instinct, a second nature, so that our first nature withers away. It is an attempt to give oneself, as it were a posteriori, a past in which one would like to originate in opposition to that in which one did originate: –always a dangerous attempt because it is so hard to

²¹⁶⁴ *Idem, ibidem*, p. 76.

²¹⁶⁵ Cf. Nietzsche, “On the use and disadvantages of history for life”, p. 76: “(...) and men and ages which serve life by judging and destroying a past are always dangerous and endangered men and ages. For since we are the outcome of earlier generations, we are also the outcome of their aberrations, passions and errors, and indeed of their crimes; it is not possible wholly to free oneself from this chain. If we condemn these aberrations and regard ourselves as free of them, this does not alter the fact that we originate in them.”

know the limit to denial of the past and because second natures are usually weaker than first”²¹⁶⁶. A proposta não é a de uma pretensa alteração do passado. Ao contrário. O que é defendido é que enquanto futuro do passado, o presente fique disposto contrariamente à errância do pretérito, não para corrigi-lo, mas para corrigir os seus efeitos. Prova, uma vez mais, de que é a vida quem ensina a História. Essa é, a nosso ver, a Revelação contida na historiografia e contida na experiência moderna do tempo enquanto experiência da alteridade temporal através da mediação, com a consciência de que a perspectiva sobre o passado não pretende ser um recomeço a partir dele, mas sim a transfiguração do futuro em *Zukunft*: o que pode ser nutrido.

Enquanto julgamento sem sentença que não seja proferida pela história do mundo, a história crítica, contrariamente aos tipos históricos anteriormente identificados, permite um grau de linguagem: a do *con-fronto* como se a linguagem, por direito, do passado. O conhecimento pode, pois, ser mediato, mas a *práxis* é imediata, sendo deste equilíbrio que, em termos helénicos, se passará da *phronesis* à *sophia*. Ou seja à *sagesse*. Ora, é precisamente pelo presente ser filho pródigo dos crimes do passado que nasce a responsabilidade como *logos* do sujeito diante do Ter-sido. Seguindo a linha condutora de Nietzsche, teríamos de dizer que a responsabilidade do presente no julgamento é precisamente a de, enquanto responsável pela morte do outro de que é fruto, ser capaz de não proferir uma sentença que seja. Essa é a ética da escrita da História e a justificação para a derrocada da *historia magistra vitae*.

A história como esquecimento

O que significa que a história pode ser a própria condenação da história ao esquecimento. Mas será mesmo ao *esquecimento* quando se sabe que o homem é, por excelência, princípio de acção? A história parece ter de ocupar, finalmente, e fora já da asfixia da *historia magistra vitae*, o papel do seu próprio esquecimento. Mas que esquecimento? O do *lethes*? A expressão utilizada por Nietzsche é *Vergessenkönen*: ser capaz de esquecer. Não por acaso, o mesmo prefixo de *Verehrung*, a adoração cega. *Vergessenkönen* poderá ser, pois, a capacidade deteriorada de esquecer? Ou a

²¹⁶⁶ *Idem, ibidem.*

capacidade de esquecer a deterioração? E, portanto, a capacidade de esquecer a corrupção do tempo?

Assim são os tempos modernos caracterizados: “Knowledge, consumed for the greater part without hunger for it and even counter to one's needs, now no longer acts as an agent for transforming the outsider world but remains concealed within a chaotic inner world which modern man describes with a curious pride as his uniquely characteristic inwardness. It is then said that one possesses content and only form is lacking; but such an antithesis is quite improper when applied to living things. This precisely is why our modern culture is not a living thing: it is incomprehensible without recourse to that antithesis; it is not a real culture at all but only a kind of knowledge of culture; it has an idea of and feeling for culture but no true cultural achievement emerges from them”²¹⁶⁷.

A cultura da modernidade europeia é declarada como morta, na medida em que ensimesmada na sua aquisição de conhecimentos, nela está enroscada a sufocante serpente da sua incapacidade de compreender. Como se a monumentalidade imperasse nas ruas e os antiquários nestas circulassem, sob arcadas bem diversas das de Benjamin. Ora, assim sendo, *historia mors vitae est*. E, com ela, a modernidade. Diante do excesso de historicismo, ao presente só poderia faltar identidade, o que faz dele um referente ausente de si mesmo, dependente das cordas das história para se justificar enquanto tempo e enquanto temporalidade de diferença. O que significa que o presente apresenta um retrocesso no que foram as Luzes: a modernidade é, no século do historicismo, a menoridade do homem, agravada por um individualismo e, por consequência, por uma interioridade enquanto forma única de experiência cultural – e temporal.

Assim, a história é a própria tanatopraxia da modernidade, na medida em que lhe permite um eterno último fôlego, que vai sustentando a sua existência em pilares tão instáveis quanto o século XX virá a mostrar. É a insegurança resultante da necessidade de emular o passado, com a convicção disfarçada sobre a superioridade do pretérito, quando em causa está a enganada virtude da justiça e da superioridade moral do presente – de onde, a capacidade para julgar a história. E, no tipo crítico, sentenciar é obrigatório para a consumação do homem moderno.

A modernidade é, pois, o *dandy* arrogante que coleciona o passado privando-o da sua linguagem para lhe dar a linguagem do seu tempo. Basta pensar no que o

²¹⁶⁷ Nietzsche, “On the use and disadvantages of history for life”, p. 78.

Romantismo fez da Idade Média, como o Renascimento fez do classicismo greco-romano. A sucessão de *neo's* prova a subordinação ao passado, tanto quanto a pretensa superação, o que redundava no egoísmo profundo do esquecimento quer do passado, quer do presente, quer do futuro. Por isso, no chamado século da História, é possível que o homem moderno se tenha tornado o primeiro, de facto, *homo a-historicus*. O mesmo é dizer que a doença da história é a degeneração do *logos* do homem moderno e que, *doente*, esse *logos* deixa de poder ser mediador entre-vidas. Os excessos do historicismo, para usar a expressão de Nietzsche, incorriam no perigo de uma *práxis* sem *logos*, o que demonstra a alienação e a cegueira que aponta à Europa, começando pela Alemanha.

Monumentalidade, antiquarismo, crítica sentenciosa, todos os tipos de apego ao historicismo como salvação de identidades (individuais e colectivas) fazem com que o passado perca a sua inocência de Ter-sido. O que faz da modernidade que Nietzsche visa a idade cínica por excelência: “it leads an age into a dangerous mood of irony in regard to itself and subsequently into the even more dangerous mood of cynicism: in this mood, however, it develops more and more a prudent practical egoism through which the forces of life are paralyzed and at last destroyed”²¹⁶⁸. Se queremos com isto dizer que a historiografia do século XIX é pautada pelo cinismo e pela ironia? Não. Mas a imaginação literária é-o, inquestionavelmente e em virtude quer da aceleração do tempo, quer da solidão e da miséria como doença conducentes a outras doenças, quer da dependência da história como solução para todos os males. E é-o porque não pode assumir o papel diagnóstico que naturalismo e realismo não-de reivindicar pelo simples facto de pretenderem sentenciar a sociedade que visam criticar.

Nietzsche resume em uma palavra (injustamente a nosso ver) a modernidade: uniformismo. Porém, esse uniformismo não pode ser combatido através da permanente dependência do presente em relação ao passado, na medida em que talvez esse constante questionamento seja precisamente a causa da uniformidade e enfraquecimento da era moderna: “And so let my proposition be understood and pondered: *history can become only for strong personalities, weak ones are utterly extinguished by it*. The reason is that history confuses the feelings and sensibility when these are not strong enough to assess the past by themselves. He who no longer dares to trust himself but involuntarily asks of history 'How ought I to feel about this?' finds that his timidity

²¹⁶⁸ *Idem, ibidem*, p. 83.

gradually turns him into an actor and that he is playing a role, usually indeed many roles and therefore playing them badly and superficially”²¹⁶⁹.

O que nos recorda a célebre pergunta de Marc Bloch: “Robespierristas, anti-robepierristas, nós vos imploramos: por piedade, dizei-nos simplesmente quem foi Robespierre”²¹⁷⁰. Isto é, de aforma alguma poderá falar-se em uma utilidade para a história que sentencie no lugar de cuidar de uma morte, não apenas por causa do esquecimento, mas, sobretudo, da injustiça. Através da sentença (daí os perigos que advém de uma história crítica como F. Nietzsche a caracterizou) a *a-letheia* não poderá ser o compromisso da escrita da História. É contra esta imoderação da crítica historicista que Nietzsche se insurge²¹⁷¹, denunciando uma *hybris* do presente que oblitera por completo o *logos* verdadeiro que pode desprender-se do passado e dar origem a um entendimento que não tem de estar orientado para o presente mas tão só para o passado enquanto uma afirmação que é interna mas cuja descontextualização presente deve ser curada pela escrita da história como crítica, mas não como punição ou como paternalismo falsamente assumido.

O que de crítico pode e deve ter é precisamente um sentido para a justiça enquanto impulso para a verdade. Pelo que ao que Nietzsche apelida, sarcasticamente, de virtuoso histórico do dia presente²¹⁷², deve suceder uma prudência como matriz epistemológica do uso da história – isto é, uma *juris-prudência* mas não um castigo, nem, pelo contrário, uma imitação. O virtuoso histórico está longe de ser o mais justo homem do seu tempo pois condena o passado, alienando-o da sua identidade: “These naive historians call the assessment of the opinions and deeds of the past according to the everyday standards of the present moment 'objectivity': it is here they discover the canon of all truth; their task is to adapt the past to contemporary triviality”²¹⁷³.

O passado é trazido para o presente para ser tornado presente, o que obriga à obliteração total quer do passado, quer do futuro, gerando-se assim uma forma de presentismo muito antes de ser proclamada, no século XX, a vivência de tudo de todas as maneiras, para pôr Álvaro de Campos ao serviço da dissolução de anacronismos. Não o diz Nietzsche. Porém, na verdade, toda a sua crítica ao fetichismo histórico denuncia e

²¹⁶⁹ *Idem, ibidem*, p. 86.

²¹⁷⁰ Marc Bloch, *op. cit.*, p. 126.

²¹⁷¹ Nietzsche, “On the use and disadvantages of history for life”, p. 87: “But their critical pens never cease to flow, for they have lost control of them and instead of directing them are directed by them. It is precisely in this immoderation of its critical outpourings, in its lack of self-control, in that which the Romans call impotentia, that the modern personality betrays its weakness.”

²¹⁷² *Idem, ibidem*, p. 89.

²¹⁷³ *Idem, ibidem*, p. 90.

anuncia um presentismo em que impera, não a prudência e a responsabilidade para com os juízos emitidos sobre o passado, mas sim a cristalização objectiva do pretérito – de preferência com aquisições avultadas, de indivíduos ou de coroas, das materialidades da História. Assim, a prudência, enquanto *phronesis* aristotélica, só pode estar ligada efectivamente a uma experiência – e o virtuoso histórico, pretendendo, afundado no seu arquivo e no seu *bric-à-brac*, fazer do passado o próprio *médium*, obriga o Ter-sido à experiência do presente, subvertendo de forma absoluta, não apenas a temporalidade, como, sobretudo, a única possível linguagem inteligível para o silêncio do passado: reconhecer a sua própria voz através do traço.

Ora, com efeito, “El lenguaje expresa la vida, constituye y articula el pensamiento y, en estos procesos, alcanza determinados niveles de inteligibilidad; pero hay niveles que, aludidos en las palabras, sólo adquieren sentido mirando aquello que las palabras reflejan”²¹⁷⁴. Ora, a história mumificada no presente convida à perigosa paragem do tempo nesse presentismo que não precisou de esperar pelo século XX para corromper o entendimento do passado através da esterilização do futuro – tornado estéril o presente pela sua incapacidade de expressar algo que é universalmente conhecido através de algo nunca ouvido²¹⁷⁵. As *palavras* sobre o passado perdem, pois, uma referencialidade que é a única forma de dar ao passado a linguagem que é a sua, na medida em que, ao trazer o pretérito para o presente, o passado deixa de existir ontologicamente.

A sua linguagem perde-o enquanto referente ausente, porque ele está, imprudentemente, transformado na estrela do presente. E o historiador, ou o amador da história, somente poderão produzir opiniões (*doxai*) que, apesar de serem o *ethos* da linguagem²¹⁷⁶, destituem-na do *ethos* como comportamento. E, acima de tudo, olvidam o pretérito como acção que fora e, por isso, tendo por veículo único a linguagem. Ao passado é amputada a sua condição de Dizer para passar a ser um Dito incessante no presente, que acentua a exemplaridade como ética, quando o que deve estar em causa é

²¹⁷⁴ Emilio Lledó, *Memoria de la Ética*, Madrid, Taurus, 1995, p. 89.

²¹⁷⁵ Nietzsche, “On the use and disadvantages of history for life”, p. 94: “Do not believe historiography that does not Spring from the head of the rarest minds; and you will know the quality of a mind when it is obliged to express something universal or to repeat something universally known: the genuine historian must possess the power to remind the universally known into something never heard of before, and to express the universal so simply and profoundly that the simplicity is lost in the profundity and the profundity in the simplicity.”

²¹⁷⁶ Emilio Lledó, *Memoria de la Ética*, Taurus, 1995, pp. 89-90: “El *ethos* está hecho de comportamientos, en donde se expresa el ser y el vivir de los mortales. La configuración que prestan al discurrir de las generaciones en el tiempo acaba perviviendo sobre los actos mismos, en el cauce de lo que se dice, de lo que se escribe. Por eso, la *dóxa* es el *ethos* del lenguaje”.

precisamente o contrário: o Ter-sido exige a ética do particular enquanto desbarato do paradigma. É que “When the past speaks it always speaks as an oracle: only if you are an architect of the future and know the present will you understand it”²¹⁷⁷.

O que significa que a linguagem do passado nunca pode ser o Dito mas apenas o Dizer enquanto olhar lançado sobre o presente e, por isso, enquanto linguagem *pura*. “Pura” no sentido de “nova”, sentido que pedimos emprestado ao Latim “*purus*”, mas, outrossim, ao céltico e ao galês antigos “*ur*” e “*ir*”, respectivamente, significando “verde”, “fresco”, “recente”²¹⁷⁸. É essa a grande dificuldade de dar voz ao passado, sem que se corra o risco de torná-lo passadista na sua anterioridade. Conquista que não esteve ao alcance de parte do século XIX, principalmente àquele cunhado como século da História. Ao calar o pretérito como oráculo, não se trata apenas de silenciar o passado mas sim de reduzi-lo ao presente. Nietzsche utiliza a forma *Schweigen*²¹⁷⁹, que não só significa silêncio, mas comporta uma dimensão causativa que gera o significado de “reduzir ao silêncio”.

Mas não apenas o passado é reduzido ao silêncio, o que significa a sua nadificação e, pior, a sua denegação enquanto pretérito; também o presente é reduzido a esse nada, na medida em que o presentismo imperante o que consegue é a desvirtuação do presente enquanto instante, retirando-lhe o poder *kairológico* da sibila através de quem o oráculo fala. Sem essa essência de *kairos*, o presente jamais poderá ter a seu *cuidado* o passado. Não bastante, também o futuro é reduzido ao silêncio, neste caso duplamente: a sentença sobre o passado transforma o futuro em um já-vivido distorcido porque estabelece os padrões de comportamento, a estagnação do presente transfigura o horizonte e a sua abertura em uma oclusão total, fazendo da possibilidade de desvelar a *a-letheia* uma impossibilidade lógica, porque o futuro é recluso do silêncio a que fica reduzido. Talvez, pois, só o futuro não seja nadificado, mas, ironicamente, é calado: existe como pulsão esmagada pelo presentismo e pelo cerco venerativo que é feito ao passado.

Segundo Nietzsche, o futuro fica, assim, naturalmente desenraizado (*entwurzelt*), desejando, porque em falta, uma pertença ou, para sermos fiéis à expressão do autor de

²¹⁷⁷ Nietzsche, “On the use and disadvantages of history for life”, p. 94.

²¹⁷⁸ Ernout-Meillet, *op. cit.*, pp. 546-547.

²¹⁷⁹ Nietzsche: “Mit einem Hundert solcher unmodern erzogenen, das heisst reif gewordenen und an das Heroische gewöhnten Menschen ist jetzt die ganze lärmende Afterbildung dieser Zeit zum ewigen Schweigen zu bringen.” In <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/HL-6> (visto a 26-05-2014). Cf. Nietzsche, “On the use and disadvantages of history for life”, p. 95: *With a hundred such men - raised in this unmodern way, that is to say become mature and accustomed to the heroic - the whole noisy sham-culture of our age could now be silenced for ever.*

A Origem da Tragédia, laços. Um encadeamento, pois. O que significa que o afamado sentido histórico do século da História não passa de um lugar comum, já que o criticismo e/ou acolitismo em torno da atitude perante a história contra a qual a segunda consideração intempestiva – extemporânea – conduz à perda das ilusões sobre o futuro, perdidas que ficam em uma errância em que caem sem possibilidade alguma de redenção, porque atrás da sua inexistência reina o presentismo próprio quer da veneração, quer da sentença, como espécie de instantes eternos sem uma eternidade escatológica. Eternos porque exercício de poder sob ou sobre o outro e que atestam (ou atestariam) o controlo através do presente.

E porventura não será por acaso que o exemplo que elege é o cristianismo: “What one can learn in the case of Christianity - that under the influence of a historical treatment it has become denaturalized, until a completely historical, that is to say just treatment resolves it into pure knowledge about Christianity and thereby destroys it - can be studied in everything else that possesses life: that it ceases to live when it is dissected (*secirt*) completely, and lives a painful and morbid life when one begins to practise historical dissection (*historischen Secirübungen*) upon it”²¹⁸⁰. A história, como praticada, enfraquece o passado, pois, *desnaturalizando-o*, pretende conviver com ele – quando o Ter-sido não está já na esfera do colectivo ou do individual mas tão somente no reino da particularidade. Retira-lhe, assim, qualquer hipótese de sobrevivência através da epistemologia, a partir do momento em que o dissecar em nome do presentismo, não reconhecendo o passado, pois, como Ter-sido, mas apenas como um primado que trata como se fosse exótico. E, portanto, o julgamento que faz não será mais da ordem do estético do que da ordem do histórico?

Talvez por esse motivo, critique Nietzsche: “But as the youth races through history, so do we modern men race through art galleries and listen to concerts. We feel that one thing sounds different from another, that one thing produces a different effect from another: increasingly to lose this sense of strangeness, no longer to be very much surprised at anything, finally to be pleased with everything - that is then no doubt called the historical sense, historical culture”²¹⁸¹. O que significa que a idade moderna atrofia o espanto através da banalização tanto da história como da arte. O problema é que o condicionamento do espanto quando de uma *epistémê* se trata, torna inviável os efeitos de uma abordagem epistemológica, pelo que o sentido histórico que é apresentado a

²¹⁸⁰ Nietzsche, “On the use and disadvantages of history for life”, p. 97.

²¹⁸¹ *Idem, ibidem.*

uma criança como se o seu conhecimento bastasse para a sua formação política e económica, logo, para o seu conhecimento do mundo em que crescerá, não passa, ainda de uma teologia disfarçada (*verkappte Theologie*), o que faz com que o homem moderno viva, com efeito, ainda na Idade Média²¹⁸².

De onde se conclui que, para o autor, posicionando-se, não de forma leve, contra Hegel, entre a utilidade (*Nutzen*) e a desvantagem (*Nachteil*) da história para a vida resultará em uma vitória do segundo termo se as filosofias da história continuarem a impor-se como detentoras do sentido histórico vocacionadas para uma escatologia que faz de cada homem presente o ápice e o final do devir histórico²¹⁸³. A utilidade será tanto maior quanto o homem perder o medo de ser émulo do passado – pois nunca o poderá ser – e compreender-se enquanto seu herdeiro e, assim, assegurar futuros. Sobretudo porque a história pode ser um autêntico compêndio de imoralidades (*Compendium der thatsächlichen Unmoral*)²¹⁸⁴, sendo a morte dos grandes homens uma das maiores. Pelo que a fatalidade que se abate sobre o homem do século XIX é a forma ínvia de tentar transpor um conhecimento cuja verdade está naturalmente atrás de si. Ora, querer manter o Ter-sido prisioneiro do presente tem, pois, como resultado a incapacidade de voltar o rosto para trás, para, dessa forma, poder reconhecer os rostos do passado.

Aparentemente, o presente, imbuído de sentido histórico, não tem dificuldades em viver, na medida em que a sua finitude é sistematicamente iludida pela sobrevivência forçada do passado – como este não pudesse morrer e como se o presente não pudesse viver sem ser vivido historicamente: “A certain excess of history can do all this, we have seen it do it: and it does it by continually shifting horizons and removing a protective atmosphere and thus preventing man from feeling and acting unhistorically”²¹⁸⁵.

²¹⁸² Nietzsche: “In diesem Sinne leben wir noch im Mittelalter, ist Historie immer noch eine verkappte Theologie.” Cf. <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/HL-6>, visto a 26-05-2014. Cf. Nietzsche, “On the use and disadvantages of history for life”, p. 102: “In this sense we are still living in the Middle Ages and history is still disguised theology.”

²¹⁸³ Nietzsche, “On the use and disadvantages of history for life”, p. 104: “History understood in this Hegelian fashion has been mockingly called God's sojourn on earth, though the god referred to has been created only by history. This god, however, became transparente and comprehensible to himself within the Hegelian craniums and has already ascended all the dialectically possible steps of his evolution up to this self-revelation: so that for Hegel the climax and terminus of the world-process coincided with his own existence in Berlin.”

²¹⁸⁴ Nietzsche, “On the use and disadvantages of history for life”, p. 105.

²¹⁸⁵ *Idem, ibidem*, p. 115.

E talvez esta seja a mais acurada síntese de toda esta segunda consideração intempestiva – tanto quanto extemporânea porque tão contra a mundividência da sua contemporaneidade. Com efeito, a história é a demonização da vida, ao impedi-la de esquecer uma historicidade que já é sem ser historicista. A nosso ver, o esquecimento que Nietzsche tanto defende nesta sua *Consideração*, que é, a bem dizer, um protesto contra a educação do homem na idade moderna. O esquecimento enquanto *Vergessen*, isto é, enquanto capacidade para esquecer, é a abertura do olhar para o presente, abertura essa que não implica a morte do passado enquanto tempo que gerou o presente. Assim, com a expressão “das Unhistorische”, Nietzsche designa o poder e a arte de esquecer e de conseguir estar contido em um determinado horizonte delimitado.

Não partimos para os problemas da higienização da vida, como Nietzsche preconiza, na medida em que cavam profundos vasos comunicantes com o século XX. Pelo que a segunda *Consideração Intempestiva* serve o propósito de depurar um tempo em que o próprio tempo estava já entronizado e entificado, permitindo-nos, assim, depor a antiga deusa entronizada, a *historia magistra vitae*. Tal é sintomático se pensarmos como os moldes que o presentismo assumiu na contemporaneidade, não apenas continuam o já adivinhado por Nietzsche como o elevam ao extremo de uma cultura e de uma sociedade incommunicantes por excesso de vias de diálogo.

Nietzsche antecipava o advento do *grande homem*. Se isto é sintoma da passagem do *herói a grande homem* enquanto *médium do télos* agora inscrito na própria História – isto é, da mudança de lente para melhor se retrospectivar o passado – também revela que desta transmutação resulta não apenas a firmação da História (e da Humanidade) como entidade, mas, outrossim, a sua assunção como memória, presa num jogo em que o futuro não pode ser recalçado. E, se a vida deve ser a mestra da História, quando pode, afinal o conhecimento do passado produzir *sagesse*?

Enquanto a procura e a aquisição de conhecimentos são próprios do filósofo e do cientista (não por acaso identificados com as concepções cíclica e moderna de tempo, respectivamente), tão só quando esses conhecimentos resultam na compreensão do que é a condição humana (o homem como ser para a morte e, simultaneamente, como ser para a vida) é que a História pode ser veículo de *sagesse*. E não será menos verdade asseverar que o magistério da História torna o Homem conhecedor da sua natureza e circunstância quando e *se* o seu conhecimento histórico estiver ao serviço da compreensão do *Outro*, da diferença e da finitude.

Contra o presentismo: a história como amor à *sagesse*, a história como *logos* da *phronesis*

Muito para além da historiografia, a vida é o Homem estar perpassado de tempo e no tempo²¹⁸⁶. Resta saber, pois, que uso disto fará uma actualidade marcada precisamente pela crescente reprodução do convencimento – que a análise profunda da experiência subjectiva não confirma – de que esta não passa de um somatório cumulativo e aritmético de memórias e esquecimentos. Neste horizonte (ou na falta dele) faz-se a vénia servil à vivência meramente *presentista* e sucessória dos momentos, como se a temporalidade (e, por conseguinte, a historicidade) tivesse como exclusiva condição de possibilidade esta premissa: o advir do momento seguinte exige o total esquecimento do momento anterior²¹⁸⁷.

Admitamos, apenas provisoriamente, que a experiência moderna do tempo pode ser balizada entre a Revolução Francesa (1789) e a queda do muro de Berlim (1989)²¹⁸⁸ e que o século XX termina mergulhado numa experiência de tempo *presentista*. Por *presentismo*, entenda-se a sempre iminência do presente e o domínio do ponto de vista desse mesmo presente²¹⁸⁹. Como suas provas são chamados à colação movimentos estéticos, como o simultaneísmo ou o nunismo, ou mesmo diferentes posições diante do estudo do passado. A título de exemplo, referimo-nos ao papel mediador do sujeito, destacado por uma corrente de pensadores que, contra os objectivismos e positivismos vários, relevou a dimensão *contemporânea* de toda a indagação histórica. Na verdade, outro ensinamento não se pode retirar do magistério de autores como Droysen, Dilthey, B. Croce ou Collingwood. Facilmente se percebe que não se tratava de reduzir a história ao tempo presente (ou cair-se em anacronismo), mas defender o inevitável círculo hermenêutico que existe entre os problemas do presente e as representações do passado. Algo não muito distinto, mas numa perspectiva menos teórica e mais historiográfica, foi avançado pelos *Annales* (Marc Bloch e Lucien Febvre).

²¹⁸⁶ Fernando Catroga, *Os Passos do Homem como Restolho do Tempo*, p. 111.

²¹⁸⁷ Cf. Miguel Baptista Pereira, “Filosofia e memória nos caminhos do milénio”, *Revista Filosófica de Coimbra*, Vol. 8, N.º 16, Outubro 1999, p. 208.

²¹⁸⁸ François Hartog, *Régimes d’Historicité*, p. 116 e ss.

²¹⁸⁹ *Idem, ibidem*, pp. 120-122.

Tendo sido defendido já que o conceito de *historia magistra vitae* deixou de ser operatório à entrada do século XX (o que pressupõe uma errónea e remanescente concepção essencialista de tempo). No entanto, urge perceber até que ponto a banalização do conceito não está a decorrer nesse mesmo hipotético regime de temporalidade presentista. Aliás, os que enfatizam esta última experiência nem sempre percebem que não pode competir àquele que pensa o tempo a sua alegada revelação. Guardadores do tempo, sabem melhor do que ninguém que é sempre à luz de memórias e expectativas – e não de um impossível presente-presente – que o seu labor cognitivo sobre o passado tem lugar. Dizemos mais: o presentismo mais não é do que tanatopraxia do tempo não assumida, através da sua transformação em *coisa*.

As últimas décadas do século XX ficaram marcadas pela chamada revolução da informação e por um surto tecnológico que se propagou a todos os níveis da esfera pública e da esfera privada, alimentando quer a queda de barreiras culturais (e consequente reafirmação das diferenças), quer a disparidade entre *um mundo que vê* (mais lato mas inevitavelmente circunscrito) e uma multiplicidade de mundos que são vistos. E se isto pode significar uma crescente participação do indivíduo no processo de comunicação global – e da globalização –, também é certo que as dessincronias entre os povos presentidas pelo pensamento iluminista estão, mais do que nunca, à mostra e para uso das consciências. A hipertrofia da memória motivada pela superabundância de informação e pela permanente referenciação digital do mundo e da vida, marcas da vivência inegável de um presente cuja futuridade se pretende sempre adiar, exige, talvez mais do que nunca, uma nova releitura do magistério da História.

Fenómenos como as chamadas políticas de memória, ou, e decorrente destas, a patrimonialização²¹⁹⁰, se respondem a uma espécie de estética do efémero, simultânea e ironicamente desenvolvida para a acumulação mas não para a perda, reclamam que o diálogo entre o legado da experiência e a humana necessidade de um horizonte de expectativas resulte na veiculação de uma *sagesse*. Ora, neutralizar a lógica do axioma em apreço por força de um argumento que tem na sociedade de produção e de consumo as causas – inegáveis – para a supervalorização do *agora* e consequente retardamento das ideias de fim e de finalidade, é querer silenciar o seguinte: ser o presentismo a face da crise da moderna experiência do tempo potencia que o axioma *Memória e Espera*,

²¹⁹⁰ Vítor Oliveira Jorge, “Património, neurose contemporânea?”, in *Conservar para Quê?* coord. de Vítor Oliveira Jorge, Coimbra/Porto, Centro de Estudos Arqueológicos das Universidades de Coimbra e Porto, 2005, p. 25.

mestras da História, se cumpra, contrariando-se a idolatria do presente através da compreensão da *evidência* do passado.

Esta releitura da feliz glosa de Cícero é indispensável, na medida em que apenas ela pode resgatar das práticas frias da patrimonialização – acumuladoras do passado – o conhecimento das *coisas pretéritas*. Este deve estar sob a égide de um trabalho da memória consciente de que, se dela parte a paulatina edificação da nossa pré-compreensão do mundo e a nossa capacidade de o representar, esse conhecimento só é válido se estiver ao serviço de uma leitura em que a alteridade seja perscrutada como estágio anterior no presente de quem *rememora* – e não como *monumentum* “estrangeiro” no qual não seja possível ler a experiência do Outro. Isto implica, antes de mais, pesar-se o *exemplum* à luz da desconstrução (ou, pelo menos, da questionação) dessa exemplaridade hegemónica

Ao protelar-se, *grosso modo*, o fim, ao relativizar-se, através da multiplicação e da sobreposição, o presente, este tende a escapar à historicidade. O agente da chamada “sublime historical experience”²¹⁹¹ tem, assim, ao seu dispor os instrumentos críticos necessários para escapar aos vícios historicistas do século XIX, às políticas de silêncio do século XX e à atracção contemporânea pelo presentismo. Repare-se: a história pode ser narrada liberta da sedutora previsão do fim, colocando em plano de epistemológica igualdade passado e presente – o primeiro, por via negativa, o segundo, e ainda que ilusoriamente, por via positiva. É que o presente, se se supõe que seja auto-suficiente²¹⁹², também surge conotado como *o que já passou* e como *o que ainda não veio*. De onde se infere que os sentimentos de expectativa, plasmados na linha do horizonte de expectativas, passam por um processo voluntário de activação – caso o sujeito se posicione criticamente no seu presente em relação ao passado – ou de ignorância. Mais do que nunca, é necessário um processo crítico de selecção de memórias.

Forma de se dizer que o velho preceito mantém a relevância de sempre para a construção do conhecimento histórico e para a qualidade da experiência do indivíduo – mas que cabe ao historiador a aquisição e partilha de uma *sagesse* que só o é se tiver implicações humanas.

²¹⁹¹ “Sublime historical experience is the experience of a past breaking away from the present. The past is then born from the historian’s traumatic experience of having entered a new world and from the awareness of irreparably having lost a previous world forever”. Cf. F. R. Ankersmith, *Sublime Historical Experience*, Stanford, California, Stanford University Press, 2005, 265.

²¹⁹² Cf. Fernando Catroga, *Os Passos do Homem como Restolho do Tempo*, principalmente p. 27 e ss.

Dito de outro modo: só a partir do momento em que o historiador tiver consciência de que também à pergunta “O que é a História?”²¹⁹³ se responderá que ela é, sobretudo, o amor ao ausente, poder-se-á, de facto, falar em ética histórica. Esse momento marcará a passagem da história enquanto erudição à história enquanto *sagesse*, compreendendo-se, desse modo, como o processo historiográfico deve ter contido em si – como origem e como fim – um postulado ético no qual a informação esteja subordinada a um propósito reordenador do passado. A responsabilidade do historiador residirá, pois, num critério de selectividade sobre o *ido* que não redunde num somatório cronológico e estatístico (o que faria da fonte o objecto), mas que, bem pelo contrário, reconheça na compreensão o reencontro com o *Outro*. E isto, diante de qualquer tipologia plástica a que comodidades epistemológicas obriguem, o que significa que não haverá história nem historiografia quando e enquanto a sua escrita for *sem rostos*.

Residirá aqui a dimensão reveladora da escrita da História enquanto *acontecimento*: ela abre caminho para o encontro com o *outro*, com um *rosto* que necessariamente espera e que olha o sujeito que o resgata. E por *rosto* entendemos aqui “qui, ainsi, en autrui, regarde le moi – me regarde – en rappelant, de derrière, la contenance qu’il se donne dans son portrait, son abandon, son sans-défense et sa mortalité, et son appel à mon antiqué responsabilité, comme s’il était unique au monde – aimé”²¹⁹⁴. A historiografia consiste, pois, na responsabilidade diante da morte do *outro* e da sua *ausência* enquanto *ido* e *esquecido* – sendo essa responsabilidade definitória da imaginação historiográfica. Como Antígona que quis dar sepultura ao irmão, assim o sujeito historiador tem no rosto do *Outro* não apenas a constatação da sua própria morte, como, sobretudo, a da irreversível falência da alteridade.

Radicalmente, não será tão-pouco uma verdade última a meta do ofício do historiador, já que também assim a história como *sagesse* seria violentada: a ortodoxia histórica só pode resultar no dramático esquecimento de que a *sagesse* é acção e de que ao historiador não compete uma escrita que não seja um voto ao *Outro*.

Significa isto que a representificação, mecânica e poética da historiografia, acabará por obrigar a que a operação historiográfica tenha como ponto de partida uma *humildade co(n)-textual*: não apenas o produto narrativo será sempre uma parte do ocorrido, como o conhecimento (que o carácter mediador do sujeito que escreve

²¹⁹³ Como Lévinas interroga, nos seus *Les Imprévus de l’Histoire*.

²¹⁹⁴ E. Lévinas, *Entre Nous. Essais sur le penser à l’autre*, Paris, Grasset, 1991, p. 239.

pressupõe) fornece uma hipótese de crítica – mas não a verdade do acontecimento. E por isso é erróneo e falacioso falar-se em reconstrução do passado – ou então deve admitir-se que uma reconstrução poderá ser didáctica, mas não historiográfica. Consequentemente, não é possível aceitar-se que a acepção de *sagesse* que aqui está em causa passa pela definição aristotélica do *sage* como aquele que é capaz de *conhecer as coisas difíceis* e cujo alcance não poderá ser da ordem do sensível²¹⁹⁵.

Eleger-se, pois, a memória que fora vida como *mater* da história implica, antes de mais, que o que resulta da acção representificante seja a alteridade. Esta, sendo-o, comporta não o apregoado potencial auto-reconhecimento para o sujeito que escreve, mas sim o reconhecimento de Si através do Outro historiado.

A narrativa historiográfica deverá, pois, implicar conhecimento e acção, dado que somente dessa forma se passará do pragmatismo da erudição para a eticidade da *sagesse*. Ou *sophia*. Porque “el nível más alto que se puede alcanzar, dentro de una determinada forma de conocimiento, es la sabiduría”²¹⁹⁶. Ela é, pois, uma forma que harmoniza sumamente *nous* e *episteme*²¹⁹⁷, mas que ficará reduzida a mera *mirabilia* – ou mesmo a um teatro de memória – se não se aproximar dos bens humanos, para utilizar a expressão de Aristóteles que, ao admitir que Anágoras e Tales são sábios que dizem e sabem coisas admiráveis, não são prudentes pois não colocam a sua *sophia* ao serviço dos homens²¹⁹⁸. O que significa que prudência e responsabilidade dão forma à *sagesse* que procuramos.

E convém lembrar que prudência tem a sua raiz em *pro-video*, pelo que aquele que é prudente é aquele que prevê. Admiti-lo neste momento seria um passo atrás na nossa argumentação. Pelo que leiamos na prudência a *phronesis*, hipótese que a epistemologia tem de chegar ao mundo da *práxis*. Ora, veja-se como define Aristóteles a *phronesis* enquanto prudência: “A prudência tem por objecto o humano, aquele sobre o qual pode deliberar; com efeito, afirmamos que a operação do prudente consiste sobretudo em deliberar bem, e ninguém delibera sobre o que não pode ser de outra maneira, nem sobre o que não tem um fim, e este consiste em um bem prático. (...) A prudência é prática, de modo que deve possuir-se tanto conhecimentos ou preferivelmente o conhecimento das coisas particulares”²¹⁹⁹.

²¹⁹⁵ Aristóteles, *Metafísica*, A, 2, 982 – 10-12.

²¹⁹⁶ Emilio Lledó, *Memoria de la Ética*, Taurus, 1995, p. 95.

²¹⁹⁷ Cf. *Idem, ibidem*.

²¹⁹⁸ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, VI, 7, 1141b 3-7.

²¹⁹⁹ *Idem, ibidem*, VI, 7, 1141b 8-22.

Dois aspectos relevantes para o que que até aqui tem vindo a ser defendido. Em primeiro lugar, a prudência não pertence ao mundo da circularidade indefinida, mas sim a um mundo mutável, pois, de outra forma, ela não tem utilidade. A mudança enquanto condição para a prudência enquanto *phronesis* justifica-se porque esta implica necessariamente experiência e, portanto, trânsito temporal e, necessariamente, irrepetibilidade na duração. Por outro lado, *phronesis* tem a sua raiz em *phrên*, que significa, na sua mais antiga valência (homérica), o coração enquanto centro da vontade e do pensamento. Pelo que a prudência não é uma característica estática: ela pressupõe a sua própria demonstração através do acto.

Por outro lado, ao localizar o escopo de actuação da prudência no âmbito do particular, o Estagirita permite-nos a sua ligação à definição de história como género das coisas particulares. Ora, ao agir sobre o particularismo, a *phronesis* assume uma responsabilidade que, no caso da escrita da história, é, obrigatoriamente, voluntária. Ora, essa responsabilidade começa por refutar o presentismo como espaço possível para o exercício da responsabilidade da escrita da história, precisamente porque a história não é mestra da vida. Neste sentido, a *historia magistra vitae* só contribuiria para a redução do espaço em que a prudência e a responsabilidade podem ser exercidas.

A sabedoria pela sabedoria seria a *phronesis* sem *logos* e dela só poderia resultar a violação do que nos fez chegar até aqui: a responsabilidade do historiador pela nadificação da morte do *Outro* e a prova como critério de veridicção, ambas as premissas individualizadoras da historiografia como género impossivelmente confundido com a ficção. Por outro lado, se o presentismo parece ser bom terreno para a *historia magistra vitae* na medida em que possibilita a ilusória ininterrupção do presente, pelo que a repetição que a exemplaridade requer pode ser levada ao seu próprio esgotamento, cabe ao historiador a contenção da não sentença como prudência máxima e responsabilidade absoluta.

E esse deveria ser o princípio da questionação da validade do presentismo como regime de historicidade, já que a multiplicação de tempos é incompatível quer com a própria historicidade, quer com a *phronesis* enquanto exercício que só pode eclodir na constante mutabilidade das coisas, mas nunca em um círculo de retorno eterno, a que a *historia magistra vitae* está inevitavelmente arreigada. O presentismo subentende, assim, uma espécie de *práxis* sem *logos*, Emilio Lledó assim escreve: “Una práxis sin logos, sin principio rector, es imposible. Su imposibilidad se manifiesta en una espécie

de ceguera, en la que el principio del egoísmo hace regressar al hombre, al principio sempre amenazante, porque nunca insuperable, de su animalidade”²²⁰⁰.

O presentismo torna esta *práxis* sem lógos *provável* (mas não possível) porque deixa a *phronesis* enquanto prudência sem horizonte de actuação – e a prudência não pode ser activada sem que a esperança, enquanto espera activa, esteja activada também. É, pois, o advento de um *rigor mortis* ao próprio tempo, incendiado, porém, pela perseguição da hiper-memória e pela sagração da anamnese como não-distância, que fustigam a temporalidade, em vão, com a *imaginação* do tempo dentro do tempo. A ponto de se inaugurar uma história do tempo presente.

A questão é que a distância hermenêutica que o historiador enfrenta é sempre um combate contra o presentismo precisamente porque a história não pode ser mestra da vida e a exemplaridade, a existir, só pode sê-lo como reconhecimento da alteridade para melhor conhecimento do sujeito – nunca para emulação finalística – e para a rasura do egoísmo social e político – nunca para a imitação dos *exempla* mas sim para conhecimento do homem.

Metade juiz pela prova, metade alquimista pela *phantasia*, o historiador é, se quiser, detentor de uma *sagesse* que, efectivamente, é vontade e pensamento, se não cair na tentação inoportuna de tornar-se antiquário, falta tão grave quanto o fetiche do documento. Ele é o organizador do caos fantasmático do futuro, pois que, ao contrário do que possa pensar-se, a *phantasia* é do passado, a fantasmagoria é do futuro. Ele ordena o futuro enquanto nada, pois que se trata da única temporalidade que tem o nada como resposta, na medida em que não carrega no seu bojo traço algum. Do futuro não chega ausência, apenas a linha do horizonte, cruzada, pois, com a linearidade do tempo judaico-cristão, formando, assim, a encruzilhada humana em que o Ser-aí se encontra trespassado de tempo, na descompensação absoluta que é o tudo do passado, o instante do presente e o nada do futuro.

Talvez por isso, Benjamin pense a Redenção no presente, assegurando assim que o nada do futuro ficará preenchido, pelo que “(...) chaque époque devra *de nouveau* s’attaquer à cette rude tâche: libérer du conformisme une tradition *en passe d’être* violée par lui (...). L’ennemi victorieux *ne se laisse même pas arrêter* par les morts (...) A *l’heure qu’il est*, l’ennemi *n’as pas encore fini* de triompher”²²⁰¹. Com efeito, a *historia*

²²⁰⁰ Emilio Lledó, *Memoria de la Ética*, p. 102.

²²⁰¹ Stéphane Mosés, *L’Ange de l’Histoire: Rosenzweig, Benjamin, Scholem*, Paris, Seuil, 1992, p. 171.

magistra vitae só poderia contribuir para um conformismo que era a própria destruição da História. Pelo que, o eterno retorno das coisas é o grande inimigo da própria história e cabe ao presente redimi-la através de um Juízo final que não pode parar, pois não para a ameaça de um inimigo que nem a morte para.

Se isto significa o reconhecimento do eterno retorno como resto imbatível do tempo cíclico? Não. Significa precisamente a inoperância da *historia magistra vitae*, na medida em que o homem não *apre(e)nde* enquanto em causa não estiver a aliança entre *práxis* e *phronesis*. Todavia, significa, outrossim, que a passagem do tempo arrasta consigo todos os mortos do passado, sem que aqueles possam ser confundidos com uma metonímia deste. Não. Ultrapassar a ditadura passadista da *historia magistra vitae* implica a assunção da escrita da história como uma certa *philia*: “A través de ella [*philia*], el bien individual se amplía, consolida y confirma. El bien que descubrimos en el outro es un bien que rompe la medida de la particular perspectiva con que cada existencia buscaría su felicidad”²²⁰². Ora, a responsabilidade pela não morte do outro corresponde precisamente a esta quebra de perspectiva: a escrita da história pede que o sujeito que escreve, enquanto um Eu, reconheça no morto da História um outro Eu.

Benjamin pode rejeitar, como efectivamente o faz, toda a ideologia do progresso. Porém, a redenção que sugere dá conta de outra face sua que, se é (parece) incompatível com o progresso, cunha a experiência moderna do tempo como, acima de tudo, consciência do ser no tempo (em risco de desaparecer em virtude do despotismo presentista) e, portanto, como consciência absoluta do seguinte: o seu Anjo da História, como anjo que recusa a sua própria dissolução no éter sagrado, “voudrait bien faire halte, ressusciter les morts et réparer ce qui a été brisé”²²⁰³. O seu anjo rejeita a renovação²²⁰⁴ do tempo, mas admite a possibilidade da ressuscitação dos mortos. O rosto do seu anjo é de horror pela impossibilidade de a história ser mestra da história, pelo que nada resta senão a tentativa de ressuscitar os mortos, já que o anjo está imobilizado na corrente catastrófica do tempo. A *historia magistra vitae* foi sempre, pois, a perversão do tempo sobre o homem e do homem sobre o homem. Cabe ao historiador a responsabilidade pelo passado e pelo futuro, como messias dos mortos do passado que esperam em silêncio, mas não silenciados, pela sua Revelação.

²²⁰² Emilio Lledó, *Memoria de la Ética*, p. 112.

²²⁰³ Cf. Stéphane Mosés, *L'Ange de l'Histoire*, p. 172.

²²⁰⁴ *Idem, ibidem*.

VIII PARTE

A escrita da história como tanatografia

*Il cherche, fraie et suit l'unique chemin objectivement
authentique qui y conduit; ainsi seul son avenir est-il à la
fois inévitable et accueillant comme un Foyer (Heimat).*

Ernst Bloch

Capítulo XXXVIII

A ESCRITA DA HISTÓRIA, TÚMULO SIMBÓLICO DO PASSADO

Em uma das mais importantes e significativas passagens para domínio da Teoria da História, Michel de Certeau funda o que, a nosso ver, é, indelutavelmente, o papel da historiografia:

L'écriture ne parle pas du passé que pour l'enterrer. Elle est un tombeau en ce double sens que, par le même texte, elle honore et elle élimine. Ici, le langage a pour fonction d'introduire dans le dire ce qui ne se fait plus. Il exorcise la mort et il la case dans le récit qui lui substitue pédagogiquement quelque chose que le lecteur doit croire et faire. Ce processus se répète sur bien d'autres modes non scientifiques, depuis l'éloge funèbre dans la rue à l'enterrement. Mais à la différence d'autres «tombeaux», artistiques ou sociaux, la reconduction du «mort» ou du passé dans un lien symbolique s'articule ici sur le travail visant à créer dans le présent une place (passée ou future) à remplir, un «devoir faire». L'écriture recueille le produit de ce travail. Par là, elle libère le présent, sans avoir à le nommer. Aussi peut-on dire qu'elle fait des morts pour qu'il y ait ailleurs de vivants. Plus exactement, elle reçoit les morts qu'a faits un changement social, afin que soit marquée l'espace ouvert par ce passé et pour qu'il reste possible d'articuler ce qui apparaît sur ce qui disparaît.²²⁰⁵

Certeau define o corpo do texto historiográfico como uma *sepultura*. Tentemos, pois, deslocar a expressão do seu sentido comum, e inquestionavelmente, confirmado nas sociedades em que a inumação é o rito funerário por excelência, para também sobre ele poder ser aberto um espaço em que a sua história caiba. Nunca perdendo de vista, contudo, como salienta Louis-Vincent Thomas, que “parler de la mort reviendrait donc à empêcher qu'elle ne parle et, sous le prétexte qu'elle ne dit rien, à parler à sa place et

²²⁰⁵ Michel de Certeau, *L'Écriture de l'Histoire*, p. 141.

d'autre chose. Pourtant, malgré l'infirmité afférente à l'objet-mort, essentiellement absent, un discours sur la mort devrait, par la multiplicité des horizons qu'il rapproche, conduire à une méditation féconde"²²⁰⁶.

Este cuidado demonstrado pelo antropólogo revela-se ainda maior quando em causa está uma dupla ausência: a da morte e a ausência provocada pela morte. É de ambas que a escrita da História trata, o que nos obriga a um voto de Palavra sobre o Silêncio, na medida em que, se a distância terá as suas consequências morais²²⁰⁷, a distância pela morte pede o reconhecimento da perda – que a escrita da história tentará, sem profanar a distância entre o historiador e o Ter-sido, levar a cabo. Aí residirá a dignidade do seu “gesto de sepultura”.

Uma linguagem para a finitude

Com efeito, a expressão *sepultura* deve as suas origens etimológicas a *sepelio*, verbo que, no Latim clássico significa quer “dar sepultura a”, quer “envolver em [para sepultar]”. Porém, devido às origens comuns entre o Latim e o indo-iraniano, é possível que as suas raízes cheguem ao védico *separyati*, cujo significado seria “honrar”. Como não bastasse, ainda através de uma conexão com o védico, *sepelio* pode (e é provável que esteja) ligado a *sápati* – “ele trata”²²⁰⁸. De *sepelio*, e de regresso ao Latim, *sepelibilis* (adjectivo), assume um sentido figurado: “o que está escondido”²²⁰⁹.

Por outro lado, é através de Cícero que sabemos que duas formas existem de tratar o cadáver²²¹⁰: *sepelire* e *urere*, isto é, inumar e queimar (sendo que a inumação estava legalmente prevista para corpos incinerados primeiramente). No entanto, as palavras sepulcro, *sepulchrum*, e sepultura, *sepultura*, estavam consignadas apenas às inumações em que o cadáver era enterrado íntegro – sem estar queimado, pois. Ironicamente, *sepultura* contém uma dimensão de futuridade, como se, extensivamente, o seu significado literal fosse “o que há-de ser sepultado”. Ou, “o que há-de ser escondido”.

²²⁰⁶ Louis-Vincent Thomas, *Mort et Pouvoir*, Paris, Payot, p. 9.

²²⁰⁷ Cf. Carlos Ginzburg, “Tuer un mandarin chinois. Des conséquences morales de la distance”, in *À Distance. Neuf essais sur le point de vue en histoire*, Paris, Gallimard, 2001, p. 165 e ss.

²²⁰⁸ Ernout-Meillet, *op. cit.* p. 615.

²²⁰⁹ *Idem, ibidem.*

²²¹⁰ Cícero, *De Legibus*, II, 23-24.

Quanto às escrituras bíblicas, não é difícil identificar o sepulcro de Jesus Cristo, após a descida da cruz no Gólgota, como modelo de ritual funerário, principalmente tendo em conta que, na sua versão grega, o Novo Testamento, a palavra utilizada é *taphôn*²²¹¹ que, proveniente do *thaptô*, que significa “enterrar” e “escavar”, está ligada, por via denotativa, ao acto de aprofundar. Em todo o caso, *thaptô* está reservado às cerimónias fúnebres, o que torna a derivação para o sentido de “aprofundamento” mais significativa ainda para o nosso ponto de vista.

Tanto mais que, no *Evangelho de João*, e ainda sobre o momento em que ocorrem, no dia seguinte à crucificação, Maria e os demais ao sepulcro, nova palavra é utilizada: *mnemeiôn*²²¹². *Mnemeion* é, assim, um lugar de memória, dotado em particular de visibilidade na medida em que a sua função é recordar. Assim o túmulo de Jesus Cristo. E assim é o túmulo, *mnemeion* também, de Raquel, sobre o qual Jacob erige uma estela funerária²²¹³.

Especial atenção merece também o alemão *grab*, significando “sepultura”, oriundo da antiga língua saxónica *graben*, para “escavar”. É-nos dito que a expressão não tem relação alguma com o grego *graphô*. Parece-nos, no entanto, difícil acreditar taxativamente em tal afirmação, na medida em que não apenas a sepultura é um marco anamnético, como *graphô*, que significa escrever, significa, outrotanto, marcar, gravar e, por isso, estabelecer uma linha, um limite. Isso é um dos nexos da sepultura.

Assim, afirmar que a escrita da história é um ritual de sepultura²²¹⁴ encerra um sem número de possibilidades epistémicas para a compreensão do fenómeno que a escrita da história é. Mas não sem passarmos antes, e uma vez mais, por Michel de Certeau. A escritura, e não meramente a escrita pelas razões que apontámos já, é uma repetição operada pela diferença²²¹⁵, que marca uma separação e que, em simultâneo, a delimita e esbate. Por isso, “Il faut mourir au corps pour que naisse l’écriture. Telle est la morale de l’histoire. Elle ne se prouve pas grâce au système d’un savoir. Elle se raconte. La «fantaisie» qui la récite n’est pas autorisée par un lieu propre, mais rendue

²²¹¹ *Mateus*, 27, 61, p. 1745: “Maria Madalena e a outra Maria ficaram lá, sentadas defronte do túmulo [*taphôn*]”.

²²¹² *João*, 20, 6, p. 1868: “Chegou Simão Pedro que o seguia, entrou no sepulcro e viu os panos postos no chão”.

²²¹³ *Génesis*, 35, 20, p. 74: “Jacob erigiu um monumento sobre o seu túmulo; é o monumento do túmulo de Raquel, que ainda hoje existe.”

²²¹⁴ Leia-se o não menos importante contributo de Fernando Catroga em *Os Passos do Homem como Restolho do Tempo*, p. 38.

²²¹⁵ Michel de Certeau, *L’Écriture de l’Histoire*, p. 385: “À cet égard, l’écriture est répétition, travail même de la différence.”

necessaire par la dette que lui signifie un nom. Elle se construit à partir du rien (*nichts*: je n'ai rien à perdre) et de l'obligation (je ne t'oublierai pas)"²²¹⁶.

Certeau poderia ter recorrido também à obrigação em alemão, na medida em que também os seus sentidos contribuem para a afirmação dos seus intentos. A obrigação é *Verpflichtung*, o que, se pode efectivamente reportar-se à obrigação mas, outrossim, ao cuidado que se tem em torno de algo ou de alguém. Nesta medida, compreende-se a morte do corpo (do Ter-sido ou do próprio historiador que dá lugar em si para fora de si ao *Outro*?) como condição e dádiva supremas para a construção da narrativa sobre o passado. A escrita é, pois, o cuidado para com o *Outro* – bem menos, a nosso ver, do que a obrigação. Por outro lado, afirma também Certeau que a escrita começa a partir *do nada*, recorrendo à expressão alemã *nicht*. Mas também aqui o alemão pode lançar novas luzes sobre a própria afirmação de Certeau, na medida em que *nicht*, do ponto de vista etimológica, não é nada mas sim a partícula.

Ora, nessa partícula, vemos nós o traço. Pelo que não podemos aceitar que a escrita da história, precisamente por ser um gesto de sepultura, parta do nada. Pelo contrário, ela parte do passado que contém tudo mas que está sepultado e, por isso escondido. É outro grau de sepultura, que faz uso da denotação futurante, o da escrita da história. E tanto nesse passado está contido tudo que Michel de Certeau, para nosso gáudio, não hesita, apesar de colocar entre vírgulas, consciente das hesitações científicas, em recorrer ao termo “fantaisie”. Mais ainda se tivermos em conta que a aparição da verdade que a *phantasia* estimula corresponde precisamente à investigação histórica enquanto cuidado que é cuidado precisamente porque parte sempre da presença da referência de um ausente.

Nesse momento de assunção da *phantasia* como reconhecimento de um nome (mesmo que seja anónimo), impera o retorno (*Umkehr*), aquele retorno que Benjamin prefere porque lhe permite voltar as costas ao futuro, como preconiza enquanto filósofo da história no sentido mais justo do termo. Trata-se de uma abertura ao passado que faz do historiador o juiz do Juízo Final, e, por isso, mestre de uma paixão anamnética que, voltando *temporariamente* as costas ao futuro, se dedica à ressuscitação dos mortos . Porém, ao contrário de Benjamin, não acreditamos que esta seja a quintessência da matriz teológica do povo judeu. Não. Ela é a quintessência da matriz teológica do

²²¹⁶ *Idem, ibidem*, pp. 384-385.

mundo judaico-cristão e da historiografia quando despida da *historia magistra vitae* para poder incarnar, finalmente, o seu corpo de *nuda veritas*.

Com efeito, “le jugement dernier est un présent qui se retourne vers l’arrière”²²¹⁷, mas é através do cristianismo como linguagem da finitude dentro da eternidade que poder-se-á falar em uma categoria ética dentro da teologia tanto judaica, como cristã. A escrita da história, precisamente porque sempre dirigida em regime de Abertura total às temporalidades, não cessa nunca de ser escrita, nesse sentido tornando-se corpo da própria temporalidade. Essa é a acção da *phantasia*, quando, através da memória, o presente escolhe a salvação do passado como missão, sabendo que, através do acto historiográfico poderá conceder ao passado a esperança que a morte (da pessoa ou do acontecimento enquanto disrupção temporal) perdera.

Para isso, contudo, é necessário que a escrita da história seja, um pouco à maneira de Collingwood, e como temos vindo a defender, uma (re)actualização, não porque uma circularidade temporal o permita, mas porque a extemporaneidade do futuro dele faz uma temporalidade que é aleatória no seu nada – no limite será esse o aprendizado da história e a justificação da sua escrita como tanatografia. Porque ir à procura dos traços do *Outro* para escrevê-lo, dando-lhe assim uma sepultura que é a profundidade de uma compreensão absolutamente disponível (contra, pois, historiografias maniqueístas ou ideológicas – que tombariam para uma cópia fiada, mas perigosa, das filosofias da história), é actualizar a vida através da morte, sendo que esta é, como Pessoa quis, “só não ser visto”²²¹⁸.

E neste “só não ser visto” está, se pensarmos bem, a *a-letheia* que a *phantasia* historiográfica busca através da memória como impressão e através do traço como restolho de vida. Invoquemos, pois, a imagem de Walter Benjamin, em nota preparatória às suas teses: “La lampe éternelle est une image l’authentique existence historique. Elle cite dans le passé – la flamme qui a été allumée jadis – et ceci perpétuellement, en la nourrissant de combustible toujours nouveau”²²¹⁹. Tal remete-nos para a preponderância que os holocaustos têm na cultura hebraica bíblica, sobretudo porque foram de Benjamin as palavras: “Disporá as lâmpadas no candelabro de ouro

²²¹⁷ Stéphane Mosés, *L’Ange de l’Histoire*, p. 179.

²²¹⁸ Convocamos o emblemático poema de Fernando Pessoa: “A morte é a curva da estrada./ Morrer é só não ser visto./ Se escuto, eu te oiço a passada/ Existir como eu existo./ A terra é feita de céu./ A mentira não tem ninho./ Nunca ninguém se perdeu./ Tudo é verdade e caminho.” In Fernando Pessoa, *Poesias*, Nota explicativa de João Gaspar Simões e Luiz de Montalvor, Lisboa, Ática, 1942 (15.ª ed., 1995), p. 142.

²²¹⁹ Stéphane Mosés, *L’Ange de l’Histoire*, p. 181.

puro, para que ardam continuamente diante do Senhor”²²²⁰. O que significa que a luz permite, permanentemente, o des-novelamento das aporias do presente, como constata Stéphane Mosès²²²¹.

A escritura é, pois, o trabalho do luto. O trabalho que, antes de a Moisés serem reveladas as Tábuas da Lei, não foi permitido que fosse feito pelos deuses do panteão politeísta egípcio, que o rei Amenothep quis aniquilar, destruindo todas as inscrições: “Indeed, the king's zeal went so far as to cause an inquiry to be made into the inscriptions of old monuments in order to efface the word " God " whenever it was used in the plural”²²²². Amenothep fora o grande mecenas de uma religião já existente, *Aton*, uma forma incipiente de monoteísmo em que o Sol era adorado como um ser divino de cujos raios dimanava energia²²²³. Segundo o arguto trabalho de Freud, baseado na historiografia sobre o antigo Egito, Amenothep, através da intolerância e consistência, conseguiu, para a divindade adorada, uma exclusividade incompatível com a bem formada monumentalidade divina egípcia.

Não é a primeira vez que nos referimos ao “apagamento” das inscrições como voto de esquecimento, e, portanto, como luta de memórias. Porém, agora trata-se da abolição de um deus, Amon, para singularizar uma divindade. Uma divindade cuja representação não era zoomórfica, mas tão só a de um astro radioso com raios dimanantes que terminavam em forma de mãos²²²⁴. Mas não apenas. Osíris e o reino dos mortos, zénite da expressão da religiosidade egípcia, fora também silenciado.

Com a vitória de Haremhab, o ano de 1350 restaura a ordem antiga, bem como as suas religiões. Aton foi completamente eclipsado e a memória de Amenothep rasurada. Mas o caminho que Sigmund Freud segue leva-o a concluir que Moisés fora o criador dessa nova religião monoteísta, um Moisés egípcio, de que a Bíblia dará outro retrato. Este Moisés terá sido morto em uma rebelião formada pelos Judeus que ele próprio tinha formado enquanto religião. Religião essa que, nos mandamentos e, portanto, já no domínio bíblico, limita o uso do nome do seu deus. O que é sintomático tratando-se o nome de Javé – que esteve na origem de muitos outros nomes tais como Jochanam, Jehu, Joshua²²²⁵.

²²²⁰ Levítico 24, 4, p. 193.

²²²¹ Stéphane Mosès, *L'Ange de l'Histoire*, p. 181.

²²²² S. Freud, *Moses and Monotheism*, Hogarth Press and the Institute of Psycho-Analysis, 1939, p. 39.

²²²³ Cf. *Idem, ibidem*, p. 37.

²²²⁴ Cf. *Idem, ibidem*, p. 40.

²²²⁵ Cf. *Idem, ibidem*, pp. 64-65.

Na verdade, na tradição do Hexateuco, o nome Javé coexiste com outro, o de Elohim. O que potencialmente significa que dois deuses estão em causa, um anterior ao Êxodo, o outro posterior. O que significa, também, a existência de dois Moisés, cuja origem é bem documentada por Sigmund Freud²²²⁶, sendo que o segundo elege o seu povo, fora já do âmbito do culto solar monoteísta, tornando-se um despoista enquanto chefe religioso, causa talvez para que o povo judaico fosse considerado insubordinado e causa para o seu possível homicídio. Porém, o Moisés dito egípcio, e, portanto, ligado ao culto de Aton e ao Rei Amenotep (nome alterado para Ikhanaton), preconizava uma divindade justa, dotada de um universalismo magnânimo, forte o suficiente para ter de ser rasurada para a salvação política do Egito. O que faz do judaísmo tal como surge nas *Escrituras* uma forma de continuar uma tradição há muito esquecida. O que faz, ainda, do Judaísmo uma religião em que o Deus é morto.

Como nos chamados festins do totem (animal a ser sacrificado), em que a divindade adorada é reduzida a pedaços e depois comida por todos sem exceção. Assim se comemora uma espécie de autonomia dentro do próprio sagrado – que Freud, admitindo que não é o primeiro, liga à comunhão cristã. E é aqui que Freud, sem precisar de recorrer a complexos edipianos, revela, não sem espanto, a síntese do que fora uma cultura de culpa e punição (a judaica) e a sua transição para uma cultura de expiação (a cristã): “the lightening of that oppression proceeded from the Jews. Although food for the idea had been provided by many suggestive hints from various quarters, it was, nevertheless, in the mind of a Jew, Saul of Tarsus, who as a Roman citizen was called Paul, that the perception dawned: "it is because we killed God the Father that we are so unhappy”²²²⁷.

A morte do Pai, enquanto crime, é, pois, do ponto de vista bíblico, disfarçada pelo eufemismo do pecado original, permitindo, assim, a manutenção de uma tradição. Mas não apenas: “after the Christian doctrine had burst the confines of Judaism, it absorbed constituents from many other sources, renounced many features of pure monotheism and adopted in many particulars the ritual of the other Mediterranean peoples. It was as if Egypt had come to wreak her vengeance on the heirs of

²²²⁶ Cf. *Idem, ibidem*, p. 59 e ss: “With this I have come to an end, my sole purpose having been to fit the figure of the Egyptian Moses into the framework of Jewish history. I may now express my conclusion in the shortest formula: To the well-known duality of that history two peoples who fuse together to form one nation, two kingdoms into which this nation divides, two names for the Deity in the source of the Bible we add two new ones: the founding of two new religions, the first one ousted by the second and yet reappearing victorious, two founders of religions, who are both called by the same name Moses and whose personalities we have to separate from each other” (p. 84).

²²²⁷ *Idem, ibidem*, p. 213.

Ikhnaton”²²²⁸. Assim sendo, o sentido da História está estreitamente ligado à emergência do Uno como Ser Total, de onde só poderia esperar-se uma via irreversível. Está também ligado à morte como expiação, já que o Filho fora morto para expiar as culpas do assassínio do Pai.

Mais ainda. Desta feita, o Cristianismo, contrariamente ao Judaísmo, passa a ser a reconciliação entre Pai e Filho, após o sacrifício deste. Mas esta reconciliação tem um custo teológico: após o sacrifício, é Jesus Cristo que se torna Deus, ficando sentado ao lado do Pai, em um lugar que, em uma religião monoteísta somente deveria ser ocupado pela divindade. O que significa que o que nascera como uma religião do Pai passa a ser uma religião do Filho e, portanto, uma religião fundada em um princípio sucessório, não por Direito, mas por penitência e, no fundo, por renúncia a tudo o que implicar o exercício arbitrário do passado sobre o presente. Como coubesse ao Cristianismo expiar as culpas do Judaísmo, culpas essas nunca assumidas, em que um só homem oprime o povo por ele eleito na direcção da sua própria afirmação como líder – e como Deus. Daí que seja dito aos herdeiros de Moisés: “Agora, pois, temei o Senhor e servi-o com toda a rectidão e fidelidade. Tirai os deuses que serviram os vossos pais além do rio e no Egipto, e servi o Senhor”²²²⁹. A tragédia e a cegueira ficam, assim, na face judaica do judaico-cristianismo, não importando a Redenção prometida – já que esta tivera um rosto concreto e que pendera da cruz acusando a ausência do próprio Pai no seu desespero.

Não nos é dito na *Bíblia*, nem *Pentateuco* nem no *Livro de Josué*, que nome usar para não evocar-se o nome de Deus em vão. Mas no *Novo Testamento*, a palavra Pai surge como substituto lógico de Javé – pela assunção de que um Deus fora morto? Ou pela afirmação trágica do Judaísmo, passando a esperança a residir toda em uma religião em que o futuro concilia o presente com o passado? É neste sentido, cremos, que Michel De Certeau afirma: “Le Moïse, c’est la narrativisation de ce temps pratique; c’est le récit où l’écriture, productrice et objet de ce mise en scène, s’analyse comme tradition d’une morte”²²³⁰. Isto é, o Cristianismo permite, através do sacrifício, a feitura do luto de Pai perdido. Todas as *Escrituras* do *Novo Testamento* parecem poder ser comparadas à escrita como trabalho de um luto, na medida em que se enfrenta a perda objectiva do Filho como presença e a perda subjectiva do Pai como ausência.

²²²⁸ S. Freud, *op. cit.*, p. 213.

²²²⁹ *Josué* 24, 14, p. 347.

²²³⁰ Michel de Certeau, *L’Écriture de l’Histoire*, p. 386.

A *Escritura* é, assim, a possibilidade de reatualização da presença, tanto quanto da ausência, como se, pelo acto de escrita, a desejada reconciliação fosse atingida através de uma satisfação que, sendo inquestionavelmente alucinatória, tem na morte enquanto impostora da ausência, “verbo velado,/ Silencioso intérprete sagrado/ Das cousas invisíveis”. O que fará do trabalho do historiador tributário de uma vontade que deseja superar a perda para poder proceder à reconciliação e, como veremos, à sua forma de redenção. Ou, dito de outra forma, ao trabalho de luto da e para a Humanidade. É com a perda que a escritura surge, não como obrigação, mas antes como cuidado (*pflicht*), nos antípodas da rejeição judaica em relação ao homicídio cometido, sobre os traços para que eles não sejam apagados, sobre os traços para que possam ser contextualizados e assim o Ter-sido deixe de ser uma mera mancha branca lacunar, da qual emerge a figura paternal fantasmática das origens. Curiosamente, Certeau, sobre o texto de Freud, declara: “la lacune n’est pas chez Freud l’absence d’une pierre dans l’édifice bâti, mais la trace et le retour de ce dont le texte doit «prendre la place»²²³¹ .

Assim, o sentido da história terá começado com a dissimulação (*Beseitigung*) de um crime, cuja dívida, rejeitada pelos perpetradores, coube a uma morte sacrificial saldar. Começou, portanto, com um renunciar (*abspreschen*) e com um pertencer (*angehören*), com o Judaísmo, e com um redimir (*Verpflichtung* – não por acaso o mesmo termo que usámos para cuidado) e com um escrever (*schreiben*). Curiosamente, este alemão “escrever” provém do Saxão Antigo *scriban* (“escrever”) e do Anglo-Saxão *scrifan*; neste último caso, o significado é totalmente diferente de escrever – é antes “punir”, “castigar”. A marca, pois, que tanto pode servir o propósito anamnético, como tornar-se a inscrição maldita.

Aliás, se seguirmos as conclusões de Freud em *Moïse et le Monotheïsme* podemos dizer que o sentido da história começa com a contestação contra o querer esquecer – e não apenas, como em Heródoto ou em Tucídides –, contra o esquecimento (muito menos se recordarmos, agora, que a palavra grega para esquecimento é aquela que dá também luz à verdade: *lethes*). A crucificação acaba por tornar-se o grito que recorda a morte do Pai através da mortificação do Filho, homicídio ancestral levado a cabo por outros filhos, e que o Filho lança, revelando a traição filial que fora calada.

Não estão em causa os limites psicanalísticos que Freud quis explorar através da perspectiva que apresenta de Moisés, como é evidente. O que nos importa é a forma

²²³¹ *Idem, ibidem*, p. 390.

como a escrita, a partir das ilações de Freud, pode ser vista como elucidação sobre um passado que conheceu a ausência antes mesmo de tornar-se Ter-sido na medida em que a morte de Deus implica um duplo crime: a morte e a morte como roubo da presença ao mundo do sagrado, para o qual o ser presente era essencial na cultura judaica. Por essa razão, para os judeus, no futuro reside tudo, ficando o vazio reservado ao passado: “Mais pour les Juifs l’avenir n’en devenait pas pour autant un temps homogène et vide. Car chaque seconde y était la porte étroite par laquelle pouvait entrer le Messie”²²³². E o seu Messias não poderia ser o Messias cristão que se dizia Filho de um Deus que havia sido morto.

Tanatologia e ontologia: escrever a história em nome da totalidade do *Dasein*

As Escrituras – e a escrita – são, pois, “(...) la nature intime du deuil comme *inscription*”²²³³: para a memória e para que a memória possa ser tanto castigo quanto salvação. Assim, sem acreditar que é possível enganar a morte, a escrita deste *Moïse et le Monotheïsme* confronta, imiscuindo, a tradição e a traição, sendo, por isso sacrílega²²³⁴ – porque rouba, efectivamente, objectos sagrados do seu pedestal. Mas, a nosso ver, não apenas. Sacrílega porque, por sê-la, permite que a morte sacrificial do Filho seja pensada não apenas como contrário de vida, mas, outrossim, como reconciliação de um mundo que, sendo dos vivos, tem nestes a prova de um género de morte, para utilizarmos a expressão de Nietzsche, em *A Gaia Ciência*²²³⁵.

A escritura dá um lugar de certeza (*Sicherheit*) ao Ter-sido, uma certeza que, além de poder ser uma justificação, será também uma espécie de remição libertadora²²³⁶. Nunca confere, no entanto, uma inteligibilidade à morte como fenómeno natural. Diante da incompreensão que a morte gera, o papel da escrita da História é

²²³² Walter Benjamin, in Stéphane Mosés, *L’Ange de l’Histoire: Rosenzweig, Benjamin, Scholem*, Paris, Seuil, 1992, p.

²²³³ Michel de Certeau, *L’Écriture de l’Histoire*, p. 387.

²²³⁴ Cf. *Idem, ibidem*, p. 393.

²²³⁵ Nietzsche, *A Gaia Ciência*, Livro III, § 109.

²²³⁶ Transcrevemos parte do que nos diz Friedrich Kluge em *Etymological Dictionary of the German Language*, London, George Bell & Sons; New York, Macmillan, 1891, p. 334: “*Sicher*, adj., 'sure, certain, trusty,' from MidHG. *Sicher* (...) 'careless, unconcerned ; sure, protected, confident'; to these are allied OSax. and AS. *sicor*, 'free from guilt and punishment,' MidE. *siker*, Du. *zeker* (OHG. *sihhorô*, 'to justify, protect, promise, vow,' OSax. *sihorn*, 'to set free'). It is based on the common West Teut. loan-word Lat. *securus* (phonetic intermediate form *securus*, the accent of which was Germanised when the word was borrowed)(...). Comp. OHG. *sihhoron*, 'to justify, purgare'.”

conduzir o sujeito e o Ter-sido para fora da nadificação, depois de o Ter-sido haver sido sujeito ao escândalo que a morte traz sempre consigo²²³⁷. Não havendo compreensão possível da morte, ela é “la fin de ce qui rend pensable le pensable et c’est en cela qu’elle est impensable. On ne peut même plus dire que la mort est néant, car le néant et l’être concernent la compréhension”²²³⁸.

Ao historiador deve interessar particularmente esta definição. Não apenas porque com a morte como castigo, primeiro, e como redenção, depois, se funda o sentido da História, mas porque, com efeito, o seu trabalho de escrita é, *in extremis*, tornar pensável o pensável precisamente porque a morte não pode, tal como o passado, ser identificada com o nada. A escrita da história é a impossibilidade de acolher a morte em silêncio. E mesmo concordando com as palavras de Émmanuel Lévinas, “nous savons la mort, mais nous ne pouvons la penser; nous la savons sans pouvoir la penser”²²³⁹, ainda assim não podemos aceitar que em silêncio ela seja acolhida sob pena de condená-la ao silêncio enquanto *Schweigen*. Em contrapartida, o seu acolhimento pela escrita da história pode corresponder a outro silêncio: aquele que, bebendo da raiz ariana *stel* (“estar de pé”), faz nascer um silêncio (*stille*) que também é “pacificar” (*stillen*)²²⁴⁰.

Considerar os mortos como tradição é, pois, traí-los e condená-los à ilusão de que regressar às profundezas da terra, sendo a inumação a apoteose dessa crença da terra como esconderijo e do enterramento como retorno do Ser ao Ser. Ora, a escrita da história desafia o silêncio que a terra enquanto elemento instala porque sabe que a morte não é inteligível. E sabendo também que não é o Nada, a historiografia deve rejeitar a morte como fim da compreensão possível, para elegê-la como ponto de partida da operação historiográfica.

Por isso, também o historiador é tributário do instante enquanto espanto, pois é no instante do desvelamento do Ter-sido que o *humanum absconditum* é revelado. Pelo que não é a narrativa que configura a memória, mas sim a morte que configura a memória para que a sua própria vítima possa ser actualizada em uma vida que não é sua mas que “ainda-não” é.

²²³⁷ Cf. Émmanuel Lévinas, *La Mort et le Temps*, Paris, Éditions de l’Herne, 1992, p. 104: “La mort ne se comporte-t-elle pas une rupture de la compréhension de l’être? N’est-elle qu’un cas particulier de l’anéantissement intra-mondain? Chaque morte est un scandale, une *première* mort; il n’y a pas de genre de la mort, dit Fink, pas d’approche de la notion en general.”

²²³⁸ *Idem, ibidem*.

²²³⁹ *Idem, ibidem*, p. 103.

²²⁴⁰ Cf. Friedrich Kluge, *op. cit.*, p. 350.

Nas palavras de Jankélévitch, “la mort et la conscience ont l’une et l’autre le dernier mot, lequel (ce qui revient au même) n’est chaque fois que l’avant-dernier”²²⁴¹, o historiador tem a oportunidade de representificar esse encontro, não para perscrutar a angústia do Ter-sido ao instante da morte e, portanto, a sua consciência no momento em que deixa de ser, mas, pelo contrário, para (*e*)mover o leitor na morte no *Outro*. Só dessa forma a historiografia poderá ser humana e reconhecer que é no rosto do *Outro* que encontra sob os traços do passado que confronta a morte.

É nessa medida que o objecto da historiografia é o mesmo da memória e do luto. A escrita da História não pretende ser o além da morte, nem tão pouco oferecer uma compensação para a *nihilização incompensada* que a morte parece ser²²⁴², mas antes permitir e formular o conhecimento do que fora a totalidade de um Ser-aí, no presente do historiador tornado Ter-sido. Dir-se-ia, pois, que a historiografia é uma *empíria* dos efeitos da morte (não destituída de emoção, tão visceralmente ligada que está ao *étonnement*), pois permite a apreensão de uma distância que, antes de ser distância, é separação. Mais ainda, a história é escrita porque se acredita nessa distância, como se para além da sobrevivência angustiante do Ser-aí que fica, ela garantisse uma sobrevivência de outra ordem: uma nihilização que não é *inapelável*. Na verdade, a historiografia é a disfobia do instante da morte, na medida em que esse instante, do ponto de vista historiográfico, já deixou de ser.

Na verdade, ao historiador cabe a ousadia enquanto “querer bem” (sentido primitivo da etimologia de *auso* e de *avidus*, ambos resultantes de *audeo*²²⁴³) diante do quão súbita é a mudança do instante trazida pelo próprio instante da morte enquanto aquilo que *in-sta*. Isto é, uma determinação que nasce para se desfazer, lembrando como “instante” tem o mesmo étimo que “destino” (que é, sobretudo, uma fixação, não esqueçamos). Pelo que o instante da morte pode ser pensado como a paragem em movimento do tempo, provando como o organismo prepara a chegada da sua própria morte²²⁴⁴, sem fixar uma data na medida em que a morte é o eclipse instantâneo do tempo – para logo o fazer eclodir mais devorador dos seus filhos ainda.

²²⁴¹ Jankélévitch, *La Mort*, Paris, Flammarion, 1981, p. 423.

²²⁴² Cf. *Idem, ibidem*, p. 380: “(...) s’il n’y a pas d’Après ou (ce qui revient au même) si cet Après est néant, la mort n’est assurément rien d’autre qu’une nihilisation incompensée, c’est-à-dire une création à l’envers, c’est-à-dire une disparition magique, et nous n’osons même pas d’un être.”

²²⁴³ Ernout-Meillet, *op. cit.*, p. 55.

²²⁴⁴ Cf. André Klarsfeld/ Frédéric Revah, *Biologie de la Mort*, Paris, Éditions Odile Jacob, 2000, p. 26.

Ousadia do historiador ainda porque desafia a morte como fenómeno de adaptação, que simplesmente ocorre para evitar o *luxo inoportuno* da imortalidade²²⁴⁵. Na verdade, o historiador desafia, respeitando, as leis da natureza. Ele é, por isso, um experimentador diferente daquele que Claude Bernard classifica como obediente à natureza, debruçado sobre corpos vivos e brutos e, por isso, nada criando²²⁴⁶. Ora, o historiador nada cria também, mas, a partir do momento em que o assumimos como uma identidade capaz de representificar, teremos de concluir que, não criando, ele *ilumina* a apreensão da morte. É que o historiador não acode à morte do Ter-sido, ele não “estava lá”. Mas toma-a sob o seu cuidado, porque ao representificar o Ter-sido, o historiador está a trazê-lo para a sua quotidianidade, não como autómatos do pretérito, mas antes como presença do referente da ausência no mundo circundante.

O Ter-sido historiográfico é, com efeito, um ainda-não que há-de preceder o instante em que a *phantasia* emerge. Não é por acaso que a expressão *phantasma* designa, no campo da sobrenaturalidade, a latência de uma pessoa morta. Nesse sentido, sim, os mortos do passado são *phantasmas* até à ressurreição que o historiador há-de operar. O que nos leva de novo ao significado da expressão *phantasia*. Recordemos, pois, como o étimo é *phae*, que dirá respeito a tudo quanto brilha ou a tudo quanto ilumina. Mas, e talvez só neste momento faça sentido perguntá-lo, e o que resta da expressão? Ora, *phantasia* é a forma acabada de *phao-stasía*, isto é, o segundo termo deriva de *stásis*, que, do ponto de vista semântico se aproxima do latim *sto*, raiz de *instante*. Ora, assim sendo, *phantasia* é a luz que pára, é a aparição que fica suspensa.

No grego moderno *stásis* é tanto a imobilidade quanto a rebelião, na medida em que um dos sentidos antigos é precisamente a *stásis* como acto de levantar-se. a *Phantasia* é, pois, a aparição luminosa que se ergue e que precede o instante kairológico como revelação – instante esse com o qual partilha a suspensão do tempo. Ademais, se atentarmos no verbo *phaeinô*, veremos como a *phantasia* está ligada à acção de lançar raios, o que traduz não apenas o seu carácter de *energeia*, como se aproxima da matriz judaico-cristã (sem esquecer a religião egípcia de Aton e as suas representações) da representação irrepresentável de Deus ou das coisas divinas, tais como as línguas de fogo ou o anjo que aparece a Maria e a Maria Madalena (dependendo do Evangelho) e do qual dimana intensa luz.

²²⁴⁵ Cf. Weismann, citado por André Klarsfeld/ Frédéric Revah, *op. cit.*, p. 26.

²²⁴⁶ Claude Bernard, *Introduction à l'Étude de la Médecine Expérimentale*, Paris, J. B. Baillièrre, 1865, p. 118.

Assim, do ponto de vista historiográfico, a escrita da história assiste ao encontro entre o que resta da morte e o início do conhecimento a partir da memória, esta guiada pela *phantasia* enquanto *energeia* da revelação. Pois não é esse o ofício do historiador? Ele depara-se com a morte, que nunca pode ser transformada em tese, sob pena de diacronizar a relação com o Ter-sido e reduzi-lo a uma temporalidade extemporânea de si mesma. O que a escrita da história faz é precisamente enviesar o tempo como fluxo, metáfora comum tanto para o tempo como para a consciência²²⁴⁷, para instaurar a metáfora da luz como despertar da *a-letheia* no seio do não-reposo do tempo – e não é esse não reposo o verdadeiro *lethes* enquanto dor?

Recorde-se que, se *lêthê* é o esquecimento, originário em *lanthanô*, que não é “esquecer” mas sim “fazer esquecer”, é a dor do que está escondido e sobre o que está escondido. Pelo que a escrita da história identifica sem parecer e pressupõe a aparição invisível do Ter-sido para poder começar a operar como epistemologia. Com efeito, e não poderíamos dizê-lo de outra forma, é o advento do “*Infini dans le fini. Fission ou mise en question de celui qui interroge. Ce serait cela la temporalité*”²²⁴⁸. Nesse sentido, a *phantasia* responde ao historiador porque é o despertar que conduz ao desvelamento da *a-letheia*: “(...) cette inquiétude au cœur du repos qui n’est pas encore réduite à des points d’identité brûlants et brillants par leur identité, suggérant par ce repos l’éternité plus vieille que toute inquiétude – c’est le réveil, c’est la temporalité”²²⁴⁹.

A escrita da história representifica o Ter-sido *Infini* dentro do finito porque no próprio Ter-sido permanece uma possibilidade de libertação de si mesmo, o que prova a constância da sua essência *em si*. Não admira, pois, que o historiador possa *acordá-lo* para cumprir uma epistemologia que deve partir da certeza de que é possível não apenas identificar uma ausência, como, o que não é menos, tornar essa ausência um presente situado em um tempo que, para o historiador é, conscientemente, “*plutôt que courant des contenus de la conscience, est la version du Même vers l’Autre. Version vers l’autre qui, en tant qu’autre, préserverait jalousement, dans cette version inassimilable à la représentation, la diachronie temporelle. Comme l’immémorial à la place d’origine, c’est l’infini qui est la téléologie du temps*”²²⁵⁰.

Com efeito, a irrepresentabilidade do tempo corresponde à impossibilidade da representação de um Ter-sido que chegara à linha da sua finitude. Pelo que, escrever a

²²⁴⁷ Cf. *Idem, ibidem*, p. 120.

²²⁴⁸ Cf. *Idem, ibidem*, p. 127.

²²⁴⁹ Cf. *Idem, ibidem*.

²²⁵⁰ *Idem, ibidem*, p. 128.

história é estar no tempo, não apenas porque dele o historiador e o historiado estão atravessados, mas porque há um caminho que é percorrido no sentido da responsabilidade que torna o historiador um sujeito insubstituível, que estabelece uma relação com o Ter-sido única. A alteridade que é assim estabelecida não pode absorver, como Nietzsche tão bem previu, o Ter-sido.

É por isso que na historiografia, enquanto abordagem de um infinito, só o particular (e o parcelar) pode interessar – e podemos mesmo dizer uma certa forma de intimidade. Se “pour l’Infini, l’englobant serait insuffisant”²²⁵¹, também a escrita da história, que é uma escrita da vida sobre a morte para a vida, não pode limitar-se ao conglobante porque a sua responsabilidade é urgente. É essa urgência que faz do historiador o combatente incessante do esquecimento. Em última instância, a *phronesis* do historiador acontece porque é em campo santo que trabalha. Pelo que não se trata de eleger uma particularidade, muitas vezes restante em um ainda-não, pela sua diferença, mas pela impossibilidade de indiferença do historiador. O historiador *tende* para o Ter-sido enquanto seu *phrouros* (“aquele que guarda”). É essa a não-indiferença de que se trata, porque em causa está um cuidado duplo – tratando-se da morte como cenário, mas não como acção. Assim sendo, e porque, como citámos já, o tempo é a versão do Mesmo *versus* o Outro, este movimento é insuficiente se pretender uma universalidade que não se compadece da essência.

A morte é deste mundo: a *phantasia* como “tensão” (*Sehen*), a representificação como “cuidado” (*Sorge*)

De certa forma, o historiador faz com que a morte seja deste mundo, partindo do princípio de que “La mort n’est pas du monde”²²⁵². A imaginação e a sua remissão para a imagem nunca permitiria um limiar em que a morte pudesse ser do mundo (e não apenas *estar*, como *está*) fundamentando-se para o fazer precisamente na proposição contrária. Pelo contrário, a *phantasia*, enquanto oposição da *doxa*, admite que a morte transcenda o mundo, mas que o historiador a convoque como forma de questionar o mundo como pretérito. A morte pode ser – e é, a nosso ver – um escândalo, como

²²⁵¹ *Idem, ibidem*, p. 129.

²²⁵² *Idem, ibidem*, p. 130.

Émmanuel Lévinas não se cansa de, dolorosamente, lembrar²²⁵³. Mas nesse escândalo, cuja etimologia traçamos já neste trabalho, habita a queda e o incitamento à perdição. Enquanto desvio? Enquanto perda? Enquanto ausência? A operação historiográfica cuida do escândalo como pergunta que fica quando o Ter-sido vai. Ora, continuando a seguir Lévinas, “la question que soulève le néant de la mort n’est pas une modification doxique quelconque; elle est du resort d’une couché du psychisme plus profonde que la conscience, du resort d’un événement où se rompt l’événement – et c’est là qu’il faut chercher le temps”²²⁵⁴.

No historiador, esse psiquismo é a *phantasia*, acontecimento dentro do acontecimento que emerge como pergunta e abertura de caminho. É nela, ou através dela, pois, que o historiador actualiza o que seria o diálogo entre o (aparente) nada e a vida. Este movimento gera a inquietude da operação historiográfica, tanto quanto exige a *phronesis* como cabeceira do historiador. E esta inquietude não pode ser meramente representada pois a sua representação – ou prefiguração – jamais poderia reenviar o rosto do *Outro* ao historiador. Pelo que a operação historiográfica é a activa espera que tem na anamnese a responsabilidade da *phronesis* e na *phantasia* a descoberta da responsabilidade.

O historiador é, pois, um paciente. E é um paciente porque investiga na duração do tempo à espera da significação (buscada) da ausência para poder construir uma referencialidade que não quer como substituta do ausente, mas sim como a sua *aparicção*. O Ter-sido não se *outra* na narrativa. Não. O Ter-sido é representificado como o Outro-em-Si. Quanto ao historiador, “Le Même contenant plus qu’il ne peut contenir. C’est cela le Désir, la recherche, la patience et la longueur du temps”²²⁵⁵.

Pelo que, para o historiador, a morte é um dos modos de ser do Ter-sido, tal como para Heidegger a morte é um modo do “ser-aí”, na medida em que este a assume como uma prontidão que é tanta quanto a da vida²²⁵⁶. Daí que o seu escândalo seja também queda e perda e *pro-jecção* – tanto quanto é combustível da paciência do historiador enquanto aquele que, sendo um sujeito que está no seu presente, é também

²²⁵³ *Idem, ibidem*, p. 130: “La mort n’est pas du monde. Elle est toujours un scandale et, en ce sens, toujours transcendante au monde”.

²²⁵⁴ *Idem, ibidem*, p. 131.

²²⁵⁵ *Idem, ibidem*, p. 133.

²²⁵⁶ Cf. M. Heidegger, *Ser y Tiempo*, p. 281: “El finar mentado com la muerte no significa un «haber llegado al fin» el «ser ahí», sino un «ser relativamente al fin» de este ente. La muerte es un modo de ser que el «ser ahí» toma sobre sí tan pronto como es.”

aquele que se torna paciente do *Outro* que é o Ter-sido, através de uma paciência que se transforma na própria duração do tempo.

Em que medida? O tempo não pode ser considerado como um fluxo na medida em que, conhecido a partir da morte do Outro (Ter-sido que pode ser o de um sujeito ou de um acontecimento), que é, necessariamente o ponto de partida da escrita da história, tem na *phantasia* o instante da paragem e, portanto, prova da finitude, disponível então para que a distância hermenêutica seja cumprida. De certa forma, à pergunta de Emmanuel Lévinas “Le néant de la mort n’est-il pas la nudité même du visage du prochain”²²⁵⁷, teremos de responder que a escrita da história existe para que a morte não possa conter nada, mas que, contendo tudo porque da ordem do passado, deve a sua existência à *a-letheia* como impulso para o desvelamento, logo, da des-coberta do rosto do próximo, que, no caso da historiografia, terá sempre a *nuda veritas* como prova da vida e como certeza da morte.

Lévinas convoca um dos mandamentos ditados a Moisés: “Não matarás”. Nele estaria, pois, toda a nudez do rosto²²⁵⁸. Mas, do ponto de vista da teoria da História, a nudez toda do rosto, enquanto *nuda veritas*, logo, enquanto *a-letheia* porque verdade desnudada, não estará na distância, e não na proximidade, enquanto responsabilidade da descoberta? Judite olhando o rosto de Holofernes; Salomé desviando o olhar do rosto de João Baptista; o passado como baptismo da verdade (do grego *baptô*: mergulhar em); o presente como baptismo do Outro (do grego usado nas *Escrituras baptidzô*: iniciar na fé, dar o nome). Daí que a narrativa da escrita da história seja levada, por oposição à narrativa literária, a um trânsito para o plano da ética, na medida em que o infinito contido no instante revelador que a *phantasia* precede, é a marcha do historiador para o passado enquanto Infinitude – marcha dinâmica no seu presente, paciente no movimento que não pode esboçar pois que este corresponde ao advento do *Outro*.

Assim, “Le pour-l’autre se produit alors raisonnablement, comme une activité sensée. Par conséquent, la substantialité du sujet renaît de ses cendres”²²⁵⁹. Não é esta a actividade da historiografia? E não o é precisamente porque “«Morir» será el término para ele *modo de ser* en que el «ser ahí» *es relativamente a su muerte*. Según esto hay que decir: el «ser ahí» no finaliza nunca. Pero dejar de vivir sólo puede hacerlo el «ser

²²⁵⁷ Emmanuel Lévinas, *La Mort et le Temps*, p. 134.

²²⁵⁸ *Idem, ibidem*, p. 134: “«Tu ne commettras pas de meurtre» est la nudité du visage. La proximité du prochain n’est-elle pas dans ma responsabilité pour sa mort?”

²²⁵⁹ *Idem, ibidem*, p. 135.

ahí» en tanto que muere”²²⁶⁰. Definitivamente, o tempo, não podendo ser confundido com a memória e não sendo um fluxo – pois isso faria de si um mero escoadouro da existência – é desocultado pela *phantasia* enquanto fenómeno a que está arreigada a ontologia do Ter-sido.

Não por acaso, a tentativa de compreensão da morte é anterior tanto à biologia como à ontologia da vida. Di-lo Heidegger²²⁶¹, acrescentando que “(...) es también el único fundamento de toda investigación historiográfica-biográfica y psico-etnológica de la vida”²²⁶². Agradece a Teoria da História, já que através deste diálogo falar-se em ética não apenas remete para a responsabilidade pela morte do outro, como para a infinitude que preenche a responsabilidade do Ser-aí por outro mortal que já não o é. Durante todo o processo da operação historiográfica, o historiador é o mártir do mártir – nesse sentido tão perto de “Deus”. Porque, com efeito, para o Ter-sido, o historiador é uma presença convertida em limite (porque, literal e metaforicamente, autêntico *caminho que delimita um domínio*²²⁶³) potenciador da representificação. E, tal como Deus, também o historiador não pode desaparecer em si: não será mais que uma palavra diante do Ter-sido, em que tudo reside, mas, contrariamente ao Deus que se destrói enquanto morada²²⁶⁴ para dar origem à sua criatura, o historiador devém essa morada. A última morada.

É, pois, a representificação que transforma o rosto morto devindo máscara inexpressiva em rosto *novo*, sendo, pois, a narrativa enquanto processo anamnético e sujeito aos estádios da operação historiográfica, a garantir que essa nudez, do ponto de vista sígnico, será respeitada na sua inviolabilidade enquanto referência da ausência – e não de nada. Ora, o historiador é o descobridor dessa nudez e, por isso, o seu responsável. A nudez do Ter-sido é precisamente o desvelar da *a-letheia*, partindo-se do princípio que a morte é um sinal do Ser-aí – tanto quanto do Ter-sido.

A diferença reside no seguinte: a morte não é a iminência do Ter-sido – é o seu passado, é o seu presente, é o seu futuro. No Ter-sido que é objecto da escrita da História, a morte provoca todas as temporalidades, encontrando nelas a afinidade biológica da vida no tempo: a própria morte. Pelo que o que o historiador tem diante dos seus olhos não é um fim à beira de acontecer. É, sim, a ausência como presente, passado

²²⁶⁰ M. Heidegger, *Ser y Tiempo*, p. 283.

²²⁶¹ Cf. *Idem, ibidem*, 284.

²²⁶² *Idem, ibidem*.

²²⁶³ Ernout-Meillet, *op. cit.*, p. 359.

²²⁶⁴ Cf. E. Lévinas, *Deus, a Morte e o Tempo*, p. 219

e futuro do Ter-sido, intempestivo que é até ser representificado, e representificado que fica depois de ser compreendido. E se, com a morte, o ser-aí tem o seu poder mais peculiar, quando Ter-sido o ser-aí tem na morte a possibilidade de compreensão, finda que fica a possibilidade de já não ser.

Por outro lado, isto significa que a peculiaridade do “poder já não ser” é transposta para a particularidade, como se a escrita da história fosse precisamente a transitoriedade do que é peculiar (próprio) para o particular (pessoal). Porque o Ter-sido já não é iminente em si mesmo ou para si mesmo, o historiador pode granjear-lhe uma referencialidade extrema, porque contrária à irreferencialidade que resulta da mundaneidade do Ser-aí e da sua irreferencialidade dada a outrem. Assim, se é verdade que “(...) desde el momento en que el «ser ahí» existe, és también ya yecto en esta posibilidad [o fim]”²²⁶⁵, o Ter-sido, pelo contrário está sempre na iminência de aparecer.

A nudez do Ter-sido, desocultado no movimento que resolve o eclipse, total ou parcial da *a-letheia*, redobra a responsabilidade do historiador: “quelqu’un qui s’exprime dans la nudité – le visage – est un au point d’appeler à moi, de se placer sous ma responsabilité: d’ores et déjà, j’ai à répondre de lui. Tous les gestes d’autrui étaient des signes à moi adressés”²²⁶⁶. Assim os traços do Ter-sido aguardam a vinda de um Messias que será “mártir” (testemunha) consumando, finalmente, o acontecer histórico²²⁶⁷, já que não é o acontecimento da história que traz a vinda do Messias. Por isso, enquanto paciente da história, o historiador, diante da morte, como se na morte do Outro estivessem concentradas todas as mortes, preside ao juízo, insentenciado, da História. Daquela história. Tal como o Direito, a escrita da história “eleva as leis do destino, a desgraça e a culpa, à categoria de medidas da pessoa humana” – sem ser necessário esperar pela tragédia, ao contrário do que Benjamin defende²²⁶⁸, mas não para demonizar a existência humana em uma roda em que culpabilidade e perdão deixam a responsabilidade da morte sem uma linguagem própria.

E também ao contrário do Direito, sem que isso implique a negação da matriz judiciária da emergência do discurso histórico, a escrita da história não condena nem à punição nem à culpa, ou o historiador estaria a mostrar ao Ter-sido a que se dedica que

²²⁶⁵ M. Heidegger, *Ser y Tiempo*, p. 288.

²²⁶⁶ Emmanuel Lévinas, *La Mort et le Temps*, p. 14.

²²⁶⁷ Walter Benjamin, *O Anjo da História*, Lisboa, Assírio & Alvim, 2010, p. 21: “Só o próprio Messias consuma todo o acontecer histórico, nomeadamente no sentido em que só ele próprio redime, consoma, concretiza a relação desse acontecer com o messiânico. Por isso, nada de histórico pode, a partir de si mesmo, pretender entrar em relação com o messiânico.”

²²⁶⁸ Cf. Walter Benjamin, *O Anjo da História*, p. 44.

sabe o fim da sua história e partir do princípio de que, sob os traços do pretérito, estão mortes ontológicas definitivas.

De certa forma, a escrita da História é a fixação do destino, não como pré-determinação mas como passado. E, por isso, a historiografia, para além de fixar o destino (do Latim *stano*²²⁶⁹), também liga o passado do Ter-sido ao presente do historiador e o presente do Ter-sido *quando fora* a si mesmo. De certa forma, a escrita da História é a escrita em um futuro autêntico, não apenas porque se passa no futuro do passado mas porque faz do passado o seu próprio futuro. O juiz ditará, pois, um destino; no entanto, o historiador, partindo necessariamente da morte ontológica do acontecimento, detém uma responsabilidade duplamente indecidível: pelo seu carácter anamnético e pela presença da *phantasia*, noções cuja referencialidade é necessariamente inconsistente mas indelevelmente *impressiva*.

Outrossim, porque, tratando-se de um conhecimento mediato, não apenas a experiência da morte do outro é em *terceira mão*, como também a relação do historiador com a morte do outro é uma relação de *afecto*, sem que nela esteja reflectida a *culpabilidade de quem sobrevive*²²⁷⁰. A escrita da história, por ter o preenchimento dos vazios provocados pela morte como objecto (toda a escrita da história tem a morte como meta-objecto), como ponto de partida e como ponto de chegada, é uma escrita retroactiva, não porque proceda a um retrocesso, mas porque os desígnios da representificação pressupõem que a morte que deixou sinais actue como um *ainda não que já foi*. E talvez seja esta a definição máxima de representificação. No fundo, a escrita da História desafia o futuro como depósito seguro do passado, o que faz da sua matriz anamnética uma retroacção em que o início do Ter-sido só pode ser conhecido através do seu fim.

Por isso, enquanto *paciente* e enquanto *mártir* (testemunha), o historiador é, efectivamente, “Le témoin [qui] ne peut donc juger qu’à la condition de rester témoin ne peut donc juger qu’à la condition de rester témoin jusqu’au bout. Qui sait si la dernière minute ne viendra pas d’un seul coup dévaluer une vie apparemment honorable ou réhabiliter au contraire une vie exécration?”²²⁷¹. É que o Ter-sido é igualmente, como o historiador, uma fonte de sentido, o que faz da morte afectação do mundo. Poderá ela, pois, ser mais do que fonte de angústia, como é em Heidegger? Para o historiador é-o

²²⁶⁹ Cf. Ernout-Meillet, *op. cit.*, p. 652.

²²⁷⁰ Émmanuel Lévinas, *La Mort et le Temps*, p. 15.

²²⁷¹ Jankélévitch, *op. cit.*, p. 123.

necessariamente, mesmo porque a escrita da História deve domesticar essa angústia e fazer dela acção.

Se do ponto de vista biológico a morte é, efectivamente, transformação, diante da escrita da História ela é, inquestionavelmente, “(...) mortalité comme demandée par la durée du temps”²²⁷². Não por um motivo higienista ou de um economato humano, mas porque a operação historiográfica, para desembocar em uma narrativa da história que seja o cuidado da memória e potencialidade da *phantasia*. De onde resulta tanto a ambiguidade da morte como a ambiguidade da história. Ambiguidade como a coexistência de partes mas, outrossim, como o que anda em torno de. E *Thanatos* anda sempre em torno do ser-aí. Com a operação historiográfica, a morte deixa de ser a iminência do Ter-sido para ser a matéria do historiador porque só a morte permite uma retrospectiva sobre a duração inteira de uma vida ou de um acontecimento.

Nesse sentido, a morte como limite estimula uma retrospectiva que, já só podendo ser anamnética, busca a fidelidade ao passado para mitigação do luto. É esta explosão do ser que transforma a existência do Ser-aí privado do Ter-sido em uma sede permanente, diferente daquele que impulsiona para o futuro todos os seres. Pelo que ao historiador cabe incarnar o seguinte: “Dans notre être immédiat, il y a du vide, et dès lors de l’avidité, il y a de l’inspiration, et, dès lors de l’agitation. Mais rien de tout cela ne s’éprouve au départ; il faut d’abord que cela sorte de soi. C’est alors que cela est ressenti comme une poussée, comme une force vague et imprécise. Aucun être vivant ne peut se libérer du fait de cette poussée, aussi las qu’il en soit devenu. C’est une soif qui se rappelle sans cesse, sans jamais se nommer”²²⁷³.

E se esta sede for, para o historiador, a *phantasia*? Pois não é ela, enquanto *energeia*, que inspira o traço como movimento do próprio traço da memória? Não pode estar ela no impulso para a aspiração enquanto *Sehen*? Afinal de contas, *Sehen* é a tensão que segura e, por isso, é a tensão que, segurando, dentro do esforço, *quer*. Provam-no as origens do Gótico *sinawa*, “que quer” (acção contínua) e o Sânscrito *snâva* que não significa nada mais do que “tendão” ou “nervo”²²⁷⁴ – que, aliás, é o primeiro sentido de *Sehen*. Daqui gera-se, evidentemente, uma semântica que tem que ver tanto com a segurança, como com a tensão, como com a protensão. E, por isso, uma *energeia*. Esta é, pois, uma pulsão e, nesse sentido, tendente para um além-si. Isto é,

²²⁷² Émmanuel Lévinas, *La Mort et le Temps*, p. 17.

²²⁷³ Ernst Bloch, *Le Principe Espérance*, I, Paris, Gallimard, 1976, p. 61.

²²⁷⁴ Cf. Friedrich Kluge, *op. cit.*, p. 330.

para uma investigação. Mas também esta investigação, enquanto *Suchen*, nos aproxima da *phantasia* e da memória. Porque se *Suchen* é, de facto, “investigação”, as suas origens trazem-nos ao texto raízes muito especiais. Temos, em primeiro lugar, o Ariano *sâg*, com cognatos do Grego *êgéomai*, do Latim *sagire*, e do Irlandês Antigo *saigim*, com os respectivos significados de “guiar” (que remetemos para a luz), de “traçar” (que remetemos para a memória), de “procurar” (que remetemos para a investigação)²²⁷⁵.

Pelo que *Sehnen* enquanto aspiração, sentido primeiro que Ernst Bloch lhe aponta²²⁷⁶, acompanhado agora pelos sentidos que em si abrimos, está na operação historiográfica na medida em que a escrita da História acaba por corresponder a uma espécie de expulsão do vazio, já que a falta é a característica quer da tensão, quer da aspiração. *Ex-pulsão* da morte, pois, na medida em que se trata de, não há como negá-lo, fazer sair da morte o ímpeto para a busca, já que da morte nasce a ausência. No caso da escrita da História, a narrativa será o único objecto exterior que apazigua essa ausência. Ela é, pois, não a reificação do ausente, mas a sua referencialidade, pensada esta como, indiscutivelmente, corpo final para o qual a *energeia* se orienta, orientando assim a memória e a investigação.

É necessário vincar-se neste momento que não se trata da *Wunschbild*, a imagem a que se aspira. Bem pelo contrário. A representificação responde à escrita da história como preenchimento da ausência, não só através da imagem, mas sim através da narrativa porque somente esta é necessariamente movimento activo rumo a uma finalidade – a representificação e a construção do conhecimento histórico. Dito de outro modo: a narrativa historiográfica é o suporte do corpo a que a investigação dá lugar e, enquanto expulsão exteriorizada, é, ele também, um acontecimento, uma *performance*. É, efectivamente, uma representificação.

E na representificação está todo o cuidado enquanto expressão da ontologia que nomeia a totalidade do Ser-aí – e do Ter-sido. Em primeiro lugar, porque não só o Ter-sido é ressuscitado em uma quotidianidade que não sendo a sua, é a prova do cuidado. Em segundo lugar porque o Ter-sido *já foi* relativamente à morte, o que nos faz deparar com um cenário ontológico em que o cuidado residirá necessariamente em um “poder ser” que é da ordem da *phantasia* enquanto *energeia*, e, por isso, trata-se de um “poder ser” sempre em potência porque, apesar da já morte do Ter-sido, o cuidado se dá na quotidianidade. Em terceiro lugar porque a representificação não se esgota numa

²²⁷⁵ Cf. *Idem, ibidem*, p. 356.

²²⁷⁶ Ernst Bloch, *Le Principe Espérance*, I, Paris, Gallimard, 1976, p. 62.

representação nem numa imagem, o que seria uma agressão à *nuda veritas* que habita o Ter-sido.

Pelo que o cuidado do historiador passa por reduzir a angústia diante da morte – condição para o estatuto epistémico da escrita da História. Não se trata de forçar uma abertura ao nada. Pelo contrário. A chamada poética da ausência que faz do historiador o maestro do tempo, não como imposição de finitude, mas como articulação possível do homem com o infinito, dita a pulsão como procura, sendo que esta *energeia* dá origem a uma espécie de tempo existencial organizado em esferas, para utilizarmos uma expressão de Kierkegaard, já que a representificação não pode dispensar a referencialidade ao Ter-sido. Por outro lado, este cuidado que é a efectiva responsabilidade pela morte do Ter-sido, faz da representificação a passagem obrigatória de um estádio impossivelmente estético para um estádio ético – sem chegar ao religioso, já que invocámos Kierkegaard.

E fazer da representificação a passagem definitiva de qualquer critério estético (que pode existir discursivamente mas que não pode ser o fundamento da historiografia, como não pudera ser da retórica judiciária) para a ética é precisamente o que transporta para a escrita da História o reconhecimento de que o historiador baseia-se em escolhas comandadas por uma preocupação que nada tem que ver com a sensualidade estética. A eternidade, assim, não é o descanso: a representificação é a prova da urgência imposta pela pulsão gerada pela ausência e esta recusa a indiferença da estética como abertura à quotidianidade.

No entanto, a ontologia do Ter-sido representificado não é uma existência alternativa. De todo. Ela é, sem dúvida, uma linguagem compensatória da morte, porque pertence inquestionavelmente à vida. Assim, a representificação não é mera representação porque a *phantasia* fá-la actuar como acontecimento que, no instante da representificação, devém tão imprevisto quanto imemorial – como se pela primeira vez acontecesse. E, nesse sentido, como se também a morte pela primeira vez acontecesse. É este o sentido das palavras de Michel de Certeau, atrás transcritas.

Ademais, a *phantasia*, como portadora de uma dialéctica ascendente e, portanto, tensão em progresso para o desvendamento da *a-letheia*, faz com que o não-sentido da morte, na escrita da História, remeta para a ignorância do Ter-sido sobre o dia da sua morte como algo impossivelmente descrito. A escrita da História, se não pode dar sentido ao *non-sense* da morte, desvende a ignorância dos outros sobre o instante da morte do Ter-sido, transformando-a a sua morte em uma morte assistida, imensa no

cuidado pela narrativização e pelo critério de veridicção. Pelo que então partimos da provocatória (e sofrida) questão de Émmanuel Lévinas: “La mort, au lieu de se laisser décrire dans son événement propre, nous concerne par son non-sens. Le point qu’elle semble marquer dans notre temps (= notre relation à l’infini) est pur point d’interrogation: ouverture sur ce qui n’apporte aucune possibilité de réponse. Interrogation qui est déjà une modalité de la relation avec l’au-delà de l’être”²²⁷⁷.

É esta interrogação que caracteriza a *Suchen*, é esta impossibilidade de resposta literal que caracteriza a narrativa historiográfica enquanto narrativa da ausência. Enfim, é esta interrogação que nos faz equacionar a angústia heideggeriana como necessidade do outro e não como terror da nadaificação. Diante desta interrogação, a *phantasia* surge como o despertar da memória que a morte imediatamente gera para que a narrativa historiográfica possa funcionar como vigília. Essa vigília só é possível tendo em conta o infinito como meio totalizante do homem e como prova da historiografia como o para além da morte. O cuidado do historiador não pode apartar-se da interrogação, como, de resto, a matriz etimológica de *Sorge*, bem o diz.

Pelo que “s’il s’agit de la vie et de la mort, objectivement traduites, il convient de dégager ces horizons de sens, et dans la relation de l’homme et de la mort, et dans l’impact de la mort dans sa possibilité toujours ouverte, dans son indétournable nécessité dont l’heure reste inconnue. Reconnaître cette co-détermination, reconnaître que l’humain n’est pas une raison universelle simplement incarnée ou individuée mais signifie une intrigue propre, une rupture où la geste d’être se revêt de sens, où, peut-être, elle se défait en sens – rupture sans laquelle l’objectif menace de subreption”²²⁷⁸.

A referencialidade: a narrativa como transcendência do Ter-sido

De novo, a articulação entre morte e escrita da História acentua a particularidade de que a narrativa historiográfica deve revestir-se. O que transforma a quotidianidade que recebe o Ter-sido em mais do que simples banalidade em que o *Dasein* está inserto. É essa inserção do Ter-sido na quotidianidade que permite que lhe seja atribuída uma referencialidade, que operará como uma *identidade*, e que evitará a sua perda no caos universal, ordenado na narrativa literária pelo *tipo* e pelo *exemplo*. A referencialidade da

²²⁷⁷ Émmanuel Lévinas, *La Mort et le Temps*, pp. 23-24.

²²⁷⁸ *Idem, ibidem*, pp. 31-32.

escrita da História, porque partindo da morte, implica que se tenha em atenção, uma vez mais, as raízes da expressão.

É que referenciar não é apenas representar um significante para que este possa ter um significado para lá do que é já o seu significado enquanto essência. “Referenciar” e, conseqüentemente, “referencialidade” e “referente”, originários de *-fer-* (cujo sentido primitivo é “transportar”, estão necessariamente ligados a um antigo significado: levar no ventre. De onde *refero* resulta em “reproduzir” e, já por um desvio semântico, “repetir”. Ora, “refero” é o que traz de novo – poderá ser trazer de novo o novo a partir do momento em que há uma matriz maternal na sua raiz? Tanto mais que o próprio termo *fortuna* tem a mesma origem²²⁷⁹?

A referencialidade historiográfica é, pois, aquela que propicia o advento do *novo*, novo porque retorno do Ter-sido a um estado em que a sua finitude está já ultrapassada? E não será essa a grande condição da distância hermenêutica? Compreende-se, pois, que Lévinas aponte em Heidegger, quanto à exclusão da totalidade na definição do cuidado²²⁸⁰, a possibilidade de, estando em causa uma não-totalidade, o *Dasein* desaparecer, desaparecendo com ele a distância²²⁸¹. Isto porque o *Dasein* de Heidegger está sempre em um regime de falta. Segundo Lévinas, com quem concordamos, essa falta é a morte. Ora, a referencialidade historiográfica harmoniza estes dois pontos de vista não contrários, mas reciprocamente incompletos. A totalidade do *Dasein* é a morte, motor historiográfico para que o *Dasein* possa ter no Ter-sido a sua totalidade, tornando possível, assim, pensar a morte no tempo. Pois será possível pensá-la dentro do tempo ou mesmo como tempo na medida em que é o modo da finitude?

A escrita da História reveste-se, assim, de uma ontologia vocacionada para o Infinito. Leiamos, retomando Heidegger: “La razón de la imposibilidad de tener experiencia óptica del «ser-ahí» como un todo que es, y, por consiguiente de caracterizarlo ontológicamente en su “ser total”, no reside en ninguna imperfección de la *facultad de conocer*. El obstáculo se alza en el *ser* mismo de este ente”²²⁸². Se assim é, então a escrita da História realiza a totalidade do *Dasein* através precisamente do

²²⁷⁹ Para todos estes significados, consulte-se o já abundantemente citado dicionário de Ernout-Meillet, p. 229.

²²⁸⁰ Emmanuel Lévinas, *La Mort et le Temps*, p. 35: “Dans la description du souci, il y a l’exclusion de la totalité. (...) Il y a donc, dans la structure du souci, une permanente non-clôture du *Dasein*. La non-totalité signifie le «dehors» du *Dasein*.”

²²⁸¹ Cf. *Idem, ibidem*.

²²⁸² M. Heidegger, *Ser y Tiempo*, p. 271.

conhecimento que é possível através do *post-mortem*. Torna-se, assim, possível a experiência ôntica do *Dasein*, na medida em que o Ser-aí deixa de ser obstáculo – a experiência chega através do reconhecimento e, assim, através do conhecimento.

É, pois, quando o *Dasein* se torna memória que o desaparecimento da distância deixa de ser um perigo. Aí, a referencialidade torna-se, efectivamente, fecundidade na medida em que a historiografia é uma garantia de *poder-ser*. Pelo que Lévinas lê bem, no filósofo de Freiburg, como “(...) l’être humain chez Heidegger saisi comme pouvoir, demeure, en réalité, vérité et lumière. Heidegger ne dispose dès lors d’aucune notion pour décrire le rapport avec le mystère que la finitude du *Dasein* implique déjà. Si le pouvoir est, à la fois, impuissance, c’est par rapport au pouvoir que cette impuissance est décrite”²²⁸³. Do ponto de vista da Teoria da História, essa noção pode ser a *phantasia*, precisamente pelo que o ser é para Heidegger.

Nesse sentido, a escrita da história é dotada de uma *estranha* fecundidade, pois que dela brota o Ter-sido, como se a fecundidade do corpo do texto fosse a própria transcendência do Ter-sido e, como não dizê-lo, do próprio texto²²⁸⁴. Da mesma forma que também o historiador, enquanto investigador, vive uma fecundidade que não é nem causa, nem domínio – apenas criação de referencialidade enquanto estrutura narrativa. O que pode significar que, se partirmos da hipótese que a transcendência é uma contradição em si, na medida em que para que o sujeito se transcenda, ele terá de se levar consigo – o que significa que não se transcende²²⁸⁵ – então a escrita da História permite efectivamente a transcendência do Ter-sido na medida em que a sua fecundidade faz dela um corpo da terra, impossivelmente infrutífero porque “Há três coisas insaciáveis, / quatro mesmo, que nunca dizem «Basta!» / a habitação dos mortos, o seio estéril, / o solo que a água jamais sacia / e o fogo que nunca diz «Basta!»”²²⁸⁶.

Na terra reside o restolho do tempo, mas também a diferença entre o ser como identidade e o nada como identidade nula (que não é o esquecimento). É no mundo que nascimento e decadência se completam e digladiam em uma roda da fortuna conglobante (que não pode ser confundida com o tempo cíclico) na medida em que fortuna nasce também de *fero*, não para resultar em “transporte” (apesar de a expressão

²²⁸³ Emmanuel Lévinas, *Totalité et Infini*, p. 308.

²²⁸⁴ Leia-se, pois, a definição de Emmanuel Lévinas: “La fécondité du moi, c’est sa transcendance même. L’origine biologique de ce concept ne neutralise en aucune façon le paradoxe de sa signification et dessine une structure qui dépasse l’empirie biologique.” Cf. *Idem, ibidem*, p. 310.

²²⁸⁵ Cf. *Idem, ibidem*, p. 306.

²²⁸⁶ *Provérbios*, 30, 16, p. 1078.

“roda da fortuna” nos permitir pensá-lo) mas para expressar o bom augúrio, isto é, o bom acontecimento, a sorte, a riqueza – a fecundidade, pois.

Dentro deste mundo, que medida tem a morte enquanto escândalo que a operação historiográfica como *Sehne* tenta combater sendo *Thanatos*, não primeiramente o que morre, mas simplesmente o que desaparece, o que se extingue – como a luz? Com efeito, e recorreremos uma vez mais à filologia para nos ajudar a clarear sentidos e estabelecer pontes aparentemente insondáveis, o grego *Thanatos*, possivelmente tendo a sua raiz no sânscrito *á-dhvanī-t*, que significa “extinguir-se, desaparecer”, e também no sânscrito *dhvān-tā*, “sombra”²²⁸⁷.

Enquanto desaparecimento, enquanto extinção, também *Thanatos* parece uma impressão, um traço no instante em que desaparece para que outros traços sobre ela pousem. Poderá, pois, ter uma medida a morte? Bom, se partirmos do princípio que a medida é o limite (do grego *métron* e do sânscrito *mitram*, que significam ambos tanto medida como limite²²⁸⁸), então a morte é, ela mesma, a medida. E, naturalmente, é nessa ordem, que é a sua ontologia, que tende a deixar traços. Como se, sendo limite e imposição da ausência, deixasse o traço como possibilidade de uma invisibilidade diante dos olhos, em que a *a-letheia*, ensombrada, está fora do alcance da vista mas em processo de, através dos traços, de ser desvelada e, por isso, iluminada. É, pois, tendo em conta que a morte é a medida não porque mensura mas porque limite que é possível, de um ponto de vista historiográfico, falar-se em escrita da História como futuro de um passado morto.

Nesse sentido, a angústia, sendo o estado da própria existência, está estreitamente ligada à responsabilidade pela morte do outro, na medida em que, na escrita da História, a angústia não pode ser a própria existência – ela é, sim, a existência do Ter-sido na sua forma de ausência. O Ter-sido não pode estar na expectativa, na medida em que já não é *pro-jecto*. Pelo que a angústia, porque situa o Ter-sido como o ser finito que fora no ser pretérito, pode ser libertadora para a ausência: é que também para o Ter-sido a angústia, podendo ser efectivamente a forma de existência da ausência, é ainda a condição de um poder-ser. Daí que não seja possível eximir a angústia de um futuro, que, no caso da ausência do Ter-sido, está intimamente ligado à escrita da história.

²²⁸⁷ Chantraine, *op. cit.*, pp. 422-423.

²²⁸⁸ *Idem, ibidem*, pp. 691-692.

Do ponto de vista etimológico, a angústia é ainda o que estreita ou o que é estreito, tributo ao sânscrito *amháḥ*, que significa precisamente “estreito”. Pelo que para o Ter-sido, a angústia é o ponto de partida de um soterramento que esgota a respiração já parada para a abertura da hermenêutica. Ao contrário, e não muito diferente do Ser-aí, o Ter-sido tem na angústia a prova da sua prontidão²²⁸⁹, não para a morte como fim (de onde difere, aqui sim, do Ser-aí), mas para o encontro com desvelamento da *a-letheia* e com o cuidado de si. Por seu turno, o historiador parece incarnar na perfeição a espera como *Erwarten*, isto é, a expectativa fundada em uma compreensão projectiva do *Outro*.

E, por isso, a esperança não está do seu lado. Descobriremos mais à frente quem *sobre-vive* com ela. Por ora, vale a pena regressar a Heidegger para caracterizar a espera do historiador: “El esperar no es sólo un desviar la mirada desde lo posible hacia su posible realización, sino esencialmente un *estar a la espera de ésta*. En el esperar hay un salto desde lo posible a la tierra firme de lo real, y para eso se espera lo esperado. Partiendo de lo real y apuntado hacia ello se introduce lo posible en lo real bajo la forma de la espera”²²⁹⁰.

Com efeito, a escrita da História não pode assumir outro ponto de vista, em nada contemplativo, que não seja a espera do esperado, que se traduz, efectivamente, no seu caso, em alcançar uma possibilidade ontológica que, estando para além do real, é o advento do inesperado, por oposição ao medo, convertendo-se, assim, em uma espécie de temporalidade pura, inserta na temporalidade do presente de quem espera.

Diante da morte do Ter-sido, o historiador descobre, através da espera como “La verdade (el «estado de descubierto») tiene sempre que empezar por serles arrebatada a los entes. Los entes resultan arrancados al «estado de ocultos». El «estado de descubierto» fáctico en cada caso es siempre, por decirlo así, un *robo*. ¿Será azar que los griegos den expresión a la esencia de la verdad con un término primitivo (ἀλήθεια)? ¿No se anunciará, en semejante manera de expresarse el «ser ahí», una comprensión original de su ser peculiar, la comprensión, aunque sólo sea preontológica, de que «el ser en la falsedad» constituye una determinación esencial del «ser en el mundo»?²²⁹¹”

²²⁸⁹ Pedro Laín Entralgo, *La Espera y la Esperanza. Historia y teoría del esperar humano*, Madrid, Revista de Occidente, 1958, p. 296.

²²⁹⁰ M. Heidegger, apud *Idem, ibidem*, p. 297.

²²⁹¹ M. Heidegger, *Ser y Tiempo*, p. 255.

Não é Clio quem guia o historiador mas a deusa da verdade e a divindade da morte. Porque ambas são quem apresenta ao historiador a dialéctica entre descoberta e ocultação, tendo em conta que a morte é a mais radical forma de encobrimento. E tal como Parménides diante da deusa da Verdade, o historiador, por ter também diante de si uma *Thanatos* que uma *mors liberatrix* para a iniciática viagem pelo conhecimento do passado, está na sua mão a crítica enquanto escolha e, portanto, enquanto uso da razão diante da morte-sem-razão mas na qual podemos encontrar um sentido, se nela virmos a possibilidade do sentido da História.

Pode, pois, ser a filosofia heideggeriana, em que tanto nos temos apoiado, uma mera resignação a uma futuridade sob as férreas asas da morte? Porque a finitude íntima do homem não é a sua verdadeira infinitude? E, nesse sentido, que resignação pode haver, quando a angústia faz do homem um ser pronto, não apenas porque em alerta para a possibilidade sempre certa ainda que sem data marcada, mas porque está pronto para tudo o que chega antes da morte, que são todos os dias, e, estando pronto para a morte, está pronto para o que dela vier?

E dela vem a escrita da História como profundo acto de vida. Porque a morte não apenas instala a urgência de uma referencialidade para a ausência, como é a própria presença-ausente. De onde, “c’est (...) la disparition qui conditionne l’éclat de l’apparition; et c’est de même l’extinction qui fait clignoter l’étincelle, ou «fulgurer» l’éclair. Apparition disparaissante, la possibilité se flétrit dès qu’elle parvient à l’actualité; et cependant les possibles, sans cette actualisation, ne seraient que des ombres impuissantes et stériles”²²⁹².

A *energeia* dialéctica que encobre para descobrir e que descobre para encobrir é a *phantasia*, que faz com que a morte deixe de ser obstáculo para tornar-se *ausência* que, por sê-lo, está essencialmente vocacionada para o estado de descobrimento – porque a ausência não pode fugir à abertura enquanto condição, mesmo que esteja submersa pelos destroços e escondida pelas ruínas. Pior: mesmo que esse *encobrimento* se deva, precisamente, à monumentalização do passado ou à sua antiquarização. A *phantasia*, fundada na luz e na verdade do que não se vê, converte em particularidade a ausência do Ter-sido para que ela possa *ser*, sem *estar*, diante dos olhos do historiador. Somente os traços estão.

²²⁹² Jankélévitch, *op. cit.*, pp. 112-113.

Heidegger não poderia dizê-lo, dentro da sua linha de pensamento, mas quando afirma que “es aquella comprensión misma del ser que inmediatamente domina el «ser ahí» y que aun hoy no está superada expresa y radicalmente, lo que encubre el fenómeno original de la verdad”²²⁹³, permite que se conclua que a escrita da história é produto de uma operação de desvelamento, na medida em que o seu objecto é o Ter-sido como ausência.

Será porque o ser, enquanto Ser-aí em relação ao Ter-sido, pode ser tanto encobridor como descobridor? Não é esta dupla possibilidade, nascida a partir do momento em que a *phantasia* faz emergir a parte apreensível da *a-letheia*, que faz com que o Ter-sido venha a estar em uma espécie de relação original com o Ser-aí? Partamos, pois, do princípio que “el ser de la verdad está en una relación original con el «ser ahí». Y sólo por ser el «ser ahí» estando constituido por el «estado de abierto» o el comprender, puede comprenderse lo que se llama el «ser», es posible la comprensión del ser”²²⁹⁴. Ora, o encontro com o rosto do Ter-sido, por parte do Ser-aí, implica que ele apenas *seja* onde está a verdade – e isso significa estar no que está encoberto e no que está descoberto, sendo a História essa ambivalência – mas não a historiografia.

A operação historiográfica é, com efeito, uma dinâmica de vida e morte do Ter-sido, já que a *phantasia* passa, como fonte de luz através de um cristal, pelo traço para nele encontrar tanto a indeterminação da morte como a certeza de uma vida pretérita. O historiador o que faz será provar como o Ter-sido, enquanto presente de um Ser-aí passado, é um ser e, portanto, é naturalmente exterior, mesmo que essa exteriorização venha após a sua morte, que é o que importa à narrativa historiográfica. É quando o historiador consegue extrair a exterioridade do Ter-sido e narrativizá-la através da narrativa enquanto corpo de texto e de memória que a verdade, enquanto *a-letheia*, se torna “l’être situe dans un champ subjectif qui *déforme* la vision, mais permet précisément ainsi à l’extériorité de se dire, tout entière commandement et autorité: tout entière supériorité”²²⁹⁵. E não podemos de citar o que mais escreve Emmanuel Lévinas: “Cette courbure de l’espace intersubjectif infléchit la distance en élévation, ne fausse pas l’être, mais rend seulement possible sa vérité”²²⁹⁶.

Narrativizar o Ter-sido é, pois, fazê-lo chegar da sua própria exterioridade reconquistada pelo historiador, porque essa exterioridade – e não a morte – é a sua

²²⁹³ M. Heidegger, *Ser y Tiempo*, p. 259.

²²⁹⁴ *Idem, ibidem*.

²²⁹⁵ Emmanuel Lévinas, *Totalité et Infini*, p. 323.

²²⁹⁶ *Idem, ibidem*.

verdade²²⁹⁷. Os traços são apêndices dessa exterioridade, em um regime de remanescência que permite a edificação paulatina de uma reminiscência: essa exterioridade que resta do Ter-sido é o apelo do que fica depois da morte, quando o rosto do sujeito morto está já deformado e, por isso, escondido pela passagem do tempo. A narrativa historiográfica é a resposta a esse apelo para que o rosto seja reconstruído – para ser visto? Não. Para que devesse presença através da referencialidade, como se a intenção de mostrar a verdade fizesse da narrativa a encarnação do divino para compreensão dos mortais.

Ora, “l’extériorité, comme essence de l’être, signifie la résistance de la multiplicité sociale à la logique qui totalise le multiple. Pour cette logique, la multiplicité est une déchéance de l’Un ou de l’Infini, une diminution dans l’être que chacun des êtres multiples aurait à surmonter pour revenir du multiple à l’Un, du fini à l’Infini”²²⁹⁸. A escrita da história, neste sentido, e porque fundada em uma ética que tem na responsabilidade pela não morte do outro a sua não profanação, quer física, quer anamnética, mais uma vez acentua a impossível inserção do Ter-sido em uma lógica totalizante, já que o múltiplo é o seio do particular. E nem a universalidade da morte consegue destruir essa particularidade.

Porque somente através da compreensão do Ter-sido como exterioridade perdida, que a escrita da História pode sanar, é possível também resistir à consideração parcial do Ter-sido como um agente panorâmico quando fora presente, para que a sua finitude possa ser compreendida e o seu contexto explicado. Ora, compreender a exterioridade do Ter-sido é compreender a morte como separação como se esta fosse a estrutura existencial do Ter-sido – e do Ser-aí. Porque nenhuma exegese seria possível sem uma imposição de distância, precisamente porque sem esta não possível conceber a alteridade como exterioridade.

Esta, no lugar de ser, pela essência distante que naturalmente carrega, a negação, é o grande *étonnement* do Ser-para-a-Morte diante do Ter-sido. Com efeito, “un Bien par-delà l’Être et par-delà la béatitude de l’Un – voilà qui annonce un concept rigoureux de la création, qui ne serait ni une négation, ni une limitation, ni une émanation de l’Un. L’extériorité n’est pas une négation, mais une merveille”²²⁹⁹.

²²⁹⁷ Cf. Emmanuel Lévinas, *Totalité et Infini*, p. 324.

²²⁹⁸ *Idem, ibidem*, p. 324.

²²⁹⁹ *Idem, ibidem*, p. 325.

E porque a temporalidade é, com efeito, o sentido do ser – e não só do Ser-aí, como também do Ter-sido, quando o próprio Lévinas aponta em Heidegger (a propósito da sua última fase filosófica) que “La thèse heideggerienne, d’après laquelle toute attitude humaine consiste à «mettre en lumière» (la technique moderne elle-même ne serait qu’une façon d’extraire les choses ou de les produire au sens de «mettre en plein jour»), repose sur ce primat du panoramique”²³⁰⁰, oblitera que a morte como finitude de todos os entes não é, mesmo em Heidegger, a anulação do infinito mas sim a constatação da não-totalidade, que remete, necessariamente, para um permanente mas finito “poder ser”.

A totalidade do Ser-aí só é atingida através da morte, o que, aparentemente, colide com a rejeição de Lévinas do que seria uma filosofia do *neutro*. Porém, na verdade, através da escrita da História como cuidado, o ser é revelado não como uma materialidade do neutro (o que faz com que o *ser-para-a-morte* seja, acima de tudo, exterioridade), mas sim como uma pessoa morta – e não como um corpo morto. Nesta diferença, que Heidegger não se coíbe de definir claramente²³⁰¹, está toda a possibilidade de encarar-se o *post-mortem* como remanescência: “La «persona muerta», que a diferencia del «cuerpo muerto» fué arrancada a los vivientes, es objeto del «curarse de» en el modo de los funerales, del entierro, del cuidado del sepulcro. Y es así, nuevamente, porque en su forma de ser es todavía más que un simple útil «a la mano» en el mundo circundante y susceptible de que se cure de él”²³⁰². Pelo que existe um grau de particularidade que não se perde com o advento da finitude. Precisamente porque “La conscience de soi n’est pas une conscience dialectique de la conscience métaphysique que j’ai de l’Autre. Et son rapport avec soi n’est pas davantage *représentation* de soi”²³⁰³.

O que significa que o historiador diante do Ter-sido por si exteriorizado mantém a sua subjectividade na busca (im)possível de se encontrar com a subjectividade do *Outro*. Pelo que da narrativa da história resulta – ou deveria sempre resultar – uma identificação interior, que é a separação absoluta e, ao mesmo tempo, por ser uma separação, o acto de individuação que garante à historiografia o reino do particular dentro da condenação igualitária do ser à morte. É que a exterioridade que o historiador demanda é a perduração do Ter-sido no tempo, admitindo que não existe consolação

²³⁰⁰ *Idem, ibidem*, pp. 327-328.

²³⁰¹ M. Heidegger, *Ser y Tiempo*, p. 273.

²³⁰² *Idem, ibidem*, p. 273.

²³⁰³ Emmanuel Lévinas, *Totalité et Infini*, p. 334.

possível para a morte do passado, mas tendo por certo que é a exterioridade do Ter-sido, mesmo quando oculto (talvez precisamente quando oculto), que permite o desejo de acrescentar futuros ao seu presente mediante o preenchimento sempre inconcluso dos vazios deixados pela ausência.

Porque é a duração a medida da distância? Não. Porque a duração do tempo torna-se sensível através do encontro com a exterioridade do Ter-sido, porque o Ter-sido se ultrapassa enquanto Ser através do Ser-aí que o historiador incarna. Dito de outra forma, “mais l’on demande aux morts de revenir parce que leur présence delirée est nécessaire à la construction de notre rapport à l’existence. *Parce qu’il ne suffit jamais de vivre, et parce qu’il faut aux vivants le soutien des morts pour supporter l’inconnu de la mort, donc pour préserver hors du savoir, de la gestion, du rangement, la question même de la mort*”²³⁰⁴.

Lévinas: a morte não é senhora

Porque em nenhuma outra narrativa se prova como “Les morts, ce ne sont pas seulement les gens qu’on a connus. Il ne s’agit pas pour chacun de fabriquer une mémoire de «ses» morts. Il n’y a pas «mes» morts, «tes» morts et «ses» morts. Mais *nos* morts”²³⁰⁵. Neste sentido, o Ter-sido poderá ser sujeito a vários tipos de representação. Porém, na narrativa historiográfica, deve ser assumido como um ente cuja apreensão exige a representificação, na medida em que a sua referencialidade é isso mesmo: a exterioridade a qualquer representação.

Patrick Baudry di-lo de forma que nos permite chegar a uma primeira e muito sintética forma de conclusão: “Il ne s’agit pas de ce qu’on peut se représenter, comme l’on dit qu’on a une idée de quelque chose, ou au sens d’une image possédée qui permettrait de cerner l’inaccessible et de contrôler une altérité. Les représentations qu’on en a sont toujours «décevantes», inexactes, imparfaites. Elles ne tiennent jamais lieu d’un savoir. Elles ne comblent pas l’énigme de la mort, elles ne permettent pas de supprimer l’écart que les morts imposent dans nos vies: la division qui nous marque. C’est bien encoré une fois dans le silence, plus que dans une logorrhée thanatologique,

²³⁰⁴ Patrick Baudry, *La Place des Morts. Enjeux et rites*, Paris, Armand Collin, 1999, p. 168.

²³⁰⁵ *Idem, ibidem*, pp. 171-172.

que les morts sont présents. Présents dans cette «absence» qui nous vient à nous-mêmes dans l'idée à laquelle l'on échappe pas d'être mort"²³⁰⁶.

Com efeito, o Ter-sido é irrepresentável e a escrita da História não pode ser entendida como uma mnemoteca do passado para o futuro. Mesmo porque, no que concordamos, uma vez mais com Émmanuel Lévinas, a morte não passa da consciência da sua vinda sem data marcada, ignorada por todos²³⁰⁷. Com efeito, todos os dias são dias de vida e de morte; mas a historiografia estoqueia, como ela mesma fosse a morte, não como condenação (porque o sujeito não conhece a data exacta da sua morte), mas como tentativa de fixação da verdade, essa ignorância pois que é seu dever, pela representificação, ser, como a própria morte, criadora de forma²³⁰⁸, isto é, do espaço para a ausência devir representificada.

É seu dever, pois, acolher o Ter-sido enquanto sujeito que, finda a sua consciência, já não tem tempo²³⁰⁹. Ora, o que a operação historiográfica faz é, por isso, construir saberes sobre o Ter-sido sob a forma de narrativa. Ao contrário da representação, condicionada sempre pois que a sua pretensão de transcender é inalteravelmente desfeita pela vida²³¹⁰ e impossibilitada pela morte, a representificação permite ao historiador igualar-se ao filósofo.

Pelo que Émmanuel Lévinas pergunta: “D’où me vient cette énergie transcendante, cet ajournement qui est le temps lui-même, cet avenir où la mémoire se saisira d’un passé qui fut avant le passé, du «profond jadis, jadis jamais assez» – énergie que suppose déjà le recueillement dans une maison?”²³¹¹ Se o perguntador for o historiador, certamente que a energia é a *phantasia*. E será tão diferente no que diz respeito ao culto dos mortos? Perante tudo quanto foi dito, como pode a historiografia distanciar-se das práticas tanatográficas, se em causa está, em termos ônticos, unicamente, exclusivamente, absolutamente, a perda irreversível do que passou?

²³⁰⁶ *Idem, ibidem*, p. 172.

²³⁰⁷ Cf. Émmanuel Lévinas, *Totalité et Infini*, p. 178: “La demeure surmontant l’insécurité de la vie est un perpétuel ajournement de l’échéance où la vie risque de sombrer. La conscience de la mort est la conscience de l’ajournement perpétuel de la mort, dans l’ignorance essentielle de sa date. La jouissance comme corps qui travaille se tient dans cet ajournement premier, celui qui ouvre la dimension même du temps.”

²³⁰⁸ A expressão “créatrice de forme”, como definição da morte pertence a Georg Simmel, *La Tragédie de la Culture*, Paris, Rivages, 1988, p. 167.

²³⁰⁹ É em Émmanuel Lévinas que bebemos a ideia que intentamos desenvolver: “Avoir conscience, c’est précisément avoir du temps”. Cf. Émmanuel Lévinas, *Totalité et Infini*, p. 179.

²³¹⁰ Cf. *Idem, ibidem* p. 183.

²³¹¹ Cf. *Idem, ibidem*.

O futuro em que a memória é sustentada, sendo o presente do historiador, não pode pressupor outro espaço que não uma casa, sendo que somente a representificação, que é claramente expressão gramaticalmente imbuída de um presente dinâmico e saliente (ao contrário da representação), pode traduzir o acto de acolhimento do historiador, cavando um espaço, erguendo um *monumento* que é a narração, permitindo ao Ter-sido atravessar, ele próprio, o passado que foi depois de si.

Mesmo porque, desde o instante da morte, existe um acto de silêncio e de segredo: “Ils [les morts] envahissent vite au lieu de se tenir dans ce corps qu’on pourrait facilement situer. Le mort s’exclut. Et c’est cette auto-exclusion qui est effrayante. Le pari vivant pour la vie proteste de toute son énergie contre ce départ, contre cette abstention, contre cette absence qui ne peut pas même prendre figure de l’humanité de l’absence. (...) Il faut le dire nettement et tout simplement: ce qu’oublie ces «spécialistes» [les charlatans qui prétendent s’y connaître en migration des esprits et les charlatans qui croient s’y connaître pour faire le «deuil»] c’est que l’affaire du deuil – ce «travail» comme ils disent – n’est jamais le problème d’un individu dans sa relation à un autre individu. La mise en rapport du défunt qu’oblige le rituel funéraire suppose précisément la mise en scène d’un écart qui excède la communication”²³¹².

O que nos leva à consideração do Ter-sido como estranho à sociedade que acaba de deixar; a escrita da história permite não apenas o seu luto, como, acima de tudo, o que nos faz retomar o pensamento de Michel de Certeau, dá um lugar social ao Ter-sido. Pelo que a historiografia não apenas demonstra como recorda a limitação da própria morte a partir do momento em que lhe constrói um lugar sólido – a narrativa. De certa forma, o historiador negocia com a morte enquanto imposição do desaparecimento. Neste desaparecimento, a exterioridade devém plena nos instantes em que a própria sociedade (começando, evidentemente, pela família) se sente ameaçada pela morte do Ter-sido sem querer que ele parta mas não suportando a sua inércia.

Esta inércia, contudo, é um desaparecimento activo. É o uso aberto da exterioridade do corpo que é silenciado que nenhuma linguagem consegue traduzir, porque se trata, simultaneamente, da afirmação de uma interioridade, que, se fora sempre inviolável, torna-se, após a morte, inatingível. Daí que o Ser-aí, diante da morte do outro, sinta perigar a sua própria possibilidade de ser: “C’est seulement en abordant Autrui que j’assiste à moi-même. Non pas que mon existence se constitue dans la

²³¹² Patrick Baudry, *op. cit.*, p. 51.

pensée des autres. Une existence dite objective telle qu'elle se reflète dans la pensée des autres, et par laquelle je compte dans l'universalité, dans l'État, dans l'histoire, dans la totalité, ne m'exprime pas mais précisément me dissimule"²³¹³.

Ora, o historiador tem a oportunidade de ser e de fazer o seu leitor ser para lá do sentido: reconhecer os traços demanda uma atenção que prova o comando do *Outro*. Neste caso, do Ter-sido. Imperam, pois, os mortos o mundo, ainda que não nele? Eles sim, mas não a morte, como o prova a historiografia. “La mort n'est pas ce maître. Toujours future et inconnue elle détermine la peur ou la fuite devant les responsabilités. Le courage est malgré elle. Il a son idéal ailleurs, il m'engane dans la vie. La mort, source de tous les mythes, n'est *présente* qu'en autrui; et seulement en lui, elle me rappelle d'urgence à ma dernière essence, à ma responsabilité”²³¹⁴.

O gesto de sepultura, expressão de Fernando Catroga para designar o que é o ofício do historiador, tem nesta responsabilidade a *práxis* historiográfica. Não porque o historiador vá ritualizar o morto para torná-lo ainda mais inerte na sua exiguidade corporal, mas para reequilibrar o silêncio. Isto é, o silêncio permite uma certa manutenção do sentido da própria vida; é ele quem assegura a separação e o desaparecimento como dinâmicas da morte – não por acaso, as mesmas dinâmicas da *atheia*. E quem poderá negar que um segredo terá sempre um destino? Pelo que o silêncio é uma espécie de iniciação à morte precisamente para que a anamnese possa ocorrer. É que o silêncio também é protector da eternidade, ilusão sonhada pelos que ficam para quem parte.

O que o historiador faz diante desse silêncio conservador é ensinar a exterioridade a que o infinito pertence. Partindo da finitude e do *desaparecimento*, sendo este o contrário da *phantasia*: “Le décédé menace. On craint son étrangeté radical avec laquelle la société ne sait pas négocier. On craint cette figure de la disparition qui menace rester absent: inerte et d'autant plus incontrôlable”²³¹⁵. Dar um lugar aos mortos da História ordena os traços. Lamentavelmente, a museologização, no lugar de ordená-los, fá-los incorrer no risco da cristalização ingrata e irresponsável, que parte do princípio de que os vivos são hierarquicamente superiores aos mortos a ponto de simularem a sua vida através da representação – que tem na patrimonialização e na museologização sérios acólitos.

²³¹³ Emmanuel Lévinas, *Totalité et Infini*, p. 194.

²³¹⁴ *Idem, ibidem*, p. 195.

²³¹⁵ Patrick Baudry, *op. cit.*, p. 51.

Cumpramos, ainda, afirmar que a estrutura da narrativa, que é produto de uma operação historiográfica, sustenta a historiografia como uma escrita da morte, impossivelmente confundível com a narrativa ficcional também porque nela o particular chega ainda de outra forma. Em primeiro lugar, e porque contestamos que a ontologia de Heidegger erija uma arquitectura do ser em que a verdade devém anónima e em que a universalidade é impessoal e, por isso, inhumana²³¹⁶, no luto que a perda do Ser-aí exige o ser-para-a-morte não deixa de ser uma *pessoa* para passar a ter uma dimensão objectual somente porque está já sem ser. Em segundo lugar, porque é possível pensar a morte de um ponto de vista vitalista, contra todos os modismos mediáticos, integrando-a como o grande problema quer da História, quer da Filosofia – e não apenas desta.

Para perceber-se o que está em causa, basta recordar as reacções de Jacques Derrida aos trabalhos de Louis Vincent-Thomas e Phillippe Ariès, um antropólogo e um historiador. É Patrick Baudry quem no-lo lembra: “On peut se demander avec quel aveuglement Jacques Derrida, qui pouvait oser dire à Cerisy qu’Ariès et Thomas étaient des «crétins», peut écrire que «Thomas veut résoudre le problème de la mort, ni plus ni moins», et parler au sujet d’une anthropologie de «niaiseries de prédication comparatiste». (...) Non seulement est-il douteux que des chercheurs qui auront si longuement travaillé sur cette question ne se soient pas – parce qu’ils étaient historien ou anthropologue, c’est-à-dire sans capacité de penser finalement?! – posé la moindre question à son propos: *aussi bien* sur le sens du travail qu’ils accomplissaient. La partition que Derrida fait entre philosophie et sciences humaines est évidemment navrante par sa prétention et l’obscurantisme positiviste reconduit ce qui s’y profilent”²³¹⁷.

O nosso objectivo seguinte é provar como, beneficiando inquestionavelmente de uma primeira abordagem filosófica, de resto, o caminho que até aqui trilhámos, a história é, em definitivo, um lugar de morte em que luto e trauma, em que *phantasia* e memória, cumprem o destino da escrita da história: devir obra para durar com o tempo.

²³¹⁶ Discordamos, pois, neste ponto, de Emmanuel Lévinas, quando defende que “L’ontologie comme philosophie première est une philosophie de la puissance. Elle aboutit à l’État et à la non-violence de la totalité, sans se présumer contre la violence dont cette non-violence vit et qui apparaît dans la tyrannie de l’État. La vérité qui devrait réconcilier les personnes, existe ici anonymement. L’universalité se présente comme impersonnelle et il y a là une autre inhumanité.” Cf. Emmanuel Lévinas, *Totalité et Infini*, p. 37.

²³¹⁷ Patrick Baudry, *op. cit.*, p. 119.

Capítulo XXXIX

O chão da história

Em 1939, ano do início da Segunda Guerra Mundial, Paul Klee completava “Historischer boden” – “Chão histórico” (Cf. Anexos, figura VI). Ele poderia, efectivamente, e de novo como outra obra de Klee já aqui referida, ser a síntese visual do nosso trabalho. Nele, Klee apresenta uma dualidade dimensional separada por uma linha irregular. A tonalidade dominante é a sépia, o que remete, de imediato, para uma dimensão anamnética, dominada, evidentemente, pelo passado. Simplesmente, a simultaneidade das duas dimensões, dá conta de um passado em estado permanente de presente – onde se acumulam tanto os traços, como a ordem de um presente homogéneo.

Uma escrita que desvela, uma escritura que vela

Com efeito, a linha inconstante (prova da vanidade que tanto pretende separar vida e morte como contrários?) separa uma clara ordenação à superfície da linha, que pode perfeitamente ser identificada com a monumentalidade funerária erguida sobre o passado, de um caos que, sob a linha, resulta em um emaranhado de *traços*. Nesses traços, podemos identificar com alguma clareza formas humanas estilizadas, contrastantes com a homogeneidade que impera à superfície da linha, em que grandes figuras arredondadas, de aspecto sólido, parecem oprimir o que está oculto sob a superfície.

E o que está oculto sob a superfície é uma impossível homogeneidade, em que a particularidade domina, fragilizada pela amálgama em que os seus elementos se encontram, como em uma vala comum de homens, animais e coisas. Nesse chão, tendo em conta que *boden* pode significar também profundidade ou fundo, a confusão entre as linhas humanas e as linhas informes pode remeter, como é evidente, para a maior ancestralidade de certos traços, defeitos, e, por isso, para a “novidade” de outros.

No caos do fundo da história, marcado por um dinamismo que em tudo se opõe à passividade da superfície, os traços, apesar de imóveis, traduzem corridas, fugas, gritos, rastejos, mutilações, como se o fundo da história esbracejasse na sua perdição de fundura claustrofóbica, numa voragem que tudo mantém tudo levando. E mesmo que consideremos, porque também nos parece plausível, que à superfície está uma monumentalidade conservadora do *lugar* em que os mortos e os traços se confundem, em um desordenamento que irmana a dimensão do Ter-sido, o traço – pois que também se trata de um traço – separador dos mundos, deixa muito ténue, pela instabilidade da própria linha, o limiar que separa vivos e mortos.

Por outro lado, podemos ver uma mancha cinzenta no centro, que destoa da restante tonalidade sépia. Ora, do ponto de vista simbólico, o cinzento está associado quer à indiferença, quer à melancolia e é, filtrado pela sépia, uma forma de negro. O coração do quadro é cinzento, pois. Na tradição hebraica (e recordemos que Paul Klee, como Walter Benjamin, era judeu), o cinzento está associado à *sagesse* da idade²³¹⁸, mas não é difícil pensá-lo como a cor das cinzas, e, portanto, dos restos mortais. E, por conseguinte, do luto.

Como pode, assim, ser o cinzento a ligação entre os dois planos? Se as formas sólidas corresponderem ao monumento funerário, o cinzento traduz uma imobilidade sem esperança, já que resulta da junção de duas cores sem força (o preto e o branco), e, por isso, sem que possa estar associada a qualquer tipo de sonoridade²³¹⁹. Por outro lado, em relação ao predomínio do matiz sépio, o laranja envelhecido e o castanho formam um paradoxo quanto à expressividade do quadro: para Kandinsky, o laranja é a cor do anjo, já que traduz uma energia activamente luminosa, e o castanho, por outro lado, é a cor da estagnação.

²³¹⁸ Cf. Jean Chevalier e Alain Gheerbrandt, *op. cit.*, pp. 200-201.

²³¹⁹ Baseamo-nos naquele que é, por excelência, o autor que teoriza a cor na sua dimensão quer física, quer espiritual: Kandinsky. Cf. Wassily Kandinsky, *Concerning the Spiritual in Art*, Auckland, The Floating Press, 2008 (ebook).

Este é, pois, o fundo da história enquanto restolho do tempo, imagem a que temos recorrido vezes sem conta e que aqui encontra, a nosso ver, expressão imagética perfeita, na medida em que as cores da terra unem vivos e mortos e sustentam, como um colo maternal, *os passos do homem*. Porque as figuras soterradas parecem estar em tumulto, em uma espécie de fuga, contrastante com a mutez que vem do que podem ser as pedras tumulares. Este quadro, sendo, pois, o solo da História, é, também, a imagem de um cemitério.

O fundo subterrâneo da história é, pois, a profundidade de uma necrópole. Pelo que a solidez das figuras cimeiras tem a constância de um livro de pedra: “A bien des égards le cimetièrre peut déjà se déchiffrer comme une bibliothèque nous dit J.D.Urbain (L’archipel des morts, Plon, 1989); les tombeaux seront en quelque sorte «des livres qu’on n’ouvre pas, bien sûr, mais qui se consultent comme des tablettes mésopotamiennes ou sumériennes ou bien encore comme des livres à plat, ainsi qu’on les rangeait dans la Chine ancienne”²³²⁰. Assim o quadro de Klee trata a desconstrução que domina o espaço dos mortos antes de ser-lhes atribuído um lugar – seja a sepultura familiar, seja a narrativa historiográfica.

Por isso, e ainda a propósito de “Historischer Boden”, podemos afirmar que “Construire l’espace des morts, c’est construire un dehors où ils doivent se tenir séparés. Et c’est aussi tenir la limite depuis laquelle ce dehors se sépare. Il ne s’agit pas – on le voit bien – d’accepter la mort, mais de faire barrage à la puissance captatrice de la mort. Il s’agit d’instaurer un dehors qui fasse obstacle à la béance de la mort. Il est question de se défaire de l’absolu de la mort, de la toute-puissance attractive de la mort en maintenant un vide entre les vivants et les morts”²³²¹.

Com efeito, neste quadro de Klee, a linha divisória traduz bem o contrário do que é o chão histórico por oposição ao chão cemiterial: a linha divisória não isola um espaço dos mortos e não protege ainda da passagem da morte. E o vazio, enquanto limiar, não está instalado precisamente porque é um fundo da História por resolver. O que o historiador deve fazer é precisamente preparar o chão para o advento do rito, que barrará a correnteza dominadora da morte. Porque, tal como o rito, a escrita da História cuida de uma vida interrompida para espacializá-la de novo – e não apenas escondê-la.

²³²⁰Cf. Louis-Vincent Thomas, *La Mort en Question. Traces de mort, mort des traces*, Paris, L’Harmattan, 1991, p. 502 e ss.

²³²¹ Patrick Baudry, *op. cit.*, 1999, p. 69.

A imagem de Klee é bem sugestiva na medida em que mostra como a agitação dos traços – e dos mortos e dos mortos como traços – denuncia uma espécie de ansiedade pelo espaço, pelo lugar, para não esquecer o legado de Certeau para a problemática em causa. Espacializar o Ter-sido é dar-lhe um destino depois de o seu destino ter sido brutalmente interrompido. Porque o que se passa sob a superfície da linha irregular de Klee é precisamente a balbúrdia desesperada dos traços em que o escândalo da morte é dolorosamente expressivo, revelando uma estranha energia.

Ora, contrariamente à medicina, com quem partilha a escrita de uma *nuda veritas*, a narrativa da história não pretende evitar a morte, não só porque esta é sempre um ponto de partida historiográfico, mas, sobretudo, porque a historiografia continua o cuidado após a morte, precisamente para que as perguntas interrompidas pela morte, como a vida, tenham uma continuidade. De certa forma, prova-se uma certa falência da morte, que não é suficiente para calar o diálogo entre vida e morte, ainda que um dos interlocutores sempre falhe.

A escrita da História dá um lugar definitivo aos seus mortos, condição *sine qua none* para que o presente dialogue com o passado, mesmo que não exista uma resposta dogmática e, sobretudo, detentora de uma verdade exclusiva. “Pour beaucoup de gens aussi, et ceci fut longtemps réglé par des impératifs de deliu, le mort ne s’absente pas de suite de la tombe. Il demeure en ce lieu avant de partir définitivement. (...) Plus largement, dans nombre de sociétés que l’anthropologie sociale et culturelle étudie, ces questions ne sont sans doute pas absurdes, puisque toute la culture funéraire qu’elles mettent en scène consiste à leur donner des réponses”²³²².

Mas se a cultura funerária assenta essencialmente em dois níveis, o das crenças e o da certeza da necessidade²³²³, a historiografia insurge-se contra o primeiro, que redundava facilmente em superstição, para poder explorar-se no segundo enquanto obrigação cultural. Com efeito, o primeiro nível é o da prática enquanto crença ou não, o que necessariamente remete para imaginários individuais ou colectivos e, por conseguinte, para o domínio da imaginação e de uma memória teatralizada. Porém, o segundo nível vem ao encontro do Dizer. A narrativa historiográfica corresponde ao segundo nível da ritualidade funerária porque “Au second niveau il s’agit de la nécessité de dire. Je dis quelque chose, en quoi je crois plus au moins, fortement ou faiblement, mais si je le dis, c’est parce qu’il y a obligation de dire, de se situer dans le dire, c’est-à-

²³²² *Idem, ibidem*, p. 30.

²³²³ *Idem, ibidem*, pp. 30-31.

dire dans la perspective d'un récit et donc d'une temporalité (...) en rapport duquel les narrations peuvent se diversifier et susciter des positions différentes”²³²⁴.

Este é, pois, o gesto de sepultura subjacente à narrativa historiográfica como arquitetura verbal para a aparição, em um tempo que é o do imperativo de tudo dizer dentro de um silêncio que, não a medida do volume da sonoridade, mas antes um sentimento e aquilo a que David Le Breton chama de “modalidade de sentido”²³²⁵. Porque, com efeito, trata-se de traduzir o incomunicável – que, assim sendo, jamais poderia ficar resumido à imaginação. Incomunicável porque se trata de algo ontologicamente indizível mas narrativamente demonstrável, pelo que o Dizer desafia a própria ritualidade funerária enquanto figuração, pois que o é essencialmente, na medida em que a representação e a materialidade são convocadas para neutralizar a memória do vivo sobre a decomposição do outro e assegurar a própria memória.

Isto porque o rito funerário e a sua continuidade e manutenção dão conta de como “l'important pour les survivants, c'est donc, le plus souvent, d'établir en face d'eux un monde symétrique, un double imaginaire, inversé ou parallèle, euphorique ou rédempteur; dans tous les cas un univers plein et encore viable, autonome, distancie ou mitoyen, qui rend la mort non seulement concevable mais admissible (...)”²³²⁶. Ora, o historiador enfrenta, efectivamente, a clivagem entre a realidade social e a realidade biológica pois que para ele não pode existir disfarce. Dir-se-ia que o historiador deve colocar na boca dos mortos da História um segundo óbulo para que Caronte faça a travessia que lhe compete até à outra margem do Aqueronte.

Esse óbulo é a operação historiográfica e é ela quem deve vir contrariar a ideia de que a morte não mais produz sinais²³²⁷. Não importante ainda como as atitudes perante a morte traduzem ou não a própria prática historiográfica, vamos admitir que “Mais que les mots se retirent, et il n'y plus rien. *La mort n'existe que par les mots. La mort n'est elle-même qu'un mot*”²³²⁸. E é por existir apenas como palavra que a narrativa historiográfica prova uma espécie de colectividade da morte que talvez a própria filosofia não alcance. Bem pelo contrário. A atribuição de um lugar ao morto nunca pode ser singular porque o princípio da morte é a impossibilidade de pensar a morte do Eu, logo, da intimidade absoluta. O ritual funerário é, por excelência, o lugar

²³²⁴ *Idem, ibidem*, p. 32.

²³²⁵ David Le Breton, *op. cit.*, p. 22.

²³²⁶ Jean-Didier Urbain, *op. cit.*, p. 39.

²³²⁷ Phillippe Ariès, *Images de l'Homme Devant la Mort*, Paris, Éditions du Seuil, 1983, p. 272.

²³²⁸ Jean-Didier Urbain, *op. cit.*, p. 41.

dos mortos. Uma justificação possível, aponta Patrick Baudry é precisamente o facto de a sociedade não poder “imaginar” a continuação dos seus mortos fora de uma estrutura igualmente social e, portanto, colectiva²³²⁹.

Porém, a narrativa historiográfica respeita essa pluralidade em que o particular se insere; simplesmente, faz parte do seu *ethos* a observação da distância do *um* porque o historiador sabe que não apenas os objectos funerários não equivalem a um zero semântico, mas precisamente porque a magia que a ritualidade material fúnebre carrega deve ser vocacionada precisamente para a aparição não de todos, mas da particularidade – como se essa fosse uma cláusula da *phantasia*. Pelo que a sociedade *imagina* colectivamente os seus mortos, como *imagina* colectivamente, outrossim, a escatologia em que o seu destino está mergulhado. Talvez porque seja mais fácil falar da morte em conjunto, como se de um momento terapêutico se tratasse, do que falar dela na solidão da ansiedade.

Contudo, o historiador é a descodificação de uma espécie de terceira memória, para poder transformá-la em objecto de conhecimento, só a *phantasia* pode assistir a uma espécie de segundo parto de uma vida, reversa, pois que a partir da sua morte. E se é verdade que “les termes «intime», «personnelle», «pathologique» servent ici à la définition intrinsèque de la relation du vivant à l’Objet”²³³⁰, são estes os termos que definem a relação da distância entre o historiador e a construção da sua narrativa sobre uma ausência que a palavra torna possível de referenciar.

Porém, esta é uma referencialidade hiperbólica em relação àquela que a sociedade dos vivos estabelece: “a escrita da história será, portanto, um túmulo para o morto na dupla acepção de o *honrar* e de o *eliminar*, ou, talvez melhor, de o *esconder*”²³³¹. Diante da impossível contemplação do cadáver em decomposição, escondê-lo é também o propósito do vivo que se despede de uma presença que é já ausente. Porém, o *esconder* que está em causa na escrita da história está estreitamente ligado à *a-letheia*. Precisamente porque também a construção da narrativa anamnética é íntima, pessoal e patológica, porque trata de um trânsito enfermo – o do desconhecimento da verdade – o historiador entra no círculo da hermenêutica da *a-letheia* não para escondê-la e, assim, ocultá-la, mas para restituí-la ao velamento do *lethes*, não como esquecimento, mas como guarda da verdade. Não é essa a autêntica

²³²⁹ Patrick Baudry, *op. cit.*, p. 41.

²³³⁰ Jean-Didier Urbain, *La Société de Conservation. Étude sémiologique des cimetières d’Occident*, Paris, Payot, 1978, p. 323.

²³³¹ Fernando Catroga, *Os Passos do Homem como Restolho do Tempo*, p. 38.

referencialidade da ausência que a própria palavra e, conseqüentemente, a narrativa, contém?

Porque a narrativa historiográfica é também a necessidade de afastar a morte da morte como ameaça de esquecimento e, assim, de uma injustiça sobre o Ter-sido. Tal como a sociedade que se encarrega de ajudar a natureza a cumprir o seu trabalho de putrefacção através da ritualidade, mais ou menos célere (dependendo da sociedade), o historiador também regula a manipulação do cadáver, não por medo da decomposição (que o historiador enfrenta através do trabalho sobre os traços), mas sim a reintegração do passado no presente, nunca perdendo de vista que essa reintegração somente se dá porque o morto (o acontecimento) é o passado ele mesmo. A escrita da história não demanda a imortalidade ou a eternidade – ela apenas confirma o que Lévinas chama de impossibilidade de assassinar. Ela emerge, enquanto narrativa, para fundar uma memória, sobretudo por se saber responsável de uma passagem, não do morto a defunto, mas da ausência a Ter-sido, sem que essa ausência deixa de o ser ontologicamente.

Do ponto de vista social, a morte do outro implica, pois, um “plus jamais”²³³² que deve ser assumido para que o luto se cumpra; do ponto de vista historiográfico, a narrativa oferece um “Encore plus” em que a particularidade está acima de toda a ritualidade colectiva, para percorrer os vários planos dessa mesma ritualidade – e em movimento descendente. Porque emaranhado de traços em que o historiador se debate é aquilo a que Jean-Didier Urbain caracteriza como “après le règne de la mort-nulle-part, le règne de la mort-partout, de la mort n’importe où, de la mort non plus chassée mais de la mort mêlée. Nos morts, pas si lointains que cela, sont devenus plus abstraits, étant peu discernables dans l’environnement. Mais ne sont-ils pas, du même coup, plus présents, plus intériorisés qu’auparavant – à l’image des cimetières «engloutis» par la ville?”²³³³ Não é este o “Historischer Boden” de Paul Klee?

O historiador resgata efectivamente a particularidade para evitar que ele seja deglutida por esta morte que está por toda a parte escondida e tornada invisível para provar que a morte não é o nada, por mais que a sociedade contemporânea, sobretudo esta, tente negar a morte e instalar uma ilusão a-mortal. “aussi, pour que la mort existe, encore il faut-il que quelque chose le figure, que quelque chose soit mis «derrière» ce

²³³² Patrick Baudry, *op. cit.*, p. 47.

²³³³ Jean-Didier Urbain, *L’Archipel des Morts*, pp. 233-234.

mot, que quelque chose le figure, que quelque chose l'affecte d'une vraisemblable consistance susceptible d'abolir de grande vide qu'il signifie avant tout...²³³⁴.

A necrópole medieval: a morte de todos os dias

Para Jean-Didier Urbain, essa função é, hoje, unicamente desempenhada pelo cemitério, último reduto da monumentalidade da morte, engolida pela cidade mas não aniquilada, porque nela está a vitória não do nada mas sim do vazio. Ora, a historiografia permite pensar que, “se, em certo sentido, o túmulo funerário foi o primeiro «monumento» deixado para os vindouros, a escrita da história também é veículo que luta contra o esquecimento e, por conseguinte, contra a degradação que marca o *iter* do tempo”²³³⁵.

Pensemos, pois, o cemitério, de um ponto de vista (breve) histórico-filológico, partindo do princípio que o cemitério cristão é, sobretudo, produto de uma herança antiga²³³⁶ e de uma herança israelita. Recorde-se a ordem do Deuterónimo sobre os enterramentos²³³⁷. Esta última acabará por ditar a sorte, não apenas do cemitério, mas do ritual fúnebre e do tratamento de cadáver que o cristianismo adoptará por excelência: a inumação. Com efeito, acredita-se que a opção israelita se deve à necessidade de se distanciar dos costumes pagãos, já que, se no mundo antigo as duas práticas ocorriam, a verdade é que a incineração prevalecia. Por outro lado, dada a sentença paulina sobre a

²³³⁴ *Idem, ibidem*, p. 41.

²³³⁵ Fernando Catroga, *Os Passos do Homem como Restolho do Tempo*, p. 39.

²³³⁶ Cf. Daniel Ligou, “L'Évolution des cimetières”, in *Archives de Sciences Sociales des Religions*. N.º 39, 1975. Évolution de l'Image de la Mort dans la Société contemporaine et le Discours religieux des Églises [Actes du 4e Colloque du Centre de Sociologie du Protestantisme de l'Université des Sciences Humaines de Strasbourg (3-5 octobre 1974)], p. 62: “Du monde antique le monde paléochrétien a hérité tout d'abord du principe fixé par le droit romain depuis la loi des XII Tables, c'est-à-dire l'interdiction d'inhumer ou de brûler les cadavres à l'intérieur de la cité, ce que les textes juridiques confirment jusqu'à Dioclétien. Il hérite ensuite d'une partie de la conception Antique, qui transforme le lieu où repose un mort en lieu ayant un caractère sacré. Le Digeste (I, VIII, 6, 4) précise que le lieu où est enterré un mort devient un lieu religieux, est inaliénable et ne peut sortir de la famille. Les premiers chrétiens se sont conformés à la règle «*Hominem mortuum in urbe ne sepelito neve urito*» et, à Rome, les fidèles comme le prouve l'existence des «catacombes» furent enterrés en dehors du «*pomerium*».” Recordamos que “*pomerium*”, cuja tradução literal é “entre muros”, seria o muro simbólico que separaria Roma do restante espaço.

²³³⁷ *Deuterónimo*, 21, 22-23, p. 293: “Quando um homem tiver cometido um crime que deve ser punido com a morte, e for executado por enforcamento numa árvore, o seu cadáver não poderá ficar ali durante a noite, mas sepultá-lo-ás no mesmo dia; pois aquele que é pendurado é um objecto de maldição divina. Assim, não contaminarás a terra que o Senhor, teu Deus, te dá por herança.”

ressurreição pela carne, naturalmente que os primeiros cristãos a ela acederam – tanto mais que esse tinha sido a forma de tratamento do cadáver de Jesus Cristo.

Do grego *Koimeterion*, cemitério é, antes de mais, o lugar para dormir, sentido radicado no verbo *keimai*, “estar deitado”, “encontrar-se em”. Curiosamente, existe, no grego moderno, a expressão *keimenon*, cujo significado é precisamente texto. O que daqui podemos inferir é que cemitério é um lugar para estar disposto. A sua valência ligada a acto de dormir redundará, ao tempo dos enterramentos *ad sanctos*, no chamado privilégio do acto de asilo. Quanto às línguas germânicas, de notar *Kirchof* (alemão) e *Kirkegaard* (dinamarquês) e *churchyard* (inglês), todas remetendo para a ideia de pátio junto à igreja, o que traduz muito bem a ligação entre os dois espaços. Não é difícil adivinhar por que motivo o pátio da igreja depressa acumula sepulturas: os que não tinham acesso directo a um enterramento dentro da igreja, queriam ficar o mais próximo dela²³³⁸. Assim, em 1155, no *Roman de Brut*, do normando Wace, surge já a palavra “cimmetere”, designando lugar onde se encontram mortos sepultados²³³⁹.

Este é, de facto, o primeiro sentido de “cemitério” que não é funerário: “aussi est-il défini par Ducange: «Asile autour de l’Église.» Et le sens a passé du latin ecclésiastique au français. Si le dictionnaire de Richelet ne donne pas au cimetière une définition littérale de l’asile aussi nette que le glossaire de Ducange, il en reconnaît bien la fonction dans ses commentaires: «Les cimetières ont toujours été répandus comme des lieux d’asile.» Un historien contemporain constate qu’en Bretagne «cimetière a pris rapidement le sens de refuge, franchise»²³⁴⁰.

Com efeito, a noção de cemitério está intrinsecamente ligada à de imunidade, na medida em que nos próprios cemitérios é possível a interdição da sepultura: “(...) cas, au XII^e siècle, de la chapelle Saint-Hubert au diocèse de Rennes, qui n’est qu’un simple lieu d’asile et dans lequel l’évêque, à la demande des moines de Marmoutier, interdit, sous peine d’excommunication, de proceder à aucune sépulture, sans l’autorization des religieux. C’est ce qui explique le rôle de «forum» des cimetières, qui ne disparut

²³³⁸ Cf. Daniel Ligou, *op. cit.*, p. 63.

²³³⁹ Vide Wace, *Roman de Brut*, tome I, Rouen, Édouard Frère, 1835, p. 382: “Puis est alés à Ambresbere/ Por visiter le cimmetere/ U cil erent enseveli/ Qui as cotiax furent mordri”.

²³⁴⁰ Philippe Ariès, *L’Homme Devant la Mort, 1. Le Temps des Gisants*, Paris, Seuil, 1985, p. 69. Acrescentamos que o Glossário de Du Cange (Du Cange et al., *Glossarium mediæ et infimæ latinitatis*. Niort: L. Favre, 1883-1887) começou a ser elaborado em 1678. O mesmo pode ser consultado em: <http://ducange.enc.sorbonne.fr/>; quanto ao *Dictionnaire François contenant les Mots et les Choses (...)* de Richelet, datado de 1680, pode ser visto em: <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k509323> (15-05-2014).

qu'assez tard dans les temps modernes et dont certaines traces devaient subsister jusqu'à la Révolution”²³⁴¹.

Não admira, pois, que no *Vocabulario Portuguez & Latino* de Raphael Bluteau, portanto já no século XVIII (a obra data de 1729), podemos ler que “cemitério”, aparentemente, podia designar uma cidade populosa²³⁴² e, em 1789, no *Diccionario da Lingua Portuguesa* de Moraes Silva, “cemitério” é, sem dúvida, o “lugar onde se enterram os defuntos, aberto, fora da igreja”²³⁴³. Bluteau acrescenta ainda que “Se desta Palavra não há exemplos de Autores clássicos Antigos, he certo, que se tem achado no letreiro de huma antiqúissima sepultura, de cuja fabrica não se sabe a era. O letreiro diz polyandrión (...). Porem he de notar que Polyandrión tambem se tem dito ditto do jazigo de hũm só homem”²³⁴⁴.

É sintomático notar a relativa importância atribuída à individuação ou não do sepultamento. Significativo também que, na sua função de asilo, o cemitério possa excluir, relata Du Cange, o enterramento de mortos para uso exclusivo dos vivos. Dir-se-ia, pois, que “La fonction d’asile a transformé le cimetièrre, parfois en un lieu de résidence, toujours en un lieu public de rencontré, qu’on continuât ou qu’on cessait d’y enterrer”²³⁴⁵.

Existe, claramente, uma dimensão da ordem da hospitalidade comunitária nos primórdios do cemitério como asilo. Segundo Daniel Ligou, que faz a história da evolução do cemitério de forma sucinta mas absolutamente esclarecedora, “La fin des temps antiques et le début du Moyen Âge sont marqués par une évolution capitale et totalement originale enterrement «ad sanctos» qui entraîne deux conséquences: l’urbanisation du cimetièrre par jonction des notions d’église et de cimetièrre (urbanisation parfaitement étrangère au monde antique ou au monde hébraïque) et l’enterrement des privilégiés dans église elle-même. Toutes choses parfaitement contraires au droit romain”²³⁴⁶.

²³⁴¹ Cf. Daniel Ligou, *op. cit.*

²³⁴² Raphael Bluteau, *Vocabulario Portuguez & Latino*, Vol. 2, p. 235: <http://www.brasiliana.usp.br/pt-br/dicionario/1/cemit%C3%A9rio> (visto a 23-06-2014).

²³⁴³ Antonio Moraes da Silva, *Diccionario da Lingua Portuguesa*, Vol. 1, p. 371: <http://www.brasiliana.usp.br/pt-br/dicionario/2/cemit%C3%A9rio> (visto a 23-06-2014).

²³⁴⁴ Cf. Raphael Bluteau, *Vocabulario Portuguez & Latino*, Vol. 2, p. 235: <http://www.brasiliana.usp.br/pt-br/dicionario/1/cemit%C3%A9rio> (visto a 23-06-2014)

²³⁴⁵ Philippe Ariès, *L’Homme Devant la Mort*, I, p.69.

²³⁴⁶ Daniel Ligou, *op. cit.*, p. 62.

Com efeito, são casas o que ocupa o terreno do cemitério, quer para uso de padres, quer para serem alugadas à comunidade laica²³⁴⁷. São, pois, aglomerações habitacionais junto às igrejas e separadas, como se o muro tivesse sido sempre a sua matriz (na Europa mediterrânica), das valas comuns onde os pobres eram sepultados indiscriminadamente, valas que permaneciam abertas até estarem repletas.

Em suma, o cemitério como asilo acabava por funcionar como passeio público medievo: “Le cimetièrre servait de fórum, de grand-place et de mail, où tous les habitants de la commune pouvaient se rencontrer, se rassembler, se promener, pour leurs affaires spirituelles et temporelles, pour leurs jeux et leurs amours”²³⁴⁸. E Ariès acrescenta que esta dimensão pública distinguia o cemitério das sepulturas pagãs, isoladas. O que naturalmente se traduz em uma familiaridade em relação à morte que facilmente se traduz em in-diferença: os mortos estavam sempre presentes, na quotidianidade dos dias, nas cerimónias religiosas, nas procissões como lugar de reunião.

Um exemplo extremo: também no cemitério fornos comunitários para confecção do pão eram construídos, sem que a proximidade com as valas comuns incomodasse os habitantes²³⁴⁹. A organização de feiras e de mercados, sobretudo em dias de peregrinação demonstram como à lei se junta o comércio, transformando o cemitério, de forma irónica, tendo em conta o que se passará em um futuro longínquo, em uma cidade dentro da cidade. Será necessário o advento de outra era para essa naturalidade indiferente mudar de forma radical. Até à chegada da modernidade, o cemitério era como uma pequena vila muralhada onde a ritualidade funerária não era o seu palco principal nem o rito uma obrigação.

Prova disso mesmo é a ocorrência das chamadas danças macabras, alegoria poética e pictórica em que a comunidade dos vivos, estratificada e hierarquicamente disposta, se entrelaçava à morte representada e multiplicada em figuras. Esqueletos arrastavam alegremente os vivos e a decomposição era integrada em uma espécie de acto social artístico que demonstrava não uma visão apocalíptica do mundo, mas sim uma dinâmica festiva em que um estranho comemoracionismo desafiava a memória do futuro através da espontaneidade do olhar sobre o presente mortal do Eu.

²³⁴⁷ Cf. Philippe Ariès, *L'Homme Devant la Mort*, 1, p.70.

²³⁴⁸ *Idem, ibidem.*

²³⁴⁹ Cf. *Idem, ibidem*, p.73.

E, mesmo que seja a Europa do Norte quem detém o monopólio desse imaginário (e precisamente por ser a Europa do Norte), em causa está o constante esvaziamento da morte, atribuindo-se-lhe não um signo dissimulatório, mas um signo que conjuga a sua realidade biológica (o cadáver ou o corpo em decomposição) com a organização social. A morte “riendo sarcásticamente, con el andar de un antiguo y tieso maestro de baile, invita al Papa, al emperador, al noble, al jornalero, al niño pequeño, al loco y a todas las demás clases y condiciones, a que la sigan”²³⁵⁰.

Isto é, a morte é vista e é o seu próprio signo. Não estamos ainda no tempo em que a morte é uma Palavra. Ela pode ser uma imagem porque ela nunca é uma ausência – sendo vista, pode ser copiada, transformada em ícone supremo da dança macabra. De resto, até ao final do século XII, os sarcófagos apenas continham inscrições e símbolos, contribuindo para o anonimato tumular. No século XIII, o que vem a acontecer com o uso do caixão, é que o rosto do defunto fica exposto através de uma máscara mortuária: aqui começa, pois, a tentativa de representar o vivo sobre o morto²³⁵¹.

Nesta ambígua Idade Média, a imaginação pacifica-se, pois, quer com a presença, quer com uma reificação da morte que é a própria putrescência vivida rotineiramente junto a uma vala comum em que somente de forma superficial os corpos estão depostos. Realidade assaz diferente do que a modernidade trará no seu seio. Uma in-diferença que juntava, no mesmo espaço, mulheres eremitas e reclusas: o cemitério servia como retiro tanto como punição. Como não recordar que Jeanne d’Arc fora julgada no cemitério de Rouen em pleno século XV?! O que significa que o cemitério era, outrossim, o espaço da aplicação da lei, lugar por excelência da sentença e da punição como espectáculo.

Segundo Ariès, estamos, pois, dentro de uma esfera civilizacional em que o visível reina²³⁵². A ponto de a dança macabra não ser a dança da morte mas sim dos mortos: “El cadáver que se repite cuarenta veces, yendo en busca de los vivos, todavía no es realmente la muerte, sino el muerto. Los versos llaman a la figura *Le mort* (en la danza macabra de las mujeres, *La morte*); es una danza de los muertos, no de la muerte. Tampoco es un esqueleto, sino un cuerpo todavía no completamente descarnado, con el vientre rajado y hueco”²³⁵³.

²³⁵⁰ Johan Huizinga, *El Otoño de la Edad Media*, pp. 205-206.

²³⁵¹ Jean-Didier Urbain, *La Société de Conservation*, p. 157.

²³⁵² Cf. Philippe Ariès, *L’Homme Devant la Mort*, 1, p. 72.

²³⁵³ Johan Huizinga, *op. cit.*, p. 206.

Assim se pode ver na Igreja de La Chaise Dieu, onde se encontra a dança macabra, inacabada (Cf. Anexos, figura IX), mais próxima daquela que foi a mais famosa de toda a Idade Média: a do cemitérios dos Inocentes em Paris, datada de 1424. Nela, a desigualdade na materialidade na morte contrastava com a igualdade no fim, o que consolava o homem diante do seu próprio morrer. Como se a morte fosse, efectivamente, a *mors liberatrix*. E não é por acaso que as danças macabras surgem a ilustrar as *diversas artes moriendi*. Não apenas assim se prova a influência popular nas representações sobre a morte, como, outrossim, o nivelamento nas condições da morte dentro da profunda hierarquia que regia o mundo medieval, em que os atributos eclesiásticos ou nobiliárquicos simplesmente decaíam²³⁵⁴.

Se existe alguma racionalidade utilitarista nestas composições não passa, certamente, por fazer o luto dos outros, senão o luto de si mesmo, como se a igualdade (relativa) na morte, se mitigava o medo do fim, também anunciava a individuação consciente da morte do Eu – mesmo que, depois, essa consciência não se reflectisse na organização material do post-mortem. Contudo, a morte encarada como podendo integrar derrisão e ludismo ao nível quer da vivência comunitária, quer da representação estética, deixará de vigorar quando a irreversibilidade do tempo transitar para uma irreversibilidade qualitativamente superior na sua ascensão ao futuro.

E mesmo por motivos que se prendem ao carácter humilde do cristão medieval, o corpo era enterrado em terra rasa, inteiramente nu e apenas envolto em um lençol – que era apenas um tecido, geralmente de linho. Geralmente cosido, mas não obrigatoriamente. Sinal ainda de maior despojamento da carnalidade do corpo era o morto ser inumado apenas envolto em tecido que não fosse costurado ou mesmo inumado sem a protecção mínima que o tecido oferecia²³⁵⁵.

O que significa que a terra era, com efeito, *mater* e o desígnio bíblico cumprido sem receio: “Comerás o teu pão com o suor do teu rosto, até voltares à terra de que foste tirado; porque és pó, e em pó te hás-de tornar”²³⁵⁶. E ainda que não esqueçamos que estas são as palavras condenatórias proferidas a Adão e a Eva, aquando da expulsão do Paraíso, também isso faz do homem medieval um resignado *neothanatos*. Mas o tempo ditará outro papel, ou outra impressão, à terra: progressivamente, se para os monges a

²³⁵⁴ Alfonso M. di Nola, *La Nera Signora. Antropologia della Morte*, Roma, Newton & Compton Editori, 1995, pp. 81-82

²³⁵⁵ Cf. Danièle Alexandre-Bidon, *La Mort au Moyen Âge. XIII^e-XVI^e*, Paris, Hachette, 1998, p. 136.

²³⁵⁶ *Génésis*, 3, 19, p. 31.

terra era considerada, efectivamente, o espaço maternal da humanidade, para a comunidade laica a terra passou a ser temida devido ao seu poder pulverizador, aterrorizante dos vivos e devoradora dos mortos.

Daí que, ao fim da Idade Média, assinalar a sepultura com tenha deixado de ser suficiente: “les fidèles ne veulent plus être couchés à même la terre. Au XV^e siècle, à quelques exceptions près, ils éprouvent le besoin d’un nouveau berceau: le cercueil”²³⁵⁷. E note-se que, sendo que neste momento a urna já desempenhava a função de proteger o olhar dos vivos da putrefacção dos corpos, a verdade é que não é difícil de imaginar como a urna protegia também o corpo contra eventuais ataques: nem os predicantes podiam assegurar que o o caixão não fosse acometido por demónios, pelo que a inumação em caixões dotados de cadeados e dobradiças. E esta era uma escolha não necessariamente de cristãos em dúvida relativamente à sua virtude. Este tipo de urna é encontrado, sobretudo, em contexto aristocrático ou monástico²³⁵⁸.

E repare-se como a cova era já marcadamente feita para uma forma humana, que deveria ficar com a cabeça semi-levantada, para que os olhos estivessem voltados para o céu²³⁵⁹. Mas nada fez com que, contra as regras eclesiásticas, os familiares deixassem de depositar na ossa, junto ao corpo inumado, acessórios e objectos do defunto – ou que serviriam para acompanhá-lo. O que é eco evidente de que as atitudes perante a morte atravessam milenarmente o tempo, mantendo certos padrões, obrigando a Igreja a ceder. Mesmo porque “presque tous ces objets ont une intention religieuse éclairée par les liturgistes des XIIe et XIIIe siècles; l’eau bénite et l’encens appartiennent au rituel funéraire: la première chasse de démons et, plus prosaïquement, l’encens «combat les mauvaises odeurs» que le cadavre exhale pendant la procession: au cours du convoi

²³⁵⁷ Cf. Danièle Alexandre-Bidon, *op. cit.*, p. 136.

²³⁵⁸ Cf. *Idem, ibidem*, p. 138.

²³⁵⁹ Nos antípodas deste fervor cristão – ou talvez como prova do seu extremismo –, o tratamento dado aos acusados de feitiçaria no seu *post-mortem* é suficientemente revelador. Atente-se no caso de um exemplo apresentado por Jean Gobi. Jean Gobi foi o prior dominicano de Alès e ficou particularmente conhecido por ter registado por escrito as conversas que certa viúva tinha com o seu recentemente falecido marido e por ter conseguido mesmo ter entabulado uma conversa com este. Ele é, pois, um dos nomes ligados ao fenómeno dos *revenants*. Gobi dá conta de um caso exemplar no que diz respeito ao tratamento do cadáver de feiticeiras: uma senhora de idade avançada é encontrada por arqueólogos no seu leito de morte, com um colar de dentes humanos, decapitada após a sua morte, para que o seu rosto pudesse ser virado para a terra e não para o céu. “Contrairement à l’idéal chrétien où le défunt doit regarder le ciel de sa tombe en attendant le jour du Jugement dernier, ce geste témoigne de la méfiance des contemporains envers l’occupante de cette sépulture. De telles descriptions de décapitations après réouverture de la tombe foisonnent dans les récits de revenants des pays germaniques: on redoutait peut-être qu’elle ne revienne à l’état de fantôme, hantise qui apparaît régulièrement sous la plume des clercs et des laïcs.” Cf. *Idem, ibidem*, pp. 57-58.

funèbre, des pauvres ou des enfants sont chargés de transporter ces vases, qui sont balancés pendant l’inhumation avant d’être placés dans la tombe”²³⁶⁰.

E, no ocaso da Idade Média, informa Alexandre-Bidon²³⁶¹, o óbulo de Caronte tem a sua versão cristã: na mão ou na boca, uma moeda seguia com o defunto. Fosse como pedido de piedade, como símbolo de protecção, ou mesmo como acompanhamento simbólico na morte da riqueza em vida, a moeda assemelhava-se a uma hóstia e continham fórmulas religiosas. O que significa que “(...) un homme du XVI^e siècle reconnaît des potentialités catéchistiques aux monnaies, dont l’imagerie incite à observer les vertus chrétiennes”²³⁶².

Pelo que mesmo em um período que oscilou claramente entre um imaginário macabro da morte e, pelo contrário, a boa morte como regresso à origem cristológica do homem²³⁶³, existe na Idade Média um desprendimento (que deixará de sê-lo paulatinamente) que dita um deixar de ser através da morte, para voltar a ser na ressurreição, como se não existisse medo algum da inconsistência do corpo face à ondulação estável da terra. Neste aspecto, estamos longe da imobilidade a que a Moira condenava – e muito perto de voltar a uma imobilidade despida da teia das Parcas para estar petreamente envolvida, em um processo de individuação do *Outro* que acabará por, tragicamente, traduzir-se em uma segunda morte do outro morto já.

E não nos parece exagerado dizer que a frequência do motivo literário (que acabará por acompanhar as danças macabras) do “Ubi sunt”, proveniente da famosa canção *De brevitae vitae*, antecipa, mostrando como a catalogação periodológica da História pode ser tão anacrónica como pouco sábia, dá conta da preocupação central das atitudes medievais sobre a morte: a meditação sobre a transitoriedade da vida e, como, quem está diante dos olhos de alguém, desaparece de súbito, sem que se saiba para onde se apartou.

É o chamado *In ictu oculi* (em um abrir e fechar de olhos), presente na primeira *Epístola aos Coríntios*: “Eis que vos revelo um mistério: nem todos morreremos, mas todos seremos transformados, num momento, num abrir e fechar de olhos, ao som da última trombeta (porque a trombeta soará). Os mortos ressuscitarão incorruptíveis, e nós seremos transformados. É necessário que este corpo corruptível se revista da

²³⁶⁰ Cf. *Idem, ibidem*, p. 145.

²³⁶¹ Cf. *Idem, ibidem*, p. 146.

²³⁶² *Idem, ibidem*, p. 147.

²³⁶³ Cf. Alfonso M. di Nola, *op. cit.*, p. 79.

incorruptibilidade, e que este corpo mortal se revista da imortalidade”²³⁶⁴. Bem representado pelo pintor espanhol Juan Valdés Leal em 1672, esse instante de transição exibe uma alegoria da morte, ainda sobredeterminada pela representação do esqueleto, que transporta consigo uma urna (sintoma de que, no século XVII, ela estava já instalada na sua geometria funerária), um lençol e a inevitável gadanha (Cf. Anexos, figura VIII). Desorganizadamente, toda a vanidade do mundo está disposta a seus pés, representada pelo globo, pelas coroas e armaduras, pelos tecidos sumptuosos e pelos elementos litúrgicos.

Tudo está subordinado ao seu passo, que parece na iminência de ser dado, junto ao que se assemelha a uma pedra tumular. De notar a presença de livros, destroçados. Mas, contudo, livros são. Como se a morte aventura tornasse também vã a escrita, em uma clara provocação ao esforço de memória do homem que, em um abrir e fechar de olhos, deixar de estar nos lugares que habitava para não estar. De certa forma, a literatura do “Ubi sunt”, séculos antes, traduz a percepção, não da temida nadificação, mas sim de uma espécie de uma tanatologia axiológica: durante todo os séculos XII e XIII, estes textos expressam “(...) una precisa concezione della buona morte e della malamorte, dove muore male colui il quale há fatto affidamento nei transeunti inganni di questo mondo e muore bene chi ha disprezzato esso e il proprio corpo”²³⁶⁵.

O mote “Ubi sunt” transforma o cemitério medieval em uma espécie de incompletude, talvez precisamente pela naturalidade com que a morte era tratada: se o visível reina, é natural que seja feito visível quando desaparece no *kairos* trágico do *In ictu oculi* – ou que a tendência seja que os vivos queiram torná-lo visível na sua invisibilidade. O cemitério é, pois, o lugar por excelência dos chamados *revenants* – as aparições. Segundo Jean-Claude Schmitt, desde o ano mil até ao século XVIII que, devido à adjacência entre o mundo dos vivos e mundo dos mortos, em uma coexistência em que talvez a palavra “habitar” não seja de todo errada se convocada neste contexto, não raro foi que o mundo dos mortos ordenasse o dos vivos²³⁶⁶. Isto é, estes reuniam-se em torno dos primeiros, mesmo que as sepulturas, na época em questão (e estamos em território medieval), estivessem ainda sob o signo da indiferenciação.

Ora, isto faz do cemitério um lugar de mediação: “entre l’église et le village, le cimetière est donc un lieu intermédiaire e til joue un rôle médiateur: les vivants n’ont de

²³⁶⁴ 1 Coríntios 15:51-52, p. 1966.

²³⁶⁵ Alfonso M. di Nola, *op. cit.*, p. 83.

²³⁶⁶ Cf. Jean-Claude Schmitt, *Les Revenants. Les vivants et les morts dans la société medieval*, Paris, Gallimard, 1994, pp. 209-211.

cesse de le traverser quand ils vont à l'église ou en reviennent, mais aussi quand ils se rendent d'un bout à l'autre du village ou, en ville, d'un quartier à l'autre. Ils les longent et le traversent et y vaquent à des activités ludiques ou mercantiles qui en apparence n'ont pas de grand rapport avec la mort et les morts"²³⁶⁷. Porém, esta intermedialidade não é apenas "secular". Se regressarmos às danças macabras, elas reproduzem, de uma forma onírica e inebriante, a suposição de que os mortos dançariam de noite²³⁶⁸. O que faz do cemitério um espaço para a potencial aparição. Ou seja, para que o morto assuma o seu rosto invisível de *revenant*, prova da sempre visibilidade da civilização medieval.

O cemitério como espaço da *phantasia*

Sendo a morte presente, estando sempre presente e sendo o presente, dificilmente poder-se-ia tornar a anamnese como musa da Idade Média – ou a *phantasia*. Ao contrário, "(...) as necrópoles modernas, ao contrário das antigas, tinham de ser lugares de excesso, fechadas sobre si mesmas, espaços em que o próprio muro físico funciona como protecção contra as profanações e como uma espécie de margem, ou melhor, de símbolo-fronteira, campo semântico onde mesmo o mais secular dos significantes se aura de sacralidade"²³⁶⁹. Sobretudo porque a conquistada liberdade, que a era das revoluções espoletou, implicava novos teatros de memória, e porque a saúde como cuidado obrigava a rever o espaço da morte com o olhar do liberalismo.

A escrita da história é, pois, a linguagem de um vazio que não é silencioso, condição dupla para a representificação através da anamnese e da *phantasia*. O que com isto queremos dizer é que o vazio demanda a aparição para o desvendamento da sua *aletheia*, tendo na *energeia* da *phantasia* uma possibilidade de preenchimento que começa com a translucidez verdadeiramente invisível da luz e que termina com a prova de veridicção como trabalho anamnético. O túmulo permanece vazio biologicamente, mas, do ponto de vista simbólico, devém pleno. E não por acaso a ritualidade funerária assenta, no que à inumação diz respeito, precisamente a três momentos que funcionam como impositores da distância e da separação: a deposição no esquife, o encerramento

²³⁶⁷ *Idem, ibidem*, pp. 210.

²³⁶⁸ *Idem, ibidem*, pp. 210-211.

²³⁶⁹ Fernando Catroga, *O Céu da Memória*, p. 21.

do caixão e a inumação (ou cremação, divisória alternativa a que mais tarde voltaremos).

Espacialização dos traços; compreensão e, portanto, fim do desvelar; semiotização através da narrativa. A analogia apontada entre a ritualidade funérea e a operação historiográfica, se pode parecer excessivamente literal à primeira vista, torna-se lógica ao termos em conta que, como Fernando Catroga sublinha, “(...) o túmulo e o cemitério devem ser lidos como totalidades significantes que articulam dois níveis bem diferenciados: um *invisível* e outro *visível*. E as camadas semióticas que compõem este último têm o papel de *dissimular* a degradação (o tempo) e, em simultâneo, de *simular* a não-morte, transmitindo aos vindouros uma semântica capaz de individuar e de ajudar à *re-presentação*, ou melhor, à *re-presentificação* do ontologicamente ausente”²³⁷⁰.

Isto significa, pois, que o cemitério é tanto o último reduto da morte, como a historiografia é o último reduto da memória e, o que é ainda mais sério, o refúgio da ideia de que os mortos existem ontologicamente sob outra forma – que é a palavra. Portanto, por mais que a cultura, e não somente a ocidental, engendre eufemismos metafóricos para a morte, para que os seus mortos sejam reconhecidos apenas como ausentes mas nunca como inexistentes²³⁷¹, a historiografia abraça o desafio de atestar a sua existência ontológica.

Para a morte, a imaginação pode ser convocada enquanto princípio imagético, a ponto de ela ser humanizada, não por acaso, sob a forma feminina, como uma espécie de vingança sobre a maternidade e pela sonoridade do roubo que comete. Se ela é, para os Maias e para os Aztecas, uma paisagem, hostil para os primeiros, paradisíaca para os segundos²³⁷², para a cultura ocidental ela é inspiração para toda a sorte de figurações pictóricas e poéticas, que oscilam entre a representação feminina e a representação da morte como cadáver. Só os mortos são invisíveis, dentro de uma maquinaria imaginária em que “cette forme ainsi donnée à la mort écarte du même coup sa réalité biologique et sa réalité sociale, éloigne l’idée de décomposition et d’oubli, et établit un pont de rêves, un cordon de signes entre le visible et l’invisible”²³⁷³.

Assim, “o território dos mortos funciona, simultaneamente, como um texto objectivador de sonhos escatológicos (transcendentes e/ou memoriais) e como um espaço público e de comunhão, isto é, como um cenário miniaturizado do mundo dos

²³⁷⁰ Fernando Catroga, *Os Passos do Homem como Restolho do Tempo*, p. 39.

²³⁷¹ Cf. Jean-Didier Urbain, *L’Archipel des Morts*, p. 38.

²³⁷² Cf. *Idem, ibidem*.

²³⁷³ *Idem, ibidem*.

vivos e como um teatro catártico de lutos, bem como de produção e reprodução de memórias, de imaginários e de sociabilidades”²³⁷⁴.

Dáí que, como afirma Jean-Didier Urbain, “dans le cadre de ce discours [sur les morts], l’homme, en déléguant son rêve d’éternelle présence à la présence des signes, confine, fantasmaticquement s’étend, à l’a-mortalité. Au travers de métaphores traditionnelles et de symboles somptuaires, il lutte ainsi contre le devenir, contre le devenir biologique et social; par cet *écran* de signes, il lutte contre le devenir, pour la conservation indéfinie et utopique de son corps, de son avoir, de son être”²³⁷⁵. O historiador penetra na metaforização da morte para lhe tirar a capa da imaginação e deixar emergir os fantasmas. A sua luta não é contra o futuro, mas sim contra o futuro como corrupção do passado, e não meramente do presente. A sua conservação não é utopicamente projectiva mas sim retrospectiva: dar um lugar ao passado que perpassasse todas as temporalidades, atingindo um estado absoluto de conservação.

A conservação é, pois, a *phantasia* da escrita da história tanto quanto da ritualidade funerária. Por ser enganosa, no seu significado deturpado de “engodo” ou de “maravilha”? Não. Mas sim porque é ela quem preside à aparição do invisível enquanto Dizer propiciando, assim, o face-a-face enquanto situação última²³⁷⁶. Leia-se, de novo, o ensinamento de Jean-Didier Urbain: “un unijambiste ne parvient, paraît-il, à conserver son équilibre qu’en imaginant qu’il a toujours son membre perdu, le célèbre «membre fantôme». De même, il semblerait que les vivants ne parviennent à conserver leur équilibre psychologique qu’en s’abusant sur leur propre dimension existentielle, à savoir en posant, face à eux, par la voie de l’imaginaire et de techniques sémiologiques diverses, un symétrique, un double immortel, le peuple des morts, peuple fantôme”²³⁷⁷.

Toda a construção semiótica, da sepultura ao mausoléu, da palavra à narrativa historiográfica, é guiada por este povo fantasmático, que não pode ser imaginado, mas tão-só visto através do olhar da *phantasia*, iluminação da memória. Ora, “l’ambivalence de l’apparition est surmontée par l’Expression, présentation d’autrui à moi, événement originel de la signification”²³⁷⁸ – esse é, pois, o papel da *phantasia* na construção da

²³⁷⁴ Fernando Catroga, *O Céu da Memória*, p. 27.

²³⁷⁵ Jean-Didier Urbain, *La Société de Conservation*, p. 21.

²³⁷⁶ Cf. Lévinas, *Totalité et Infini*, p. 261: “La réflexion, certes, peut prendre conscience de ce face à face, mais la position «contre-nature» de la réflexion n’est pas un hasard dans la vie de la conscience. Elle implique une mise en question de soi, une attitude critique qui se produit elle-même en face de l’Autre et sous son autorité. Nous allons le montrer plus loin. Le face à face demeure situation ultime.”

²³⁷⁷ Jean-Didier Urbain, *La Société de Conservation*, p. 21.

²³⁷⁸ *Idem, ibidem*.

narrativa historiográfica quando assumida como discurso que visa provar a morte como existência póstera e não como uma nadificação que, se inevitável do ponto de vista biológico, ontologicamente pode atravessar o rio, não pela mão de Caronte, mas pela mão da história do mundo como tribunal do mundo, sem medo que, sob a ira divina ou sob a violência humana, a terra deixe a descoberto todos os corpos da história, profanados na sua existência.

Assim as palavras de Isaías: “Que os vossos mortos revivam! Que os seus cadáveres ressuscitem! / Que despertem e cantem aqueles que jazem no sepulcro, / porque o vosso orvalho é um orvalho de luz / e a terra restituirá o dia às sombras. / Vai, povo meu, entra nos teus quartos, / fecha atrás de ti as portas. / Esconde-te por alguns instantes até que a cólera passe, / porque o Senhor vai sair da sua morada / para punir os crimes dos habitantes da terra; / porque a terra fará brotar o sangue que ela bebeu, / e não ocultará mais os corpos dos assassinados”²³⁷⁹. A inumação tem aqui o esplendor que a civilização judaico-cristã lhe conferiu e que terá no século XIX, mais do que século da História, o século do cemitério e da inumação como gesto congregador de todas as sociabilidades, políticas e intimidades. Mas o seu esplendor não é o do gesto, senão o da sofisticação da pedra e da transformação da sepultura e escultura. Que não é o que o historiador busca.

Segundo Edgar Morin, os cemitérios que o mundo ocidental construiu, mormente no século XIX e nos inícios do século XX, o tempo do seu apogeu, são “verrues monstrueuses qui prolifèrent sur la vie humaine”²³⁸⁰. Jean-Didier Urbain não é mais simpático: “certains cimetières italiens, comme ceux de Gênes, de Milan, de Bari ou de Messine, sont appelés *Cimitero Monumentale*: ceci est monstrueusement vrai!”²³⁸¹ Com efeito, como se estivéssemos no domínio da história antiquária de Nietzsche, o Ter-sido é completamente subsumido pela sofisticação arquitetural, prova da complexificação das relações sociais e familiares, é certo, mas prova, outrossim, de que a conservação estava directamente dependente de um “(...) object dans toute sa délirante vanité”²³⁸².

Objecto esse que ensombra a cidade dos vivos, explodindo dentro dela com uma sumptuosidade que imortaliza a morte e faz perigar a posteridade ontológica dos mortos. E o perigo reside, essencialmente, em produzir memórias através da imaginação

²³⁷⁹ Isaías 26, 19-21, p. 1286.

²³⁸⁰ Edgar Morin, *L'Homme et la Mort*, Paris, Seuil, 1970, p. 26.

²³⁸¹ Jean-Didier Urbain, *La Société de Conservation*, p. 33.

²³⁸² *Idem, ibidem*.

– caminho que a narrativa historiográfica não poderá seguir, como sabemos já, por um critério relacionado ao seu *ethos* de veracidade.

É a narrativa historiográfica, pois, tributária, enquanto rito sobre os mortos, de um cemitério a-monumental, tal como era o cemitério medieval irlandês, na sua simplicidade cinzenta e verde – não, por acaso, o cemitério que povoa o imaginário romântico de vocação gótica? Mais. Poderia o cemitério monumental traduzir o sublime, a sombra e a ruína românticas, no seu sonho medievo? Por certo que não. O que só pode significar que a hiper-ordenação do cemitério do século XIX corresponde, realmente, a uma patologização das atitudes perante a morte... tal como o historicismo oitocentista perante a História?

Todo o objecto funerário “est aussi un signe d’affirmation, un signe positif, en ce que, phénoménologiquement (du point de vue de l’endeuillé), il permet d’affirmer et de se convaincre d’un plein référentiel constant signalé par sa présence même, de matérialiser un fantasme, de produire un effet de “somaticité” ou tout au moins de présence nous délivrant du vide, du sentiment de perte, du non-sens!”²³⁸³. O que significa que se trata de um trabalho da *phantasia*, pois – e não da imaginação, que produz uma materialidade e não um efeito. Ou uma impressão.

Dir-se-ia que a *phantasia* dispensa o aparato monumental, de maior ou menor grau, na medida em que, enquanto *esclarecedora* da verdade, ela é incompatível com o investimento semântico exuberante do objecto fúnebre. Sobretudo porque a monumentalidade do cemitério oitocentista, mais marcante a partir da segunda metade do século XIX se tivermos em conta o cemitério dos Prazeres, de Lisboa, cuja parte oriental é claramente mais discreta, sendo mais antiga, do que a parte ocidental, mais recente, torna-se, efectivamente, significante de nada, a partir do momento em que está sujeita a uma hiper-semantização. Oblitera-se, assim, que também o objecto funerário acaba por estimular o desejo de conservação por parte daquele que é significado pelo significante. Tanto mais que, como Lévi-Strauss adverte, “ les symboles sont plus réels qu’ils symbolisent. Le signifiant précède et détermine le signifié”²³⁸⁴.

Este é o objectivo de toda a prática tanatológica que visa simular a presença do ausente – mas poderá ela incarnar a referencialidade da ausência ausente? O paradoxo que Urbain identifica é sobejamente expressivo: se o objecto funerário é dotado de uma ambivalência funcional, na medida em que se traduz em uma objectivação da ausência e

²³⁸³ *Idem, ibidem*, p. 34.

²³⁸⁴ Claude Lévi-Strauss, *Introduction à l’Oeuvre de Marcel Mauss*, p. XXXII.

em uma subjectivação da presença, por que motivo o túmulo e o ente querido são visitados de dia, mas não de noite²³⁸⁵? Que medo existe, pois? Qual, pois, o verdadeiro efeito do objecto funerário? Neste sentido, é a imaginação a espoletar o medo e a inverter totalmente o que seria um *ethos* da ritualidade funerária.

É que o medo diante da sepultura, ou no meio dos mausoléus, significa que a referencialidade opera na direcção oposta do que devia ser a sua essência. De onde a ironia, entre humor, de Urbain: “il faut que le monde des morts, monde d’objets, monde de signes, monde-miroir, soit le lieu d’investissements multiples et contraires pour que l’Objet, signe apprivoisé et rassurant le jour, devienne, sitôt la nuit tombée, un signe menaçant doué d’une vie propre et terrifiante!”²³⁸⁶ Ora, a narrativa historiográfica, enquanto gesto de sepultura, não pode tornar a sua referencialidade insidiosa, devendo, pois, relembrar como, enquanto monumento, que não dispensa o distanciamento crítico, ou mesmo enquanto *menir*, guardião do morto sepultado, ela “(...) tal como a visita à necrópole é acto memorial de re-presentificação – suscitada a partir de traços e de representações que almejam situar, na ordem do tempo, algo que se presume ter existido, mas que já não existe”²³⁸⁷.

Creemos que a imaginação contribui para um mau luto porque enfraquece o distanciamento e a abstracção. Se a morte é experienciada como ruptura dupla, a do Ter-sido e a dos que fazem o seu luto, abreviados temporalmente pela sociedade²³⁸⁸, a imaginação não pode acompanhar essa ruptura até ao apaziguamento daquela experiência, na medida em que ela constitui a imposição de uma materialidade – mesmo que imaterial. Pelo contrário, a *phantasia* pode suscitar a referencialidade da ausência, na medida em que, enquanto aparição, ela é sempre crítica, isto é, ela marca uma conservação que não é da ordem da cristalização (o que seria uma morte dupla) mas sim de um dinamismo que tem na narrativa historiográfica, filha tanto da anamnese (também esta sempre em um regime dinâmico), como da racionalidade.

Por esse motivo, “prolonger la présence physique des morts est une rêverie qui n’ose se dire que dans les cimetières”²³⁸⁹. Não pode ser a imagem a fecundar essa

²³⁸⁵ Jean-Didier Urbain, *La Société de Conservation*, p. 35. Na verdade, através de relatos policiais e através da obra de M. Dancel (*Au Père Lachaise*), Urbain obtém informações sobre os visitantes nocturnos dos cemitérios: o profanador, o ladrão, o necrófilo, o anti-semita vingador, o idealista que faz explodir a capela de Adolphe Thiers – e, como não podia deixar de ser, o antiquário, “avide de fer forgé et d’œuvres «kitsch»”.

²³⁸⁶ *Idem, ibidem.*

²³⁸⁷ Fernando Catroga, *Os Passos do Homem como Restolho do Tempo*, p. 39.

²³⁸⁸ Cf. Louis-Vincent Thomas, *Le Cadavre*, Bruxelles, Complexe, 1980, p. 9.

²³⁸⁹ Jean-Didier Urbain, *L’Archipel des Morts*, p. 227.

continuidade. Ela apenas pode materializá-la, cumprindo uma ilusão voluntária que, se não negamos poder ser fundamental no trabalho humano do luto, é inútil para a representificação. Claro que, neste sentido, temos um caso extremo que parece cumprir a representificação da ausência de forma literal, a ponto de transformá-la em presença. Rosalia Lombardo, criança morta aos dois anos e meio em 1920, tem o seu cadáver embalsamado nas Catacumbas de Palermo, através de métodos que o médico que presidiu aos procedimentos não quis revelar. Trata-se, com efeito, de uma conservação perfeita. Nas palavras de Urbain: “(...) ce n’est plus une momie, une archive ou le vestige d’un corps: c’est un corps; ou, du moins, son imputrescible image qui, depuis soixante ans, conserve le teint et le volume de la vie...”²³⁹⁰.

Não será este um caso de imaginação tanatológica que prova a inviabilidade da imagem na produção da distância hermenêutica? É pois, possível partir da morte traçar uma história diante da presença presente da morte? Que memória pode, pois, produzir a imaginação a partir da mumificação exteriorizada do presente? Rosalia é, sobretudo, um rosto. Mas é possível ver nesse rosto uma alteridade, quando nada parece interrompê-la, nem mesmo a morte? A conservação denega o corpo como sujeito, pois exhibe a sua destituição de vida de forma imagética e corporificada. A palavra enquanto fatora de memória não pode salvar Rosalia, na medida em que falar sobre ela é, obrigatoriamente, querer dilacerá-la, como forma única de conhecê-la. Manter a forma que não fala não é metamorfoseá-la em uma utopia vazia – e solitária na sua necessária projecção no futuro?

²³⁹⁰ Jean-Didier Urbain, *L’Archipel des morts*, pp. 227-228.

IX PARTE

Thanatos apocalíptica:
uma estranha luz que não se vê

Capítulo XL

A HISTORIOGRAFIA É UMA RESSURREIÇÃO

Oliveira Martins escrevia, na Introdução à sua *História da Civilização Ibérica* (1879): “em vez de o condenar, expliquemos, pois. Se o throno e o altar não podem mais ser os symbolos expressivos do nosso pensamento; se a monarchia e o clero não podem ser mais os instrumentos da nossa vontade; se as idéas e instituições novas tomaram o lugar das antigas: não vamos por isso trocar a placida integridade da sciencia, a luminosa serenidade da critica, pelos enthusiasmos do nosso espirito revolucionário, pela intolerância das nossas doutrinas, menos ainda pelas illusões das nossas chimeras sabias. Na historia não ha inimigos, ha mortos. A critica não é um debate, é uma sentença”²³⁹¹.

Difícilmente encontramos em uma obra de cariz historiográfico maior assunção da analogia da historiografia com o rito e a linguagem da morte. Os mortos do passado estão, pois, fora de qualquer etiologia ou condenação. Sobretudo porque, “(...) se o cadáver é o símbolo do infinito, o cemitério o tempo da eternidade (...). Os cemitérios são as sociedades na história, as sociedades são a história nos seus monumentos”²³⁹². Oliveira Martins reconhecia, em finais do século XIX, que os mortos da história são uma espécie de alteridade que cabe ao presente salvar de qualquer juízo de demonização e localizar espacialmente como forma de combater o relativismo que a ausência pode gerar.

Ademais, reconhece também, o que não é pouco para um homem do seu tempo, que esse relativismo não pode imperar porque também aos mortos da história é reconhecido uma transcendência infinita, comunidade integrada dentro da cidade dos vivos à espera que da sua consideração como estrangeiros do tempo presente resulte

²³⁹¹ Oliveira Martins, *História da Civilização Ibérica*, Lisboa, Bertrand, 1880, p. XLI.

²³⁹² Oliveira Martins, *As Raças Humanas e as Civilizações Primitivas*, apud Augusto Santos Silva, *Palavras para um País*, Lisboa, Celta, 1997, p. 92.

uma epifania sobre o seu rosto – que somente a história pode levar a cabo. O cemitério é organizado, pois, para que os mortos apelem os vivos transeuntes, convocando-os para a experiência do infinito como se, na escrita da história como gesto de sepultura “le désir métaphysique de l’absolument autre qui anime l’intellectualisme (ou l’empirisme radical confiant dans l’enseignement de l’extériorité) déploie son én-ergie dans la vision du visage ou dans l’idée de l’infini”²³⁹³. Com efeito, ir ao cemitério é proceder a uma leitura de sinais organizados por forma a, na ausência, simular uma presença, da mesma forma que também a representificação que emerge da narrativa historiográfica se desdobra a partir de uma energia (a *phantasia*) para permitir um diálogo com o passado.

Ranke e Niebuhr: a aparição do passado

Ranke formula o mesmo de forma diferente, partindo do princípio basilar de que o historiador não pode tomar o passado como uma paixão e que o seu Eu deve calar-se diante da aparição do passado que tem em seu poder reconstruir, mas do qual poderes dimanam também. Assim escreve na sua *História da Inglaterra*: “It has been my wish hitherto in my narrative to suppress myself as it were, and only to let the events speak and the mighty forces be seen which, arising out of and strengthened by each other’s action in the course of centuries, now stood up against one another”²³⁹⁴. Com efeito, trata-se de, não apenas arrogar-se uma definitiva imparcialidade sobre a forma de tratar o passado como, outrossim, de assumir uma espécie de ideal de razão obrigatório para que o passado tenha o direito inalienável à sua linguagem, sendo essa a sua aparição.

Nesse ideal de razão, contudo, está inscrita a musa da história, prova já da sua entificação antropomórfica, no tempo em que o século e o tempo estão já consolidados nas suas reificações. Assim, no seu prefácio, declara: “Momentary resemblances often misled the politician who seeks a sure foothold in the past, as well as the historian who seeks it in the present. The Muse of history has the widest intellectual horizon and the full courage of her convictions; but in forming them, she is thoroughly conscientious, and we might say jealously bent on her duty. To introduce the interests of the present

²³⁹³ Lévinas, *Totalité et Infini*, p. 213.

²³⁹⁴ Ranke, *History of England*, vol. I, London, MacMillan and Co., 1875, p. 467.

time into the work of the historian usually ends in restricting its free accomplishment”²³⁹⁵.

Isto é, a reconstituição do passado deve ser imune às ondulações do presente, como respeito a algo que, por mais semelhanças possa ter com o presente, tem de ser reconhecido como pretérito. Uma vez mais, em causa está uma atitude perante a escrita da história que deixa aos seus mortos uma positividade diante da qual o presente do historiador não pode mostrar qualquer resistência. Impedir a revelação do outro através da concentração exclusiva no presente conduziria não apenas à destruição da ética do ofício do historiador (mais a mais, aqui, evada de um claro “positivismo”), como destituiria o próprio historiador de algo de que não pode prescindir enquanto tal: responder à interpelação do passado. Como se o eco do mandamento se fizesse sentir a cada passo da operação historiográfica: “Não matarás”.

Por isso, também em Ranke os mortos parecem estar protegidos de uma segunda violência, após o escândalo do seu desaparecimento. A epifania do rosto, reconhecida pelo historiador alemão, suscita a também revelação do infinito no instante kairológico que preside à descoberta do passado. Esse fora, de resto, o seu primado, desde a sua primeira obra historiográfica *Geschichten der romanischen und germanischen Völker von 1494 bis 1514*, obra na qual defende a missão do historiador, não como uma pretensa sentença sobre o passado, nem tão pouco tomar o seu conhecimento como forma de progresso para o presente e para o futuro, mas somente como um acto de apresentação de *como tudo realmente se passou* (*Wie es eigentlich gewesen*).

Se um termo como *eigenlicht* pode ser traduzido como “efectivamente”, tal poderia deixar ao historiador uma tarefa meramente descritiva e acrítica. Mas pode também ser traduzida como “realmente”. Neste sentido, ao historiador é confiada uma missão que, não apenas deve insurgir-se contra uma historiografia moralizante, como deve assumir um papel decisivo na revelação do Ter-sido porque é responsável pela representificação de uma essência – isto é, da Verdade. O que significa que o historiador desvela um ser morto sem poder profanar a sua sobrevivência através dos traços, consciente de que esse Ter-sido lhe foi pré-existente e é por isso que da relação ética – e não moral – que se estabelece que pode resultar o conhecimento do ser através da desocultação da *a-letheia*.

²³⁹⁵ *Idem, ibidem*, pp. X-XI.

Dáí que os mortos do passado não possam ser tratados como mera paisagem, nem os discursos sobre eles, segundo a crítica de Barthold Georg Niebuhr: “Previous ages had been contente to look at the ancient historians in the way many look at maps or landscapes, as if they were all in all; without ever attempting to employ them as the only remaining means for producing an image of the objects they represented. But now a work on such subjects could not be esteemed satisfactory”²³⁹⁶. O que significa que a historiografia só poderia ser capaz de reconstruir o passado se abandonasse uma clara dependência face à historiografia antiga e passasse a assumir uma relação ética que distinguiria a escrita da história de qualquer imaginação estética. Só dessa forma a historiografia poderia ser elevada a um campo de cognição cuja finalidade seria a reconstrução do passado.

Aliás, segundo Nebuhr, o historiador deveria ser visto como o herói que no presente resgata o passado através de um talismã que lhe é exterior, como Sansão. Nós diremos que é a *phantasia*: “(...) my powers, whatever they are, and whenever they are present, depend on an external talisman like Samson’s strength (...). E prossegue Niebur: “but Knowledge and Faith are widely different, and both are founded, as it seems to me, on Perception. A third faculty of a quite peculiar kind (and for which we have no word), is the recognition of the incomprehensible – of the impossibility of what is, according to our ideas, most certain, which we meet with, for example, in all natural circles. What I mean will probably not be made clear to you by this awkward expression; it is something, the admission of which, and the constant reference to it, distinguishes the seer in nature from the ordinary learned man – something, of which Domomieu, for example, had a strong feeling, and which must some day throw a new light on all our sciences. Imagination – as the word is commonly used – will be our guide least of all here; more may be gained from the steady gaze, by which we may at least obtain a glimpse into de regions of knowledge”²³⁹⁷.

Uma vez mais, a tradução “imagination” corresponde ao original alemão *phantasie*: “Mit der *phantasie*”²³⁹⁸. Isto é, a *phantasia* surge claramente associada à energia praticamente inominável que assiste à produção de conhecimento – mas, para isso, terá de ser dissociada do que o senso comum fez dela: mera imaginação. E cremos

²³⁹⁶ Barthold Georg Niebuhr, *History of Rome*, I vol., Cambridge, J. Taylor, 1928, p. ix.

²³⁹⁷ Barthold Georg Niebuhr, *Life and Letters of Barthold George Niebuhr, by the Chevalier Bunsen and Professors Brandis and Lorbell*, New York, Harper and Brother Publishers, 1854, p. 401.

²³⁹⁸ Barthold Georg Niebuhr, *Lebensnachrichten über Barthold Georg Niebuhr: Aus Briefen desselben und aus Erinnerung einiger seinen nächsten freunde*, Hamburg, Berlag von Friedrich Perthes, 1838, p. 401.

que tal está já nas entrelinhas do texto de Niebuhr, na medida em que critica claramente certos usos de *phantasie*, como se fosse necessário recolocá-la onde pertence: à aparição da verdade como condutora do conhecimento.

Só a *phantasia* permitirá ao presente acolher a chegada do passado, da mesma forma que, nos ritos funerários, e para evitar a assombração dos *revenants*, “(...) le rite a fondamentalement trait à l’Interdit. Il s’agit d’un rapport au travers duquel la mort se met à distance, tout en même temps que dans l’humanité de cette distanciation, c’est le visage de l’autre homme (Emmanuel Lévinas) qu’il s’agit de préserver dans l’anonymat”²³⁹⁹. Porque a *phantasia* permite Dizer o indizível que somente o acontecimento que está na origem da anamnese primeira conhece, permanecendo, a partir do momento em que finda ontologicamente, no tempo sob a forma da *a-letheia*. Ou, como Hölderlin prefere, *Morrer? É apenas um passo na obscuridade*.

Michelet: “L’histoire est une réssurrection”

Situemo-nos agora diante do túmulo de Jules Michelet no cemitério de Père-Lachaise em Paris (Cf. Anexos, figura X). Sobre a escultura do corpo jazente do bem-amado historiador francês, eleva-se uma figura feminina, a alegoria da História, exibindo o seu corpo velado, o rosto descoberto e a dinâmica esvoaçante da túnica que a envolve, o braço direito dirigindo-se para o lado oposto para o qual olha. Com efeito, a figura femina parece olhar para o futuro, apontando o passado, inscrito na sublime inscrição funerária de Michelet e que fora, de facto, o mote de toda a sua carreira de historiador: “L’Histoire est une réssurrection”.

É dele mesmo a definição, pertencente ao prefácio (de 1869) da sua *Histoire de France*: “J’ai défini l’histoire *Réssurrection*. Si cela fut jamais, c’est au IV^e volume (le Charles VI). Peut-être, en vérité, c’est trop. Ce fut fait d’un jet de douleur, avec l’emportement de cette âme d’alors, sauvage, charnelle et violente, cruelle et tendre, furieuse. Comme dans la *Sorcière*, plusieurs endroits sont diaboliques. Les morts y dansent, – non pour rire comme dans les ironies d’Holbein, – mais dans une douloureuse frénésie que l’on partage, qu’on gagne presque à regarder. Cela tournoie d’une vitesse étonnante, d’une fuite terrible. Et l’on ne respire pas. Point de halte, nulle

²³⁹⁹ Patrick Baudry, *op. cit.*, p. 200.

diversion. Partout la continuité d'une base, émue, profonde; dessous, je ne sais quoi roule, un sourd tonnerre du cœur²⁴⁰⁰.

Michelet descreve o seu ofício como uma narrativa próxima do imaginário de Bosch – apesar da sua referência a Holbein, absolutamente expressiva –, já que se desenrola diante dos seus olhos historiográficos uma espécie de cortejo carnavalesco em que a morte sai à rua para ser vista e decomposta pelo próprio historiador, que, vendo a história do mundo talvez de uma forma parecida àquela do anjo da história de Benjamin, se sente sufocado pela dor de ver também a dolorosa dança dos mortos.

O mesmo Michelet que, no mesmo prefácio, confessa: “celui-ci [l'esprit libre] aborde la mort chose avec un sens humain, ayant le très-grand avantage de n'avoir pas passé par le prêtre, les lourdes formules qui enterrèrent le Moyen âge. L'incantation d'un rituel fini, n'aurait rien fait. Tout serait resté froide cendre. Et d'autre part si l'histoire fût venue dans sa sévérité critique, dans l'absolue justice, je ne sais si ces morts auraient osé revivre. Ils se seraient plutôt cachés dans leurs tombeaux. J'avais une belle maladie qui assombrit ma jeunesse, mais bien propre à l'historien. J'aimais la mort. J'avais vécu neuf ans à la porte du Père-Lachaise, alors ma seule promenade. Puis j'habitai vers la Bièvre, au milieu de grands jardins de couvents, autres sépulcres. Je menais une vie que le monde aurait pu dire enterrée, n'ayant de société que celle du passé, et pour amis les peuples ensevelis. Refaisant leur légende, je réveillais en eux mille choses évanouies. Certains chants de nourrice dont j'avais le secret, étaient d'un effet sûr. À l'accent ils croyaient que j'étais un des leurs. Le don que saint Louis demande et n'obtient pas, je l'eus: « le don des larmes »²⁴⁰¹.

A ligação entre Michelet, o cemitério monumental e a ritualidade funerária tem nesta confissão a sua chave e porta aberta para os caminhos do nosso trabalho. As palavras de Michelet dão conta de uma experiência pessoal que é claramente transportada para o ofício do historiador. Familiar e íntimo do Père Lachaise, habitua-se a uma construção do passado através da exterioridade, em que a distância é imposta como a condição para a abordagem à morte dentro do espaço que é, por excelência, o da sua representação.

²⁴⁰⁰ Jules Michelet, *Histoire de France*, tome I, p. xxx. No parágrafo anterior, pode ler-se: “La peste noire, la danse de Saint-Gui, les flagellants, et le sabbat, ces carnivals du désespoir, poussent le peuple, abandonné, sans chef, à agir pour lui-même. Le génie de la France en son Danton d'alors, Marcel, en son Paris, ses États généraux, éclate inattendu dans sa constitution, admirable de précocité, — ajournée, effacée par la petite sagesse négative de Charles V. Rien n'est guéri. Aggravé, au contraire, le mal arrive à son haut paroxysme, la furieuse folie de Charles VI.” Cf. *Idem, ibidem*, pp. xxix-xxx.

²⁴⁰¹ *Idem, ibidem*, p. xxx.

Mas Michelet não é apenas um transeunte no Père Lachaise. A sua existência, que define como inumada, é particularmente sensível a ponto de invocar o famoso topos medieval, “le don des larmes”. Michelet animiza os cadáveres, a ponto de lhes cantar e encontrar neles eco, como se tratasse de um cantar de acalanto. No seu caso, dir-se-ia, a ritualização não regularizava nem actualizava a partida: ele, diz-nos, amava a morte. O cadáver envolto não encerra, para si, escândalo algum, na medida em que a hospitalidade do cemitério é como se deviesse uma espécie de condição da sua aprendizagem do mundo. Sonhava, pois, para refazer a história de conhecidos e desconhecidos. O diálogo que entabulava e, sobretudo, o dom das lágrimas, atestam a constatação do aprisionamento da morte.

Tanto que, e nisto Michelet é exemplar, “(...) il ne s’agit pas alors d’instaurer une illusion de repatriement des morts dans le monde des vivants: Orphée lui-même échoue dans cette tentative (Eurydice restera à jamais dans le monde des morts)”²⁴⁰². Não. Michelet parece incorporar o equilíbrio entre o mundo dos vivos e o mundo dos mortos, operando assim a domesticação das diferenças que existem entre ambos. Esta é, pois o objectivo do gesto e do rito de sepultura: “Il s’agit de «domestiquer» (après les plantes, les animaux et la matière) la différence entre morts et vivants: non pas nécessairement de dissiper l’écart qui separe ces deux mondes, ni même d’établir, d’abord, leur coexistence; et troubler, ensuite, en quelque manière, la radicalité de leur séparation. Non pas nier la frontière, mais rendre la limite relative et propice à l’échange”²⁴⁰³.

Ora, o que nos diz a vivência de Michelet é precisamente isto. O cadáver está presente como humanidade porque é encarado como a presença do *Outro*. Este é, portanto, guia para uma relação que desemboca na transcendência de ambos, porque Michelet não chora apenas pelo arquipélago de mortos que tem por companhia, mas porque esta relação com a alteridade, dentro dos muros do Père Lachaise coloca em questão a violência da sua imanência diante do *Outro* que é um Ter-sido. Seguindo ainda Émmanuel Lévinas, “(...) cette «action» sur ma liberté met précisément fin à la violence et à la contingence et, dans ce sens aussi, instaure la Raison”²⁴⁰⁴. É, pois, quando o devaneio sofrido pode dar lugar ao olhar do historiador.

²⁴⁰² Jean-Didier Urbain, *L’Archipel des Morts*, p. 25.

²⁴⁰³ *Idem, ibidem*.

²⁴⁰⁴ E. Lévinas, *Totalité et Infini*, p. 223.

Ademais, Michelet, na sua relação com a morte, interpela e deixa-se interpelar, o prova talvez de que a linguagem vem necessariamente de um outro e não de si, sendo o sujeito vivo quem fica na berlinda. Pois não é isso que a historiografia acaba por fazer ao historiador, como fosse a feiticeira de Michelet? É o diálogo que entabula com o silêncio dos mortos que confirma como a linguagem de *um* pode ser a continuidade corpórea (porque da ordem da prática) do Ter-sido. A linguagem torna a morte presente no cemitério – porque, afinal de contas, ela é a grande ausência da necrópole. E a construção sémica e semântica da arquitectura funerária é prova e estímulo disso mesmo.

Para Michelet, os lugares da ausência da morte (pois que era nele apenas que a morte como possibilidade estava presente) são a sua hospitalidade: de *Michelet* ou da *morte*? É que o historiador incarna a própria morte diante da pulverização subterrânea dos corpos. Daí que assuma a responsabilidade pela morte do outro. Não viria daqui o dom das lágrimas que Michelet dizia possuir? Assim, o cemitério, na sua ritualidade empedernida, prova a recusa cultural da morte na sociedade ocidental oitocentista²⁴⁰⁵ mas tem no historiador uma fuga à rejeição universal da morte pelo simples facto de trabalhar nela. Em última análise, ele é o respeitador máximo do último rito de passagem, na medida em que a sua desinstitucionalização da morte levam à desumanização perante a morte. Facto que tem nos campos de concentração e de extermínio paradigma²⁴⁰⁶.

Em contrapartida, o Père Lachaise seria, para Michelet, um presente inalienável dos mortos. O seu dom reclamava a consciência de que a morte não é um sono provisório, nem uma libertação, nem uma redenção, nem mais uma roda da vida no ciclo do eterno retorno. Por essa consciência, era-lhe insuportável carregar ele a vida e, com esta, a morte do outro.

Assim sentindo, quase de forma patológica, a morte do outro, Michelet guardava para a sua historiografia a metáfora da ressurreição. Do seu convívio com os mortos do Père-Lachaise e do seu amor pela morte nascia uma historiografia de vocação para o *Outro*, inquestionavelmente narrativa e subjectivista (romântica, em suma), contrariamente ao que o objectivismo de Ranke ditava. Porém, em qualquer dos casos, do que se trata é de assumir, no trânsito do século XIX, que foi também o século da instalação definitiva do cemitério moderno, que a historiografia atribui uma linguagem à

²⁴⁰⁵ Cf. Patrick Baudry, *op. cit.*, p. 66.

²⁴⁰⁶ Cf. *Idem, ibidem*, p. 67.

morte à semelhança da ritualidade tanatológica. E, se falamos em uma atribuição linguística, que será necessariamente sígnica, é necessário afirmar-se que a linguagem só pode emergir a partir do *con-fronto*. Por essa razão, “thématiser, c’est offrir le monde à Autrui par la parole. La «distance» à l’égard de l’objet dépasse ainsi sa signification spatiale”²⁴⁰⁷.

Ora, escrever a história é necessariamente colocar a morte em uma proposição. É por isso que o espaço enquanto distância forçada é largamente ultrapassado porque não apenas a historiografia localiza uma temporalidade para que a anamnese possa ser *com-memorada*, como desfaz a ilusão de um presente eterno. O objectivo do historiador não é, de todo, a construção de uma ordem ideal em que a prática tanatológica se transforma em uma espécie de identidade permanente para os mortos que acolhe. Do ponto de vista social, com efeito, “les morts habitent, existent et vivente dans cet ordre ideal où rien change, eux y compris: ce sont des existants pris dans un éternel présent où ils sont ce qu’ils étaient et seront toujours, immuablement conformes aux modèles que les vivants, dans notre société, n’ont volontiers conscience que d’un présent perpétuel et s’emploient, par le langage et les techniques spectaculaires dont ils disposent, à s’en persuader, rituellement, frénétiquement”²⁴⁰⁸.

Voltamos ao caso de Rosalia Lombardo. A confrontação entre a reificação somática e sígnica do corpo e o zero ontológico que, a nosso ver, mais negativo é quanto maior é esta quase micro-monumentalização do corpo morto. Rosalia não envelheceu. Choraria Michelet diante dela? Poderá ela conter, enquanto corpo incorrupto, que efectivamente é, alguma verdade – ou somente, agora, uma grande ficção? Não é a exibição de uma integralidade fictícia uma espécie de necrofilia que contraria toda a ritualidade fúnebre, feita para permitir o equilíbrio entre as forças da morte e as forças da vida?

No mesmo túmulo de Michelet, repousam os restos mortais de seu filho Lazare, morto em tenra idade. No diário do historiador, é possível ler o registo de uma visita ao Père Lachaise: “14 octobre. – Partie de bonne heure pour le Père La Chaise. Dès mon réveil, j’avais prié Dieu pour qu’il me donnât le courage de faire cette triste visite. Pendant toute la route, j’élevai ma pensée vers le ciel où il habite et je me crus forte; mais, arrivé à la tombe, je me repris d’amour pour ce pauvre petit corps que j’avais tenu à peine, et un violent serrement de coeur s’empara de moi parce qu’il ne m’était pas

²⁴⁰⁷ E. Lévinas, *Totalité et Infini*, p. 230.

²⁴⁰⁸ Jean-Didier Urbain, *La Société de Conservation*, p. 295.

permis de le revoir. Oh! dans quel abîme de douleur cette mort m'a plongée! Vainement je voudrais en sortir. La meilleure partie de moi-même est déjà au tombeau”²⁴⁰⁹.

O dom das lágrimas de Michelet confirma, aqui, a insidiosidade da tanatopraxia aplicada a Rosalia. Mas confirma, outrossim, a radicalidade incompleta da inumação, na medida em que a possibilidade de retornar a ver o *Outro* nunca é abolida de todo. Porque a inumação é a ilusão maior da presença e, portanto, o método da referencialidade da ausência por excelência. E não deixa de ser sintomático estas serem as palavras de um historiador e de um pai que teve na ressuscitação do passado a causa da sua vida. Pois não é este mesmo Michelet quem cantava para os mortos do Père-Lachaise?

Operação historiográfica e ritualidade fúnebre: o *analogon*

Ora, a história começa, em Michelet e como desígnio cognitivo, quando “je sus la vie, tout ce qu'elle a d'individuel, de regrettable, d'irréparable; (...) Je sus la mort, tout ce qu'elle a de fécond et de vivace; c'est-à-dire que l'histoire m'apparut par la première fois (...) *Fécondité, vitalité de la mort*, pour les hommes et pour les systèmes (telle que je l'avais conçue en 1838); (...) elle trie, elle *crible*, c'est-à-dire qu'elle écarté le mal, *dégage le bien* pour qu'il *subsiste*; elle assure la vraie perpétuité, la vraie vie”.

Para além do claro panteísmo que podemos ler em Michelet, o que está em causa, em ambos os momentos citados, é a valorização do corpo, mas de forma totalmente diversa do caso de Rosalia Lombardo, cujo embalsamento e o seu quase perfeito estado de conservação faz dela uma espécie de atracção principal das catacumbas dos Capuchinhos de Palermo. Por norma, a inumação é a prática que mais valorizou, não a conservação visível do corpo, mas a vontade da sua integridade póstera e foi, com efeito, o Cristianismo que, desde os seus começos israelitas, tornou a prática inumatória em uma espécie de desígnio identitário, por oposição aos povos pagãos, que tinha na cremação a sua *práxis* tanatológica por excelência²⁴¹⁰.

²⁴⁰⁹ Gabriel Monod, *Jules Michelet. Études sur sa vie et ses œuvres avec des fragments inédits*, Paris, Hachette, 1905, p. 295.

²⁴¹⁰ Cf. Jean-Didier Urbain, *La Société de Conservation*, p. 41.

A inumação

Trata-se, pois, de um respeito pelo corpo morto, que, muito antes do Cristianismo, era já comum enquanto sequência ritualística primitiva, pelo que a inumação não é prática exclusiva do Cristianismo, apesar do impacto que a cultura cristã terá no enterramento e através do enterramento. Desde os tempos do homem de Néanderthal até aos povos germânicos da era pré-cristã, a inumação era uma das práticas tanatológicas. E talvez tenha sido essa já predisposição para o enterramento que permitiu a adesão a ele enquanto prática marcadamente cristã: “la pratique inhumatoire, généralisée par le christianisme, a été ainsi d’autant plus aisément acceptée qu’elle se confondait avec des pratiques pré-chrétiennes. C’est ici qui naît l’ambiguïté fondamentale de cette pratique, de ce signe, de cette séquence gestuelle. L’inhumation, comme fait anthropologique, a une dimension significative bien supérieure à celle qui lui a été conférée par le christianisme”²⁴¹¹.

Com efeito, se desde os Tasmanianos aos Australianos primitivos, do Mediterrâneo à Ásia, sem esquecer o Islão e o Judaísmo (para quem o enterramento é mandatório), o Cristianismo que se fundou também através da inumação e o próprio Budismo (que a aceita parcialmente)²⁴¹², a prática era corrente. O que nos permite concluir, seguindo os passos de Jean-Didier Urbain, que é possível fazer uma leitura da simbologia da inumação para além do seu significado cristão. Por outro lado, é também verdade que os Índios dos Andes, com a chegada dos Espanhóis, recusaram a inumação como destino dos seus mortos, colocados, geralmente, em cavernas²⁴¹³. Segundo Alfred Métraux, os Incas, após obedecerem às imposições católicas, acabavam por desenterrar os seus mortos durante a noite, advogando que os seus mortos estariam cansados pela terra que lhes fora posta em cima.

Recordemos que os Incas acreditavam na vida após a morte e tinham por ritual a conservação do corpo ou que os Quechua peruanos também guardavam os seus mortos em grutas. Pelo contrário, a cremação era comum nos Zapotecas do México e a imersão nas águas do mar era apanágio das tribos Are Are, da actual Indonésia²⁴¹⁴. Em todo o caso, a inumação foi, desde sempre talvez, o procedimento de dissimulação do cadáver

²⁴¹¹ *Idem, ibidem*, pp. 42-43.

²⁴¹² Cf. Robert Auzelle, *Dernières Demeures*, édité par l’auteur en 1965, Imprimerie Mazarine, *apud* Jean-Didier Urbain, *La Société de Conservation*, p. 43.

²⁴¹³ Cf. Jean-Didier Urbain, *La Société de Conservation*, p. 43.

²⁴¹⁴ Jean-Didier Urbain, *L’Archipel des Morts*, pp. 28-29.

mais universalmente reconhecido. E recorde-se que existem fundamentalmente três técnicas para iludir a putrefacção: a destruição, a dissimulação, a conservação do cadáver²⁴¹⁵.

Pelo que “L’inhumation du cadavre n’appartient pas plus au judaïsme ou au christianisme que la crémation n’appartient, en fait, au bouddhisme ou à l’hindouisme: ces deux pratiques sont attestées dès le néolithique ancien, c’est-à-dire au moins 5 000 ans avant notre ère. Le rite d’ensevelissement est multiculturel et multiforme”²⁴¹⁶.

Por outro lado, se é verdade que o Cristianismo contribui para uma difusão sólida da inumação, o que teve reflexos na progressiva quebra da cremação como forma tanatológica de destruição do cadáver, é também verdade que o Cristianismo adoptou a decoração da urna, como se se tratasse de um sarcófago, através da sua iconologia, e mesmo as estelas funerárias como forma de localização e de celebração²⁴¹⁷. Basta recordar a coluna que Jacob coloca sobre a sepultura de Raquel, em sinal de afecto e de rememoração. O que talvez significa a sub-vivência das concepções antigas da morte, na medida em que o Cristianismo integrou e recriou práticas já existentes.

Mas não apenas. O Cristianismo acabou por eleger um exemplo inumatório matizado: a sepultura de Jesus Cristo acolheu-o como uma pequena gruta que era, pelo que o seu *envelissement* é apenas o envolvimento do corpo em uma espécie de tecido. É a dissimulação das dissimulações, na medida em que, do ponto de vista diegético, em termos bíblicos, dificilmente seria coerente fazer a ressurreição do Filho de Deus surgir da terra.

Por outro lado, a escolha narrativa da gruta, uma das sepulturas disponíveis no Calvário, acabava por permitir uma dinâmica que o enterramento não permitia: a dinâmica do Deus escondido e revelado: “Passado sábado, Maria Madalena, Maria, mãe de Tiago, e Salomé compraram aromas para ungir Jesus. E no primeiro dia da semana, foram muito cedo ao sepulcro, mal o sol havia despontado. E diziam entre si: «Quem nos há-de remover a pedra da entrada do sepulcro?» Levantando os olhos, elas viram removida a pedra, que era muito grande. Entrando no sepulcro, viram, sentado do lado direito, um jovem, vestido de roupas brancas, e assustaram-se. Eles falou-lhes: «Não

²⁴¹⁵ *Idem, ibidem*, p. 28.

²⁴¹⁶ *Idem, ibidem*, p. 29.

²⁴¹⁷ Cf. Jean-Didier Urbain, *La Société de Conservation*, p. 44.

tenhais medo. Buscais Jesus de Nazaré, que foi crucificado? Ele ressuscitou, já não está aqui. Eis o lugar onde o depositaram»²⁴¹⁸.

Mas nem isto faz do Cristianismo o detentor exclusivo do significado da inumação; no entanto, esta passagem bíblica ilustra muito bem os próprios significados da prática que ultrapassam a dimensão cristã. É que se a cremação é a redução a um zero sígnico e a mumificação a redução positiva ao mesmo zero (já que desfaz o terror da corrupção mas transforma o próprio morto em um ícone e não necessariamente em um significante com significado), a inumação permite uma gestualidade que é, pois, acto de comunicação. Ou, nas palavras certas e inovadoras de Jean-Didier Urbain, “mais au-delà de la pure opération pratique, il y a la dimension communicationnelle du geste proprement dite. Elle n’as pas le lieu d’une pure opération pratique mais le lieu d’une construction volontaire: le lieu de construction d’un message”²⁴¹⁹. Ou de mensagens, para ser-se mais acurado e fiel ao autor.

A inumação encerra, pois, um código sígnico em que a referencialidade, dizemos, é o objectivo máximo. Esta referencialidade é ambivalente. Por um lado, ela permite a espera pela redenção, crença que leva à dissimulação do cadáver do cristão por ordem a um acto final em que o corpo será, como fora o de Jesus Cristo, ressuscitado. Isto é, “Cristo havia de padecer e seria o primeiro que pela ressurreição dos mortos, havia de anunciar a luz ao povo judeu e aos pagãos”²⁴²⁰. Ou ainda: “Por outra parte, que os mortos não-de ressuscitar é o que Moisés revelou na passagem da sarça ardente, chamando ao Senhor: Deus de Abraão, Deus de Isac, Deus de Jacob”²⁴²¹. No sepulcro de Jesus Cristo, velamento e desvelamento acontecem como uma sequência de significações de ordem teológica, mas que são exemplares quanto ao que é o significado de um túmulo – ou sepultura – aberto: é o desejo de preenchimento sígnico que, no caso cristão, é necessário ao cumprimento da escatologia redentora do fim dos tempos.

Mas como explicar, do ponto de vista sígnico, que, no Afeganistão oitocentista, os mortos não eram inumados mas sim colocados em urnas, para serem depositados fora da vila?²⁴²² Não longe, de resto, do que se passava com a própria problemática cemiterial

²⁴¹⁸ *Marcos*, 16, 1-6, p. 1777.

²⁴¹⁹ Cf. Jean-Didier Urbain, *La Société de Conservation*, p. 45.

²⁴²⁰ *Atos* 26, 23, p. 1918.

²⁴²¹ *Lucas*, 20, 37, p. 1822.

²⁴²² Jean-Didier Urbain, *L’Archipel des Morts*, pp. 30.

que grassava em países como Portugal, Espanha ou França²⁴²³. O que dizer, então, de caixões suspensos nas falésias das ilhas Célebes?²⁴²⁴ Mas o que pode irmanar inumações, enquanto práticas de conservação, de ordem tão diversa? A nosso ver, e a premissa que une todas as culturas inumatórias é que o gesto de sepultura é também um gesto de pertença.

É por aqui que, a nossa ver, começa a comunicabilidade pretendida. E é um gesto de pertença porque, dissimulando o corpo através do seu encerramento ou enterramento, está a localizar-se um referente impossivelmente presente. A sua presentificação – ou não será também uma representificação? – está fundada em uma localização que necessariamente tem que ver com uma matriz anamética da própria dissimulação do cadáver. Veja-se que, a cremação e a conservação representam atitudes antitéticas no que diz respeito à memória.

Com efeito, a cremação inviabiliza, ou, pelo menos, torna precário²⁴²⁵, o culto de uma memória localizada, o que redobra o esforço anamnético no futuro, assim como a conservação, ao impossibilitar a emergência de traços e glorificando a super-valorização do corpo, parece padecer de um presentismo cego, apesar da profusão da materialidade – esvaziada, no entanto, de ontologia. E que pertença, se não à das catacumbas, é a de Rosalia Lombardo hoje? Ela que se transformou (ou foi transformada) em um acto mediático (mas não mediado) em que a hiper-significação está abafada por um cúmulo inumano de técnicas. Rosalia tem a integralidade do seu corpo – como os turistas em Palermo – mas terá integridade o seu corpo? “En 1622, «prévenir la putréfaction» et maintenir l’intégrité du corps» n’était pour Francis Bacon qu’un «sujet très digne de recherche». Mais aujourd’hui, ce sujet est devenu la Pierre angulaire d’une nouvelle idéologie de l’Histoire”²⁴²⁶, como atestam os trabalhos de Michel de Certeau, de Fernando Catroga e de Paul Ricoeur.

É que a inumação está intrinsecamente ligada a uma espacialização que tem na exploração de um eixo, que reúne passado-presente-futuro em um só ponto, janela para a sua semantização, quer enquanto recriadora de paisagens, quer enquanto criadora de objectos funerários. E se, seja pela destruição, seja pela conservação, seja pela dissimulação, esta ritualidade está ao serviço da possibilidade do próprio luto – mesmo

²⁴²³ Fernando Catroga, *O Céu da Memória*, p. 41 e ss.

²⁴²⁴ Jean-Didier Urbain, *L’Archipel des Morts*, pp. 30.

²⁴²⁵ Note-se que as cinzas também podem ser inumadas, como hoje acontece em muitos cemitérios ocidentais, onde existe um recinto para esse efeito, simbolicamente denominado “jardim da recordação”.

²⁴²⁶ *Idem, ibidem*, p. 32.

que partindo de terapias ilusórias mas eventualmente eficazes – a verdade é que somente a conservação e a destruição iludem a repugnância provocada pela putrefacção.

A inumação tem um efeito deveras paradoxal na medida em que ao representificar, com mais ou menos carga semântica (dependendo dos moldes que a materialidade funerária assumir em termos de arquitectura e de decoração), um referente da ausência, a dissimulação, se esconde a decomposição do cadáver, não a evita, pelo que ela continua em uma existência disfarçadamente paralela e literalmente invisível – tão quanto literalmente presente.

Porém, é este paradoxo, a partir do qual sem dificuldade podemos estabelecer uma analogia com a aporia platónica do referente ausente, que serve precisamente uma nova ideia de escrita da História – que, se não é tão nova quanto o presente, é expressiva o suficiente para que o desenvolvimento da historiografia passe abundantemente por ela.

Neste sentido, e porque a História fundada na memória como persistência das raízes como unificação de um *laos* (o caso judaico) começa efectivamente no Sinaï, não importando agora as tributações, míticas ou não, a uma alegada religião monoteísta pré-existente, deve dizer-se que a inumação enquanto rito foi amplamente explorada pelos padres cristãos. Segundo Edgar Morin, esta exploração é precisamente a da virtude primitiva do Cristianismo contra a tendência a pensar essa virtude, fazendo, assim, perigar o dogmatismo católico. Neste sentido, a inumação é, sobretudo pedagógica e missionária²⁴²⁷, porque actualiza, de forma reificada, a experiência das três temporalidades²⁴²⁸.

É um acto de passado-presente pois que, ao depositar o cadáver, está a proceder-se a uma repetição do enterramento de Cristo, o que significa que o uso mítico do velamento de Cristo permite a constante reactualização do significado da narrativa original. Segundo Urbain, o primeiro dos actos corresponderá, assim, a uma espécie de pré-texto, na medida em que é uma representação de uma cena efectivamente vivida e atinente ao Cristianismo fundador. Esta é, pois, a segurança do crente e do sobrevivente.

A partir do momento em que o túmulo é encerrado e escondido sob a superfície da terra, o discurso cristão nada pode fazer senão reflectir sobre o invisível, forma única de manter o discurso da opressão que começara com o primeiro passo. Fá-lo mediante

²⁴²⁷ Cf. E. Bersier, *Projet de Révision de la Liturgie des Églises Réformées de France*, Paris, 1888, cité par F. Andrieux, in *Archives de Sciences Sociales des Religions*, N.º 39, 1975, p. 120, *apud* Jean-Didier Urbain, *La Société de Conservation*, p. 46: “Le but de la sépulture chrétienne est avant tout pédagogique et missionnaire.”

²⁴²⁸ Cf. Jean-Didier Urbain, *La Société de Conservation*, p. 46.

duas linhas, o presente e o futuro, para que possa “se faire discours pseudo-hypothétique et réintroduire, inlassablement, à un monde de répétitions”²⁴²⁹. A ritualidade comemorativa, se está ao serviço da memorização, não está menos ligada à recordação escatológica da redenção e da promessa de salvação, fazendo da vida preparação para a morte moralmente impostora.

Pode o sono ser a espera pela ressurreição?

A comparação com o sono talvez seja a mais expressiva imagem que dá conta do que é a inumação como gesto do presente-presente: o familiar que dorme não pode ser um cadáver, muito menos uma ausência. Trata-se, pois, de rejeitar-se a verdade biológica para que uma realidade imaginária possa instalar-se e cumprir mais o presente dos vivos, simulando um presente para os mortos. O sono, irmão clássico da morte, serve, assim, como tentativa de naturalizar a negação biológica da corrupção do corpo – só através do imaginário metafórico atribuído à morte (o sono, a viagem, a partida, a aventura, o descanso) é possível eternizar o corpo fatalmente corrupto.

Segundo Jean-Didier Urbain, “(...) le mythe de la mort-sommeil va entraîner une modification fondamentale de la définition doctrinale de la mort chrétienne par le sens commun: il contribuera à conduire celui-ci sur la voie de l’Idéologie de la Conservation”²⁴³⁰. Uma conservação com final anunciado: o dia da Redenção, no qual os túmulos serão abertos e todos os mortos ressuscitarão. Ficando assim completada a articulação temporal do ritual inumatório: o presente-futuro-futuro. Matizamos aqui a teorização de Urbain pois nos parece pertinente fazê-lo: a Redenção é aguardada e, por isso, antecipação do futuro durante o descanso mortal e é futuro em si enquanto acontecimento gerador da eternidade. Como linha determinada, tão interrompida quanto contínua do caminho (Cf. Anexos, figura XII).

Por isso também a incapacidade de aludir ao cadáver e persistir na dimensão corporal da pessoa. Porque “si l’o dit «le corps» et non pas le «cadavre», ce n’est pas par pudeur, convenance, refus d’affronter «la mort». Mais parce qu’il s’agit de refuser l’inhumain. Sans doute s’agit-il de dénier la terrible équation mourrir=pourrir, mais

²⁴²⁹ *Idem, ibidem*, p. 47.

²⁴³⁰ Jean-Didier Urbain, *La Société de Conservation*, p. 48.

c'est aussi que le cadavre n'est pas tout le destin du mort"²⁴³¹. Tanto mais que, com a Reforma Católica, há uma tentativa, gorada, de defender uma dialéctica entre corpo e alma – sendo esta última a sofrer a ressurreição. Mas não apenas este predicado não surtiu o efeito pretendido como contribui para a reinstauração de uma visão dualista²⁴³², que não está presente na Bíblia, em que corpo e alma são uma unidade.

Segundo Urbain, a Reforma Protestante é mais radical na posição assumida: a separação total entre corpo e alma, conduzirá à naturalidade da corrupção do corpo, por oposição à eternidade da alma. Tal como em Niceia, o corpo continua a provocar o dogmatismo cristão. Porque, afinal de contas, o cadáver, se prova a falência da Palavra (o que representaria um terrorismo teológico para a patrística pró-Niceia), prova também a supervivência de um efeito pessoal para além da morte que, se tem na *phantasia* revelação, porque o efeito aparece sem se ver, tem na idolatria esperada diante do corpo escondido, prova da sua inutilidade. O que se passa é que toda a arte funerária, sendo feita para a dissimulação do cadáver, tem em uma materialidade auxiliar precioso para que esse efeito se produza – e essa é a sua própria aporia.

E, por isso, Urbain atenta: “Si Celse, Justin, Athénagore, Irénée, Joséphe le Chrétien et Origène, dans le cadre de leurs réflexions sur la réssurrection, pouvaient parler du cadavre, du «corps» enfoui dans la terre comme d'un «corps» voué à la dissolution et à la corruption, les prédicateurs qui se sont servis de l'image paulinienne du repos ne peuvent plus parler de ça sans sombrer dans la contradiction"²⁴³³. Ou seja, através da metáfora do sono, a morte é banalizada e tornada uma contradição para lá do seu natural *non-sense* (o que é já de si a maior das contradições humanas de tão esmagadoramente natural que é), acabando por tornar-se uma repetição da vida e obrigando a uma ressurreição do corpo – e não apenas das almas. O que acaba, ironicamente, por entroncar na dependência da imagem que o Segundo Concílio de Niceia (787 d. C.) cunhou.

Mais pertinente ainda é pensarmos que a definição mais lúcida sobre a ressurreição, ainda que dentro do domínio metafórico de toda a *Bíblia*, vem da primeira Epístola de São Paulo aos Coríntios: “Assim também é a ressurreição dos mortos. Semeado na corrupção, o corpo ressuscita incorruptível"²⁴³⁴. Ora, como a morte e a ressurreição haviam sido trazidas pelo Filho de Deus, é de supor-se que esta assunção

²⁴³¹ Patrick Baudry, *op. cit.*, p. 152.

²⁴³² Jean-Didier Urbain, *La Société de Conservation*, p. 50.

²⁴³³ *Idem, ibidem*, p. 49.

²⁴³⁴ 1 *Coríntios* 15, 42, p. 1966.

plena da corrupção do corpo carregue em si a ausência corporal – porque o corpo é a matriz da ausência, tal como, não deixa de comentar, sarcástica e shakespearaneamente, Jean-Didier Urbain, “contrairement à ce qu’on peut penser, est un ennemi redoutable pour l’Église, qu’elle soit protestante ou catholique; et s’il y a quelque chose de pourri dans le royaume chrétien, ce n’est certainement pas le corps”,²⁴³⁵.

É que a metáfora do sono traz em si a sua própria contradição: falar em ressurreição, aporia de Niceia, não é o mesmo que falar em ressuscitação. Efectivamente, “ressurreição” significa levantar-se uma segunda vez. Trata-se de um composto do Latim *rego*, cuja composição resulta de um significado principal que é “dirigir em linha direita”, modificado depois por *re-* e por *-sub-*, resultando, assim, em um sentido de movimento erecto, que acaba por significar “relevantar-se”, de onde se chega ao regresso da morte à vida, sentido comum hoje e – e já generalizado em Niceia. Pelo que a dimensão de *in-somnia*, em que os mortos são postos, parece ser uma metáfora lógica para a morte. Porém, a expressão utilizada na versão grega da *Epístola* remete para um autêntico domínio teosófico: a anástase é o *ressurgir* – isto é, a aparição – após a morte e diz respeito à alma, não ao corpo.

O que significa que a ressurreição é o ressurgir, sentido que, de resto, a própria palavra ressuscitação apoia. Com efeito, a ressuscitação compreende uma noção de movimento que acentua o levantar-se – do sono. Essa noção reside na raiz *cieo*, claro eco do grego *kineô*, e não apenas significa “pôr em movimento” como, também, “invocar”. O que conota de forma particular a ideia de representificação e corrobora a própria definição dada por São Paulo: para o corpo ressuscitar em incorrupção é forçoso que se dispa da sua dimensão corpórea. Mesmo porque, se o corpo é *semeado* em corrupção, isso claramente aponta para uma dimensão quase pampsiquista da morte e do mundo: a corrupção do corpo é necessária para a incorrupção da alma, por um lado e, por outro, é a morte que semeia. É a morte, pois, que deixa potenciais semas – traços.

Daí que, de entre a panóplia de rituais funerários, o cristianismo tenha optado pela inumação, na medida em que esta permitiria, não exactamente a conservação do corpo para um ressurgir final, mas sim a conservação de uma alma localizada para recordação do passado e para aparição futura. São, com efeito, os pedagogos cristãos quem acaba por, através da metáfora eufemística do sono, obliterar e afastar a dimensão metamórfica da ressurreição²⁴³⁶. O que acaba, claro, por corresponder aos desígnios de

²⁴³⁵ Jean-Didier Urbain, *La Société de Conservation*, p. 51.

²⁴³⁶ *Idem, ibidem*, pp. 49-50.

Niceia sobre a corporeidade da Cristo e sobre a justificação da idolatria. A inspiração é, claramente, retirada da *I Epístola aos Tessalonicenses*, de Paulo: “Irmãos, não queremos que ignoreis coisa alguma a respeito dos mortos, para que não vos entristeçais, como os outros homens que não têm esperança. Se cremos que Jesus morreu e ressuscitou, cremos também que Deus levará com Jesus os que nele morreram. Eis o que vos declaramos, conforme a palavra do Senhor: por ocasião da vinda do Senhor, nós que ficamos ainda vivos não precederemos os mortos”²⁴³⁷.

E, como no século XIX será escrito, sobre o papel que a Reforma Protestante teve quanto ao pensamento sobre ressurreição e inumação: “L’Évangile est nulle part plus sa place en face une tombe qui va ouvrir... Il serait difficile estimer tout le bien qui peut se faire dans des pareilles circonstances et autorité morale que notre glise peut gagner... Expérience de tous les pasteurs constate que non seulement ils apportent une consolation réelle aux affligés mais ils sont un des moyens les plus puissant de faire connaître Évangile et de ramener la foi chrétienne des âmes indifférentes ou incrédules”²⁴³⁸.

Adverte, porém, Urbain²⁴³⁹, lembrando que o próprio Calvino não deixa de defender que “(...) à quoy tendait l’observation d’ensevelir les morts, tant sacrée et inviolable, sinon pour être arrhe d’une nouvelle vie?”²⁴⁴⁰. Mais acrescenta: “or Satan non seulement a eslourdy les sens des hommes pour leur faire ensevelir la mémoire de la resurrection avec les corps, mais c’est aussi efforcé de corrompre tout ce que nous en est montré pour anéantir cest article”²⁴⁴¹.

Isto é, inumação e ressurreição estão definitivamente ligados do ponto de vista teológico e religioso na medida em que quer a Reforma Católica, quer a Reforma Protestante, não conseguirão desatar esse laço. A transformação nunca conseguiu suplantar a conservação, na medida em que fazia perigar a iconoclastia decidida por Niceia – mas que a Bíblia não traduz. E isto é tão mais verdade se recordarmos como, às portas do II Concílio de Niceia (787), com o aval de Carlos Magno, a partir de 785 a

²⁴³⁷ 1 *Tessalonicenses* 4, 13-15, p. 2012.

²⁴³⁸ Bersier, *Projet de Révision de la Liturgie des Églises Reformées de France*, Paris, Fischbecher 1888, pp. LIV et 222, *apud* Francis Andrieux, “L’Image de la mort dans les liturgies des Églises protestantes”, in *Archives de Sciences Sociales des Religions*. N.º 39, 1975, Évolution de l’Image de la Mort dans la Société Contemporaine et le Discours religieux des Églises: Actes du 4e Colloque du Centre de Sociologie du Protestantisme de l’Université des Sciences Humaines de Strasbourg (3-5 octobre 1974), pp. 119-126.

²⁴³⁹ Jean-Didier Urbain, *La Société de Conservation*, p. 50.

²⁴⁴⁰ Jean Calvin, *Institution de la Religion Chrétienne*, III, 25, 5, p. 461.

²⁴⁴¹ *Idem, ibidem*.

cremação é interdita – prova de que a ortodoxia cristã rejeitava em absoluto a nidação do corpo e a sua transformação aniquiladora visível.

A cremação anulava qualquer possibilidade de referencialidade, ao contrário da inumação que, escondendo a inexistência, permitia a dissimulação da ausência. Todavia, a tal voltaremos – mesmo para recordar como a condenação ao fogo dos inocentes da História, sobretudo ao tempo das ordenações inquisitoriais (mas não apenas), reflecte como certas reformas eclesíásticas retomaram a incineração como forma de provar a desvalorização do corpo a favor da purificação da alma. Por ora, é necessário explicitar, tendo em vista como a inumação não é um rito exclusivamente católico, como “le grand intérêt phénoménologique de l’inhumation, c’est qu’elle ne présente aucune destruction corporelle aux regards, aucune image de la nature dissoluble du corps: le corps passe entier du monde visible au monde invisible, du réel dans l’imaginaire, au cours de la cérémonie d’ensevelissement!”²⁴⁴².

Segundo Urbain, o que na realidade se passa é que os pedagogos do cristianismo acabam por aproximar-se da “imaginação” popular, a partir do momento em que elegem uma metáfora para não ficarem a sós com a morte e para intentarem seguir o espírito dito alegórico dos *Evangelhos*, recusando, em consequência, gerando o que há muito era já filosoficamente tratado (a problemática do *eikon* platónico) e cristãmente disposto: o constante diálogo entre a ausência e a presença, sendo que a metáfora do sono contribui para tornar a invisibilidade pacífica e certa da existência do referente (ausente) a que se refere. De resto, é uma metáfora bíblica, e outra para além da Epístola de São Paulo: “Depois destas palavras, acrescentou: «Lázaro, o nosso amigo, dorme, mas vou despertá-lo.» Disseram-lhe os discípulos: «Senhor, se ele dorme, há-de sarar.» Jesus, entretanto, falara da sua morte, mas eles pensavam que falasse do sono como tal”²⁴⁴³.

Ora, o imaginário popular é a fonte maior da superstição – e da imaginação. É que a corrupção do corpo implica a impossibilidade do *phantasma* do corpo – seja através da rapidez da cremação, seja através do apodrecimento. Pelo que eleger o sono como substituto referencial do *rigor mortis* é uma forma de manter o *fantasma da conservação*. Esta é a expressão utilizada por Jean-Didier Urbain²⁴⁴⁴ – e não a *imagem* ou mesmo a *imaginação* da conservação.

²⁴⁴² Jean-Didier Urbain, *La Société de Conservation*, p. 50.

²⁴⁴³ *João*, 11, 11-14, pp. 1852-1853.

²⁴⁴⁴ Jean-Didier Urbain, *La Société de Conservation*, p. 54.

Nem poderia, tendo em conta a teoria do corpo como *sema* ou como conjunto de semas, encerrado depois no monumento funerário, independentemente da sua dimensão física, que desenvolve na sua obra. O que se passa é que a cremação, sendo considerada a destruição do cadáver do homem pelo homem vivo, ao ser interdita, leva a que inumação seja intuída como via, e não por acaso como traço, para a ressurreição. Isto é, para uma reanimação – a que na teoria da História damos o nome de representificação. Em suma, a inumação parece permitir a aparição na medida em que é sentida como não-destruição – logo, como conservação. E talvez não seja negligenciável o facto de *conservação* provir de *conservare*, composto de *servo* e *que*, significando “conservar, preservar, respeitar”²⁴⁴⁵, não está longe da sua matriz se pensarmos que *servo* é também “salvar” (como o *sôter* grego), e, em um sentido, muito particular, “não perder de vista”.

Repare-se: conservar é “não perder de vista” mas não é, necessariamente, “olhar por” ou “olhar para”. É “seguir de perto”, pois, mas não necessariamente “estar com”. Ou seja, em conservar, tudo remete para a preservação e o respeito de alguma coisa sem, no entanto, existir uma relação directa. É uma relação, efectivamente fantasmática, aquela que é estabelecida entre os vivos e os mortos e que obedece a determinadas circunstâncias: o esquecimento da ordem biológica e a recusa da diferença²⁴⁴⁶.

É, pois, esta relação que transforma o escândalo na morte em algo vivível, devido à necessidade de os vivos recalcarem a sua própria corruptibilidade física ao esconderem a tanatomorfose do *Outro*. Urbain, visionário, vai ainda mais longe: o termo diferença deve ser substituído pelo de alteridade: “Ce que le vivant «oublie» face à ses morts, ce n’est pas leur différence – il les reconnaît fort bien comme contraints à une vie immobile alors que lui ne l’est pas – mais leur altérité, c’est-à-dire, en premier lieu, l’altération biologique dont ils sont objectivement frappés et qui les rend radicalement *autres*. L’autre que le vivant veut intuitionner dans le mort, c’est un autre semblable ou similaire”²⁴⁴⁷.

Ora, é precisamente esta relação de alteridade extrema que dita uma ontologia de pedra, que é toda a materialidade funerária posta sob o morto, nomeadamente a partir de finais do século XVIII – se quisermos apenas limitar a nossa reflexão ao cemitério público e não aos enterramentos em solo de igreja, dentro ou fora dela, e, portanto, sem que se faça referência à monumentalidade de sepulturas como as da Basílica de S.

²⁴⁴⁵ Ernout-Meillet, *op. cit.*, pp. 619-620.

²⁴⁴⁶ Cf. Jean-Didier Urbain, *La Société de Conservation. Étude sémiologique des cimetières d’Occident*, Paris, Payot, 1978, p. 72.

²⁴⁴⁷ *Idem, ibidem* pp. 72-73.

Pedro, em Roma, com assinatura de Bernini, sendo as dos Papas Alexandre VII e Urbano VIII, aquelas em que há um investimento simbólico e escultórico magnífico, precisamente para simular a derrota da própria morte. Esta ontologia estética que permite uma cultura do esquecimento da decomposição orgânica, não é mais do que a expressão da recusa do reconhecimento. E convém não esquecer que os principais e primeiros favorecidos da inumação faustosa foram os reis, a aristocracia e os eclesiásticos²⁴⁴⁸.

É através desta dissimulação que a relação fantasmática parte. Podemos, pois, pensar que dessa relação fantasmática pode ser gerado um efeito *phantasmático*? Precisamente porque o objecto funerário que não começa na sua materialidade visível, mas sim no que está oculto sob sete palmos de terra, e que começa antes, muito do antes, pelo tratamento do cadáver como corpo, como sendo essa a primeira de uma sucessiva construção semântica que terminará no maior mausoléu da Europa, que é o dos Palmela, no cemitério dos Prazeres em Lisboa, passando pela epígrafe do túmulo de Jules Michelet, no Père Lachaise, ou pela alegoria da História, posta nas traseiras do mesmo cemitério lisboeta e que abriga Oliveira Martins (Cf. Anexos, figura XI) – ou, então, simplesmente, no lençol caridoso para o morto da vala comum. Tudo é visível menos a identidade fantasmática que visceralmente une vivos e mortos.

Phantasia e conservação

Dir-se-ia que nessa relação, o vivo foge da morte para não morrer de si mesmo. E é esta não-responsabilidade que o historiador não pode ter. O que significa que a historiografia como rito tanatológico que inquestionavelmente parte de uma *relação phantasmática*, parte do mesmo gesto de sepultura, da mesma construção de camadas semânticas, do mesmo objectivo anamnético; todavia, a relação de alteridade

²⁴⁴⁸ Do ponto de vista histórico, a transição do sarcófago para o caixão de pedra (substituído no século XIII pelo caixão de chumbo, como no caso de notáveis, como santos), movimento associado ao desaparecimento da epigrafia funerária, marcando a separação entre o monumento funerário e o local em que o corpo efectivamente está inumado. Com maior frequência depois do século XIII, o caixão é feito de madeira – o que corresponde claramente a uma preocupação com o transporte do corpo, enquanto parte integrante das cerimónias fúnebres. Por outro lado, “Le passage du sarcophage au cercueil a encore accentué l’anonymat de la sépulture, l’indifférence à l’égard de son lieu précis. Ce trait de culture qui caractérise, nous l’avons vu, la période qui va de la fin de l’Antiquité chrétienne au XI-XII^e siècles semble introduire un hiatus dans la continuité peut-être plusieurs fois millénaire du culte des morts”. Cf. Philippe Ariès, *L’Homme Devant la Mort*, 1, pp. 204-205.

estabelecida através da *phantasia* não apenas é ditada pela responsabilidade perante a ameaça de a morte se transformar definitivamente em nada, como também, o que não é menos, pela impossível fuga diante dessa responsabilidade.

Nas palavras de Émmanuel Lévinas, “(...) a fuga impossível não é a fuga diante da *minha* morte, diante do meu ser e do fim do meu ser. É algo diferente desta atitude diante da morte; é uma exacerbação, um sobrebalanço da unicidade do sujeito, não num excesso de presença, mas na excedência passiva, mais passiva do que toda a passividade, da transcendência do um que é *para* o outro. O que não significa nem intencionalidade, nem propriedade do eu que seria responsabilidade pelo outro; é, pelo contrário, enquanto responsabilidade pelo outro; é, pelo contrário, enquanto responsabilidade e na responsabilidade que o eu ganha a sua unicidade”²⁴⁴⁹.

Julgamos difícil encontrar melhor fórmula para que possamos distinguir a ritualidade funerária comum (a de matriz ocidental e judaico-cristã) da ritualidade tanatológica subjacente à escrita da história, sem nunca perder de vista o particularismo que o gesto inumatório assume e o que de crítico as palavras de Lévinas suscitam em nós. O ente vivo parte para a dissimulação, o historiador parte da dissimulação. Porque o historiador não pode tornar leviana a conclusão básica da biologia: o Ter-sido já não é e, portanto, está mais exposto, através da sua oclusão, a um mundo que não pode ser seu e que é, fatalmente, mais mundo dos vivos do que o mundo dos mortos.

E, por isso, escreve, uma vez mais, Jean-Didier Urbain: “par l’instauration fantasmatique de cette nullité informationnelle, *le mort, en Occident, n’est pas rendu à sa différence* mais absorbé dans une identité qui le rend immortel, quasi identique au vivant (*reflet*)...”²⁴⁵⁰ O historiador começa através do excesso de ausência, para poder transformar uma excedência passiva em uma excedência activa – é essa a *phantasia*, pois que também é *phantasmática* a relação que o historiador estabelece com o seu objecto. Mas vamos partir do princípio que o gesto de sepultura que o historiador leva a cabo, ainda que assente na narrativa que, claramente, corresponde à composição de camadas semânticas sobre o Ter-sido por forma a que também ele possa emergir, no lugar de encerrar os mortos, obriga à abertura do túmulo, como se a operação historiográfica fosse um rito tanatológico no sentido inverso ao do culto dos mortos.

Se, com efeito, no século XIX começa a era do encerramento dos mortos – continuação definitiva, como já referimos, de uma prática que tem na aristocracia

²⁴⁴⁹ Emmanuel Lévinas, *Deus, a Morte e o Tempo*, Coimbra, Almedina, 2003, pp. 172-173.

²⁴⁵⁰ Jean-Didier Urbain, *La Société de Conservation*, p. 72.

medieval o seu ponto de partida do ponto de vista da monumentalidade –, é sintomático que a operação historiográfica deva proceder à abertura deles, à revelia, pois, de toda a lógica anamnética do chamado século da História.

Seja em 1804, com a abertura do cemitério do Père Lachaise, seja em 1833, com a construção do Cemitério dos Prazeres em Lisboa, seja ainda em 1851, data em que ocorrem os primeiros sepultamentos no cemitério monumental de Staglieno em Génova, a verdade é que no século XIX começa a idade do que Urbain chama de *triplo encerramento dos mortos*²⁴⁵¹: o esquife, o túmulo, o cemitério.

São estas as materialidades que ocultam a putrefacção do corpo: “A la chimie naturelle de la rencontre de la terre et de la chair se substitue donc et s’oppose la physique imputrescible de la pierre, puis du béton; au cadavre et à sa décomposition – à la production, comme dirait David Cooper, de ce «merveilleux engrais résultant de cette putréfaction doucement engageante de nos corps» – se substitue et se superpose la représentation d’un corps impérissable à la surface des tombeaux romantiques. Au XIX^e siècle, devenu laïc et omniculte, le cimetière n’est plus un lieu de transition et d’attente: c’est un lieu de conservation et d’accumulation des morts”²⁴⁵².

Como negar que o historiador, no seu rito tanatológico, deve contrariar precisamente esta definição de cemitério e perfurar as camadas semânticas que asfixiam o Ter-sido por forma a que ele possa Dizer? É que, efectivamente, a historiografia é uma “ressurreição” a partir do momento em que tem na memória e na *phantasia* os seus mecanismos – e, a partir do momento em que o cemitério deixa efectivamente de ser um lugar de espera, deixa também de ser um lugar de esperança. Ora, a historiografia não pode abdicar nunca da sua *práxis* enquanto activa espera da esperança, ou simplesmente deixará a responsabilidade que tem pela passagem do tempo cair em um esquecimento mortífero (“transportador da morte” – e não necessariamente “mortal”). Porque o historiador poderá dizer: “Eu sou para o outro numa relação de diaconia: estou ao serviço do outro. Noutros termos, a relação de responsabilidade com outrem significa-se como Dizer”²⁴⁵³.

Ora, na ritualidade fúnebre, é o tratamento dado ao morto que é posto ao serviço dos vivos, na medida em que ela é organizada em função da progressiva reordenação da vida, e, o que não é pouco, para que o luto possa ser realizado. Pelo que o cadáver passa

²⁴⁵¹ Jean-Didier Urbain, *L’Archipel des Morts*, p. 112.

²⁴⁵² *Idem, ibidem*, pp. 112-113.

²⁴⁵³ E. Lévinas, *Deus, a Morte e o Tempo*, p. 176.

a ser o interdito; para o historiador, o cadáver tem de transitar para a sua condição de Ter-sido, pois que se supõe que, se o historiador é o leitor exímio de traços, ele deve deixar o Dizer na invisível boca do passado. O Ter-sido aparece; o historiador comparece. Porém, este comparecer *é* através da pompa fúnebre ou da pobreza na morte. Mas nunca um comparecimento de acusado²⁴⁵⁴. Ao contrário.

Se o morto é refém dos vivos e da sua imaginação, o historiador não pode ficar refém do Ter-sido para poder proceder à sua Abertura. A forma de escrever a História, levando o Ter-sido a falar através do tratamento que o historiador empreende sobre os traços e sobre os documentos, faz com que a historiografia seja Dizer. Não é difícil associar a raiz indo-europeia *deik* (presente em Dizer), que detém os sentidos de “mostrar, fazer conhecer através da palavra, designar”²⁴⁵⁵, à própria *phantasia*, já que em causa está, sempre, o fazer aparecer.

Se Lévinas defende que “o sujeito como refém não tem começo; está aquém de qualquer presente”, “razão pela qual a memória não consegue sincronizar a sua subjectividade”, pois “ele é reenvio a um passado que nunca foi presente, a um passado imemorial, que é o da afecção pré-original por outrem”²⁴⁵⁶, a escrita da história vem provar o contrário enquanto rito tanatológico. Se é verdade que o historiador se assume como combatente da nadificação, a memória é precisamente a subjectividade do Ter-sido que pode ser recuperada.

Pelo que não se trata de sincronizar simplesmente a memória com a sua própria subjectividade – esta é a anamnese com a qual o historiador trabalha e, sendo ela uma narrativa em estado próximo a uma pureza original que nenhuma outra narrativa possui, jamais um regime sincrónico fará sentido quando em causa está precisamente a inscrição do passado, não no presente (pois isso seria ainda manter a casa dos mortos como cópia da casa dos vivos, em uma confusão ontológica em que radica precisamente a confusão ontológica e ética a que a Glória do Infinito poderá levar) mas no próprio passado precisamente para possível rememoração futura.

Esta sincronia é o que norteia a conservação como serviço do passado para a disposição do presente; a escrita da História pretende o contrário enquanto tanatografia.

²⁴⁵⁴ *Idem, ibidem*, pp. 176-177: “No Dizer, o modo pelo qual apareço é um comparecer: coloque no acusativo, em jeito de acusado, quer dizer que perco todo o lugar. Neste sentido, o eu [*je*] não se posiciona, mas destitui-se a ponto de se substituir, de sofrer e de expiar por outrem – até mesmo pelas faltas de outrem e mesmo até à sua própria expiação.” Não nos parece, claramente, que esta possa ser a responsabilidade do historiador, não obstante o contributo indelével da filosofia de Lévinas para o nosso trabalho.

²⁴⁵⁵ Ernout-Meillet, *op. cit.*, p. 172.

²⁴⁵⁶ E. Lévinas, *Deus, a Morte e o Tempo*, p. 177.

O seu objectivo é precisamente tornar o Ter-sido assimilável a uma transcendentalidade que é a sua, operando, assim, a sua abertura aos mundos temporais para neles surgir com uma identidade pretérita marcada. Não existe uma exposição ilimitada do Ter-sido na escrita da história. Essa exposição sem freio existe, sim, na pedagogia do objecto funerário, que não ensina o homem a morrer, mas sim a reviver depois da morte do outro. Porque o Ter-sido é despojado da sua condição de passado para subsistir, através do simulacro, no presente a que não pertence.

A inumação, diante de uma escrita da História dita como gesto de sepultura a que aludimos já na senda de Fernando Catroga e de Michel de Certeau, retoma uma fenomenologia antiquíssima, mais próxima da ressurreição bíblica de Cristo do que propriamente da metáfora do sono em que, baseando-se em Paulo mas esquecendo-se de Paulo, a historiografia preenche o medo do vazio com a prova da veracidade. Essa é a sua justiça e, portanto, o seu dia é sempre dia de um Juízo Final.

E se é verdade que o Cristianismo passou a ter medo do vazio a partir do momento em que começou a impor-se como predicação teológica e como instituição *monumentalizada*, a metafísica do pleno que elege como dependência da promessa de redenção, a operação historiográfica desconstrói (ou deve desconstruir) esse medo para provar como “À la base de toutes ces pratiques, même si l’idéal est la réurrection, ce qui fascine et motive en profondeur ces exhibitions répétées, c’est la conservation, dimension quasi magique du sensible, c’est «la permanence de la présence dans le sensible»: le livre conserve l’Écriture et l’Écriture conserve la Parole comme le tombeau conserve de cadavre de Thérèse [d’Avila] et le cadavre de Thérèse la forme et le volume du corps; ou bien encore, comme le cercueil, signe métaphorique, conserve symboliquement, «sématiquement», la forme et le volume du *soma*, du corps”²⁴⁵⁷.

A escrita da História aproxima historiador, Ter-sido e morte, em uma relação em que a dissimulação reclamada para toda a lógica inumatória não cede à neutralização que subjaz ao encerramento do corpo em um ataúde. Esta neutralização permite que o corpo não passe a ser cadáver²⁴⁵⁸. Ao contrário, a aproximação entre o historiador e o outro enquanto Ter-sido não é paradoxal; é, efectivamente, a renúncia à aquisição usurária e material da imortalidade e da a-mortalidade. O caixão neutraliza, a historiografia parcializa – partindo, pois, da aceitação da perda e da aceitação da

²⁴⁵⁷ Jean-Didier Urbain, *La Société de Conservation*, p. 59-60.

²⁴⁵⁸ *Idem, ibidem*, p. 61.

alteridade como diferença. Não porque o cadáver seja um outro Eu, mas porque o cadáver é já um Ter-sido.

Ademais, a historiografia rejeita a relação de falsificação que a desejada similaridade entre corpo e caixão estimula. Com efeito, a ritualidade tanatológica da escrita da história, elegendo o particular, separa-o do caos que é o efeito da morte na passagem do tempo. Se o separa, transforma-o, de certa forma, em santo que, no hebreu *kadosh*, não tem outro significado que não seja “separado”. O que nos leva a reafirmar que a escrita da história, na abertura que confere aos mortos da história, permite a sua final transcendentalização: a sua travessia ascendente. Pelo que a intocabilidade do Ter-sido é apenas temporariamente um inter-dito – quando para a ritualidade funerária é uma impossibilidade e nada mais.

Essa intocabilidade perante a morte desintegra-se diante do ofício do historiador mas tem o seu auge no encerramento do caixão. Este, enquanto detentor de uma duplicidade interna, porque mantém a similitude morfológica com o corpo e porque contém *de facto* o corpo, pode bem simbolizar a dimensão de oclusão presente da *a-letheia*, não como esquecimento mas como o que está escondido. É o sarcófago, que bem lembra Urbain, é, etimologicamente, o devorador de carne (*sarx*, “carne”; *phagein*, “devorar”)²⁴⁵⁹ que impede que o olhar *toque* o cadáver e, assim, perturbe a operação em curso: a urna funerária assimila o cadáver, restituindo-se-lhe enquanto seu simulacro, emprestando-lhe uma solidez que contrasta com a decomposição e o abatimento físico progressivo que dentro dela continua a acontecer.

É, pois, a aparição do nada, através da assunção de uma fenomenologia assim formulada: “*le cadavre se somatise en se «sématissant»!*”²⁴⁶⁰. O que significa que o primeiro desígnio do túmulo não é a memorização do vivo como prática inerente à salvação da sua alma, em uma espécie de continuação da articulação entre escatologia e memória que, como Philippe Ariès aponta, percorre a Renascença e chega ao positivismo do século XIX e ao seu culto dos mortos²⁴⁶¹.

Contudo, não deixa de ser curioso apontar que, no século XIV, longe ainda da monumentalidade pública do século XIX, a representação da morte era precisamente o cadáver em processo decomposição. É a chamada iconografia macabra, que vigora dos

²⁴⁵⁹ *Idem, ibidem*, p. 62.

²⁴⁶⁰ *Idem, ibidem*.

²⁴⁶¹ Cf. Philippe Ariès, *L'Homme devant la Mort*, I, pp. 212-213.

séculos XIV ao XVI²⁴⁶². Dir-se-ia que não só a morte era vista como familiar, como a dissimulação não detinha um papel decisivo na semantização do corpo: o momento do trânsito é assinalado, como atesta, por exemplo, a obra *Arte de Bem Morrer*, de Savonarola, datada de 1497, em que o moribundo é representado ajoelhado ao fundo da cama. O morto não estava condenado a um encerramento sígnico, nem a um exílio dos vivos para poder estar entre eles. A morte saía à rua – e poderia ser de outra forma no tempo das grandes epidemias?

A morte era, pois, exorcizada através da sua presença literal, sem permitir a emergência de uma relação fantasmática com os seus mortos. Contudo, não deixa de ser sintomático que, quanto à iconografia macabra, afirme Ariès: “(...) si on dressait une statistique des tombeaux du XIV^e et du XVI^e siècle, on s’apercevrait que les transis y apparaissent tard, par rapport au reste de l’iconographie macabre, et ensuite qu’ils sont peu nombreux et même presque complètement absents de grandes provinces de la chrétienté, comme l’Italie (avant l’invasion du squelette au XVII^e siècle), l’Espagne, la France méditerranéenne. Ils sont concentrés dans la France du Nord et de l’Ouest, en Flandre, Bourgogne, Lorraine, Allemagne, Angleterre. Cette répartition géographique coïncide presque avec celle de l’occultation du mort: l’iconographie macabre existe là où le visage a été caché. Elle n’existe pas là où le visage est resté découvert”²⁴⁶³.

Quer isto dizer que, no limiar entre Idade Média e Modernidade renascentista, a Europa mediterrânica não ocultava inteiramente o cadáver, ao contrário da restante cristandade latina²⁴⁶⁴, atacada já pela impossibilidade de ver a morte de frente e, por isso, recusava a descoberta do corpo morto (que era o costume antigo), optando por envolvê-lo completamente em um lençol. Seria necessário conhecer as especificidades de cada historiografia para poder correlacionar esta evolução ou estagnação da prática. Mas é sintomático e parece-nos suficiente para os nossos propósitos dizer que, se os países da bacia do Mediterrâneo aceitaram o uso da urna de madeira, para a inumação ou somente para transporte até ao cemitério (no caso dos mais desfavorecidos), recusaram a ocultação do corpo até ao momento do enterramento.

Isto é, sempre o rosto como cuidado e como identificação, medo terrífico do anonimato e de um destino transviado para o além-morte. Pelo que somente a partir do século VIII, os cemitérios em moldes romanos são abandonados, para que os mortos

²⁴⁶² Cf. *Idem, ibidem*, p. 112 e ss.

²⁴⁶³ *Idem, ibidem*, p. 116.

²⁴⁶⁴ Cf. *Idem, ibidem*, 169.

comecem a ser agrupados junto às igrejas, porque, para a ressurreição, a espera dormente dos mortos seria mais segura em solo sagrado, sem que haja uma distinção *dentro* da distinção social²⁴⁶⁵.

Prova do desvelamento do rosto, precisamente quando os mortos são uma amálgama biológica, sem direito à individualização, mas sem, também, que sobre eles recaia uma distinção no direito à Ressurreição. Todos os mortos no seu anonimato formavam uma massa indistinta, sem necessidade ou urgência de individualização a ponto de se abdicar das tradicionais epígrafes romanas. No entanto, “de toute manière il est pas douteux que l’enterrement dans église ou le couvent était un procédé de ségrégation sociale”²⁴⁶⁶.

A inumação em terras da *ecclesia* convidava à formação de um imaginário em que os mortos funcionavam em comunidade, talvez em um sentido de partilha extrema, na medida em que está em jogo um acto de comunitarismo que, fora do alcance dos vivos mas junto de si, espoletava um sentimento de lugar magicamente habitado. A ponto de poder relatar Philippe Ariès que, lembrando o sucedido no século IV d.C., “Saint Paulin fit transporter le corps de son fils Celsus près des martyrs d’Aecola [Alcalá], en Espagne: «Nous l’avos envoyé dans la ville de Complutum pour qu’il soit associe aux martyrs par l’alliance du tombeau, afin que, dans le voisinage du sang des saints [São Justo e São Pastor, crianças martirizadas], il puise cette vertu qui purifie nos âmes comme le feu”²⁴⁶⁷.

Se certo é que somente à nobreza ou ao clero era destinado o monumento funerário, a inumação comum da restante população, o que significava que os pobres tinham por destino a vala comum, raramente dentro do chão da igreja, não era menor prova de que a ressurreição não era acreditada como dependendo da conservação do corpo. Como se a naturalização do anonimato correspondesse ao verdadeiro espírito bíblico. Diz-nos Claude Tresmontant: “L’Écriture «ne nous parle jamais de la résurrection des corps, et pour cause: une telle expression serait absolument étrangère à l’anthropologie biblique, qui ne connaît pas de corps distincts de l’âme, qui ignore la distinction, la dichotomie, entre «le corps» et «l’âme». Quant à «l’expression: résurrection de la chair – qui n’est jamais utilisée dans le Nouveau Testament, mais qui

²⁴⁶⁵ Cf. Jean-Didier Urbain, *La Société de Conservation*, p. 74.

²⁴⁶⁶ Daniel Ligou, *op. cit.*, p. 66.

²⁴⁶⁷ Philippe Ariès, *L’Homme Devant la Mort*, I, p. 41.

se trouve dans les plus anciens symboles de foi ... – elle signifierait alors: résurrection de l’humanité» et non pas résurrection des corps”²⁴⁶⁸.

Ora, como podemos ler em Urbain, é a introdução do corpo no seio do Cristianismo que, convocando a dualidade helénica corpo/ alma que fará com que as atitudes perante a morte se encaminhem irrefragavelmente para a individuação excêntrica à própria fé cristã. Confirma-o Philippe Ariès, na medida em que, a partir do século XII, emerge a consciência da biografia individual e, talvez sobretudo, dizemos nós, o afecto pela materialidade – o amor pelas coisas, na expressão do historiador²⁴⁶⁹. Não por acaso, é no mesmo século que os padres optam por centralizar no *corpus Christi* a Eucaristia²⁴⁷⁰. O mesmo corpo que assusta a Igreja passa a ser dito sem que dizê-lo nunca seja em vão, na medida em que é através do seu castigo que a opressão se faz. Na igreja que, partilhando com o cemitério, a função de fórum ...

Qual a motivação? Concentrada entre os séculos XII e XIII, a imagem do Juízo Final, segundo Ariès, é imposta aos cristãos. O que isto significa é um triunfo mais de Niceia: com a ressurreição como chamariz da predicação, o corpo do homem fica sujeito à tortura do *post-mortem* como castigo e punição – o que implica a sua conservação: “de siècle en siècle, l’image du Jugement Dernier va devenir le point fort de la prédication, l’inquiétante préalable à la résurrection bienheureuse; et l’Église va se faire un devoir d’insister, par l’iconographie et la parole, sur les mésaventures atroces qui guettent le corps du pécheur à la fin des temps”²⁴⁷¹. O lugar da prédica é o lugar da inumação. Pelo que, a individuação na morte começa quando termina o julgamento colectivo dos mortos.

Não é nossa tarefa fazer a história do cemitério e da sua autonomização, difícil, em relação à Igreja enquanto espaços comuns. Mas certas constatações, como a de que essa autonomização é morosa e, sobretudo, como, com a Reforma Católica, se abre a consciência de que os enterramentos junto a locais de sacralidade resultam de uma espécie de imaginação hipocondríaca e de uma alucinação espacial, ajudam-nos a compreender como a sociedade de conservação do século XIX é o espectáculo de uma

²⁴⁶⁸ Claude Tresmontant, *op. cit.*, p. 613 e ss.

²⁴⁶⁹ Philippe Ariès, “Nos attitudes devant la mort”, in *Archives de Sciences Sociales des Religions*. N.º 39, 1975. *Évolution de l’Image de la Mort dans la Société Contemporaine et le Discours Religieux des Églises* [Actes du 4e Colloque du Centre de Sociologie du Protestantisme de l’Université des Sciences Humaines de Strasbourg (3-5 octobre 1974)],

²⁴⁷⁰ Cf., Patrick Baudry, *op. cit.*, p. 53.

²⁴⁷¹ Cf. Jean-Didier Urbain, *La Société de Conservation*, p. 77.

sociedade em que a superstição é substituída pelo desejo topológico de continuar na morte a estrutura individual e familiar da vida.

A memória torna-se o que ainda não fora uma explicitação formal, material e exterior. Ou somente o fora para privilegiados. Assim se pode afirmar que “c’est que le salut des morts, selon les réformateurs, a deux faces: une face spirituelle et une face corporelle. Dans le Nouveau Cimetière, hors de la tutelle de l’Église, le sens commun rétablira sa perception unitaire de l’homme: il annulera la bifacialité de la mort et du Salut autour du *fantasme de la conservation*...”²⁴⁷².

Isto porque a alteridade fantasmática daquele que está morto, fora da igreja, perde a sua dimensão sacralizada – e religiosa –, em pleno processo de secularização da sociedade (e da morte), permitindo, assim, que os vivos marionetizem os seus mortos para que mortos não sejam – ainda que estejam. A morte deixa, pois, de ser olhada nos olhos, como se a modernidade, sobretudo com a experiência revolucionária, ditasse um irónico regresso ao temor diante da Medusa, a morte que não podia ser olhada de frente. Com efeito, a metáfora eleita por Jean-Pierre Vernant²⁴⁷³ é agora convocada porque a imaginação e a necessidade dela nos séculos que antecederam a modernidade não necessitara de protecção para o confronto com a biologia de *Thanatos*.

Ao contrário, do que se trata agora, nomeadamente com o cemitério romântico é a dissimulação (mas não a inexistência) da morte. O que até nos permite convocar a *kunée*, o instrumento que, cobrindo a cabeça de alguém, permite defender-se de todos os olhares, devendo invisível. É assim que Perseu pode matar a Medusa, que ao morrer volta o seu olhar para Perseu, que a evita. Olhar a morte de frente parecia não amedrontar o homem medievo (nos vários matizes e fases que a Idade Média pode ter), como se ele envergasse a *kunée* através da aceitação da espontânea biologia da vida que é a morte. Mas envergar essa protecção implicava que a relação com a morte não fosse uma frontalidade. Já o homem moderno teme, pois, não obter das Ninfas a *kunée* para olhar a Medusa sem ficar petrificado diante da sua própria biologia.

Consegue, contudo, a foice e o alforge, instrumentos utilizados pelos caçadores de feras. Perseu partira para a caça da Medusa, como o homem moderno tenta matar a morte. Sem poder, contudo, esconder-se na *kunée*. O que faz com que o confronto com a primeira entre as Górgonas seja de uma frontalidade oblíqua. O que nos obrigada a

²⁴⁷² *Idem, ibidem*, p. 85.

²⁴⁷³ Jean-Pierre Vernant, *La Muerte en los Ojos. Figuras del otro en la Antigua Grecia*, Barcelona, Gedisa, 1996, p. 99 e ss.

equacionar a Medusa como alteridade e, portanto, como o receio de o sujeito ser confrontado consigo no *Outro* e, por isso, ficar privado de si – morrer, pois.

Porém, o rosto da Górgona é, ele mesmo, uma máscara²⁴⁷⁴: “pero en lugar de colocársela para remedar al dios, basta que la figura te mire a los ojos para producir el efecto de máscara. Com si la máscara sólo se hubiera caído de tu cara, sólo se hubiera separado para colocarse frente a ti, como tu sombra o reflejo, sín que puedas hacer nada para apartarte”²⁴⁷⁵. É a queda da imagem, pois, e, por isso, é a definitiva derrota do homem diante da morte. O que faz dele um caçador que caça fugindo, e, para não converter-se na pedra que o olhar da Medusa ditava, ergue um império de pedra sobre o outro. Com efeito, é bastante sugestiva a metáfora de Vernant.

Porque ao afirmar que olhar para a Górgona é precisamente negar o olhar, que fica irremediavelmente cego com a visão aterradora. O que significa que quem olha é o espelho da Medusa. Como, no cemitério, quem passa é olhado pela pétrea paisagem do cemitério e, inevitavelmente, convertido em espelho do morto. Porque quem passa é um *moriturus* – o que há-de morrer. Nesse sentido, “(...) esta simetria tan extrañamente desigual del hombre y el dios, lo que te muestra la máscara de Gorgo cuando quedas fascinado por ella es tú mismo, tú mismo en el más allá, esta cabeza vestida de noche, esta cara enmascarada de invisibilidad que, en el ojo de Gorgo, demuestra ser la verdad de tu propia cara. Es la misma mueca que aparece en tu rostro para imponerle su máscara cuando tu alma se hunde en el delirio y bailas la bacanal de Hades al son de la flauta”²⁴⁷⁶.

É longa a citação de Vernant. Mas a realidade é que traduz, parcialmente, a relação do homem, nas várias faces da modernidade, com a morte, até a apoteose teatral do cemitério monumental: a separação como o fim da imaginação e como o advento da *phantasia*.

A imaginação é, com efeito, a deusa da Idade Média – contrariamente à *phantasia*. A imagem antes do Dizer, pois.

²⁴⁷⁴ *Idem, ibidem* p. 105.

²⁴⁷⁵ *Idem, ibidem*.

²⁴⁷⁶ *Idem, ibidem*, p. 106.

Capítulo XLI

RITUALIDADE FUNERÁRIA: *PHANTASIA* COMO A LUZ QUE NÃO SE VÊ

Começa também na ritualidade funerária, o reino da *phantasia* – e não da imaginação. Esta conduziria à “idolatria da maravilha”²⁴⁷⁷, paradoxo tão histórico quanto fenomenológico quando em causa está a *phantasia* como *energeia* criadora e não a imaginação. De resto, este corpo metafórico, que é a teatralização somática, semática e semântica do corpo humano quando cadáver, se pode levar à idolatria da imagem produzida pelo objecto funerário, não menos está sujeito ao efeito de presença conseguido por este e que ultrapassa em muito a dimensão estética que comporta.

O objecto fúnebre engendra “une image du mort bien plus qu’une représentation «véridique» qui permet de parler de celui que l’on «re-voit», qu’on invoque subtilmente au tournant d’une phrase ou à qui l’on demande encore une approbation. Ce que l’on invente sans cesse c’est une solidarité des vivants et des morts. Il ne s’agit pas là de strict «réconfort», d’illusion. C’est une fabrication de l’altérité qui s’agence”. Por esta razão, nos passos de Fernando Catroga, “pretende-se com tudo isto defender que o símbolo funerário é metáfora de vida e convite a uma periódica ritualização revivificadora; ele é para ser vivido e para ajudar a viver”²⁴⁷⁸.

²⁴⁷⁷ A expressão é de Lévinas e é utilizada no contexto de uma reflexão sobre transcendência, idolatria e secularização: “Aristóteles interpretou «o espanto de que as coisas sejam o que são» como o reconhecimento de uma ignorância por si-mesma, e nestes termos como a origem da filosofia, fazendo assim proceder o saber do amor do saber. Assim recusa ele ao saber toda e qualquer origem nas dificuldades práticas da vida, nas dificuldades do comércio entre os homens que não conseguem comunicar entre si. A origem do saber, não reside na necessidade, mas no próprio saber. Ora, no espanto que provoca, na idolatria da sua maravilha, não será o reinado do repouso astronómico ignorância que quer saber-se como espera do saber, e, como tal, premissa do racionalismo?” Cf. Emmanuel Lévinas, *Deus, a Morte e o Tempo*, p. 179.

²⁴⁷⁸ Fernando Catroga, *O Céu da Memória*, p. 22.

Botânica como signo

Ora, a expressividade do culto dos mortos também tem na botânica²⁴⁷⁹, não obstante a resistência inicial por parte do judaico-cristianismo, como tivemos já oportunidade de constatar, significante de espectacularidade singular. Segundo Fernando Catroga, “pode mesmo dizer-se que, com a consolidação do culto cemiterial dos mortos, a deposição de flores passou a constituir, a par do arranjo dos túmulos, o momento nuclear do rito de recordação”²⁴⁸⁰, que acabará por ter nos dias 1 e 2 de Novembro a sua máxima expressão. A deposição de flores passa a existir como uma convergência de duas referencialidades através, não de uma semantização das flores porque esta não é nova, mas antes através da transferência semântica da botânica enquanto trans-substanciação de um gesto que se espera ser recíproco. Essa gestualidade está muito próxima da estilização das mãos que encontramos nos motivos em baixo-relevo e que corresponde, geralmente, ao gesto quer separador, quer agregador, de ambas.

Deve referir-se que a utilização de flores e de coroas mortuárias como adorno funerário não data do século XIX. É antiquíssima enquanto parte do ritual fúnebre, já que antes das ritualidades tanatológicas egípcias era já corrente. Aliás, segundo Fernando Catroga, “(...) já os cemitérios gregos e romanos terão sido jardins funerários, pois as oferendas rituais (alimentação, bens materiais) eram ornadas com rosas (tidas miticamente por filhas do sangue de Adónis) e com violetas (que terão brotado do sangue de Átis). Por outro lado, é igualmente antigo o uso de coroas mortuárias (civilizações egípcia, etrusca, grega e romana). No caso dos romanos, era comum cingir-se a cabeça do defunto com coroas de flores naturais (amaranto, perpétuas, abrótea, rosa, flor de lis, violeta, narciso, hera, murta, louro, oliveira), sinal de «honra e

²⁴⁷⁹ A título sucinto de exemplo, leia-se: “As flores são utilizadas em todo o mundo como símbolos de expressão emocional (...). No Havai, por exemplo, diferentes *lei* (grinaldas de flores) são utilizadas em cerimónias de nascimento, de casamento e de morte. (...) Tanto o salgueiro como o teixo encontram-se frequentemente em cemitérios (...). No Reino Unido, o alecrim é associado à morte e à saudade, pelo menos desde o período isabelino. Este era utilizado, assim como outras plantas e flores, para disfarçar os odores desagradáveis que emanavam do cadáver. Uma vez envolvido o corpo na mortalha, era colocado alecrim nas suas dobras, de modo semelhante ao que acontecia nas múmias egípcias (...). Nas superstições ocidentais, por exemplo, acredita-se que, quando se traz o espinheiro, o lilás ou as campainhas-brancas para dentro de casa, estes transportam consigo a morte (...)” Vide Glennys Howarth e Oliver Leaman, *Enciclopédia da Morte e da Arte de Morrer*, Lisboa, Círculo de Leitores, 2004, pp. 239-240.

²⁴⁸⁰ Fernando Catroga, *O Céu da Memória*, p. 127. Vide também Jean-Hugues Déchaux, *Le Souvenir des Morts. Essai sur le lien de filiation*, Paris, PUF, 1997, p. 88 e ss.

afeição». Em celebrações como as *Parentalia* e nas festas da *Violatio*, havia igualmente a tradição de depositar flores sobre as sepulturas”²⁴⁸¹.

O autor prossegue avisando que os inícios do Cristianismo foram tempos de oposição a estes costumes pagãos na medida em que flores como a rosa estavam ligados ao culto de Vénus, sendo, por isso, um símbolo idolátrico. Ademais, Clemente de Alexandria condenava o uso de coroas de rosas, vistas como símbolo da volúpia romana, o acabaria por ser um acto de profanação da sepultura, constatação que leva alguns Padres da Igreja a refutar o costume²⁴⁸².

Mas não apenas. O jardim israelita era um jardim sem flores, o que significa que no Éden de que Adão e Eva foram expulsos não existem flores, pelo que não é de estranhar que escasseiem referências a elas quer na *Bíblia*, quer no *Talmud*. Se há referências são bastante vagas e estão concentradas no aroma e não na sua visão. Segundo Jack Goody, são apenas três aquelas mencionadas: o lírio, o lírio branco, o narciso. De resto, o Judaísmo contemporâneo continua a seguir, maioritariamente, esta indiferença pela flor, seja na sinagoga ou no cemitério. Porém, esta ausência é deliberada. O povo hebraico rejeitou uma cultura floral na medida em que a conheceram a partir da sua presença no Egipto e na Mesopotâmia; a sua rejeição advinha do facto de, por exemplo, as grinaldas de flores estarem associadas a sacrifícios humanos na cultura fenícia e cartaginense, nomeadamente o sacrifício de crianças à divindade Ba'al Hammon.

Por outro lado, a religião hebraica era extremamente comedida no culto, pelo que somente Deus e não ícones eram adorados, da mesma forma que o culto passava pela leitura e pela prece. O que significa que a rejeição das flores e dos motivos florais seriam um meio de se demarcarem dos povos não judaicos, povos esses que recorriam frequentemente às grinaldas de flores para decorarem os seus ídolos. Trata-se, pois, de uma estratégia identitária aquela que move a ausência de flores na religião hebraica, contrariamente ao que sucede nas sociedades helénica e romana, em que as flores não apenas serviam propósitos sacrificiais (para adornar a vítima, por exemplo), tornando-as indissociáveis do sangue, mas também ritualidades funerárias, como as que ocorriam aquando das *Parentalia*, das *Rosalia* e das *Violatio*, em que as respectivas flores eram depositadas em túmulos. Estes poderiam estar rodeados por um jardim ou simplesmente por flores pintadas, como um pedido de vida eterna para o morto.

²⁴⁸¹ Cf. Fernando Catroga, *O Céu da Memória*, p. 126.

²⁴⁸² Cf. *Idem, ibidem*.

Quanto ao Cristianismo, também os primeiros cristãos se distanciaram do culto das flores na medida em que as oferendas ao Bispo passavam por esmolas e por frutos. Em suma, “the attempt to stamp out ‘pagan’ practices continued for many centuries, demonstrating that they had never been completely suppressed. The eleventh century penitential of Burchard of Worms strictly forbids sacrifices to the dead, pagan funeral rites, wakes and feasts at the burial, as well as condemning drinking and merry-making. Even the use of herbs was seen as potentially dangerous since it involved magical beliefs, so that medicinal plants had to be gathered while reciting the Creed and the Pater Noster”²⁴⁸³.

Ora, a deposição de flores é a inclusão da vida que é também morte no cemitério, apesar da riqueza metafórica – que só o é por ser literal – de cada flor eleita. Ela permite, pois, como “l’embellissement des tombes est le coeur du rite et, en dehors du symbolisme funéraire qui emprunte volontiers à l’univers religieux, rien dans les actes requis n’évoque spécifiquement l’adhésion à une religion ou à une philosophie particulière”²⁴⁸⁴. Porque, acima de tudo, a botânica materializa o laço invisível e o gesto da dádiva²⁴⁸⁵: o braço que se estende para, uma vez mais, vencer a distância. E para vencer a morte, na medida em que a sepultura plena de flores é como uma miniaturização do jardim, demarcação das demais sepulturas.

O título de Fernando Catroga não deixa enganar²⁴⁸⁶: a associação do crisântemo ao culto dos mortos foi tardia, porque tardia foi a sua chegada à Europa, tornando-se, então, a flor funérea por excelência. Os seus usos estão claramente relacionados com a sua época: são outonais e a sua durabilidade é particularmente longa²⁴⁸⁷. A sua conotação funérea é tão forte que países há em que não podem ser oferecidos a

²⁴⁸³ Cf. Jack Goody, *The Culture of Flowers*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994, p. 73 e ss.

²⁴⁸⁴ Jean-Hugues Déchaux, *op. cit.*, p. 77.

²⁴⁸⁵ Não raro, nos cemitérios que visitámos no dia de Todos-os-Santos, o Cemitério dos Prazeres e o Cemitério do Père Lachaise, são as crianças não apenas as depositárias das flores, mas também, o que no cemitério parisiense foi evidente, quem entra com os ramos pelas avenidas do cemitério. Trata-se, pois, de uma transmissão de memórias geracional, na tentativa de manter ou fazer nascer laços com os familiares ou amigos mortos através do presentear através da flor. Confirma-se, pois, o lido em Jean-Hugues Déchaux: “À la différence de la plupart des rites commémoratifs, le pèlerinage à la Toussaint ne se fait pas nécessairement en groupe. D’abord, rien n’interdit de se rendre seul au cimetière pour honorer ses morts. Les personnes seules sont généralement des gens âgés, le plus souvent des femmes. (...) Ce qui frappe en premier lieu est la faible taille des groupes. On rencontre des nombreux couples avec ou sans enfants. (...) Les enfants accompagnant leurs parents sont généralement très jeunes et les adolescents, pratiquement absents. Les groupes de grande taille sont fréquemment composés de trois générations: une personne âgée (le plus souvent une femme), une personne ou un couple d’âge intermédiaire et des jeunes enfants.” Cf. *Idem, ibidem*, p. 79.

²⁴⁸⁶ Cf. Fernando Catroga, *O Céu da Memória*, pp. 133 e ss.

²⁴⁸⁷ Cf. *Idem, ibidem*, p. 134; cf. Jack Goody, *The Culture of Flowers*, p. 289.

vivos²⁴⁸⁸. Contudo, a sua significação nem sempre assim foi. De símbolo de fertilidade trazido da China, transformou-se em símbolo de morte. A flor que os gregos chamaram de flor do ouro e que no Português tem também a designação de despedidas-de-verão, prova como “In this fluid system of classification there was but little of the ‘scientific’ use posited by devotees of ‘ethnoscience’, nor yet in the more usual sense of ‘systematic knowledge’”²⁴⁸⁹ e como foi veloz a sua transformação semântica.

Como esta transformação correspondesse ao preenchimento de um vazio ou à criação de um lugar²⁴⁹⁰. Esta certa afirmação de Goody responde perfeitamente aos desígnios da poética da ausência. Uma ausência que somente a partir de meados do século XIX foi resolvida com a mercantilização dos crisântemos, após a sua introdução em França, em 1789, em Marseilles. E o sucesso foi tal no século XIX francês que a flor foi convertida em espectáculo²⁴⁹¹. Um espectáculo que, claro, invadia o cemitério. No caso português, o crisântemo não entrou em activa circulação antes de 1890, o que faz com que dificilmente possa estar associado ao culto romântico dos mortos²⁴⁹². No entanto, a sua emergência como signo e, extensivamente neste caso, como significante, dá conta de que a botânica funerária já existente²⁴⁹³ não supria na totalidade a ausência de que Goody nos fala: uma flor que reificasse a biologia humana de forma domesticada, por oposição a outras flores associadas a outras épocas do ano.

O crisântemo, importado da China, eclodiu em França a par da eclosão do culto dos mortos assumindo um valor quase exclusivamente funéreo, como se simbolizasse a

²⁴⁸⁸ Cf. *Idem, ibidem*. Deve acrescentar-se que, segundo o antropólogo de Cambridge, estas cerimónias continuam a ser rejeitadas pela Europa protestante, pelo que quer nas regiões protestantes ou ortodoxas, o crisântemo não assumiu alguma conotação fúnebre: “In fact, even Catholics in predominantly Protestant America and Jews in predominantly Catholic France generally accept the symbolic status of the flower as defined in the dominant religion. But that meaning extends well beyond the religious sphere, into the secular one of the gifts to the living.” Cf. *Idem, ibidem*, p. 290.

²⁴⁸⁹ *Idem, ibidem*.

²⁴⁹⁰ Cf. *Idem, ibidem*, p. 291.

²⁴⁹¹ Cf. *Idem, ibidem*.

²⁴⁹² Cf. Fernando Catroga, *O Céu da Memória*, p. 135.

²⁴⁹³ Cf. *Idem, ibidem*: “Outras flores, ricas de significado, também tiveram alguma utilização. Assim as begónias aparecem citadas no funeral de D. Fernando (1885), oferecidas por familiares da Alemanha, o que leva a supor tratar-se de um gesto de influência teutónica; nos funerais de D. Augusto e no de seu irmão D. Luís (1889), encontra-se a presença de ramos de madressilvas; a camélia (que simboliza o reconhecimento, a saudade e a recordação) foi a flor que um empregado do Infante D. Augusto escolheu para homenagear o amo, enquanto outros optaram por perpétuas (também símbolo da lealdade e da constância) e por violetas (símbolo da modéstia); a composição da coroa que a viúva de Alexandre Herculano depôs sobre o caixão do marido sintetizava o carácter do historiador: através dos ramos de cedro, queria significar a grandeza e a excelência, de louro, o triunfo, de hera, a afeição durável, e de tília, o amor conjugal; o florista Constantino homenageou D. Pedro V (1861) com uma coroa de flores artificiais composta por saudades entrelaçadas em baunilha: «baunilha, o símbolo da virtude e da candura; saudades, a expressão do sentimento que perpetua nas almas boas a lembranças dos que lhe foram queridos!»”.

oferenda por ocasião da morte – como se fosse o símbolo da morte. E, ainda que a sua durabilidade fosse relativamente longa quando comparada a outras flores, a verdade é que a sua lenta decomposição enquadra-se bem com a inumação enquanto tratamento *post-mortem*, contribuindo para a dimensão aurática da sepultura, na medida em que, na sua famosa variante amarela, instala no cemitério uma intensa luminosidade – mais outoniça que outonal.

Até à dinastia Ming, na China, portanto, o crisântemo era descrito e pintado em função do seu odor²⁴⁹⁴, o que não apenas traduz a especificidade e a força do seu aroma, como o tratamento oriental que lhe é dado: é o seu aroma e não o seu esplendor de ouro que é descrito. Aquando da sua entrada gloriosa nos cemitérios franceses, o crisântemo é já um ícone e imperioso na sua visualidade cromática, contrastante com a tonalidade cinzenta e branca dos cemitérios mediterrânicos.

Por outro lado, trata-se de uma flor domesticada, em nada comparável às flores que simbolizam a primavera (como o malmequer), o que reflecte a própria ritualidade a que foi sujeita para poder florescer. Deposto sobre a sepultura, o crisântemo espelhava a sociabilidade do século XIX na sua vertente funerária e assumia-se como símbolo floral da morte – a ausência que estava por preencher aquando a sua chegada. Uma ausência que a rosa, símbolo da paixão (enquanto amor e enquanto martírio), não podia preencher devido à sua ambivalência²⁴⁹⁵.

Note-se, no entanto, que a rosa era a flor por excelência dos funerais romanos, em nome dos seus espinhos como sinal de sofrimento e devido ao facto de, após ser colhida, tornar-se uma flor de vida efémera, o que dela faz, também, um símbolo do *carpe diem* romano – tanto quanto símbolo de luxúria²⁴⁹⁶. Pelo que a rejeição da rosa também deve ser relativizada: é que, ao representar a efemeridade, ela lembrava o sujeito da fragilidade da sua existência. Ora, o cemitério romântico era pleno de símbolos que remetiam para a fugacidade da vida – tais como as ampulhetas aladas ou as tochas invertidas.

E não é menos irónico, para o judaico-cristianismo e para a inumação como forma de afirmação religiosa, que o crisântemo reinasse o reino dos mortos, depois de tantas hesitações relativamente ao uso de flores nos rituais funerários. É que o crisântemo era uma das flores pintadas nos murais egípcios que representavam jardins,

²⁴⁹⁴ Cf. Jack Goody, *The Culture of Flowers*, p. 364.

²⁴⁹⁵ Cf. *Idem, ibidem*, p. 291.

²⁴⁹⁶ Cf. *Idem, ibidem*, p. 56.

logo, lugar de abundância e prazer²⁴⁹⁷, tanto quanto nas paredes dos peristilos dos jardins romanos²⁴⁹⁸.

Ora, a ausência de uma flor simbólica traduzia a procura de elementos para a estruturação sgnica de uma ritualidade que tinha na semantização-sematização-somatização a sua base, enquanto rito público de natureza público-privada²⁴⁹⁹ – sem que possamos esquecer que a dimensão cívica do cemitério, que tem explicitação nas romagens e homenagens, investe em uma botânica em que a comemoração da vida se insurge contra a quase indolência do crisântemo, espelho da inumação. Tudo se organizava para a fabricação de um texto em que a botânica era um semióforo mais, acompanhando a visita ao cemitério como se se tratasse também de uma forma de institucionalizar o ritual.

A ausência de que Goody fala, a nosso ver, pode ser antevista como outra ausência, pois: a necessidade de uma materialidade que coubesse no gesto de dar e que tivesse correspondente da facticidade do sujeito que visita o Ter-sido. A flor é também uma intermedialidade, não importando aqui até que ponto a festa dos mortos – que é uma espécie de festa contemporânea das festividades florais – está ou não banalizada. Pois que essa banalização, ao ser claramente uma evidência da privatização familiar do culto dos mortos, se traduzir o perigo de uma privatização integral desse culto²⁵⁰⁰ – que não leva as famílias ao cemitério e que as afasta de uma homenagem pública aos seus mortos – traduzirá, também, a separação entre a memória e o rito. O que, de forma inquestionável, transforma a escrita da história em um vasto reduto da memória, quer individual, quer colectiva.

Por outro lado, a flor é a gestualidade que fica enquanto o visitante se recolhe a passos da sepultura, depostas já as flores, em um momento em que a postura corporal,

²⁴⁹⁷ Cf. *Idem, ibidem*, p. 38.

²⁴⁹⁸ Cf. *Idem, ibidem*, p. 56.

²⁴⁹⁹ Assim, não é de espantar que seja “igualmente significativo que se detecte a existência de uma botânica comum aos funerais e às romagens e comemorações cívicas. Assim: o louro, símbolo da consagração, da glória e do triunfo, encontra-se tanto no funeral de D. Fernando de Cobourg como nas celebrações cívicas de Camões (1880), de D. Afonso Henriques (1885), bem como na panteonização de Herculano (1888); enquanto as perpétuas (vermelhas), que conotam valores como a imortalidade, a lealdade e a constância, serão privilegiadas pelos defensores dos enterramentos civis e pelos promotores de romagens de intenções anticlericais e de fundo maçónico”. São ainda significativos os usos dados à acácia, enquanto símbolo de vida, presente na homenagem a José Estêvão, em 1889, tal como na homenagem a Joaquim António de Aguiar, em 1890, às perpétuas e aos juncos. O que significa que, para além do crisântemo, há uma espécie de resposta botânica que impele uma simbologia da vida dentro das ritualidades ligadas ao culto dos mortos. Cf. Fernando Catroga, *O Céu da Memória*, pp. 135-136.

²⁵⁰⁰ Cf. Jean-Hugues Déchaux, *op. cit.*, p. 79.

erecta, demonstra uma atitude meditativa, geralmente silenciosa²⁵⁰¹. É, possivelmente, o tempo da recordação. É, pois, o instante de uma narrativa e inquestionavelmente, o *kairos* da *phantasia*, antes do abandono da sepultura. A narrativa do silêncio, tão efémera que a ausência de discursos é total. Quando, aliás, as flores permitirão a própria representificação do vivo que se ausenta, pois que, neste jogo melancólico de ausências, também o abandono da sepultura gera outra ausência. Não sem antes as flores serem novamente compostas – gesto análogo ao reordenamento das letras de um livro permanentemente em risco de ser apagado pela corrupção do tempo.

Cuidar do Ter-sido: o Dia dos Mortos

Dir-se-ia, pois, que a festa dos mortos não passa de uma incapacidade comemorativa, e, portanto, de uma intolerância para com a vida. Ela é a obrigação da morte: “La mise en scène ne fait apparaître ni officiant ni spectateurs. La personne qui dispose les fleurs, pas plus que celle (quand ce n’est pas la même) qui nettoie le caveau n’a le rôle d’un officiant. Partant, il n’y a pas non plus de public. L’absence, déjà soulignée, de discours va dans le même sens. Cet hommage aux morts se présente comme un rite indifférencié, unanimiste et qui peut n’exiger qu’un faible engagement personnel”²⁵⁰².

Daí que se trate de uma ritualidade que não é iniciática, pelo que não pode ser integral²⁵⁰³. Potencialmente, porque em causa está um momento que deveria ser de sacralização ou de constatação da sacralização que a morte conferiu ao outro. Porque considerar o morto em uma esfera do sagrado “c’est leur reconnaître une dimension, une profondeur, une intimité qui précisément ne peuvent se saisir. Cette intimité du sacre qui toujours relie celui qui experimente à sa propre intimité demande à être infiniment respectée. On sait combien elle l’est peu, dans notre société”²⁵⁰⁴. Pelo que o cemitério enquanto espaço público, se permeável às diferenciações sociais que desde a Idade

²⁵⁰¹ *Idem, ibidem*, p. 83.

²⁵⁰² Cf. *Idem, ibidem*, p. 84.

²⁵⁰³ Cf. *Idem, ibidem*, p. 85. Segundo o autor, “À l’inverse du rite magique qui oppose à la simplicité du geste laïque, le «raffinement le plus extrême de la préciosité mystique», chaque geste n’est pas précisément réglementé. Plutôt qu’opérant une détermination minutieuse et intégrale, les normes qui organisent le rituel créent l’équivalent d’une grammaire qui n’interdit pas l’initiative des acteurs dès lors qu’elle s’inspire des principes consacrés par le groupe”.

²⁵⁰⁴ Marie de Hennezel et Jean-Yves Leloup, *L’Art de Mourrir. Traditions religieuses et spiritualité humaniste face à la mort aujourd’hui*, Paris, Robert Laffont, 1997, p. 178.

Média se faziam sentir, estimula e prova como “a tendência no sentido de uma maior individualização e centração familiar do culto serviu de base a uma representação do além que explicitará ainda mais a função da memória como instância de imortalização”²⁵⁰⁵.

Uma imortalização que dispensa (ou secundariza) a presença da Igreja na festa, pouco comemorativa, dos mortos. Vejamos. A romagem do Dia dos Finados não repete o funeral, nem pretende ser uma recordação do funeral. É bem verdade que somente após este o corpo morto sentar-se-á na Assembleia dos Santos, passando das mãos dos vivos para as mãos de Deus. Mas jamais o funeral é comemorado – isso seria comemorar o estado de orfandade do morto e recordar os instantes de liminaridade do corpo morto, antes de deixar o limite indefinido da existência²⁵⁰⁶.

Mas a visita ao cemitério no dia de Todos-os-Santos torna-se primordialmente espacial, diante da temporalidade da morte. O que se espera que ocorra nesse dia é uma *devoção*: a dádiva do voto, geralmente sob a forma de flores, como sabemos já. Não existe uma relação de troca imediata: não se oferece o crisântemo em troca de bem-aventurança. Não. “Cela n’implique pas que l’on sorte du modèle de l’échange symbolique, car par la dévotion de célébrant recherche peut être un apaisement, une tranquillité d’esprit”²⁵⁰⁷. O espaço é conquistado como se fora a domesticação de *Thanatos*, conquista essa que depende de uma codificação da presença do ente vivo.

Para ordenar o escândalo da ausência, para anular o choque do *in ictu oculi*, para mitigar o *Ubi sunt*, a deferência surge como controlo do espaço, mesmo que esse controlo implique a automatização do gesto – que não duvidamos ser causa e fruto da banalização e rarificação do culto dos mortos na sociedade contemporânea. Mesmo porque, a partir do momento em que cada rito, pela sua deferência, implica um certo grau de racionalidade, a sua repetição comporta o perigo do esvaziamento intencional, por oposição à sempre semantização do espaço consagrado ao corpo morto. Com esta banalização morre a visita como momento de *sagesse*. Porque a visitação e revisitação deveriam tecer, se não a superação do medo da morte, pelo menos a familiaridade com a morte como estado do Ter-sido que possibilita a sua reactivação. A visita é isso mesmo. Agora, não podemos ignorar como a *sagesse* – como a filosofia deveria ser – é o estar a

²⁵⁰⁵ Cf. Fernando Catroga, *O Céu da Memória*, pp. 136-137.

²⁵⁰⁶ Cf. Jean Holm e John Bowker, *Ritos de Passagem*, Mem Martins, Europa-América, 1994, p. 73: “Independentemente do local onde a cerimónia possa ser realizada, a verdade é que cumpre as funções de período liminal, já que o corpo do falecido se encontra numa zona indefinida situada entre o mundo da vida social humana e aquele que constitui o seu destino último”.

²⁵⁰⁷ Jean-Hugues Déchaux, *op. cit.*, p. 87.

caminho. E neste estar a caminho, a visita ao cemitério, na sua tríplice ritualidade, tal como Jean-Hugues Déchaux a define²⁵⁰⁸, é ir ao encontro do Ter-sido – tal como o historiador diante do seu objecto de aura imaterial.

A visita é a viagem do vivo para a morte com direito a um regresso. E não será este o verdadeiro complexo de um Orfeu inverso no culto dos mortos? Porque a morte dissimulada não permite que Eurídice seja vista e porque o visitante não olha para trás. No entanto, é a sua catabase, é a sua abertura das portas do Hades de onde a corrupção do corpo funciona como Cérbero terrífico. É, em suma, de um ponto de vista ideal no qual acreditamos veementemente, uma visita que prova uma concepção de vida consciente do papel que tem enquanto busca de uma *sagesse* – ou, nas palavras de Jack Goody: “pour ma part, je crois que les gens réfléchissent à toutes ces choses, qu’elles font partie de leur cognition, et qu’on se doit donc les prendre au sérieux”²⁵⁰⁹. Única forma de regressar-se *vivo* da visita ao cemitério sem ter profanado uma Eurídice que não existe.

Isto é, o passado, o Ter-sido, a partir do momento em que o é, comporta em si o princípio da sua própria racionalização. A morte, pela necessidade que impõe de reordenação da vida, impele à superação do escândalo através de uma ritualidade que nunca poderia ser pura: a ritualidade do culto dos mortos pede a distribuição semântica do mundo, como se esse fosse o único rito mágico possível. E admissível quando em causa está a representificação do que é irreversivelmente ausente. Não queremos com isto dizer que a mecanização do gesto aporta a sua desconstrução significativa.

Não. Trata-se antes de uma metaconsciência²⁵¹⁰ sobre um rito que não é ocultado nem arbitrário, mas articulado em gestos humanos, em que fórmulas abstractas ficam à porta, em detrimento de uma verdadeira sistematização ritualística. Em que o crisântemo torna dormente uma razão afectiva. E, contudo, uma razão. Daí que a visita seja uma forma de olhar a morte de frente, à luz da própria morte, com a máscara caída na gestualidade que é a dádiva da flor. A visita é, pois, o comando da *sagesse* sobre o escândalo, impelindo o sujeito a abrir os olhos, não para o cadáver invisível, mas para uma espécie de supra-temporalidade que o aproxima de um estatuto provisório de Ter-sido. Porque o rito fúnebre abrevia o tempo, sem responder às típicas fórmulas

²⁵⁰⁸ *Idem, ibidem*, p. 58 e ss.

²⁵⁰⁹ Jack Goody, *L’Homme, l’Écriture et la Mort*, p. 192.

²⁵¹⁰ Cf. Jean-Hugues Déchaux, *op. cit.*, p. 62.

iniciáticas, como o princípio e o fim, ou à obrigação de assistir a uma missa ou de um encontro familiar.

A única regra temporal na ritualidade fúnebre é a estação do ano, como se, do fundo da era da humanidade, o primitivismo natural da relação do homem com a natureza fosse a única forma de se posicionar diante da morte. Assim, “La période de début novembre à laquelle se rattache la fête des morts n’est pas comparable aux autres moments de l’année. Elle symbolise la mort et ce pour deux raisons”²⁵¹¹.

As razões apontadas por Déchaux não podiam corresponder melhor ao papel que a *phantasia* detém na ritualidade tanatológica e, por conseguinte, como veremos, na escrita da história. Em primeiro lugar, trata-se da sobrevivência das memórias rurais de um perdido mundo maioritariamente agrário, em que o Outono surge como a estação da paragem e da preparação para o sono do Inverno. Um Novembro solsticial que o armistício da Primeira Guerra assinala a dia 11 ajudou a afirmar como o da festa dos mortos²⁵¹² e que a predominância das cores outonais ajuda a considerar como um tempo alucinatório, de uma luz que encandeia e impregna os sentidos, potenciando um ambiente de aparição do invisível.

A esta razão, e a ela estreitamente ligada, uma outra se junta: é que, se o tempo é abreviado mas localizado, o espaço é, com efeito, arquetípico, que, a bem dizer, é um espaço-tempo, a ponto de subsumir *Chronos* e a ponto de devir um santuário. Isto é, uma margem dentro da cidade ou da comunidade, onde o silêncio é imperativo e a hiper-simbolização estímulo constante a abertura do olhar do visitante. Pois que essa é também uma forma de olhar a morte nos olhos, admitindo, assim, a também humanidade da Górgona. Desta feita, “le célébrant se trouve naturellement affecté par ce silence et ces allégories funéraires qui créent en lui une disposition d’esprit le préparant à accomplir les actes requis par le rite”²⁵¹³.

O espaço-tempo do cemitério parece, pois, fundado na crença de que todos podem assumir como a morte pode ser um ponto de partida para pensar-se a morte e para a construção íntima, individual e colectiva de uma sagesse. Uma sagesse no seio da qual o luto não é o “martírio” e a narrativa pode ser sempre a representificação, através da anamnese, do Ter-sido.

²⁵¹¹ *Idem, ibidem*, p. 67.

²⁵¹² Cf. *Idem, ibidem*: “Mais, pendant cette courte période, la mort est bien à l’ordre du jour et refait surface dans les médias, suscitant des reportages sur les cimetières, les obsèques, le marché des pompes funébres (...). Incontestablement, la décade de debut de novembre introduit une parenthèse garantissant chaque année qu’il y ait un temps pour les morts.”

²⁵¹³ *Idem, ibidem*, p. 68.

O que é escatologicamente cristão na visita ao cemitério é que o Ter-sido é entendido como um todo maior do que a individualidade, precisamente porque continua a ser, depois do seu desaparecimento, sinal de si mesmo e, na sua facticidade ilusória, sinal de todos os outros. Em uma comunidade de *ser-com* com a sua própria mundaneidade – só dessa forma faz sentido falar-se em *phantasia* como representificação do Ter-sido e da memória sobre o Ter-sido. Só dessa forma, repetimos, é possível que a narrativa sobre o Ter-sido seja desvelamento da *a-letheia*, considerando, como Lessing quis, que *lethum* é a forma (ou a arte?) de morrer-se, enquanto que a *mors* é a morte em geral²⁵¹⁴. O que significa que não é na *mors* que é descoberta a verdade, mas sim no instante em que a forma da morte transforma o Ser-aí em Ter-sido.

Ora, o que temos no cemitério é o império de *mors*. É a morte dissimulada. *Lethum* não está à vista, mas não por estar escondido sob o peso da semântica da morte. *Lethum* é ainda vida porque *ars* e porque sempre se lhe pode acrescentar não a sua negação mas antes a sua salvação: *a-letheia*. Porque talvez seja este o momento de dizer que o alfa que acompanha a *a-letheia* não é necessariamente a sua negação: pode ser a sua intensificação enquanto errância da verdade por descobrir. O verbo *alaomai*, que é o aoristo de *alethen*, não significa nada mais do que “errar”, “estar exilado”, “vagabundear”²⁵¹⁵.

É, pois, *lethum* que não se vê, redobrado que está por um presente intensivo: um presente que não acaba. A verdade é, pois, um presente inacabável mas não inacabado. Daí que a representificação do Ter-sido seja possível enquanto combate à errância do passado e enquanto reactualização, obrigatoriamente presidida pela luz e por uma dialéctica ascendente que guia quem perscruta o Ter-sido. Este não é simplesmente um nada ôntico, muito menos a anulação da ontologia de um Ser-aí que fora. A prova disso é que a investigação levada a cabo pela operação historiográfica trabalha no sentido de *ex-plicar* a vida que houve no Ter-sido na vida que existe no Ter-sido. Porque o cemitério prova, *in extremis*, como a natureza não deve ser entendida como “um nada mais para além dos olhos”, da mesma forma como a obra não pode ser apenas olhada em função da utilidade. Ou então o cemitério não poderia ser *analogon* – mas não

²⁵¹⁴ G. E. Lessing, *La Ilustración y la Muerte: dos tratados*, edición de Agustín Andreu, Madrid, Editorial Debate, 1992, p. 34: “Ich, meines Teils, möchte lieber glauben, daß Lethum mehr die Art des Sterbens, und Mors den Tod überhaupt, ursprünglicht bedeuten sollen” (da tradução castelhana da obra citada: “Yo por mi parte creería más bien que *lethum* significa originariamente la forma de morir, y *mors* la muerte en general”).

²⁵¹⁵ Cf. Chantraine, *op. cit.*, p. 53.

espelho – do trabalho do historiador. Aliás, o cemitério romântico, muito antes da tipificação das sepulturas e jazigos actuais, tributárias de um minimalismo standardizado, revela que, como dizê-lo de outra forma, “la obra se corta a la medida de su cuerpo; él mismo «es» también e el nacer de la obra”²⁵¹⁶.

De facto, o cemitério e a sua ritualidade, fundada na pedra e na flor, integra, sobrepondo, a natureza biológica numa obra que permite o cuidado para com o Ter-sido como gesto supremo, mesmo que em causa esteja sempre a urgente necessidade de fazer desaparecer a decomposição humana. Existe, pois, uma estranha paragem dos relógios, para retomar uma imagem utilizada por Heidegger²⁵¹⁷, precisamente para que o Ter-sido possa ser curado, não da sua morte, mas pela sua morte. Só assim poderá ser possível proceder ao seu descobrimento por forma a não agredir o Ter-sido através da mundaneidade que já não é a sua, mas narrativizando a sua temporalidade por forma a que possa, de novo, pertencer.

O rito funerário: a operação historiográfica passo a passo

O cuidado da morte. Não pelo usufruto da morte do outro como experiência mais próxima da morte de si, mas sim como cuidado (*Sorge*) como um Ter-vivido que é capaz de confrontar-se a si mesmo com a irrealidade do desejo do regresso do Ter-sido. Uma solidariedade que tem na pedra funerária a sua literalidade enquanto conservação e nesta impulso para que, porque “Ao mesmo tempo, o horizonte exclusivamente terreno da sua visão [dos movimentos para a secularização das atitudes perante a morte] fez ressaltar o lugar da memória no alinhamento e filiação das expectativas, inserindo-o, não só em linhagens familiares, mas também em histórias específicas (de grupos, da Nação ou da própria Humanidade) conferidoras de identidade e de sentido”²⁵¹⁸, um efeito de existência seja conseguido através da superação do dogma da Igreja: o corpo reduzido a uma metáfora da alma. Mesmo que seja o corpo da Nação.

O corpo não pode exilar-se da sua própria carnalidade e, portanto, de um sistema próprio de signos, que é progressivamente destruído à medida que o tempo da corrupção

²⁵¹⁶ *Idem, ibidem*, p. 83.

²⁵¹⁷ Cf. *Idem, ibidem*: “En los relojes se tiene en cuenta una determinada constelación del sistema del mundo. Cuando miramos el reloj, hacemos tácito uso de la «posición del sol», por la que se lleva a cabo la regulación astronómica oficial de la medida del tiempo. En el uso del ‘útil llamado reloj, útil «a la mano» inmediatamente y que no «sorprende», es «co-a la mano» la naturaleza del mundo circundante.”

²⁵¹⁸ Fernando Catroga, *O Céu da Memória*, p. 137.

avança. Com efeito, trata-se de pensar o corpo enquanto detentor de um papel que é sógnico e de pensar como ver a decomposição do outro é ver a nossa própria decomposição e, por isso, evitar esse confronto com a celeridade da inumação – ou outra forma de tratamento do corpo morto.

Nesse sentido, há que matizar, com Jean-Didier Urbain, a fuga diante da cadaverização do corpo, já que ela é, também, um aglomerado de signos (a rigidez do corpo, a petrificação do olhar, a palidez, etc). Vejamos, pois, o que nos diz o autor: “Face à cela [à la thanatomorphose], la *doxa* n’a qu’une idée: oublier, ne pas y penser, se mentir! Elle n’a qu’un projet: conjurer le devenir! Le sens commun ne veut pas reconnaître la finitude ontologique de tout existant, de tout étant humain: il préfère le rêver sans fin, sans limitation, toujours là, indéfiniment entier... Contrairement à la morale de vie heideggerienne selon laquelle vivre authentiquement c’est refuser de fuir devant l’angoisse, admettre et explorer les limites ontologiques de l’existant, le sens commun, angoissé préfère refuser et *dissimuler* ces limites”²⁵¹⁹.

Admitimos já que, efectivamente, deu-se, no Ocidente, uma progressiva incapacidade de enfrentar a tanatomorfose e que o cemitério romântico é erguido precisamente nessa lógica de dissimulação. Mas Urbain di-lo bem e não esquece: a fuga é do primado da *doxa* e a *doxa* é a cegueira perante a filosofia de Heidegger. Ora, o historiador não pode estar no círculo voraz da *doxa*. O historiador sabe como o devir é a passagem do *Dasein* a Ter-sido e sabe também que, partindo do ser-para-a-morte, não precisa de utopizar a eternidade porque o seu objectivo maior é, através das investigações dos traços do Ter-sido, combater a morte definitiva que é o esquecimento.

Esta *doxa* de que Urbain fala é a que enforma, evidentemente, a imaginação popular. A *imaginação*. Produtora de imagens miméticas. Produtora de uma organização onírica: “si le peuple des morts – qui, d’un point de vue sociologique, est aussi une *société* et, d’un point de vue religieux, une *communauté* – est un peuple imaginaire, l’imagination qui l’a produit, elle, ne l’est pas, pas plus qu’en elle sont d’ailleurs les *signes* produits ou réclamés par elle à cette occasion! Simplement, ces signes sont les signifiants réels d’un signifié imaginaire: le peuple des morts...”²⁵²⁰.

²⁵¹⁹ Jean-Didier Urbain, *La Société de Conservation*, p. 123.

²⁵²⁰ *Idem, ibidem*, pp. 18-19. E esta imaginação produtora de um povo infindo de mortos é a tal ponto que, de uma perspectiva material, os mortos, enquanto povo, continuam em expansão: “De nos jours, le peuple des morts est en pleine expansion: les cimetières sont immenses, certains s’étendent sans cesse – le Cimitero di Staglieno, à Gênes, s’est étendu en 1868, en 1907, en 1926, en 1952... – et dans certaines régions urbaines on se heurte à des problèmes de surpopulation!”

Segundo a fina ironia de Urbain, o processo é tributário de uma correspondência entre uma lógica de reprodução dos vivos e uma lógica de conservação dos mortos²⁵²¹. Isto é, o estímulo ao nascimento e o estímulo a uma estranha conservação dos nascimentos. Esta é a grande imaginação, palavra que Urbain sabe utilizar, sobretudo porque é ele quem afirma, simultaneamente, que o cemitério é o lugar do esquecimento: “c’est par lui, ne l’oublions pas, que s’accomplit fantasmaticquement le rêve de conservation. (...) Il est, en quelque sorte, le champ public et officiel d’une amnésie collective. Par les signes les plus divers, comme on le verra, tout cela se réalise et fait apparaître le cimetière – et notre société! – sous un autre jour: conservation, dissimulation, retention, abolition du devenir, enfin...”²⁵²².

Urbain poderia ter recorrido à expressão *s’accomplit imaginaiement le rêve de conservation*. Porém, opta por *fantasmaticquement*. Porque esta asseptização transforma, com a morosidade de um tempo erigido para não passar, o morto em um *sobrevivente*. O que, a nosso ver, o deixa completamente só no seu cansaço de vida e na sua imobilidade estreitada por uma casa onde não pode acordar, porém que é construída para que acordar seja possível. Imaginariamente, poder-se-ia pensar ainda em comunicação. Mas a morte é a *não-comunicação*; pelo que a imaginação seria uma violação desse estado de silêncio, na medida em que seria a imposição de uma imagética que, necessariamente, pretende estimular o movimento a partir do momento em que sempre mimetiza a vida.

Ora, só a *phantasia* pode *mimetizar* a morte porque ela é da ordem do que aparece e não se vê em virtude da translucidez da luz. Daí que só ela possa produzir *phantasmái*. Daí que somente ela possa responder ao eclipse forçado da biologia através da aparição involuntária (mas profundamente arreigada ao binómio *sema-soma*) do Dizer, como *phainô*. Pelo que, uma vez mais, constatamos que a *phantasia* não é da ordem da *doxa*, nem pode assumir um corpo imaginário. Pois que, através deste, reconhecimento algum poderia dar-se. Se o Ser-aí devém Ter-sido, com o efeito, o corpo desaparece e a ritualidade fúnebre, se assentará sempre sobre um corpo imaginário, está menos dependente dele do que uma aparição.

Desde o século XI que o dia 2 de Novembro é o dia consagrado aos finados e se pensarmos as actuais festas do Dia dos Mortos no México como ritos de oferendas, paradas, trajes apropriados e um ritmo que traduz bem o carnavalesco medieval (a

²⁵²¹ Cf. *Idem, ibidem*, p. 19.

²⁵²² *Idem, ibidem*, p. 21.

inversão da ordem das coisas para um efeito catártico), tanto como no Dia dos Finados como um tempo vocacionado para a comemoração dos mortos, cedo percebemos como existe uma estrutura tripartida aproximadamente comum a diversas ritualidades funerárias.

Trata-se, pois, de levar a cena uma memoração de perfil comemorativo que, no caso do cemitério mediterrânico, *grosso modo*, implica uma temporalização das sequências do rito, a duração de cada sequência e o simbolismo presente em cada gesto²⁵²³. No caso mexicano, em que a comemoração corresponde efectivamente a uma *fiesta*²⁵²⁴, a ritualidade é dirigida para uma progressiva consciência da morte, através de uma integração dos mortos na manifestação das suas festividades – de forma que em muito se assemelha às danças macabras da Idade Média ocidental²⁵²⁵.

Assim, há o tempo da preparação, que corresponde, geralmente, à disposição espacial para que a visita (ou a festa) possa consumir-se (a limpeza dos jazigos, a mesa das refeições posta; há o tempo da devoção, que diz respeito à adornação das campas com flores (no México, para além das flores, as sepulturas são arrançadas com faixas coloridas); há, por fim, o tempo do recolhimento (expressão de Jean-Hugues Déchaux) que, se no ocidente mediterrânico é o momento da rememoração em silêncio, no México é o tempo da recordação em festa. Déchaux acrescenta ainda a entrada e a saída do cemitério como momentos marcantes²⁵²⁶.

Isto é, tudo é organizado para resultar na recordação dos mortos. Com maior ou menor grau de teatralização, o objectivo é precisamente o de estimular a memória sobre o Ter-sido. Começando através da limpeza e, portanto, da organização do lugar em que a recordação será produzida, passando para a exposição semântica e semantizada da sepultura (ou jazigo), para que, finalmente, quer o silêncio, quer a exaltação festiva constituam o culminar anamnético de uma festa consagrada aos mortos. De notar, no

²⁵²³ Cf. Jean-Hugues Déchaux, *op. cit.*, p. 80.

²⁵²⁴ “Os festejos iniciam-se com o toque a finados (dos sinos), que assinala o regresso das crianças mortas. A mesa das refeições é posta com uma vela acesa por cada criança morta, água, flores brancas e sal para atirar à cara do diabo. São reservados lugares à mesa para os falecidos. Ao meio-dia do dia seguinte, os sinos tocam novamente para assinalar a partida das crianças e o retorno dos adultos mortos. À tarde, as campas são arrançadas e adornadas com flores e faixas coloridas. Recordam-se os mortos e as suas histórias. Ao cair da noite, os cemitérios são iluminados com velas e as festividades prosseguem.” Para os mexicanos, a presença da comida e de música faz parte do seu grande jantar com os mortos, nas campas, em ambiente festivo, que não dá lugar a qualquer melancolia. Cf. *Vide* Glennys Howarth e Oliver Leaman, *op. cit.*, pp. 174-175.

²⁵²⁵ Recorde-se que este Día de los Muertos, não apenas convoca antigas tradições maias e aztecas, como também o cristianismo – já que foi a imposição do catolicismo que fez com que as culturas índias fossem obrigadas a celebrar a ritualidade fúnebre de Novembro, conferindo-lhe, no entanto, um perfil único, que se traduz num acto de verdadeira comunhão com os mortos. Cf. *Idem, ibidem*, p. 174.

²⁵²⁶ Cf. Jean-Hugues Déchaux, *op. cit.*, p. 801.

entanto, que se o cemitério não é visto como um local macabro, ele também não é, como fora no século XIX, um lugar de sociabilização. Pelo que, no caso ocidental, o silêncio impera, mas não a passividade. Pelo contrário. Existe um afã em torno das ruas do cemitério – quase tão inquieto como o do historiador diante do seu arquivo.

Porque é disto que se trata. A preparação do lugar, a organização sémica e a recordação do morto, parecem corresponder precisamente às etapas da operação historiográfica: a fase documentária e a necessária delimitação do lugar; a compreensão / explicação para que a narrativização tenha lugar; a representificação através da narrativa construída. Dir-se-ia, pois, que também a escrita da História luta por destronar a morte do seu estatuto de escândalo e conquistá-la.

O que de imediato nos lembra a estátua criada por Teixeira Lopes para o monumento aos mortos portugueses em La Couture: uma figura feminina impelindo um soldado a esmagar sobre si o esqueleto como símbolo por excelência da morte. Como a escrita da história fosse sempre uma forma de triunfar sobre a morte²⁵²⁷. Como aquela figura feminina fosse a mesma que tem, sob o seu solo, a obra *Os Filhos de D. João*, de Oliveira Martins, e que se encontra no túmulo do historiador português, no cemitério dos Prazeres, coroada pela mesma rosácea gótica que é possível encontrar em La Couture.

Pelo que, na senda de Jean-Hugues Déchaux, não podemos concordar com a maior parte dos tanatólogos que criticam as atitudes perante a morte partindo do princípio que, se é verdade que a dimensão cívica do culto praticamente desapareceu, ele continua ainda a deter uma dimensão familiar ainda não apagada²⁵²⁸. E, se por um lado não nos cabe a crítica à maior ou menor participação ritualística no culto dos mortos, a verdade é que, enquanto universo simbólico, ele é reproduzido pela escrita da história como esta fosse a visita que precede a representificação – que é a escritura e, posteriormente, a leitura.

É que, acima de tudo, o cemitério é um espaço habitado pela ausência. Mas, em todo o caso, habitado, na medida em que estabelece uma última pátria como forma de pertença ainda a uma comunidade. O seu desdobramento em sepulturas e jazigos, como se de um livros ou vários livros se tratasse expõe a compreensão e a explicação de uma referencialidade que é aquela do Ter-sido, baseada, sobretudo, em um cuidado, na

²⁵²⁷ Sem que tenhamos fotografias próprias do monumento, citamos aqui uma página web a ele dedicada: <http://memoiresdepierre.pagesperso-orange.fr/alphabetnew/c/couturelaportugal.html> (vista a 01-07-2014)

²⁵²⁸ Cf. Jean-Hugues Déchaux, *op. cit.*, p. 93.

acepção de *Sorge* também, da *transmissão*, pois, sem esta, não existe *afiliação*, nem *história* – para contar. A ritualidade funerária é, como a operação historiográfica, a vontade de transmitir através de uma recordação que pode tornar-se colectiva. O que significa que podemos retirá-la da ritualidade, para deixá-la sobreviver na aspiração, na expectativa, na esperança.

Pois não é este o coração da escrita da história – e não a aspiração a uma impossível perpetuidade? O desígnio do historiador não é a cristalização patrimonial. E duvidamos que esta ocorra mesmo em cemitérios monumentais como os de Staglieno, Milão, Lisboa, Paris. A historiografia está sobre um imperativo que é da ordem da *práxis* e do *logos*, da *prática* e da *palavra*. A ritualidade funerária, é certo, tende a escamotear a Palavra, porque a preparação para a memória e para a recordação em silêncio subsume o discurso. Mas ambas são comandadas pelo seguinte: “la mémoire sert à se construire, c’est la filiation identitaire; elle sert de même à conjurer l’angoisse de la mort, c’est la filiation eschatologique. Chacune de ces deux affiliations se dissocie en deux modes selon que coïncident ou non les registres constitué et intime de la mémoire”²⁵²⁹.

Ora, todos os mortos da História são órfãos. Todos os mortos são órfãos. Prova exemplar disso mesmo é o caso de Rosalia Lombardo, perpetuamente só. Pelo que, enquanto ritualidade assente em uma operação que é epistemológica, e, portanto, cognitiva, a escrita da história enraiza, embala os mortos da história naquela que não é a sua última pátria mas naquela que fora a sua pátria. A operação em causa, localizando, explicando, narrativizando, responde a uma necessidade de identificação, daí que não possa ser vista como leviana a sua pretensão à referencialidade.

É essa referencialidade que, como na ritualidade funerária, separa memórias (porque é também selectivo o processo historiográfico que conduz à referencialidade) e opera uma triagem – não é outra coisa a fase documentária. Por outro lado, o recolhimento para a recordação é claramente uma forma escatológica de linhagem: é a contemplação do fim de um Ter-sido prévio a nós e ao qual pertencemos ainda. Daí sermos sempre o futuro do passado. E, no caso da narrativa historiográfica, a par da ritualidade fúnebre, o seu presente também. Mas é essa referencialidade escatológica que permitirá que o historiador se funda ao passado que narra, por um lado, e lhe sobreviva enquanto presente que é. Aquilo a que Déchaux chama de “survie par

²⁵²⁹ *Idem, ibidem*, pp. 231-232.

procuration”, a que acrescenta: “(...) lorsque la subjectivation de la mémoire est manifeste, l’individu pariant sur sa présence *post-mortem* dans le souvenir des proches”²⁵³⁰.

O que significa, enfim, a união entre *phantasia* e anamnese, a primeira potenciando o estatuto da última enquanto forma de transcendência do homem. E não acreditamos, contrariamente ao defendido por Déchaux, que o motivo seja o facto de as sociedades modernas serem tipicamente individualistas²⁵³¹. Não. Talvez nenhuma outra sociedade tenha sido simultaneamente tão individualista quanto civicamente altruísta como a romântica e é esse o tempo do resplendor do cemitério. E não será por ser o século do cemitério – e, conseqüentemente, da morte enquanto coração latente da cidade e da idiossincrasia românticas – que é o século da História?

Enquanto pátria santa de filiações, o cemitério oferece uma narrativa familiar – como a narrativa historiográfica o pode fazer (e faz). Porque confronta duas temporalidades completamente distintas: a da modernidade irreversível e a longa duração genética. Ora, “Cet emboîtement est capital, car il débouche sur une transcendance qui n’est ni une altérité, ni une dépossession”²⁵³². Por essa razão, é que também a narrativa da história torna o Ter-sido transcendente na sua unicidade, iluminado na sua natureza pretérita, mas asbcôndito na sua íntima intimidade – possivelmente a única *a-letheia*.

Se a escrita da história promete uma continuidade como a ritualidade fúnebre? Não. Mas, como esta e talvez para além desta, garante uma reactualização íntima, que acompanha o Ter-sido na sua orfandade de ser morto no tempo. E se não podemos duvidar que a sociedade contemporânea forje novas relações familiares com o passado, a verdade é que a narrativa historiográfica resta como erradicação da amnésia – somente se não esquecer que o Ter-sido, ôntico, fora único em si mas não único na sua munadeidade perdida. Pelo que se é verdade que “Entre les vivants et les morts, l’échange symbolique n’a pas disparu, même si ses formes évoluent”²⁵³³, a escrita da história tem uma palavra a dizer, na medida em que acreditamos firmemente que é uma

²⁵³⁰ *Idem, ibidem*, p. 232.

²⁵³¹ Cf. *Idem, ibidem*, p. 287: “N’obligeant pas à se nier comme sujet au contraire des «vrais» cosmos, la mémoire serait, ainsi, comme l’ont bien remarqué les sociologues de la religion et du sacré [D. Hervieu-Léger], l’ultime forme de transcendance dans les sociétés modernes marquées par l’individualisme.”

²⁵³² *Idem, ibidem*, p. 286.

²⁵³³ *Idem, ibidem*, p. 308.

das responsáveis pelas formas que também revestem as atitudes não apenas perante a morte mas perante os mortos.

Porque também a escrita da história é alimentada para oferecer ao homem o que foi já chamado de *segurança ontológica*²⁵³⁴: a *solidariedade* que preside à historiografia como responsabilidade perante as heranças e como garantia de veracidade – já que a mentira será uma irmã gémea do esquecimento. Esta será talvez a única ética plausível para a História, pelo menos no contexto de uma cultura cristianizada. Para a história como ressurreição. Já que pela Encarnação toda a humanidade teria sido salva, segundo Santo Agostinho, através do Filho imutável de Deus – a escrita da história como tendo começado no Sinai com a narração da história da humanidade que começara com a expulsão do Paraíso e, por isso, com o confronto do homem com a morte.

Como poderia, pois, o historiador não ter o seu ofício sob o signo de Madalena: “No primeiro dia que se seguia ao sábado, Maria Madalena foi ao sepulcro de manhã cedo, quando ainda estava escuro. Viu a pedra removida do sepulcro. Correu e foi dizer a Simão Pedro e ao outro discípulo a quem Jesus amava: «Tiraram o Senhor do sepulcro, e não sabemos onde o puseram!» Saiu então Pedro com aquele outro discípulo, e foram ao sepulcro. (...) Os discípulos, então, voltaram para casa. Entretanto, Maria conservava-se do lado de fora perto do sepulcro e chorava. Chorando, inclinou-se para olhar para dentro do sepulcro. Viu dois anjos vestidos de branco, sentados onde estivera o corpo de Jesus, um à cabeceira e outro aos pés. Eles perguntaram: «Mulher, porque choras?» Ela respondeu: «Porque levaram o meu Senhor e não sei onde o puseram.» Ditas estas palavras, voltou-se para trás e viu Jesus em pé, mas não o reconheceu: «Mulher, porque choras? Quem procuras?» Supondo ela que fosse o jardineiro, respondeu: «Senhor, se tu o tiraste, diz-me onde o puseste e eu o irei buscar.» Disse-lhe Jesus: «Maria!» Voltando-se ela, exclamou em hebraico: «Rabóni» (que quer dizer Mestre)”²⁵³⁵.

Maria Madelena é, pois, símbolo de perseverança e de procura; é a ela que a palavra divina é revelada, elegendo-a como transmissora. Só ela vê primeiro, depois de ter sido confrontada com o vazio do sepulcro, só ela vê primeiro, para reconhecer depois. Entre todos os discípulos, no dia da ressurreição, só ela tem o dom das lágrimas

²⁵³⁴ Segundo Jean-Hugues Déchaux, “Ce concept est emprunté à A. Giddens. Il qualifie un sens de l’ordre et de la continuité que les individus éprouvent quotidiennement et qui donne un sens général à leur existence.” Cf. *The Consequences of Modernity*, Cambridge, Polity, 1990. Cf. Jean-Hugues Déchaux, *op. cit.*, Paris, PUF, 1997, p. 309.

²⁵³⁵ *João*, 20, 1-18, p. 1868.

de que nos fala Michelet. E, por fim, somente ela esperou porque “se não esperares o que não se espera, não encontrarás o inesperado”²⁵³⁶. Porque somente ela poderia acreditar sem ver.

O *revenant*: o cuidado dos vivos pelos mortos

Porque o corpo permanente – ou a sua ilusão – pode até ser catalogado como imaginário. Mas a sua efectiva aparição como Ter-sido (e não como corpo) somente pode dar-se no plano da *phantasia*. É que só esta pode conduzir à Verdade. E a história é a *lux veritatis*, tanto quanto é a *nuntia vetustatis*. Não cabe aqui a imaginação, se não uma *energeia* que provoque a aparição dos mortos, daqueles a quem o tempo e a morte transformaram já em passados veneráveis. Veneráveis pela vida? Não. Veneráveis porque mortos e porque todos os mortos, exilados de toda a punição moral por parte do historiador que devem estar, erram demandando em silêncio pela solidariedade dos vivos. Como os chamados *revenants*.

Anjo dos antigos, o historiador concebe uma narrativa na qual, não hesitamos afirmá-lo, os mortos aparecem aos vivos²⁵³⁷, sem que essa aparição possa ser confundida com entidades sacralizadas que vivam na invisibilidade. Não. Os *revenants* pairam sobre a terra, sem nunca terem desaparecido. Poderá haver maior estímulo para o *revenant* do que uma sociedade de conservação, pois? O *revenant* não pode ser incluído no imaginário cristão, pleno de aparições miraculosas.

O *revenant* é o morto incapaz de enfrentar a orfandade do seu estatuto de Ter-sido e a limitação da sepultura como quarto em que fora posto a dormir. Ele é, pois, ao contrário de toda a bateria de santos, uma criatura que resta ainda, sem poder entrar, na sua mundaneidade abandonada. O *revenant* não é o morto singular, como o santo martirizado. Naturalmente, a Idade Média foi profícua nos discursos sobre *revenants* e, em função da sua cultura tão religiosa quanto permeável ao sobrenatural, os mortos

²⁵³⁶ Nesta citação, encontramos três dos fios condutores do presente trabalho e do nosso pensamento: Heraclito, Ernst Bloch e Fernando Catroga. É a versão deste último aquela a que recorremos. Cf. Fernando Catroga, *Os Passos do Homem como Restolho do Tempo*, p. 264.

²⁵³⁷ Cf. Jean-Claude Schmitt, *op. cit.*, p. 14: “Bien différents sont la structure et la fonction des récits de revenants. Dans ces récits, ce n’est pas le vivant qui est censé se rendre dans l’au-delà, mais le mort qui apparaît aux vivants. La manifestation du mort n’est pas non plus assimilable totalement aux apparitions d’autres êtres surnaturels, tel les anges et les demons ou meme le Christ, la Vierge et les saints.”

faziam parte de um extraordinário cuidado (mesmo e sobretudo enquanto *Sorge*): o morto era sempre aguardado.

E era aguardado porque o *revenant*, geralmente, correspondia a um morto cuja ritualidade funerária não pudera ser feita de forma normal²⁵³⁸. Estamos a falar, assim, de mortes que poderíamos caracterizar como incompletas: o suicida, o nado-morto, o corpo desaparecido do afogado. Estes são os mortos capazes de comportar uma dimensão maléfica: a dimensão de uma corporeidade morta ausente, logo, cujo fim não pode ser comprovado. O que faz com que seja gerada a expectativa da aparição. No entanto, o fenómeno vai além disto, uma vez que a própria Iddae Média torna mais ampla a noção de *revenant*, devido às suas especificidades culturais.

Em primeiro lugar, cidade e cemitério articulavam-se, como sabemos, de uma forma pacífica, devido à não delimitação do espaço cemiterial. Em segundo lugar, esta articulação gerava uma proximidade entre túmulos e casas, pelo que a familiaridade entre vivos e os seus entes perdidos acendia uma incapacidade de desprendimento. Em terceiro lugar, o purgatório emerge, no século XII²⁵³⁹, como limiar dos mortos, espaço em que os cristãos aguardavam pela punição ou pela salvação – abrindo-se-, desta forma, um nicho espacial para uma espécie de triagem moralizante e de grande impacto sobre o crente; o Purgatório é, pois, uma espécie de esperança servida fria, mas, ainda assim, uma promessa de possibilidade. Em quarto e último lugar, a Igreja, com a sua política de punição, contribui activamente para uma relação patológica entre os vivos e os mortos, na medida em que explora as disfunções da morte como potenciais veículos de fantasmas²⁵⁴⁰.

Quem eram, pois, os *revenants*? “Ils étaient les rares morts qui, obstinément et pendant une durée assez brève après le trépas, tenaient en échec le fonctionnement réglé de la mémoire chrétienne, faisaient obstacle au déroulement nécessaire du «travail du deuil»”²⁵⁴¹. Schmitt questiona, assim, como pode o historiador falar sobre e entender as crenças do passado para poder falar em “a crença nos *revenants*”? Sobretudo quanto em causa está uma definição que põe em causa o próprio trabalho do luto – isto é, a relação com a ausência. Pelo que o autor propõe-se a compreender, de um ponto de partida histórico, um *imaginário social*²⁵⁴². A nossa proposta é, a partir da sua análise,

²⁵³⁸ Cf. Jean-Claude Schmitt, *op. cit.*, p. 15.

²⁵³⁹ Cf. Jacques Le Goff, *O Nascimento do Purgatório*, Lisboa, Editorial Estampa, 1993.

²⁵⁴⁰ Cf. Jean-Claude Schmitt, *op. cit.*, p. 17.

²⁵⁴¹ Cf. *Idem, ibidem*, p. 18.

²⁵⁴² Cf. *Idem, ibidem* p. 23.

demonstrar ainda como a narrativa historiográfica como gesto de sepultura tem neste imaginário dos *revenants* prova do papel que a *phantasia* desempenha.

Apesar de não ser nossa intenção recapitular a história da noção de *revenant* que Jean-Claude Schmitt faz, devemos referir três dados de importância nada relativa: que a Bíblia não é pródiga em apresentar *revenants*, enquanto espírito dos mortos e, quando a refere, é demonstrando visivelmente como o fantasma seria temido²⁵⁴³; que Santo Agostinho rejeita a ideia de qualquer contacto entre vivos e mortos, mas admite que “il relève du domaine de la vision spirituelle, qui consiste en des images immatérielles produites de diverses manières possibles dans l’imagination de l’homme, particulièrement quand celui-ci rêve”²⁵⁴⁴; que o único relato em que parece estar em causa efectivamente a aparição de um *revenant* encontra-se no Antigo Testamento²⁵⁴⁵ e associado a um acto de feitiçaria, prática que havia sido banida por Saul, o protagonista deste episódio.

Por tudo isto, pareceria lógico que a cristandade medieva tivesse evitado o culto dos *revenants*. Porém, ela transfigura-o em corporeidade. Porque os exemplos bíblicos e a teorização de Santo Agostinho parecem condenar a aparição fantasmática. Porém, Santo Agostinho, na sua obra *Sobre a interpretação literal do Génesis*, optará por distinguir três tipos de visão – evidenciando claramente a sua herança antiga. São elas as *visio corporalis* (relativa à percepção sensorial dos objectos materiais), *visio intellectualis* (superior a todas as outras e relativa àquela que procede da razão do

²⁵⁴³ Cf. *Idem, ibidem* p. 28. Dos exemplos apresentados, cite-se aquele que Jesus, caminhando sobre as águas, é tido pelos seus companheiros como um fantasma e é preciso explicar-lhes que não e por que motivo não; e o momento da aparição de Cristo, avisando as mulheres que o acompanhavam desde a Galileia de que não devem temer a sua aparição após a ressurreição. Não por acaso, também por um fantasma os discípulos o tomam, quando, efectivamente, lhes aparece após a sua morte. No texto bíblico, respectivamente: “E o barco estava já no meio do mar, açoitado pelas ondas; porque o vento era contrário; Mas, à quarta vigília da noite, dirigiu-se Jesus para eles, andando por cima do mar. E os discípulos, vendo-o andando sobre o mar, assustaram-se, dizendo: É um fantasma. E gritaram com medo. Jesus, porém, lhes falou logo, dizendo: Tende bom ânimo, sou eu, não temais” (*Mateus* 14:24-27, p. 1719); “Ele não está aqui, porque já ressuscitou, como havia dito. Vinde, vede o lugar onde o Senhor jazia. Ide pois, imediatamente, e dizei aos seus discípulos que já ressuscitou dentre os mortos. E eis que ele vai adiante de vós para a Galiléia; ali o vereis. Eis que eu vo-lo tenho dito. E, saindo elas pressurosamente do sepulcro, com temor e grande alegria, correram a anunciá-lo aos seus discípulos. E, indo elas a dar as novas aos seus discípulos, eis que Jesus lhes sai ao encontro, dizendo: Eu vos saúdo. E elas, chegando, abraçaram os seus pés, e o adoraram. Então Jesus disse-lhes: Não temais; ide dizer a meus irmãos que vão à Galiléia, e lá me verão” (*Mateus* 28:6-10, p. 1745).

²⁵⁴⁴ Cf. *Idem, ibidem*, pp. 35-37.

²⁵⁴⁵ Cf. 1 *Samuel* 28:9-14, pp. 431-432: “Respondeu-lhe a mulher: «Tu bem sabes o que fez Saul, como expulsou da terra os necromantes e os adivinhos. Porque me armas ciladas para matar-me?» Saul, porém, jurou-lhe pelo Senhor: «Por Deus, disse ele, não te acontecerá mal algum por causa disso.» Disse-lhe então a mulher: «A quem evocarei?» – «Evoca-me Samuel.» E a mulher, tendo visto Samuel, soltou um grande grito: «Porque me enganaste? – disse ela ao rei. Tu és Saul!» E o rei: «Não temas! Que vês?» – A mulher: «Vejo um deus que sobe da terra.» – «Qual é o seu aspecto?» – «É um ancião, envolto num manto.» Saul compreendeu que era Samuel, e prostrou-se com o rosto por terra.”

homem e que está destinada à contemplação de Deus), e, por fim, a *visio spiritualis* (através da qual o espírito e não os sentidos vêem imagens mas não os corpos em si²⁵⁴⁶).

Não é difícil concluir-se que Agostinho refere como sendo a função da alma subjacente a esta última forma de *visio* a imaginação. Não retomaremos o que afirmámos já. Mas relembramos que uma imagem que não se vê não pode ser produzida pela imaginação, na medida em que decorreria sempre em uma corporeidade, mesmo que apenas resultante de contornos ou de uma imaterialidade vista. Tanto que é Schmitt quem sintetiza: “si la «vision intellectuelle» est au-delà des images, la vision corporelle et la vision spirituelle présentent plus d’une analogie. L’une et l’autre traitent d’*images*, soit en relation avec des objets matériels (vision corporelle), soit indépendamment de cette perception d’objets (vision spirituelle). Cette dernière ne perçoit pas des corps, mais des «semblances de corps», également nomées *species*, *similitudines*, *figurae*, *formae*, *umbrae*; ils sont «comme des corps» (*quasi corpora*) sans en être véritablement”²⁵⁴⁷.

Todos os termos que Agostinho utiliza evitam a palavra *phantasia*, sendo que fantasma é a expressão usada na *Bíblia* para traduzir o espanto e o temor dos discípulos diante do seu Mestre que sobre as águas caminhava. Sabemos já que a conotação de *phantasia* desde cedo ficou limitada e maldita. Mas o que aqui importa é precisamente que a expressão *quasi corpora* simplesmente não pode, por razões fisicamente lógicas, ter por correspondência uma imagem. E também nos parece extraordinariamente inocente que Agostinho eleja as palavras que eleje, na medida em que todas reenviam para o âmbito da ficção, significantes de fenómenos que ocorrem durante o sono ou que ocorrem durante as alucinações dos loucos.

Talvez por isso Agostinho tenha optado por escrever a *Cidade de Deus* – e não a *Cidade dos Homens*, o que o obrigaria ao difícil exercício de descobrir os mortos fora da sua memória. E, potencialmente, encontrá-los sem poder vê-los. O que com isto queremos dizer é que dificilmente poderá ser a imaginação a intermediária entre o vivo e o *revenant* – porque a imaginação não pode ter a seu cargo uma intermedialidade. Ela apenas duplica ou produz. Ora, o *revenant* não é um duplo – ontologicamente ele é a continuação materialmente diversa do ente.

Não por acaso, Alcher de Clairvaux, o pseudo-Agostinho do século XII, no seu *Liber de Spiritu et Anima*, seguindo Agostinho mas indo além do Bispo de Hipona,

²⁵⁴⁶ Cf. Jean-Claude Schmitt, *op. cit.*, pp. 38-39.

²⁵⁴⁷ Cf. *Idem, ibidem*, p. 39.

consagra, contudo, um capítulo às aparições dos mortos. Recorramos, novamente, a Schmitt: “aux morts est attribué par ailleurs un souci des vivants (*cura de vivis*) symétrique du souci que les vivants éprouvent pour eux (*cura de mortuis*). Enfin, si les morts ne savent pas d’eux-mêmes ce que font les vivants, ils sont renseignés partiellement à leur sujet par les morts qui les rejoignent et qu’ils écoutent; ils apprennent d’eux «ce que les uns ont la permission d’indiquer et ce que les autres ont besoin d’entendre»²⁵⁴⁸.

Isto é, os mortos enquanto *revenants* não poderiam ser encaixados na trilogia das visões de Agostinho pelo simples facto de existir efectivamente um grau de comunicação entre vivos e mortos. Esta comunicação não poderia estar sob o jugo da ficcionalidade porque em causa está a mortalidade do outro. De resto, entre os séculos XI e XV, emergem autobiografias que relatam o contacto com *revenants*, fornecendo pistas importantes para o que teria sido o trabalho do luto por essa altura. Essas narrativas são essencialmente de três tipos: a aparição verdadeira, o sentimento de uma presença invisível e a aparição em sonho ou em um momento de êxtase. Segundo a investigação de Schmitt, a narrativa do sonho é a predominante.

Perguntamo-nos, pois, se a historiografia como género poderia ter eclodido em semelhantes condições. Perguntamo-nos ainda se, quando eclodiu como a grande voz dos tempos no século XIX, não surge exactamente em virtude da paixão romântica pela Idade Média. Logo, como se o presente quisesse ser revisitado pelos mortos, mais do que visitar o passado. Pois que o amor às ruínas quer dizer isso mesmo: a presença do passado no presente e não o contrário. Essa é a referencialidade da historiografia: para falar a verdade, não existe presença ausente. O que a representificação faz é tornar o presente o passado do ausente. O que o torna presente. Como um *revenant* que é reactualizado através da dupla operação que consiste em: a negação do cadáver e a protecção do corpo²⁵⁴⁹.

Não matarás o referente inicial

É a *doxa* em pleno funcionamento. Todavia, poderá a *phantasia* historiográfica assim funcionar, ainda que o gesto de sepultura seja comum a ambas? Sim e não. Sim

²⁵⁴⁸ *Idem, ibidem*, p. 43.

²⁵⁴⁹ Cf. Jean-Didier Urbain, *La Société de Conservation*, p. 142.

porque a narrativa historiográfica tem, como o objecto funerário, duas faces: a visibilidade que é a face significativa do Objecto funerário (em que entra toda a simbólica que assenta sobre a sepultura e/ou dentro do jazigo; a invisibilidade que é o *lethum*, o significado do Objecto funerário. Mas, como é possível constatar, na face visível do Objecto funerário não temos o domínio da *aletheia*; bem pelo contrário, temos a dissimulação como negação da biologia. Porém, na narrativa historiográfica, a visibilidade que a narrativa contém a *a-letheia* enquanto desvelamento e enquanto cuidado. À narrativa historiográfica não é interdita a decomposição, se isso contribuir para a descodificação da *aletheia*. Daí a grande importância para a operação historiográfica dos próprios restos mortais como traços. Por isso começámos este trabalho com uma atenção parcialmente dada à emergência do discurso historiográfico grego a par da retórica e da medicina.

Assim, “dès lors, fort de ce complexe sémiologique qu’est l’Objet Funéraire, le culte des morts va se développer et se diversifier autour d’un simulacre de perception de l’existant par-delà la mort. Par ce simulacre de communication visuelle ritualisé, alimenté par la dimension de re-présentation de l’Objet, chaque vivant assure ses morts la survie”²⁵⁵⁰. Que a narrativa historiográfica é. Simplesmente, ao contrário do simulacro cemiterial, não está em causa a impenetrabilidade na sepultura, pois que o chão da história nada é mais do que um vasto cemitério. Porém, ainda assim, a escrita da história prova como “fantasmaticquement il n’y a pas perte: l’objet est conserve – et résorbe simultanément l’angoisse qu’il a de sa propre mort: plongé dans son activité culturelle, il en vient à oublier sa propre finitude”²⁵⁵¹.

Urbain usa, de forma indistinta, o termo “imaginação” frequentemente. Porém, quando recorre a “fantasmaticquement” fá-lo como se a dissimulação se tratasse de uma preparação para o que chama de “actualisation symbolique du référentiel”²⁵⁵²: traduzindo as suas palavras, *um signo manifesta um referencial que, simultaneamente, esconde interpondo o arbitrário da sua forma entre o objecto da sua designação e o observador*²⁵⁵³. Só poderia, pois, utilizar uma expressão decorrente de *phantasia* – já que a imagem ou a imaginação jamais poderiam corresponder ao que efectivamente se

²⁵⁵⁰ *Idem, ibidem*, p. 146.

²⁵⁵¹ *Idem, ibidem*.

²⁵⁵² *Idem, ibidem*, p. 149.

²⁵⁵³ Cf. *Idem, ibidem*.

passa em torno da sepultura: um efeito de realidade, que deriva de uma reactualização que é, segundo as palavras do autor, *pura e simples*²⁵⁵⁴.

O complexo da imagem não poderia transmitir o pretendido efeito de real porque engendra uma outra realidade. Da mesma forma que, pela mesma razão, não pode ser o fundamento epistemológico nem narratológico da escrita da história. Por outras palavras e recorrendo ainda às *sagesse* e sensibilidade de Jean-Didier Urbain, os signos que compõem a somatização da sepultura, a ponto de gerar-se um efeito de encarnação, têm uma determinada ambição – como o sobrevivente à morte do ente querido, como o historiador: “le désir d’abolition de la différence entre signifiant et signifié, par un souhait d’annulation de la coupure entre signe et référent”²⁵⁵⁵. Isto é, o desejo da aparição. A imagem não poderia mesclar signo e referente na medida em que a imagem engendra uma nova referencialidade da ordem do duplo – e não da ordem da origem.

E assim, corrobora connosco, uma vez mais, Jean-Didier Urbain: “Pour parvenir à cet effet, la représentation doit, dans une certaine mesure, se nier comme représentation, l’apparence comme apparence, le signe comme signe, le signifiant comme signifiant: tout élément sémiologique doit entreprendre de se nier, aux mieux, comme médiateur inévitable, de se construire une intériorité, de ne renvoyer qu’à lui-même, d’être son propre référentiel, un en-soi en quelque sorte!”²⁵⁵⁶ O que significa que negar-se a re-presentação (e, com ela, a imaginação) é a única forma de a representificação poder eclodir como trabalho cognitivo.

O que, a bem dizer, se significa que o reino dos mortos se mistura, confunde, funde com a materialidade efectiva dos signos, significa, outrossim, que a unicidade do Ter-sido corre sempre o risco da duplicação, que não apenas atenta contra o seu estatuto ontológico, como instaura, na leitura do cemitério – e na leitura da escrita da história – o perigo da morte do referente original (a que Urbain prefere caracterizar como inicial). Por exemplo, depois da estátua, o daguerreótipo ou a fotografia, na sua versão oitocentista cor de sépia, ou na colorida versão da contemporaneidade, corrói o referente, matando-o para granjear-lhe uma falsa eternização de um presente.

Pelo que o Objecto Funerário” não deve procurar a reprodução iconolátrica do seu referente por forma a obter a ilusão de uma presença material. Não. Pelo contrário. O que deve procurar é “(...) une sensation de *présence*, à instaurer un plein référentiel

²⁵⁵⁴ *Idem, ibidem.*

²⁵⁵⁵ *Idem, ibidem.*

²⁵⁵⁶ *Idem, ibidem*, p. 148.

fantasmatique , un plein *somatique*²⁵⁵⁷. Esta é, pois, a versão cemiterial da representificação historiográfica, dada através da narrativa. O signo pode até ser intermediário, devido ao seu carácter intencionalmente somático – mas somente a *phantasia* poderá ser a grande medialidade, porque só ela instala a invisibilidade sensível. Por esse motivo, os Gregos cedo esqueceram os colossos, estátuas de pedra que deveriam ser enterradas substituindo o cadáver ausente, para se concentrarem nas estelas colocadas sobre os cenotáfios ou sobre os túmulos – as estelas serviriam, assim, como simples *mnema*, isto é, como signos ao serviço da recordação do morto²⁵⁵⁸. Não longe, pois, dos primitivos menhires, palavra advinda do bretão *men*, “pedra”.

Mas não deixa de ser sintomática a discussão gerada em torno da origem etimológica de *colosso*, não uma estátua de proporções gigantes, mas apenas uma estátua²⁵⁵⁹. Com o contributo de Émile Benveniste, ficamos a saber que a lei sagrada de Cireneia (estamos em pleno século IV a.C.) ditava que quem acolhesse pretensos candidatos à cidadania grega em sua casa deveria invocar durante três dias o nome de quem o protegia. Se se tratasse de alguém já morto ou desconhecido, o invocador teria de criar kolossoi, simulacros de argila ou de madeira, postos depois em um bosque. Benveniste conclui que “Voilà le sens authentique du mot kolossos: statuette funéraire, substitut rituel, double prenant la place de l’absent et en poursuivant l’existence terrestre”²⁵⁶⁰. Isto em uma sociedade marcada pela cremação.

A pedra, pois. Sempre a pedra como solidez – como esforço de *solidariedade* na morte. A pedra, estreitamente ligada à impalpabilidade da *phantasia*: “le corps imaginaire, ce référent fantasmatique qui vient se substituer au référent initial, naît précisément de cette coupure, de cette barre, de cette dissimulation du cadavre”²⁵⁶¹. A pedra – ícone irónico do *rigor mortis*.

Repetimos: todos os mortos da História são órfãos. Pelo que não é necessário ser-se vivo para para que em si exista um passado prévio a todo o passado, o que significa que a responsabilidade não precede necessariamente a liberdade. E a historiografia, enquanto epistemologia, é exemplar nesta distribuição sucessória de

²⁵⁵⁷ *Idem, ibidem*, p. 152.

²⁵⁵⁸ Cf. Jean-Pierre Vernant, “La catégorie psychologique du doublé”, in *Mythe et Pensée chez les Grecs II*, Paris, Maspéro, 1974, p. 77; Cf. Jean-Didier Urbain, *La Société de Conservation*, p. 152.

²⁵⁵⁹ Sobre esta discussão, vide Carlo Ginzburg, “Représentation. Le mot, l’idée, la chose”, in *À Distance*, p. 78 e ss.

²⁵⁶⁰ É. Benveniste, “Le sens du mot κολοσσός et les mots grecs de la statue”, in *Revue de Philologie, de Littérature et d’Histoire ancienne*, 3^e s., V, 1931, pp. 118-135, *apud* Carlo Ginzburg, “Représentation. Le mot, l’idée, la chose”, in *À Distance*, pp. 78-79.

²⁵⁶¹ Jean-Didier Urbain, *La Société de Conservation*, p. 155.

responsabilidade e liberdade, na medida em que é o Ter-sido quem, já sem presente e, portanto, sem que a questão da liberdade se coloque, expia, através de uma responsabilidade que lhe é imputada pela tirania dos vivos, toda a alteridade do mundo. Virá, pois, a liberdade do homem, e a responsabilidade do historiador enquanto homem livre, para provar que talvez a ética não preceda a liberdade, na medida em que o historiador não está sujeito ao compromisso “com o Bem na passividade do suportar”²⁵⁶².

Da mesma forma que, diante dos cadáveres inumados e submissos à ordem escultórica do Père Lachaise, a responsabilidade do jovem Michelet não implicava uma desigualdade no sofrimento em relação à alteridade que ali encontrava. Pelo contrário. O dom das lágrimas, que significava, efectivamente, uma “sensibilidade para além da sua capacidade de sofrer”²⁵⁶³, não se traduzia, contudo, em um sofrer *para* – mas em um sofrer *com*. Desenhava-se, assim, no ofício do historiador que crescia dentro de Michelet e dentro de um cemitério, a responsabilidade pela morte do outro como consciência da inumação do uno para expiação (e lição) dos vivos.

Para além do mais, com a inumação e com a ritualidade funerária a ela inerente, em termos padronizados pela igreja apostólica-romana e cuja origem imemorial remonta ao judaico-cristianismo (sem que a ele seja exclusivo, como sabemos já), a gratuidade, a existir, é precisamente o que de vicioso pode conter a inumação como gesto, não de sepultura, mas sim de tanatopraxia. Precisamente porque antes de ser “reconhecido”, ser “grato” é ser agradável. E essa é a gratuidade que o historiador rejeita porque ancorado por motivos éticos à memória do Ter-sido.

Portanto, no caso da narrativa historiográfica, a ética não pode ser uma fuga à ontologia pois essa fuga condiziria à perda irreparável do Ter-sido. Na escrita da História, a ontologia é a ética por excelência, porque, se para os vivos é sempre tarde diante do morto, para o historiador é a condição do Ter-sido que transmuta o cadáver em ser. Toda a operação historiográfica é dirigida, não para uma dissimulação, mas sim para um desvelamento. Porque o historiador não pretende substituir o Ter-sido por uma cópia – por um ícone que facilmente se tornaria um *eidolon*.

²⁵⁶² E. Lévinas, *Deus, a Morte e o Tempo*, p. 192.

²⁵⁶³ A expressão é de Emmanuel Lévinas e o seu contexto é aquele que pretendemos contrariar com a convocação do exemplo de Jules Michelet, em termos da escrita da história como tanatografia e somente nessa dimensão: “A responsabilidade significa, de facto, uma desigualdade a si no sofrer da sensibilidade que vai para além da sua capacidade de sofrer. Esta sensibilidade é uma vulnerabilidade que se faz em jeito do outro em mim – quer dizer, da própria inspiração.”

No entanto, não significa isto que, por não estar em causa uma substituição, o historiador abdique de uma unicidade do Ter-sido que, em última análise, é a sua grande busca. A singularidade virá depois e será lida pelo leitor da sua investigação. Trata-se sempre, e nisto Aristóteles não errou, de uma particularização do ser. Esta é, pois, a ética do historiador e, por sê-lo, a ontologia está à sua frente como um limiar que corre incessantemente já que o seu objecto é o ser passado real. E é esta dimensão que todas as camadas sógnicas recobrem, sendo que o sarcófago é apenas um dos primeiros passos, na medida em que há várias unidades de conservação²⁵⁶⁴. Na verdade, a cova funciona como caixão dos caixões: “Oui!Le délire de la conservation va jusque-là: il ne suffit plus protéger le cadavre; il faut encore protéger ce qui protège le cadavre!”²⁵⁶⁵.

À luz do que ficou exposto “(...) não será descabido dizer-se que a necrópole desempenha um papel análogo à dos velhos *Libri memorialis* (também chamados de necrófagos ou obituários a partir do século XVII). Estes continham o nome de pessoas, geralmente já mortas, de quem se pretendia guardar memória mediante o recurso a fórmulas como estas: «aqueles ou aquelas cuja memória lembramos»; «aqueles de quem escrevemos os nomes para guardarmos na memória»²⁵⁶⁶.

O que significa que a historiografia como recusa da morte definitiva dos mortos para os vivos partilha com a necrópole a sua metafórica imagem de livro que consegue manter, pelas mãos do historiador a sua autoridade através da prova. E, ao contrário da obra de arte (de que a obra literária não é o melhor exemplo na medida em que a sua reprodução é obrigatória na sua especificidade de mercado), a historiografia conserva sempre a sua onticidade una e indivisível, na medida em que pertencera ao domínio de uma facticidade irreversível. O que também conduz a algo mais. É que se a reprodução da obra de arte pode ser perfeita, faltando-lhe, contudo, o seu aqui e o seu agora, a escrita da História é necessariamente o oposto. A narrativa que dela resulta será sempre imperfeita mas, porque representificadora, capaz, através da *phantasia*, inscrita no processo crítico-racionalizador da operação cognitiva, de conseguir representificar o aqui e o agora.

A ilação é pertinente, pois, como sublinhou Urbain, “le cimetière européen est à bien des égards, depuis le XIX^e siècle, une bibliothèque; et les tombeaux, des livres – des livres qu’on n’ouvre pas, bien sûr, mais qui se consultent plutôt comme des tablettes

²⁵⁶⁴ Jean-Didier Urbain, *La Société de Conservation*, p. 67.

²⁵⁶⁵ *Idem, ibidem*.

²⁵⁶⁶ Fernando Catroga, *O Céu da Memória*, p. 26.

mésopotamiennes ou sumériennes ou bien encore comme des livres à plat, ainsi qu'on les rangeait dans la Chine ancienne"²⁵⁶⁷. Ora, o cemitério impõe-se como irreversibilidade a partir do momento em que os seus livros jamais serão abertos, porque os túmulos permanecem encerrados e, assim, a metáfora do livro apresenta-o como fechado na sua interioridade de continentes de um vazio que é transformado em significado pela visibilidade que não é sua mas que lhe pertence.

Também não por acaso Urbain não esquece as origens da escrita. Porque esse fora o começo da ritualização da memória, quer para fins práticos, quer para fins de ordem política, quer ainda para fins de ordem afectiva. Livros encerrados, que o Português “gavetão” bem ilustra enquanto elementos de uma biblioteca. E Urbain não se esqueceu de os assinalar²⁵⁶⁸ na sua marcha pelo cemitério dos Prazeres de Lisboa onde estão presentes enquanto símbolo esculpido nas pedras tumulares²⁵⁶⁹, convidando o transeunte a debruçar-se sobre eles. Forma imediata de activar a leitura da memória e estabelecer um diálogo entre o vivo e o nada que estimula a recordação por interposta pessoa e que desencadeia um efeito “ressuscitador”.

No entanto, a metáfora convida à reflexão, na medida em que, como bem afirma Fernando Catroga, “se a imagem é correcta numa óptica erudita, não chega para apreender a intencionalidade simbólica da necrópole; é que esta não se esgota na «escrita» e na racionalização dos seus significados”²⁵⁷⁰. E não será por acaso que, não raro, é vedada a fotografia a cemitérios. Di-lo Urbain e confirmamo-lo nós²⁵⁷¹: “(...) une interdiction à laquelle on peut cependant déroger après démarches auprès du conservateur – qui limitera toutefois le droit de photographier aux monuments célèbres et aux vues d'ensemble (...). Cela tient à l'ambiguïté même de l'espace funéraire aujourd'hui – un espace qui, s'il garde la dimension collective du «forum» de jadis, est

²⁵⁶⁷ Jean-Didier Urbain, *L'Archipel des Morts*, p. 10.

²⁵⁶⁸ *Idem, ibidem*.

²⁵⁶⁹ Cf. *Idem, ibidem*; Cf. Fernando Catroga, *O Céu da Memória*, p. 27.

²⁵⁷⁰ Fernando Catroga, *O Céu da Memória*, p. 27.

²⁵⁷¹ Aproveitamos a oportunidade para agradecer à arquitecta Paula Ribeiro as sucessivas autorizações que nos foram concedidas para fotografar o cemitério dos Prazeres em Lisboa. Não podemos deixar de dizer, contudo, que, se a fotografia nos era interdita enquanto acto de investigação, é totalmente livre para o turista. O que é uma crítica evidente da nossa parte, na medida em que transforma o chamado turismo negro precisamente num acto de reprodutibilidade intrusivo e que oblitera, frequentemente, o cuidado que deve pautar as atitudes diante da morte do outro e diante dos que sofrem a morte do outro. Não por acaso, e no que diz respeito ao cemitério do Père Lachaise em Paris, por opção própria não o fotografámos no dia de Todos-os-Santos do ano de 2012, dia em que fizemos questão de observar a dinâmica cemiterial, completamente diversa da dos restantes dias, na medida em que aos turistas se juntam famílias (ainda que em menor número do que esperávamos), sem, contudo nada fotografarem.

devenu par la suite un espace privé, au fur et à mesure que le culte des morts se personnalisait”²⁵⁷².

A perda da aura²⁵⁷³ corresponderá à impossibilidade do movimento da *phantasia*. Talvez por este motivo, a partir do século XV, quando o Objecto Funerário se torna progressivamente presente em torno das igrejas, o seu aspecto seja cada vez mais o de um tecto protector para que as chuvas se não infiltrassem e corrompessem a unidade somática que se visava proteger. Este movimento indicia já o que no século XIX será levado à monumentalidade semântica dos cemitérios mediterrânicos: “le signifiant précède et détermine le signifié”²⁵⁷⁴. O que pode ser perigoso para a lógica defendida: a historiografia como gesto de sepultura, se se escamotear a clave judiciária que está subjacente à escrita da história.

Se a prova for elevada, não a fetiche, mas a critério ético para o tratamento do Ter-sido, a narrativa historiográfica devém o significante que precede e determina o significado. Pelo que a metáfora do cemitério como livro só pode ser epistemologicamente viável se, admitindo-se que a necrópole pode ser metaforicamente lida como livro, não for obliterado que tal “(...) implica que o culto dos mortos, como toda a recordação, também seja um diálogo imaginário do sujeito consigo mesmo, em que participa a razão, a vista e o coração. Portanto, se, enquanto vivência ritualista, a sua leitura, como todo o rito, denota algo da esfera das intenções, o seu significado é irreduzível à pura racionalidade”²⁵⁷⁵. De certo modo, a operação historiográfica deve proceder de um modo quase inverso.

A escrita da história como ressurreição cristã

Pelo que ficou escrito, já não se estranha que a historiografia possa desempenhar a função de ressuscitadora de um passado irreversivelmente ausente. Como “ressurreição”, o texto, a narrativa, com a sua estrutura marcadamente anamnética (eu vivo; eu passo; eu recorde; eu conto), servirá de habitação para restar em paz na

²⁵⁷² Jean-Didier Urbain, *L'Archipel des Morts*, p. 11.

²⁵⁷³ Recordamos que Walter Benjamin recorre a “aura” para designar “uma trama peculiar de espaço e tempo: aparência única de uma distância, por muito perto que possa estar. Mas, mais do que isso, Benjamin define aura como uma fusão de tempo e de espaço capaz de revelar o aparecimento da distância e de um horizonte. Cf. Walter Benjamin, *Sobre Arte, Técnica, Linguagem e Política*, introdução de T. W. Adorno, Lisboa, Relógio D'Água, 1992, p. 127.

²⁵⁷⁴ Jean-Didier Urbain, *La Société de Conservation*, p. 91.

²⁵⁷⁵ Fernando Catroga, *O Céu da Memória*, p. 27.

liberdade do Ter-sido. Porque, vejamos, sendo, recorrendo ao alemão, *Friede* a paz e *Freie* a liberdade, habitar é poder estar na liberdade em paz²⁵⁷⁶. E essa é a meta da narrativa historiográfica como habitação da vida do Ter-sido, da mesma forma que a sepultura, ou o jazigo, ou o mausoléu são erigidos para o desaparecimento em paz do corpo morto – a paz para o morto, a paz para o vivo.

Não podemos negar que a ressurreição, no seu rosto bíblico, sem as contaminações que alguma patrística teceu para poder explicar o fenómeno cristão à luz das filosofias helénicas, implica uma certa forma de ensinar o homem a assumir a finitude do tempo. Um morrer que, na sua forma latina, “mорий”, é sempre passivo como se se tratasse de um acto que é póstero ao sujeito e nunca prévio. Os mortais são-no porque podem morrer²⁵⁷⁷: “Mourir veut dire: être capable de la mort en tant que la mort. Seul l’homme meurt et il meurt continuellement, aussi longtemps qu’il séjourne sur terre, sous le ciel, devant les divins”²⁵⁷⁸. A morte contínua do homem é feita no seu habitar – como o seu Ter-sido continuamente permanece, na medida em que a morte é a forma passiva da pessoa.

A escrita da história como “ressurreição” parte do princípio que, se o sujeito, mortal, habita a terra para salvaguardá-la, habita-a também para que, nesse salvar (*retten*), não apenas a guarda se consubstancie mas, necessariamente, a libertação da terra. cremos que a inumação, pensada para a ressurreição não da carne, mas da humanidade, é a forma de libertação da terra pelo homem, porque só os mortos não se tornam senhores da terra que habitam. Como se a ressurreição fosse, efectivamente, a passagem a um novo estado activo.

Nessa medida, a morte é o espaço da terra tornada livre para a habitação do morto, funcionando como ponte entre a vida e a ressurreição. Como se, sendo ponte, a terra fosse o caminho, precisamente porque religadora entre a conservação do morto enquanto temporalidade espacializada (e não enquanto mimética patológica da vida) e todas as possibilidades que a ressurreição aporta. A saber, a graça da incorruptibilidade, o reconhecimento da imortalidade – porque o homem fora criado à semelhança de Deus.

Pelo que, da “ressurreição” possibilitada pela narrativa historiográfica se pode dizer, de certo modo, o que sobre ela Ireneu escreveu: “et cependant il est beaucoup plus difficile et incroyable, alors qu’il n’y avait ni os, ni nerfs, ni veines, ni rien de ce

²⁵⁷⁶ Martin Heidegger, “Bâtir Habiter Penser”, in *Essais et Conférences*, Paris, Gallimard, 2013, p. 175.

²⁵⁷⁷ *Idem, ibidem*, p. 177.

²⁵⁷⁸ *Idem, ibidem*.

qui constitue l'anatomie de l'homme, de les faire exister, et de créer un être animé et raisonnable, que de rétablir de nouveau cet être créée, après qu'il ait été dissous dans la terre... Celui qui au commencement a créé les êtres qui n'existaient pas, lorsqu'il l'a voulu, combien plus rétablira-t-il, le voulant, ceux qui on déjà été créés, dans la vie qui leur a été donnée par lui”²⁵⁷⁹.

Inegavelmente, a narrativa historiográfica, sematizando o que é impossivelmente somatizado, confere ao Ter-sido uma habitação em que a sua atualização como uma nova ontologia (a do seu *Dasein* é impossivelmente repetida) pode habitar e, dessa forma, recordar como habitar é a principal característica do Ser-aí.

Poderá haver melhor explicação para a monumentalidade cemiterial enquanto casa? Nesse sentido, pensemos as palavras de Martin Heidegger: “La vraie crise de l’habitation, d’ailleurs, remonte dans le passé plus haut que les guerres mondiales et que les destructions, plus haut que l’accroissement de la population terrestre et que la situation de l’ouvrier d’industrie. La véritable crise de l’habitation reside en ceci que les mortels en sont toujours à chercher l’être de l’habitation et qu’*il leur faut d’abord apprendre à habiter*”²⁵⁸⁰.

O que talvez explique a evolução do estado do cemitério a partir do século XIX. Porque, contrariamente ao que sucedia na Idade Média, o morto permanece sem que os vivos o julguem em trânsito: “Sous terre, le morte reste: il y loge, il y est locataire à perpétuité, inexpulsable. La symbolique funéraire moderne devra composer avec cette nouvelle clause, exalter ce nouveau contrat d’habitation passé entre les morts et les vivants, épouser ce nouvel interdit d’expulsion”²⁵⁸¹.

A antagonia entre a monumentalidade fúnebre é ostensiva: “Figés dans la glace de ce monde-miroir, enclavés dans sa monumentalité, stylisés et archivés, pétrifiés au sein de ce microcosme insulaire qui consacre spectaculairement la hiérarchie et les inégalités sociales au nom d’une utopie d’éternité, les morts ne sont plus cette fois intégrés à la circulation symbolique du groupe; ils ne sont plus au cœur de la vie sociale mais bien plutôt idéalement immobilisés hors des échanges quotidiens, étant «pieusement» stockés à l’écart du monde, comme un précieux capital que seule sa marginalité «hiératique» valorize. Tel est le principe ou l’économie fondatrice qui semble déteminer l’organisation, la raison d’être et la perpétuation contemporaine du

²⁵⁷⁹ *Idem, ibidem*, p. 625.

²⁵⁸⁰ *Idem, ibidem*, p. 193.

²⁵⁸¹ Jean-Didier Urbain, *L’Archipel des Morts*, pp. 175-176.

cimetière moderne. C'est la logique d'une société qui refuse obstinément la perte, l'usure et l'altérité..."²⁵⁸².

Pois não é esta uma prova em como, não sabendo habitar, o homem não deixa os seus mortos habitarem, na vã tentativa de encaixá-los em um habitar que é o da facticidade? A habitação dos mortos é solitária na espera pela ressurreição. A escrita da história vem alumiar uma casa em que toda a luz está dissolvida, precisamente no século em que "Il faut que le corps et la tombe coïncide. Il ne convient plus d'antasser les cadavres les uns par les autres, comme on avait l'habitude de le faire depuis les enterrements *ad sanctos*. Il n'est pas non plus tolérable de les déménager dans les charniers où ils étaient dispersés"²⁵⁸³.

A narrativa historiográfica, a partir do momento em que opera como uma malha em que *phantasia* e memória se entrecem, tem no efeito aurático, enquanto efeito da *phantasia* como aparição, a única forma de lutar contra, não o esquecimento, mas o silenciamento que resulta desta ritualidade funerária arquivística, em que a marginalização do morto funda uma distância que dificilmente poderá ser hermenêutica. A aura enquanto aquilo que permanece até ao fim é o que o historiador deve procurar durante a operação que é a sua. Porque a aura enquanto permanência é tributária da memória como *anamnese* (e movimento) e da *phantasia* como *energeia* (logo, como movimento também). É que a permanência aurática é um ser-para-a-frente constante, na medida em que admite a possibilidade do fim partindo sempre de um passado. Ou não fosse o daguerreótipo o exemplo dado por Benjamin. E não é difícil imaginar como os primeiros cemitérios foram por ele povoados.

A aura enquanto aparição da distância assegura um pré-texto na medida em que é sempre primitiva em relação ao instante em que é revelada: porque sepultar, gesto iniciático do judaico-cristianismo, implica uma articulação entre um passado que é passado e um presente em que o já pretérito ainda está presente (deixará alguma vez de o estar?): "Ela [Sara] morreu em Quiriat-Arbé, hoje Hebron, na terra de Canaã. Abraão veio para a enterrar e chorar. Abraão, tendo-se retirado de junto da defunta, falou aos filhos de Het dizendo: «Sou no meio de vós um simples hóspede e estrangeiro; concedei-me, apesar disso, a propriedade de uma sepultura, na vossa terra, para que eu possa sepultar a minha defunta mulher»"²⁵⁸⁴.

²⁵⁸² *Idem, ibidem*, p. 113.

²⁵⁸³ Phillippe Ariès, *Images de l'Homme Devant la Mort*, p. 242.

²⁵⁸⁴ *Génésis* 23, 2-4, p. 52.

Este é o paradigma da inumação do corpo que o historiador “desenterra” para poder levar a cabo o seu gesto de sepultura isento da cristalização museológica: um enterramento defronte de si em que, como já afirmámos, recorrendo a Jean-Didier Urbain, persiste a permanência da presença no mundo sensível – não é esta, pois, a definição de aura? E pergunta bem Urbain sobre o que resta da inumação judaico-cristã em tempos de complexificação da ritualidade fúnebre – que tanto pode desembocar no minimalismo de um mausoléu com aspecto de casa veraneante, como na standardização do modelo sepulcral.

Voltemos a um autor da patrística pré-Niceia, Orígenes. Eis o que escreve sobre ressurreição: “finally, our flesh is supposed by ignorant men and unbelievers to be destroyed after death, in such a degree that it retains no relic at all of its former substance. We, however, who believe in its resurrection, understand that a change only has been produced by death, but that its substance certainly remains; and that by the will of its Creator, and at the time appointed, it will be restored to life; and that a second time a change will take place in it, so that what first was flesh (formed) out of earthly soil, and was afterwards dissolved by death, and again reduced to dust and ashes («For dust thou art», it is said, «and to dust shalt thou return»), will be again raised from the earth, and shall after this, according to the merits of the indwelling soul, advance to the glory of a spiritual body”²⁵⁸⁵.

Dir-se-ia, pois, que a narrativa historiográfica corresponde à segunda metamorfose, aquela que resulta em um efeito aurático e que se insurge contra a conservação física de que também o mesmo Orígenes fala: “C’est le moi, le sujet, qui fait de ce corps vivant, ce corps que je suis. A la résurrection, ce qui m’importe, ce n’est pas que telle ou telle molécule chimique que j’ai intégrée de mon vivant, à telle période de ma vie, redevienne ma propriété (pourquoi celle-ci, et pourquoi pas telle autre?), mais bien que moi, je vive!”²⁵⁸⁶

Parece, pois, que a inumação que visa a ressurreição é, no seu sentido mais puro, a apropriação do Eu pelo Eu, em uma vida que não é molecular, mas sim um reconhecimento de vida que não demanda uma materialidade como a imagem. Ora, assim sendo, pode a imaginação fundar a escrita da história enquanto ressurreição? Definitivamente que não. E, se por um lado, a Urbain resta o estudo, a descrição crítica

²⁵⁸⁵ Orígenes, *De Principiis*, Livro II, cap. VI, *The Ante-Nicene Fathers*, vol. IV, Buffalo, The Christian Literature Publishing Company, 1885, p. 358.

²⁵⁸⁶ C. Tresmontant, *op. cit.*

e a explicação da chamada pulsão da conservação, ao historiador resta o desafio de ver a sua narrativa considerada como um gesto de sepultura, cabendo a nós relativizar, tanto quanto afirmar, essa declaração. Antes de Niceia, Orígenes defendia a ressurreição como imaterialidade, pois, e apresentava a *phantasia* como própria de coisas animadas: “For animate things are moved from themselves, a *phantasy* springing up in a sort of wish and desire for weaving, to undertake the production of a web, some natural movement undoubtedly calling forth the effort to work of this kind”²⁵⁸⁷.

Claramente Orígenes luta pela manutenção de um sentido de ressurreição despojado de carnalidade. Porque, contrariamente aos livros de horas da Idade Média, é devorada pelo texto narrativo como sarcófago da imaginação, protegendo, assim, a ontologia do Ter-sido dos ataques de uma alegada imaginação historiográfica que não existe. Dir-se-ia, pois, que a morte existe na Idade Média porque é abundantemente reificada através da representação, mas que deixa de existir progressivamente, não apenas com a higienização iluminista, mas, sobretudo, como assimetria que é – na medida em que instala uma crescente e irreversível ausência.

É essa ausência que faz com que, enquanto tanatografia, a escrita da História ponha em movimento a temporalidade do falar, como se, mais do que qualquer imagem evocativa do passado (das quais não queremos retirar qualquer validade no domínio da compreensão da história, mormente no que respeito diz à história da arte e à didáctica da história), somente o Dizer, através da inquestionavelmente pertinente temporalidade do Falar, poderá fazer com que a escrita da História seja efectivamente a compreensão fundada no advir, e por isso, como uma corrida sustentada pela *energeia* e uma expectativa sentada sobre a memória.

E falando a narrativa historiográfica através de sinais deixados pelo *Outro*, não quererá isso dizer que ela, ao invés de ser considerada taxativamente, um objecto funerário, é uma objectividade tanatológica com uma função funerária? Porque, afinal de contas, a escrita da história, tendo uma acção representificadora, é como “(...) *en quelque sorte le noyau générateur de l’Objet en ce qu’il confere à ce dernier une densité référentielle, une «somaticité»*. Il est, ne l’oublions pas, le corps métaphorique, ce qui designe le corps, ce qui somatise le cadavre et instaure, fantasmaticquement, le plein somatique permanent”²⁵⁸⁸. Urbain fala da urna funerária, nós falamos na narrativa

²⁵⁸⁷ Orígenes, *De Principiis*, Livro III, cap. I, *The Ante-Nicene Fathers*, vol. IV, Buffalo, The Christian Literature Publishing Company, 1885, p. 303.

²⁵⁸⁸ Jean-Didier Urbain, *La Société de Conservation*, 1978, p. 69.

historiográfica. Pois não poderão ser o mesmo a partir do momento em que a memória enforma eticamente o trabalho do historiador enquanto responsável por uma “conservação” que luta contra o esquecimento?

A partir do século XIX, a morte, rejeitada, deve ser conservada como uma presença asseguradora de um corpo. Daí que estejamos já na dimensão da monumentalidade. É o assomo do fantasma da carne como motivo central da arquitectura funerária em que corpos de pedra começam a aflorar nas sepulturas e jazigos, cadáveres pétreos que contribuem para a ambiguidade entre o encerramento da sepultura e a abertura dos sentidos – através de uma sematização que não apenas localiza, mas que dissimula a corrupção através de uma estética da morte. A *phantasia*, cremos, atinge o seu auge. E a historiografia, enquanto arte de memória, também.

Em causa está como a *phantasia* assiste, na sua função de cuidado, à instalação dos mortos não em uma dimensão imaginária (na eleição desta expressão temos de discordar de Jean-Didier Urbain), mas sim à provocação do efeito aurático que resulta da ilusão de incorruptibilidade – como se a habitação do morto fosse já a sua ressurreição. Ora, “Le but de cette «installation» fantasmatique semble être l’amortalité: non pas l’immortalité, au sens chrétien du terme, mais la non-mort... Le désir de conservation s’est déployé, monumental, contre le néant”²⁵⁸⁹.

Para que o corpo persista como corpo na memória, necessário é que o seu envolvimento nas camadas semânticas se faça quando não está ainda sujeito à visibilidade da corrupção. É a condição para que a *phantasia* possa devir, também, uma potência tanatológica – mais do que a imaginação. Porque a *phantasia* adapta-se à intermedialidade fantomática que passa a ser a ponte entre vida e morte – ou, talvez melhor, entre os vivos e a morte. O monumento torna-se, portanto, “(...) la partie visible d’un réceptacle étanche que motive un projet de rétention physique des morts, une disposition qui devrait permettre aux défunts de perdurer hors même du souvenir”²⁵⁹⁰.

De certa forma, a narrativa historiográfica, vai além desta conservação também, na medida em que responde ao fetichismo do corpo com o reconhecimento do Ter-sido, evitando também uma tanatomorfose que, no caso historiográfico, significaria o total apagamento dos traços. Daí defendermos que a escrita da história olha a morte de frente porque só dessa forma, como diante de uma mesa de anatomia, elabora a sua narrativa eivada do espírito da retórica judiciária. “la pierre va alors «parler» pour convaincre et

²⁵⁸⁹ Jean-Didier Urbain, *L’Archipel des Morts*, p. 172.

²⁵⁹⁰ *Idem, ibidem*, pp. 172-173.

annuler la hantise de la charogne et du tombeau vide. Elle va non seulement exprimer le sentiment de permanence mais encore le convertir en une trouble certitude. Elle va, finalement, réussir à accomplir ce prodige que réclament les «boutiques obscures»: la somatisation du cadavre»²⁵⁹¹.

Com efeito, a pedra assume as funções que a escrita, séculos antes, assumira e que tanta inquietude e desprezo despertara em Sócrates. A pedra, arquitectónica e escultoricamente trabalhada, é disposta com uma finalidade anamnética e presencial: a pedra fica, quando todos partem, permitindo a ilusão de que o corpo está presente e quieto no seu silêncio tumular, aguardando e protegido. Habitante de uma nova casa, pois. A deslealdade para com a vida biológica é ostentada para habitação dos vivos na sua quotidianidade – e para conservação da memória e do corpo morto como potencial signo sempre possível de ser desvelado ou adivinhado.

Mesmo que não se trate de um monumento. Porque o aparato que pode rodear uma sepultura, desde os adornos marmóreos, às almofadas esculpidas, às flores eleitas (como tivemos já oportunidade de constatar) em nome de uma simbólica funerária, instalam no cemitério uma dimensão alucinatória concebida para permanentemente levar à aparição invisível da presença do irremediavelmente ausente. Ora, nas palavras de Urbain, “la fonction de représentation du monument funéraire est donc de produire cet étrange effet de communication suggérant la permanence corporelle du défunt. Le mort est intouchable de par la loi. Comment communiquer avec le mort autrement que par le simulacre? Mais ce simulacre devra avoir la force de la simulation”²⁵⁹². Onde reside, pois, a força da simulação anamnética do morto? Na *phantasia* – e no efeito aurático provocado pela persuasão da presença dissimulada²⁵⁹³.

Como na narrativa historiográfica, o texto operará como uma futuridade hilemórfica, assumindo como a ressurreição, tal como em Orígenes, fiel a São Paulo, não é uma reconstrução do corpo mas antes de uma dádiva metamórfica. Porque a ressurreição operada pela escrita da História não está longe do animismo que descobrimos em Orígenes: “De même que, si nous devions vivre dans la mer comme les animaux aquatiques, il nous faudrait des branchies et les autres organes des poissons,

²⁵⁹¹ *Idem, ibidem*, p. 173.

²⁵⁹² *Idem, ibidem*.

²⁵⁹³ O odor e a história da sua (r)evolução têm na ritualidade funerária e nas suas funções uma palavra particular a dizer. Segundo Alain Corbin, “L’odorat, mieux que les autres sens encore, permet d’éprouver l’harmonie de l’organisation du monde. L’odeur naturelle introduit, para sa fugacité même, au sentiment de cet accord universel qui rend la mort incompréhensible et qui autorise l’espérance d’un monde meilleur”. Cf. Alain Corbin, *Le Miasme et la Jonquille. L’odorat et l’imaginaire social. XVIIIe-XIXe siècles*, Paris, Flammarion, 1986, p. 99.

ainsi, pour hériter du royaume des cieux et habiter une région différente de la terre, il nous faut des corps spirituels; notre forme première ne disparaîtra point pour autant, mais elle sera glorifiée, comme la forme de Jésus et celle de Moïse et d'Elie restait la même dans la transfiguration”²⁵⁹⁴.

Existe, pois, na narrativa historiográfica uma transubstanciação através do corpo do texto? Uma transubstanciação não exclusiva de profetas nem de Filhos divinos, mas que a historiografia, na sua responsabilidade perante a contemplação possível do que os homens fizeram no tempo, torna transversal a todos. De uma forma que a monumentalidade romântica não pode acompanhar. Daí que optemos por assumir a escrita da História como um gesto de sepultura, inquestionavelmente, mas que deve ser matizado à luz da especificidade que o cemitério granjeia ao longo do século XIX.

É que não podemos esquecer que o cemitério romântico é, sobretudo, a admoestação pública e privada ao homem como organismo, mesmo que essa reprimenda, em grande parte com contornos estéticos, surja para sublimar o luto dos vivos e a incapacidade de olhar a morte de frente. E não importa o pacto simbólico que é posto em movimento entre vivos e o nada – já que precisamente este pacto simbólico pode resvalar para a ordem da ficção com uma facilidade absolutamente amoral por relação a todos os mortos. Ora, a escrita da História, tal como a temos abordado, não é conciliável com o seguinte: “s’il doit «tuer» le mort pour le faire exister, il reste la «victime», l’irréductible déchet du paradoxe, objet d’une obsession qui peut à tout instant pousser à dire: «et sin on ouvrait ça»...”²⁵⁹⁵. Porque a terra, enquanto materialidade, encerra em si e projecta a partir de si a vontade de ver todas as coisas e, ao mesmo tempo, de manter guardadas as misérias de uma corporalidade para que a intimidade com o morto possa ser mantida²⁵⁹⁶.

Pelo contrário, a narrativa historiográfica, conduzida pela sua operação historiográfica, que mais não é do que a autópsia do passado em busca da prova da morte do Ter-sido e, por isso, da verdade, para poder impor o seu pacto de veridicção,

²⁵⁹⁴ C. Tresmontant, *op. cit.*, pp. 634-635. As defesas de Ireneu e de Orígenes estão claramente em sintonia com qualquer perspectiva moderna e contemporânea que, sem escamotear a dimensão misteriosa do fenómeno da ressurreição, não pode deixar de ajuizá-lo da seguinte forma: “La Révélation chrétienne, en ouvrant par-delà de la tombe la perspective de la Réssurrection corporelle, transfigure la leçon austère de la mort (...). La résurrection des corps: autre rêve beaucoup plus absurde, car il contredit toutes les donnés de l’expérience, toutes les inductions fondées sur l’observation de la vie.” Cf. A. d’Alès (dir.), *Dictionnaire Apologétique de la Foi Catholique*, Tome IV, Paris, Gabriel Beauchesne, 1922, p. 983.

²⁵⁹⁵ Jean-Didier Urbain, *L’Archipel des Morts*, p. 176.

²⁵⁹⁶ Cf. Gaston Bachelard, *La Terre et les Rêveries du Repos*, Paris, Corti, 1948, p. 15.

não nutre o sonho que paira sobre o monumento funerário da idade romântica – mas também não o abre. Desce às suas profundezas através de um tocar que não precisa do contacto directo – nem da abertura da sepultura. Não. Trata-se de um toque através da sagesse e do reconhecimento do outro como um Eu e do Ter-sido como semeador de traços, eventualmente (assim é esperado) de provas, certamente de uma ausência.

Porque escrever a história é não idealizar o corpo em detrimento da sua carcaça. É precisamente partir do que resta dos restos para a conquista hermenêutica da *a-letheia*. De certa forma, a inumação é a própria *a-letheia*, na medida em que contém a verdade mas veladamente, escondidamente, como se os vivos desempenhassem a função das medievais fiadeiras do lençol que amortalharia o corpo. Pelo que a história não pode ter um papel somente lenitivo como o tem o monumento funerário, que dissimula a memória traumática do rosto morto através da recordação do corpo que a pedra permite iludir.

Mas vejamos como a própria palavra “dissimulação”, tão usada nos estudos tanatológicos, pode ser repensada no âmbito da operação historiográfica e sua articulação com a ritualidade funerária. Porque o prefixo *dis-* implica quer uma separação, quer uma negação. Pode, pois, a dissimulação ser a negação do simulacro? Nesse caso, então, sim, a operação historiográfica deve conduzir à negação do tratamento do Ter-sido através de simulacros para conforto dos viventes. Porque, definitivamente, no caso da escrita da História, a narrativa – o corpo do texto – não funciona como um simulacro, mas antes como o seu contrário. A dissimulação é, pois, a recusa da iconolatria e, em última instância, da imaginação – essa, sim, provocadora exímia do simulacro, na medida em que parte sempre ou de uma intencionalidade mimética ou de uma potencialidade imagética pré-existente.

Porque, vistas bem as coisas, a arquitectura funerária é o império da imagem e a comprovação da sua desadequação à recordação enquanto objecto de actualização, que só a *phantasia* pode proporcionar de forma original. O que da arquitectura funerária pode ser lido à luz da *phantasia*, é que da negação da morte de que resulta a ilusão de presença, a ausência mantém o seu efeito aurático sem estar sobredeterminado pelas formas materiais que a decoração fúnebre assume.

Ora, a necrópole é o espaço que inaugura como “L’individualisme n’engendre pas l’amnésie ou le règne de l’éphémère, mais plutôt un nouveau type de rapport au passé familial, moins organique, à travers lequel autonomie individuelle et appartenance

inconditionnelle tentent de se concilier”²⁵⁹⁷. Face a isto, a historiografia não poderia quedar-se em uma imaginação que, maquinaria de imagens, não passaria por uma ordem de transmissão. Somente a palavra transmite, se quisermos lembrar como as missivas, origem de *transmitir*, passam de mão em mão, percorrendo o tempo. A imagem e, por conseguinte, a escultura funerária, seja antropomorfizada, seja doméstica ou eclesiástica, simbolizam – mas não narram.

Ela é, irremediavelmente, o produto de Niceia: a crença na ressurreição da carne e, conseqüentemente, a crença na conservação como materialidade patrimonial que incorre no perigo de, como na Idade Média, forjar uma indeterminação de significantes sem correspondência a significados – e, portanto, sem uma espécie de ética da referencialidade. O que faz com que a memória produzida através da ritualidade cemiterial perca uma dimensão que a memória efectivamente detinha: a matrilateralidade²⁵⁹⁸. Isto é, mesmo admitindo que a transmissão da memória nunca é somente unilateral, sobretudo se tivermos em vista o século XIX existe um predomínio da mulher na transmissão da memória da família, mesmo que não se trate de uma mãe; mas, partindo dessa noção, a conservação enquanto imposição do *sema* sobre o *soma* quebra esta quase maternidade que subjaz a uma relação de referencialidade.

Desfeita esta pela não-correspondência sígnica e pela inexistência de uma referencialidade na qual reside, em última instância, a prova judiciária da narrativa historiográfica, a memória fica, no cemitério, de facto, à mercê de uma *tecknê* do simulacro: não há gestação do acto recordatório enquanto narrativa, pelo que somente pode restar uma indistinção racional: “Il s’agit de séduire, d’exciter l’imagination matérielle, d’entraîner dans la rêverie, d’encourager finalement la confusion entre nuit et clarté...”²⁵⁹⁹.

O que significa que a imagem é a tentação da amnésia e da memória que se esquece de ser recordação. Pelo que o gesto de sepultura, que é a fundação da narrativa da História, deve ser assumido como um acto ressurrectivo.

²⁵⁹⁷ Jean-Hugues Déchaux, *op. cit.*, p. 307.

²⁵⁹⁸ *Idem, ibidem*, p. 153.

²⁵⁹⁹ Jean-Didier Urbain, *L’Archipel des Morts*, p. 179.

A *phantasia* é sempre uma exteriorização

Não é a presença de pedra, seja do jazigo ou da estátua jazente, quem produz esse efeito, mas sim a ausência. Por isso, a morte gera uma poética da ausência, da mesma forma que a historiografia porque ambas a evidenciam – a primeira por imposição, a segunda por volição. A narrativa historiográfica é a materialidade que não reifica a *energeia* da *phantasia* já que esta é imaterializável – daí que jamais pudesse ser a sua imagem o seu principal veículo ou motor. Porque o estatuto dos mortos da história – e do Ter-sido – é o mesmo que de todos os mortos: “les morts n’ont plus droit qu’à un territoire *excentré et clos*: le cimetière devient une île. Sous l’Ancien Régime, l’éloignement du cimetière vis-à-vis de l’église ne signifie pas son excommunication. Le cimetière, même écarté du lien de culte, entend bien conserver sa valeur de *locus sacer*: demeurer un lien *sacré*”²⁶⁰⁰.

E mesmo que saibamos que, com o decurso do século XIX, acima de tudo pelas novas políticas de higienização que acompanharam o liberalismo português, ou, no caso francês, com as alterações sociais que a Revolução havia provocado em finais do século XVIII, o cemitério devém comunal e secular, porque fora o terreiro da Igreja, a necrópole – *que é o lugar onde se dorme* – passa de uma condição sagrada a uma condição profana, a verdade é que o homem continua a ser *homo sacer* na medida em que o sagrado, do ponto de vista semântico, implica uma significação quase excepcional: sagrado é aquilo que deve permanecer intocável sob perigo de ficar maculado²⁶⁰¹.

Por isso, por mais que de um ponto de vista da história social, se transite de uma dimensão sagrada para uma dimensão profana, síntese correctíssima de uma perspectiva histórica e antropológica²⁶⁰², a territorialidade *excêntrica* do cemitério, mesmo profana, implica uma ética da não profanação – pelo que a ausência continua a ser também sagrada. O que significa, finalmente, que a memória é preservada através da *phantasia*, na medida em que esta é, por excelência, intocável. Ora, enquanto dimensão que não se toca, a ausência, facilmente é pressentida como pertencente ao domínio transcendente

²⁶⁰⁰ *Idem, ibidem*, p. 150.

²⁶⁰¹ Ernout-Meillet, *op. cit.*, p. 586.

²⁶⁰² Cf. Jean-Didier Urbain, *L’Archipel des Morts*, p. 150.

de que os traços, como objectos da pessoa morta, são o que resta. E se é verdade, pois, que “aucune culture ne peut intégrer le non-sens de la mort”²⁶⁰³, o papel da narrativa historiográfica enquanto gesto de sepultura é esse exactamente.

Com efeito, trata-se de um trabalho de dessubjectivação do Ter-sido que deve conduzir à sua representificação, impossível sem que seja levado a cabo um trabalho de libertação dos traços: “l’attention portée au corps de la personne défunte ne consiste pas à retenir le non-vivant dans son corps, mais à faire le départ entre ce corps excédentaire dont la chosification s’accroît et le défunt qui doit partir. (...) L’obligation fondamentale dans une différenciation entre le mort et le défunt. Différenciation que l’on manœuvre para la ritualisation du corps du décédé”²⁶⁰⁴.

Ora, a historiografia opera essa manobra através da transformação do defunto em Ter-sido, como se fosse um passo mais no trabalho de ritualização. Mas a narrativa da história, efectivamente, posiciona o Ter-sido na direcção dupla da esperança: dirige o morto para os mortos e para a ancestralidade²⁶⁰⁵, mas também para o presente como seu próprio futuro. À maneira da *Esperança* de Gustave Klimt, a narrativa da história volta-se para o passado e para o futuro, unidos os tempos através do presente, uma forma de limbo kairológico – que é a espera de toda a epistemologia. Com a esperança que a ausência confere enquanto marcador de espera e, por isso, a sua dissimulação da própria ausência é dissimulação porque esconde para poder significar – só essa articulação pode produzir a aparição do Ter-sido.

E o que se passa na narrativa historiográfica não é diferente tendo em conta a operação que lhe está subjacente. Daí que o cemitério seja o primeiro grau de semantização da morte, assim descrito por Jean-Didier Urbain: “tout comme un cercueil clos cache et tout à la fois signifie la présence du mort, les murs cachent l’espace des morts, les mettent au secret, et simultanément les signifient. Pour qu’un secret existe, il faut bien sûr que son contenu ne soit pas connu. Mais pour que le secret existe, il faut aussi que son existence soit connue. Comment vouloir percer ou pénétrer un secret si on ne sait pas d’abord qu’il existe?”²⁶⁰⁶.

Isto é, a operação historiográfica localiza para poder proceder às operações seguintes de semantização da morte – e dos mortos. Daí o seu gesto de sepultura: o primeiro passo é, como Certeau denomina, a localização – ou, como Ricoeur prefere, a

²⁶⁰³ Louis-Vincent Thomas, *Le Cadavre*, p. 144.

²⁶⁰⁴ Patrick Baudry, *op. cit.*, p. 153.

²⁶⁰⁵ Cf. *Idem, ibidem*.

²⁶⁰⁶ Cf. Jean-Didier Urbain, *L’Archipel des Morts*, p. 152.

recolha arquivística. Ora, a inumação no cemitério, esconde a dimensão biológica da morte para instaurar uma ordem bibliotecária e genealógica²⁶⁰⁷, que funda, mesmo que superficialmente, se tivermos em conta o número incontável de jazigos devolutos que se escondem nos cemitérios monumentais, como o dos Prazeres ou o do Père Lachaise, um horizonte (murado, no caso mediterrânico²⁶⁰⁸) de continuidade, como se o destino dos mortos estivesse, não em mãos teológicas, mas sim nas mãos dos vivos. Cumpre-se, assim, a certeza de que a morte não termina ninguém.

Pelo contrário, se os vivos arquitectam *o post-mortem* do *Outro*, seja através do cemitério ou da narrativa historiográfica, então a emblemática frase de Patrick Baudry terá um significado carregado de uma *inquiétante étrangeté*: “(...) il faut des parents pour mourrir, c’est-à-dire encore une fois un dehors, collectivement construit pour *que la logique culturelle de la filiation s’institue*, se reproduise”²⁶⁰⁹. O que significa, em suma, que a narrativa da história devolve, como se à terra devolvesse, os mortos da história à sua filiação. E esta será com certeza um dos gestos mais eticamente sérios de todos a *práxis* humana. Sobretudo porque é indiscutível que a ritualidade funerária, como a escrita da História, é uma *práxis* identitária que perderia o seu nexos se não ordenasse o tempo e as suas mediações socialitárias – do sujeito, da família, da nação, na Humanidade.

A reversão das tochas invertidas: o sucesso frio da cremação em tempos de presentismo

Tudo o que até agora foi escrito demonstra como, se uma das mais prementes e universais características da recordação é precisamente o seu carácter selectivo, objectivo e representificador, a história não pode ser compreendida na sua função normativa e paideica obliterando-se a própria natureza anamnética da historiografia. Isso implicaria a corrosão do tempo sobre o acontecimento, fazendo-o submergir na continuidade homogénea do tempo que não é historiado. Consequentemente, a história corre o risco de ser desvirtuada na sua primeira e derradeira função e que é a de exercer o juízo da veracidade e do justo.

²⁶⁰⁷ Patrick Baudry, *op. cit.*, p. 153.

²⁶⁰⁸ Cf. Jean-Didier Urbain, *L’Archipel des Morts*, pp. 150-152.

²⁶⁰⁹ Patrick Baudry, *op. cit.*, p. 154.

E, se a saturação da sua escrita, em virtude da ritualização levada ao extremo, deflagrará no preenchimento do vazio memorial (que, em última análise, é causado pelo desaparecimento da testemunha) pela encenação museológica do passado, é forçoso dilucidar qual o momento em que história e memória atingiram tal ponto de equilíbrio, de dádiva e de contra-dádiva, que levou Michel de Certeau a declarar que a narrativa historiográfica do passado, dando um lugar aos mortos, como num cemitério, abre sentidos para a vida dos vivos.

Porém, tal só é possível na medida em que a própria história assume explicitamente uma lógica narrativa, desde a inevitável narratividade de um discurso que está, mais do que qualquer outro, imbuído de temporalidade (no caso da narrativa historiográfica e mesmo meta-historiográfica, essa temporalidade pode mesmo ser exposta de um ponto de vista auto-reflexivo) ao facto de ser a narração a única forma de evitar a amnésia colectiva das sociedades, ainda que isso implique, as mais das vezes, o silenciamento do que o historiador não selecciona.

O cemitério e o culto tanatológico têm por fim, também, a representificação do ausente. Ora, a historiografia, buscando simular o impossível regresso do passado através da sua compreensão/ explicação, sejam elas de índole positiva ou negativa, propõe-se ser o liame entre um campo de experiência, passível de ser seleccionado em função da estratégia do historiador, e um horizonte de expectativas antecipado pela recorrência da representificação do passado. O cemitério possibilita a realização de uma história da produção da memória (e de “contra-memórias”), na medida em que oferece a chave hermenêutica do passado: materializa os indícios do mesmo, revela o produtor sógnico, desvelando, por conseguinte. Assim, o sujeito, individual ou colectivo, que pretende, mais do que lembrar, *fazer lembrar*, tem no cemitério, ironicamente ou não, uma forma de... *magister*.

A inumação, antes, muito antes da emergência pragmática da escrita, parece ensinar, pois, o homem a recordar. Mas o cemitério, condenado a uma mimese a que não teria de ceder em função da fantasmática aparição do passado, facilmente é engolido pela cidade que antes dominara. Nas palavras de Urbain e Baudrillard, “Le cimetière, travesti, n'existe plus en tant que tel; et s'il existe plus, c'est peut-être bien, comme le dit Jean Baudrillard, parce que «les villes modernes tout entières en assument la fonction: elles sont villes mortes et villes des morts»²⁶¹⁰.

²⁶¹⁰Jean-Didier Urbain, *La Société de Conservation*, p. 355.

Com o cemitério devorado pela hiper-memória, fica no horizonte o fim da escrita da história enquanto arte de memória e, como não dizê-lo, como arte da morte? Em um tempo marcado por uma viragem para o fogo, isto é, pela frequência da cremação como técnica de tratamento do cadáver. A sua história não podia deixar de ser sintetizada por Jean-Didier Urbain: o Santo Ofício decide ceder aos rogos da rebelião cremacionista que emergira desde meados do século XIX e retira a incineração do interdito. É, pois, já depois do Concílio do Vaticano II, que, em 1965, se dá início à despenalização da cremação por parte da Igreja Católica.

Já antes (logo após a II Guerra Mundial) o norte da Europa, nos países da Reforma, a incineração se tinha tornado numa prática muito corrente. O capítulo que Urbain consagra à incineração é ínfimo e não nos compete a nós fazer a sua história²⁶¹¹. Não lhe dá sequer as honras de um epílogo, consciente, não duvidamos dos perigos ontológicos e sociológicos que a massificação da prática cremacionista poderá trazer para os mortos da cidade – como para os mortos da história.

Jean-Didier Urbain viria a alargar esse parco capítulo em *L'Archipel des morts*, sob o signo de Empédocles, começando por lembrar o que por nós foi dito já, em eco das suas palavras: a incineração do cadáver não é um fenómeno novo. O que é novo na incineração dos corpos é ela acontecer, no mundo ocidental, depois de séculos de domínio da inumação e imediatamente a seguir ao apogeu do cemitério no século XIX. Parecerá uma dedução banal; mas do que se trata é de pensar a nadificação sónica – como a cremação condenasse, finalmente, a morte a ser o nada temido desde sempre. E, o que não é menos, pensar até que ponto o pico cremacionista não coincidiu com fenómenos historicistas que convém recordar.

Não nos interessando uma espécie de sociologia da incineração, interessa-nos, contudo, perceber como a cremação coincide não apenas com a crise contemporânea dos sujeitos da memória, como, sobretudo, com uma anunciada e falsa ditadura do fim da história. Importará, pois, perceber de que forma, se o cemitério foi a realidade material adequada à lógica do entendimento do tempo como fim da história, a cremação traduz as sucessivas transfigurações desse mesmo entendimento até se chegar ao fim do fim da história.

²⁶¹¹ Para uma melhor compreensão do caso português, leia-se Fernando Catroga e a sua já citada obra *O Céu da Memória* (...) e, ainda de sua autoria, CATROGA, Fernando, “A cremação na época contemporânea e a dessacralização da morte. O caso português”, separata da Revista de História das Ideias, vol. 8, Faculdade de Letras, Coimbra, 1986, pp. 223-262.

para uma breve história da cremação, veja-se ainda Jean-Didier Urbain, *L'Archipel des Morts*, p. 261 e ss e Louis-Vincent Thomas, p. 170 e ss.

Partamos do princípio que a crise da memória começa com a abstenção relativa ao culto dos mortos; o que significa que a origem da crise está nos agentes privados da família e, claramente, nos movimentos de desterritorialização da sociedade coetânea. Isto é, na cadeia da filiação. Ora, a cremação é uma prática de destruição do cadáver que, podendo admitir um culto (a recolha das cinzas, a inumação das cinzas), não admite a simulação da presença fantasmática. Ser uma prática destrutiva implica não apenas a redução a cinzas (é essa, de resto, a etimologia de *incineração*), como a rapidez do desaparecimento do cadáver.

Vincent Thomas não poderia deixar de recordar: “Le feu est destructeur et la crémation a solvante été un moyen expéditif de parer au pire. Devant l’accumulation des morts, on s’en débarrasse e les brûlant: lors de certaines épidémies ou d’épisodes de guerre particulièrement meurtriers: les Prussiens auraient incinéré 4000 soldats tués à Montfaucon en 1814 pour se préserver de la putréfaction”²⁶¹². Acrescentemos os campos de extermínio nazis, cujos fornos crematórios eram fábricas de destruição que, em um dia, devoravam (pois que o fogo sempre teve línguas) 5000 cadáveres. Acrescentemos ainda que o poder purificador do fogo acreditado pela sociedade hindu, ardendo o cadáver em uma pira e sendo, depois, as suas cinzas lançadas em água corrente, foi o mesmo que matou Jeanne d’Arc e Giordano Bruno, Savonarola e António José da Silva – em nome da salvação das almas. E do fogo resulta o complexo de Prometeu: querer saber mais através da manipulação. Que com efeito a cremação é já que, na sociedade contemporânea, ela é mecânica, tecnológica e em espaço especializado para o efeito²⁶¹³.

A cremação opõe-se, assim, à essência holista da inumação, decretando uma ruptura no movimento de continuidade que a filiação do cemitério inumatório gera. Não há transmissão sígnica, não pode existir tão pouco uma filiação disfarçada. O que existe é, ao invés do encobrimento da putrefacção, o encobrimento do luto. Quando Gaston Bachelard define o fogo como “o ultravivo. O fogo é íntimo e universal”²⁶¹⁴, acaba por associá-lo, dizemos, a mudanças que não podem ser transsubstanciações – na medida em que, contrariamente à terra, o fogo, veloz na destruição, ultra-vivendo, condena a própria morte à sua morte. Com efeito, o fogo “(...) permet de produire de l’ultra-mort, la mort des morts (...). L’incinération, c’est la négation absolue de la mort par

²⁶¹² Louis-Vincent Thomas, pp. 170-171.

²⁶¹³ Glennys Howarth e Oliver Leaman, *op. cit.*, p. 138.

²⁶¹⁴ Gaston Bachelard, *A Psicanálise do Fogo*, São Paulo, Martins Fontes, 2008, p. 11.

destruction rapide des morts”²⁶¹⁵, sob uma miríade de desculpas: a ecologia, a higiene, a purificação, o minimalismo moderno, a falta de espaço²⁶¹⁶.

O que significa que a cremação será, pois, um grande engodo: ela anula a dimensão pública do cuidado para com o morto, ou então privatiza-o excessivamente quando a lei possibilita a devolução das cinzas à própria família. Ao contrário da cremação tradicional: o cadáver era incinerado ao ar livre, como em um espectáculo que poderia durar até 10 horas e que era visto efectivamente pela comunidade; em Roma, o herói era cremado em festa, com organização de combates de gladiadores e banquetes²⁶¹⁷. Indo ainda mais longe, podemos lembrar como as madeiras utilizadas eram variáveis em virtude do estatuto da família (sempre a distinção na ritualidade) e podiam ser mesmo substituídas por ervas; e, se no Nepal, o morto era deposto simplesmente sobre a fogueira, na Índia ele ficará recoberto por ramos e troncos²⁶¹⁸. A cremação tradicional nunca aniquila o cadáver totalmente: ela deixa traços que podem ser tratados posteriormente como oferendas ou mesmo ritualizados. Os budistas, por exemplo, lavam os ossos remanescentes com leite de coco e água lustral²⁶¹⁹.

Isto é, há uma ritualidade inerente à cremação; ela não é mecanizada, nem tratada como um fordismo tanatológico com requintes higienistas e económicos²⁶²⁰. Ao contrário, o cheiro a morte é neutralizado no cremacionismo ocidental e a família ou acompanhantes são marginalizados em uma sala à parte. Medo de assistir? Vergonha pela escolha? Contentamento com o pequeno pote com cerca de 2 kilos de cinzas? A metáfora do sono deixa de ser efectiva e o restolho deixa de ter a sua estação porque nada resta para ser representificado. De forma inquestionável, mais do que a recordação ou que a partilha de memórias, em causa está o dever de memória e a solidariedade que, nos antípodas do que acontecia com a sociedade média dos *revenants*, nem os mortos poderão ter para com os vivos porque deles nada resta.

²⁶¹⁵ Jean-Didier Urbain, *La Société de Conservation*, p. 445.

²⁶¹⁶ O comentário de Urbain é, como habitualmente, certo e tragicamente irónico: “Sur une même surface de 10 mètres carrés, on peut loger 4 cercueils ou 200 urnes...” Cf. *Idem, ibidem*.

²⁶¹⁷ Cf. Louis-Vincent Thomas, *Le Cadavre*, pp. 170-171.

²⁶¹⁸ Falamos aqui da cremação tradicional; na Índia contemporânea, os fornos crematórios existem e, num anonimato perfeito, são o destino dos mais desfavorecidos. Como uma vala comum efémera e, por isso, mais violenta ainda.

²⁶¹⁹ Cf. Louis-Vincent Thomas, *Le Cadavre*, pp. 173-174.

²⁶²⁰ “Si l’incinération dans les civilisations extra-européennes est souvent liée à un culte du feu, si sans doute dans le monde antique gréco-romain, brûler les cadavres répondait à la fois à un souci d’hygiène et de protection du mort contre les violeurs et profanateurs de tombes, l’incinération dans le monde modern s’inscrit dans notre fonctionnalisme. Il est en même l’ultime conséquence. Si le défunt n’est plus qu’un homme qui a cessé de fonctionner, pourquoi «geler» des surfaces considérables de terrains pour y entreposer des cadavres dont on ne croit plus qu’ils puissent ressusciter, ni «revenir», ni se transformer en rien d’utile?” Cf. Michel Ragon, *op. cit.*, p. 287.

Os restos da cremação contemporânea são a marca do fim. Ironicamente delével, é a cinza que comprova a finitude: “intériorisée sur ce mode, la crémation moderne, en garantissant la disparition physique totale du mort, n’est-elle pas alors conçue comme un procédé de mortification *post mortem* propre à satisfaire, sous une forme technique et aseptisée, un désir trouble que, à propos de l’émergence du macabre au XVIe siècle, Philippe Ariès a si justement nommé «la tentation du néant»”²⁶²¹

Annick Barrau explicita de forma razoavelmente diversa o dever de cremação: ela é, sobretudo, a ética do presente. Pelos motivos higienistas já presentes no século XIX, pelos motivos urbanistas que já referimos, mas, sobretudo, uma questão de dignidade²⁶²². A tanatomorfose é considerada um atentado à dignidade humana já que “Livré à la digestion bactérienne et aux «obscurs travailleurs de la mort» (ces insectes nécrophages qui, en six ou sept vagues successives, vont dévorer le cadavre), le corps inhumé mettra plusieurs années (trois à six ans en moyenne) pour réaliser sa «minéralisation-digestion» et aboutir «aux restes»: l’incinération parvient au même résultat en une heure environ”²⁶²³.

Lamentamos que não tenha nomeado aqueles de quem discorda e que são, evidentemente, Louis-Vincent Thomas e Jean-Didier Urbain. Como também lamentamos que reduza a dignidade da cremação à possibilidade de a família do morto poder ouvir música enquanto a incineração ocorre: sem ruído, sem emissão de gases coloridos, sem poeira²⁶²⁴. Defender que a destruição completa e artificial do cadáver é uma forma de conservar a sua integridade de vida²⁶²⁵ é uma forma escandalosa de ignorar as tipologias de tratamento do cadáver. Sobretudo porque os autores que deveria citar e não cita não condenam a cremação; apontam o que nela falta (a ritualidade própria ao luto), apontam o que nela excede (a destruição voraz da biologia da vida).

Será, assim, a cremação uma das expressões da crise da história teleológica e da própria historiografia? Se assim for, qual o encaixe possível dos ritos tanatológicos à

²⁶²¹ Jean-Didier Urbain, *L’Archipel des morts*, p. 279.

²⁶²² Cf. Annick Barrau, *Quelle Mort pour Demain? Essai d’anthropologie prospective*, Paris, L’Harmattan, 1992, p. 75 e ss.

²⁶²³ *Idem, ibidem*, p. 80.

²⁶²⁴ *Idem, ibidem*.

²⁶²⁵ “En détruisant proprement le cadavre, on garde intact – dans un certain sens s’entend – l’intégrité de son «état» de vivant: la certitude ultime (et ô combien rasurante en l’occurrence) est celle de son corps tel qu’il était au moment du décès, c’est-à-dire, en définitive, son corps de vivant (d’autant plus d’ailleurs qu’il aura bénéficié de soins de conservation)”. Perguntamo-nos se esta não será a maior contradição de quem assim defende a cremação: a ilusão de que a incineração é uma forma de conservação. Cremos que não vale a pena perguntar como lidar, então, com corpos mortos cuja morte impediu essa conservação e acelerou a tanatomorfose. Será, pois, tão diferente a tanatopraxis cosmética dos cuidados de conservação de que fala a autora?

velha máxima ciceroniana da História como mestra da vida? Sem signos, a morte deixa mesmo de ser uma Palavra. Como Dizer, pois, o Ter-sido?

Será, assim, a cremação uma das manifestações da crise da história teleológica e da própria historiografia? Se assim for, qual o encaixe possível dos ritos tanatológicos na velha máxima ciceroniana da História como mestra da vida? Sem signos, a morte deixa mesmo de ser uma Palavra. Como Dizer, pois, o Ter-sido? Não será a galopante vitória da cremação nos países europeus (e, sobretudo, nos de dominância católica), um sintoma da depreciação das escatologias (religiosas, sociais e políticas) a favor das experiências pontualizadas e aditivas do tempo a que muitos chamam de “presentismo”? E não será este uma decorrência do impacto da consolidação da sociedade massificada, acelerada e dessocializadora que caracteriza o modelo civilizacional dos nossos dias – fundado na fetichização de uma comunicabilidade cada vez mais virtual? Por tudo quanto ficou demonstrado, a nossa resposta tem de ser positiva.

Conclusão

Portanto, a historiografia não morre, como não se extingue a necessidade de a interrogar.

Fernando Catroga

I

Os caminhos que *phantasia* e imaginação foram sulcando através da história do pensamento ocidental ditaram a prevalência da última. Caminhos de floresta (*Holzwege*) são na medida em que a sua aparência de mesmidade vigorou durante séculos, deixando a *phantasia* ironicamente escondida sob os destroços do tempo – ela que é, por excelência, a expressão da luz.

Este trabalho pretendeu apresentar de forma clara e responsável de que forma esses caminhos, facilmente confundíveis, moldaram, toldaram e ditaram o pensamento sobre a Teoria da História e sobre a historiografia. Para esse fim, intentámos pensar teoricamente a prática da escrita da história como história intelectual que não pode fugir aos desígnios do filosofar, não porque queira ser uma *filo-sofia*, mas porque naturalmente é uma reflexão. Porque, veja-se: não é a filosofia que coloca as perguntas fundamentais do Ser – é o filosofar. Nesse sentido, que é o de uma *práxis*, a Teoria da História pensa a vida e a morte porque a historiografia tem os seus traços como suscitação do seu perguntar. Por esse motivo, as suas problemáticas, por mais cientistas que sejam as suas finalidades, não podem apartar-se desta questão essencial do Ser: “o que posso ser depois da minha morte”.

Esta é a grande questão a que a historiografia deve tentar responder e que a Teoria da História deve impor como primordial à investigação histórica, sem que possa escamotear as suas origens. E, no início, estiveram a retórica e a medicina como companheiras de uma maiêutica tímida sobre o passado, estabelecendo laços que permitiram à *grafia* – à impressão marcada – das coisas passadas eclodir, séculos mais tarde, como hermenêutica. Mesmo se – ou talvez porque – a temporalidade cíclica obriga à exploração do acontecimento como *exemplo* não para uma futuridade singular, mas para uma repetição fatalista.

II

Assim, quisemos trabalhar a escrita da história à luz das suas implicações na compreensão da condição humana, pois só dessa maneira este trabalho poderia ser uma forma de explicitarmos como pensar é estar a caminho e como através dele a Teoria da História pode ver mitigados os seus aparentes caminhos da floresta.

Repetimos o que foi o nosso mote inicial: Cícero, no *De Oratore*, define, no âmbito da arte retórica, o que é a história e, através de uma enumeração não apenas expressiva como também audaz, a elege como testemunha dos tempos, como luz da verdade, como vida da memória, como mestra da vida, como mensageira dos antigos. Com esta definição, o que o orador faz é antecipar não apenas a historicidade da própria historiografia, como também (o que foi nossa meta) apresentar a dimensão anamnética, *phantasmática* e tanatográfica da escrita da história, tendo por égide a busca da verdade. Pelo que historiografar – como, num outro registo, filosofar – é perguntar através do espanto causado pelo *traço*, é cuidar dos mortos através de uma significação reflexiva, em que a memória não pode ficar adstrita a uma imaginação que imporá sempre a concretude da imagem como ilusão verista. Sobretudo quando a morte é a anarquia por excelência e o único sistema que admite é a reordenação da vida dos vivos e a retrospectiva sobre a vida dos mortos através do rito e da anamnese.

A abordagem histórica, filológica e semântica, quer das metáforas da memória, quer da evolução na ideia da *phantasia* na história do pensamento ocidental, só poderia desembocar na *descoberta* do estado *oculto* da *phantasia*, estado oculto esse que é o fundamento da própria *aletheia*. O papel que a ontologia desempenhou neste nosso caminho – papel do qual não quisemos abdicar precisamente por ser a face ontológica

aquela que dita o *Sorge* da historiografia enquanto tanatografia – não só viria a desmontar a concepção de ser e de tempo que é a base da metafísica grega e que inviabiliza a consideração de Heródoto como pai da escrita historiográfica, como nos permitiu explorar a noção de *Dasein* no contexto da Teoria da História. Quando Heidegger integra no *Dasein* um horizonte de finitude e de certeza dessa finitude, abole a estreiteza de pré-conceitos impeditivos de se considerar a subjectividade como metamorfose da substancialidade.

III

É urgente na historiografia e nos estudos em Teoria da História, sob pena de a escrita se quedar num lugar de memória em que a boa intenção prevalece sobre a necessária pragmática do trabalho anamnético que é ofício do historiador, sublinhar o seguinte: esse trabalho é o de representificar a presença de uma ausência referenciável, ainda que sempre de um modo indirecto e, por isso, velado. Nesse sentido, quando fundada na *phantasia*, a escrita da história desafia a matriz ocidental grega: “A ideia de presença (presença da alma perante si mesma e das coisas reais da alma) que governa a metafísica ocidental e o seu saber funda-se na possibilidade de uma *presença ante o olhar* (o olho que se vê a si mesmo imediatamente num espelho: é nesta possibilidade que se detém o mundo antigo) ou na de uma *presença ante a consciência* (a possibilidade de o discurso se referir imediatamente, através do pronome «eu», à voz do locutor que o pronuncia)”²⁶²⁶.

As palavras de Giorgio Agamben sintetizam o movimento que este trabalho quis traçar: a passagem de uma reflexão sobre a historiografia pela Teoria da História em que a imagem detinha um papel erradamente primordial (quando esse papel, para que possa ser pertinente, tem necessariamente de ser secundário) para um pensar a própria Teoria da História como clareira fundadora da hermenêutica historiográfica comprometida com o tempo do *Outro*, com o seu tempo e com o tempo por vir. Esse pensamento só é possível e profícuo se estiver disposto a quebrar verdadeiras comunidades aparentemente científicas, cujos sentidos transformam a escrita da história em um

²⁶²⁶ Giorgio Agamben, *A Potência do Pensamento. Ensaios e conferências*, Lisboa, Relógio D'Água, 2013.

trompe-l'oeil escolástico em que historiografia e ficção são aproximadas numa perigosa vertigem epistemológica.

Nessa queda dos anjos, a primeira fica exilada da sua dignidade primordial: pensar através de uma operação de investigação material o sentido último das coisas. Ora, a escrita historiográfica não pode ser alheia a que “a história só pode tornar-se objectiva quando se tornou passado”²⁶²⁷. Isso implica uma relação inextricável com a memória e com a morte, relação essa que, se vista através do véu diáfano da *phantasia*, coloca o Ter-sido de novo a caminho. Porque, tal como a memória, ela é movimento, foco invisível em que o espanto se acende e permite a pergunta, primeiro, a *emergência*, depois. Daí, também, o quão urgente é pensar a historiografia e levar a historiografia a pensar-se, pois que ela é, indiscutivelmente, um saber sobre a vida enquanto combate contra o trabalho nadificador da morte: somente as retrospectivas e, dentre estas, a historiografia podem ressuscitar o Ter-sido.

IV

Não escrever a historiografia nestes moldes éticos é sacrificar a memória do Ser; escrevê-la partindo do princípio de que a história é uma “ressurreição”, como o jazigo de Jules Michelet bem tem gravado no seu mármore, é lutar contra todas as *soluções finais* de todos os tempos. Porque o historiador transforma a memória na sua expressão mais racional, crítica e social: não porque seja colectiva, mas porque traduz um estado de indivíduos. O que reitera a relação do historiador com a singularidade e não com a universalidade abstracta e faz do seu ofício justamente uma *apo-logia*, enquanto busca da excepção dentro da regularidade a que a excepção nunca deixa de pertencer. Não aceitá-lo é transformar a historiografia em jornalismo ou em ficção.

Ora, a *phantasia* contribui para a racionalização da operação historiográfica, na medida em que ela é, sobretudo, *acesso*. E na sua dupla acepção de “caminhar para” e de “chegada”. A imaginação ficaria sempre aquém do momento hermenêutico, isto é, da insondável ultimidade do Ter-sido, na medida em que a imagem pertence à mundaneidade; a *phantasia* não precisa sequer de ter como consequência uma pré-

²⁶²⁷ M. Heidegger, “O tempo da imagem no mundo”, in *Caminhos de Floresta*, tradução de Irene Borges-Duarte, Filipa Pedroso, Alexandre Franco de Sá, Hélder Lourenço, Bernhard Silva, Vítor Moura e João Constâncio, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2012, p. 105.

mundaneidade – essa é, ainda, a imaginação. Porque a historiografia deve, com efeito, buscar uma verdade ontológica, que é a *aletheia* grega e que é o não estar encoberto, e não uma verdade factual onticamente acossada.

Para utilizarmos uma comparação de Francis Bacon, tudo quanto pode ser continuamente alimentado é, como a chama de Vesta, potencialmente eterno²⁶²⁸. A historiografia é uma forma de permanente aparição do que está encoberto pela morte, não para aspirar à eternidade, mas para evitar que, “depois de o homem ter «matado» Deus, ao descobrir que Ele, afinal, é sua criação”²⁶²⁹, se destrua como criador de si. Ao contrário. A narrativa nutre a temporalidade do homem, fazendo da morte ponto de partida para uma morte apaziguadora.

V

A *phantasia*, enquanto lógica da luz, procede à mediação entre uma dimensão humana que está em permanente feitura e o finito já findo. Daí a suma importância que o *gesto de sepultura* assume dentro do quadro de uma hermenêutica historiográfica que tenha a *phantasia* como ponto de interrogação, logo, como mola para o espanto. Somente no seio de uma problematização que concedesse relevo à luz e a esta como condutora da busca pela verdade poder-se-á avançar no pensamento sobre a escrita da historiografia, sobretudo em dois patamares de reflexão: um epistémico, outro teórico. De facto, a um nível epistemológico, o que sucede com a eleição de um conceito como o de *phantasia* é a libertação da imaginação da própria imagem que, inequivocamente, lhe está associada. Só assim é possível atingir-se um nível de compreensão/explicação que, por estar fundado na abstracção, conduz a uma hermenêutica. Por outro lado, a um nível teórico, a noção de *phantasia*, não estando colada ao presente, é permeável a algo que a imaginação não pode autonomamente abranger: passa a ser possível correlacionar a Teoria da História e os outros saberes, sobretudo porque se trata de um *por-saber* sempre e que, sendo-o, remete para as perguntas que, por norma e origem, são tanto da ordem do filosofar, como de todas as práticas científicas libertas dos mimetismos empiristas.

²⁶²⁸ Francis Bacon, *Sur le Prolongement de la Vie et les Moyens de Mourir*, traduit de l'anglais et preface par Céline Surprenant, Paris, Éditions Payot et Rivages, 2002, p. 27.

²⁶²⁹ Fernando Catroga, *Os Passos do Homem como Restolho do Tempo*, p. 257.

A permanência da expressão “imaginação historiográfica” pode conduzir a uma espécie de conservadorismo epistémico: ela cristaliza a crítica, disfarçada de um livre pensamento assente na necessariamente subjectiva narrativização do pretérito. Daí a nossa hesitação em relação à também banalizada expressão “lugares de memória”, fruto de insatisfações relativas às mediações a que a memória está submetida.

Insistir na primordialidade da “imaginação historiográfica” é esquecer que nem o passado pode ser imaginado no âmbito das perguntas que a Teoria da História deve ousar fazer, nem o futuro é a imagem. A imaginação pode acompanhar a utopia, mas esta é sempre posterior à história e anterior à acção. Pela mesma razão, ousar pensar a história em regime de analogia com os ritos tanatológicos contribui para a relativização necessária do presentismo, já que este conduz ao ocaso do horizonte de expectativas – queda essa que a imaginação, presa à sua definição de produtora de imagens quando ela apenas foi substituta enganosa do malogrado termo *phantasia*, propicia ao determinar um fim instantâneo e não uma finitude. Porque a imagem obriga a uma pausa, enquanto a *phantasia* é activa por natureza. Logo, adequada à passagem do tempo e à expressão dessa passagem.

VI

A *phantasia* não idolatra, pois, o presente, condição para o equilíbrio da subjectividade do historiador enquanto hermeneuta e, outrossim, enquanto porta-voz do fim das filosofias da história. A imaginação morre pelas mãos da própria imagem porque esta corresponde à idolatria do presente, que só pode desembocar numa ímpia recepção do *novo* e do Ter-sido enquanto *novo* que é. Ou, nas palavras de Fernando Catroga, “a recepção do *novo* não pode ser feita através de uma hospitalidade acrítica, pois ele vem morar numa terra já habitada por homens com racionalidade ética e memória”²⁶³⁰. Ora, tanto o positivismo historicista como a vulgarização (fácil porque oportuna) do sujeito historiador enquanto demiurgo que necessariamente deve ter ao seu serviço uma potência criativa para além do primado arquivístico dificilmente poderão encontrar no *Tu* um *Outro Eu*. É esse o pecado da hospitalidade acrítica, isto é, da

²⁶³⁰ Fernando Catroga, *Os Passos do Homem como Restolho do Tempo*, p. 263.

transformação da finitude em produto filosófico – quando a Teoria da História pode, efectivamente, *dar a dádiva* da morada ao Ter-sido.

É aqui que a analogia com a ritualidade tanatológica emerge como simetria (mas não mimese) da operação historiográfica. Não porque a morte seja a musa da historiografia, mas porque a analogia entre tanatografia e tanatologia impede, ou deve impedir, em função de um imperativo ético, que o *novo* devesse ser mera novidade e que a esperança seja substituída por um messianismo que é mais prognóstico do que salvífico. A escrita historiográfica só pode ser vista como hospitalidade quando enraizada na luta contra o tempo como somatório e na luta pelo traço como *sema* e como *soma*. Isto significa que, porque o homem é um ser-para-a-morte, só a vida pode ser mestra da história e não o contrário. Só desta forma a historiografia pode assumir o combate contra a corrupção do tempo, mesmo que a sua narrativa, como o monumento fúnebre, simule uma aurática presença que não se vê porque já não está – mas poderá continuar a ser como Ter-sido.

Todavia, esta analogia pode ser levada ainda mais longe se pensarmos o Ter-sido como um regresso sempre iminente, que só a *phantasia* pode iluminar, precisamente porque não leva à reificação nem do tempo, nem do ser. Ela, enquanto noção matricial da cultura do Ocidente que foi, sendo movimento, implica a aparição. Esta, se estivesse dependente da imaginação historiográfica, quedar-se-ia num falatório mudo em virtude da estagnação concreta da imagem; diante da *phantasia*, é um silêncio falante que se impõe, sonoro como traço, harmonioso como narrativa. O Ter-sido não pode ser imaginado, tal como a memória, que se metamorfoseia a cada recordação – pode, sim, ser *phantasmaticado*.

VII

É por estar mais próximo do *revenant* do que do ícone que só a *phantasia* pode torná-lo ressurto para à sua finitude e ao seu fim acrescentar uma morte que é nova: o ser-para-a-morte que o Ter-sido fora enquanto *Dasein* tornar-se, finalmente, um ser-para-a-vida a partir do momento em que se ergue através da narrativa. Como Lázaro que é retirado do sepulcro para regressar à vida? Não. Como Osíris mumificado que ressuscita para governar o submundo dos mortos? Não. Como *Vordersein*: o ser que, por *ser antes*, necessita que o *Dasein* ouse sabê-lo num acto em que a *sagesse* se revela

precisamente no reconhecimento da singularidade. Porque *Vordersein* é o ser que está antes mas, também, o que está à frente²⁶³¹. Cruzando o horizonte de expectativas e o campo de experiência do historiador e potenciando a sua acção como agente da *phantasia*.

Como pode, pois, ser a história a mestra da vida quando, à chegada da morte, é a memória que resta e a vida viva que fica? O apagamento de todos os traços que provam a existência do Ter-sido quando fora *Dasein* são, pois, uma *nova* forma de ser-aí, pois *estão*. Dá-se, pois, uma transubstanciação: o corpo morto devem palavra e, uma vez mais, o *logos* faz-se corpo porque não é outra coisa que o *texto* enquanto tessitura. Assim como a narrativa que o historiador tece na sua frágua hermenêutica. Daí que essa narrativa ocasione uma representificação, que reactualiza a recordação através da *phantasia*. Como fogo-fátuo que se evola da sepultura, denunciando uma *ausência presente*.

Ousar pensar a escrita historiográfica, correlacionando-a com a ritualidade tanatológica, não faz dela uma escrita da morte: ela é tanato-grafia porque escrita por um ser-para-a-morte, sobre um Ter-sido que foi um ser-para-a-morte, para uma comunidade de indivíduos, sendo cada um deles um ser-para-a-morte. A *phantasia* faz dela uma necessária escrita da vida que, não sendo de todo uma *bio-grafia*, é uma escrita para a memória. E se dá ao Ter-sido uma (nova) sepultura, uma espécie de transladação, é para que este deixe de ser um *desconhecido* ou um *anónimo* (que não é só aquele que não tem nome mas, sobretudo para o que nos norteou neste trabalho, aquele que não *recebeu* um nome) e seja reconhecido na sua singularidade, não por acaso, no confronto com a alteridade a que a “descoberta” impele.

Este retorno do Ter-sido à sua ipseidade, que só o historiador – ou todo aquele que se inquieta com o peso e o significado da *herança* na assunção do presente como futuro – pode operar de forma *compaixonada*, é expressão não apenas da guerra declarada ao esquecimento (que através da reflexão sobre a *phantasia* pode ser visto na sua positividade inerente à *aletheia*), mas também da abertura à conservação como o que verdadeiramente esta quer dizer: *através da observação, (des)velar*.

²⁶³¹ Cf. a entrada “Vorder” em Friedrich Kluge, *op. cit.*, p. 380. É o sânscrito *pûrva* que empresta a *vorder* esta dupla valência que intentamos explorar.

ANEXOS



Figura I

Pormenor de *A Medicina*, Gustav Klimt, 1907. Queimado no Castelo de Immendorf no ano de 1945.



Figura II
Judite e Holofernes, Caravaggio, 1599.



Figura III
A Decapitação de São João Baptista, Caravaggio, 1608.



Figura IV
Salomé com a cabeça de João Baptista, Caravaggio, 1609.



Figura V
Salomé com a cabeça de João Baptista, Caravaggio, 1610.



Figura VI
Chão histórico, Paul Klee, 1939.

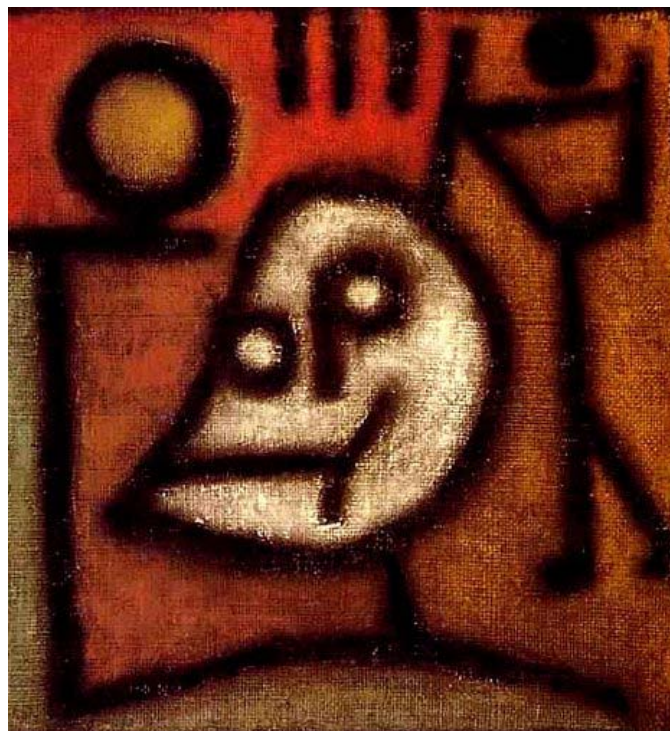


Figura VII
A Morte e o Fogo, Paul Klee, 1940.



Figura VIII
In Ictu Oculi, Juan de Valdés Leal, *circa* 1671.



Figura IX
Pormenor de *dança macabra*, mosteiro de La Chaise-Dieu, século XV.



Figura X
Túmulo de Jules Michelet (1798-1874),
no cemitério Le Père-Lachaise, em Paris. Fotografia nossa.

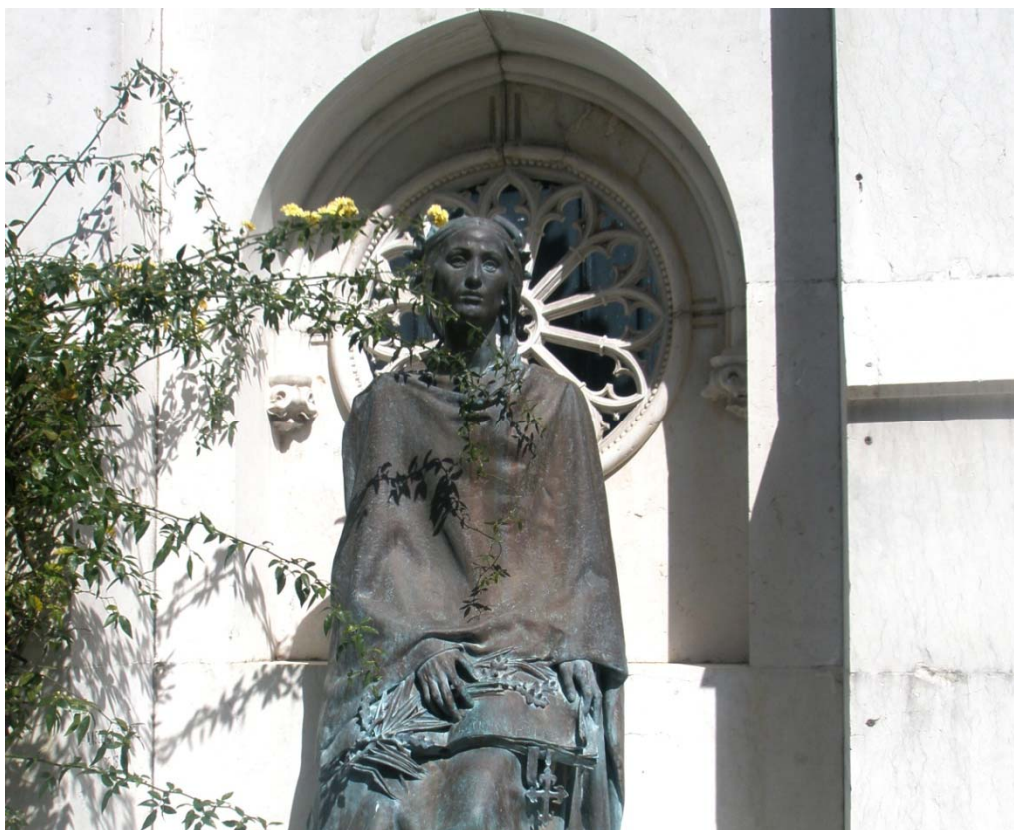


Figura XI
Jazigo de Oliveira Martins (1845-1894),
no cemitério dos Prazeres, em Lisboa. Fotografia nossa.



Figura XII
Túmulo de Auguste Burdeau (1851-1894),
no cemitério Le Père-Lachaise, em Paris. Fotografia nossa.

BIBLIOGRAFIA

- AA.VV., *Études sur la Mort, Les Fins du Monde*, N.º 117, 2000.
- AA.VV., *Périodes. La construction du temps historique. Actes du Ve Colloque d'Histoire au Présent*, Paris, EEHESS, 1991.
- AA.VV., *Temps Cosmique, Histoire Humaine*, Paris, Vrin, 1996.
- ADLER, Robert, *Medical Firsts: from Hippocrates to the human genome*, New Jersey, Wiley, 2004.
- AGAMBEN, Giorgio, *A Potência do Pensamento*, Lisboa, Relógio D'Água, 2013.
- AGAMBEN, Giorgio, *Homo Sacer. O poder soberano e a vida nua, I*, Belo Horizonte, Editora UFMG, 2007.
- AGAMBEN, Giorgio, *O Que É o Contemporâneo? e Outros Ensaio*s, Chapecó, Argos, 2009.
- ALEXANDRE-BIDON, Danièle, *La Mort au Moyen Âge. XIII^e-XVI^e*, Paris, Hachette, 1998.
- ÁLVAREZ GOMEZ, Mariano, *Teoría de la Historicidad*, Madrid, Editorial Síntesis, 2007.
- ANDERSON, *Los Fines de la Historia*, Barcelona, Anagrama, 1996.
- ANDRÉ, João Maria, *Renascimento e Modernidade. Do poder da magia à magia do poder*, Coimbra, Minerva, 2005.
- ANDRÉ, João Maria, *Sentido, Simbolismo e Interpretação no Discurso filosófico de Nicolau de Cusa*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1997.
- ANKERSMITH, F. R., *Sublime Historical Experience*, Stanford, California, Stanford University Press, 2005.

- ARAÚJO, Ana Cristina, *A Morte em Lisboa: atitudes e representações: 1700-1830*, Lisboa, Editorial Notícias, 1997.
- ARENDT, Hannah, *A Condição Humana*, Lisboa, Relógio D'Água, 2001.
- ARENDT, Hannah, *Between Past and Future*, New York, Penguin Books (USA), 1993.
- ARENDT, Hannah, *Condition de l'Homme Moderne*, préface de Paul Ricoeur, France, Calmann-Lévy, 2011.
- ARENDT, Hannah, *De la Historia a la Acción*, Madrid, Paidós, 1995.
- ARENDT, Hannah, *Entre el Pasado y el Futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, Barcelona, Península, 1996.
- ARENDT, Hannah, *Entre o Passado e o Futuro*, São Paulo, Editora Perspectiva, 2000.
- ARENDT, Hannah, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, edited and with an interpretative essay by Ronald Beiner, Chicago, The University of Chicago Press, 1978.
- ARENDT, Hannah, *Sobre a Revolução*, Lisboa, Relógio D'Água, 2001.
- ARENDT, Hannah e HEIDEGGER, Martin, *Lettere 1925-1975 e Altre Testimonianze*, traduzione di Massimo Bonola, Torino, Edizioni di Comunità, 2001.
- ARIÈS, Philippe, *Images de l'Homme Devant la Mort*, Paris, Éditions du Seuil, 1983.
- ARIÈS, Philippe, *L'Homme Devant la Mort, 1. Le Temps des Gisants*, Paris, Éditions du Seuil, 1985.
- ARIÈS, Philippe, “Nos attitudes devant la mort”, in *Archives de Sciences Sociales des Religions*, N.º 39, 1975. *Évolution de l'Image de la Mort dans la Société Contemporaine et le Discours Religieux des Églises [Actes du 4e Colloque du Centre de Sociologie du Protestantisme de l'Université des Sciences Humaines de Strasbourg (3-5 octobre 1974)]*.
- ARISTÓTELES, *Constituição dos Atenienses*, introdução, tradução do original grego e notas de Delfim Ferreira Leão, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2009.

- ARISTÓTELES, *Da Memória e da Reminiscência*, cf. Richard Sorabji, Aristotle, *On Memory*, Chicago, The University of Chicago Press, 2006.
- ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, V.1129a-1130b, in Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, tradução, prefácio e notas de António de Castro Caeiro, Lisboa, Quetzal, 2009.
- ARISTÓTELES, *Metafísica*, *Aristotle in 23 Volumes*, Vols. 17, 18, translated by Hugh Tredennick, Cambridge, MA, Harvard University Press; London, William Heinemann Ltd. 1933, 1989.
- ARISTÓTELES, ARISTOTLE, *Politics*, with an english translation by H. Rackham, London, William Heinemann, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1959.
- ARISTÓTELES, Aristotle, *Politics*, with an English translation by H. Rackham, Loeb Classical Library, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1950.
- ARISTÓTELES, *Poética*, tradução, prefácio, introdução, comentário e apêndices de Eudoro de Sousa, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2008.
- ARISTÓTELES, *Retórica*, 1354a, prefácio e introdução de Manuel Alexandre Júnior, tradução e notas de Manuel Alexandre Júnior, Paulo Alberto e Abel do Nascimento Pena, Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2006.
- ARISTÓTELES, *Retórica*, prefácio e introdução de Manuel Alexandre Júnior, tradução e notas de Manuel Alexandre Júnior, Paulo Alberto e Abel do Nascimento Pena, Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2006.
- ARISTÓTELES, *Sobre a Alma. Obras Completas de Aristóteles*, volume III, Tomo I, Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa/ Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2010.
- ARISTÓTELES, *Sobre a Geração e a Corrupção*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2009.

- ARISTOTLE, *The Categories/On Interpretation* by Harold P. Cook, *Prior Analytics* by Hugh Trednnick, London, William Heinemann/Cambridge, MA, Harvard University Press, 1962, p. 115.
- ARON, Raymond, “Thucydide et le récit des événements”, in *History and Theory*, Vol. 1, No. 2 (1961).
- ARON, Raymond, *Introduction à la Philosophie de l’Histoire. Essai sur les limites de l’objectivité historique*, Paris, Gallimard, 1948.
- ASHTON, Gail, *Generation of Identity in Late Medieval Hagiography. Speaking the saint*, New York, Routledge, 2000.
- AUBENQUE, Pierre, *El Problema del Ser en Aristóteles*, Madrid, Taurus, 1987.
- AUFFRET, Dominique, *Alexandre Kojève. La philosophie, l’État, la fin de l’Histoire*, Paris, Grasset, 1990.
- AUGÉ, Marc, *As Formas do Esquecimento* (trad. de Ernesto Sampaio), Almada, Íman Edições, 2001.
- BACHELARD, Gaston, *A Psicanálise do Fogo*, São Paulo, Martins Fontes, 2008.
- BACHELARD, Gaston, *L’Intuition de l’Instant*, Paris, Livres de Poche, 1994.
- BACHELARD, Gaston, *La Poétique de l’Espace*. Paris. Quadrige/PUF, 2008.
- BACHELARD, Gaston, *La Terre et les Rêveries du Repos*, Paris, Corti, 1948.
- BACON, Francis, *De Dignitate et Augmentis Scientiarum*, Libri IX, Londini, in Officina Ioannis Haviland, 1623.
- BACQUÉ, Marie-Frédérique Bacqué, *Le Deuil à Vivre*, Paris, Odile Jacob, 1995.
- BADIOU, Alain, *Le Réveil de l’Histoire*, Paris, Lignes, 2011.
- BAINES, John, “Literacy and Ancient Egyptian Society”, *Man*, New Series, Vol. 18, No. 3 (Sep., 1983).
- BAPTISTA, Fernando Paulo, *A Rede Lexical do “Imaginário”. Clave para uma leitura deste conceito*, Lisboa, Instituto Piaget, 2007.
- BARASH, Jeffrey Andrew, *Heidegger e o seu Século. Tempo do ser, tempo de história*, Lisboa, Instituto Piaget, 1997.

- BARASH, Jeffrey Andrew, *Martin Heidegger and the Problem of Historical Meaning*, New York, Fordham University Press, 2003.
- BARASH, Jeffrey Andrew, *Politiques de l'Histoire. L'historicisme comme promesse et comme mythe*, Paris, PUF.
- BARATA-MOURA, José, *Da Mentira: um ensaio – transbordante de errores*, Lisboa, Caminho, 2007.
- BARRAU, Annick, *Quelle Mort pour Demain? Essai d'anthropologie prospective*, Paris, L'Harmattan, 1992.
- BARTH, Karl, *Church Dogmatics*, Vol. I, Part I, “The Doctrine of the Word of God”.
- BAUDRY, Patrick, *La Place des Morts. Enjeux et rites*, Paris, Armand Colin, 1999.
- BAUDRY, Patrick, *Une Sociologie du Tragique. Violence au quotidien*, Paris, CERF/CUJAS, 1986.
- BAYLE, Pierre, *A Philosophical Commentary on These Words of the Gospel, Luke 14.23, “Compel Them to Come In, That My House May Be Full”*, Indianapolis, Liberty Fund, 2005.
- BAYLE, Pierre, *Political Writings*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.
- BELCHIOR, Fernando, *A Metafísica da Luz em Santo Agostinho. Subsídios para o seu Estudo*, Coimbra, F. H. O. Belchior, 1968.
- BELL, Michel, “How primordial is narrative?”, in *Narrative in Culture: the uses of storytelling in the sciences, philosophy, and literature* (ed. by NASH, Christopher), London, Routledge, 1993.
- BELL, Michel, “How primordial is narrative?”, in *Narrative in Culture: the uses of storytelling in the sciences, philosophy, and literature*, ed. by Christopher Nash, London, Routledge, 1993, p. 178.
- BÉNICHOU, Paul, *Le Temps des Prophètes. Doctrines de l'âge romantique*. Paris, Gallimard, 1977.
- BENJAMIN, Walter, *O Anjo da História*, Lisboa, Assírio & Alvim, 2010.

- BENJAMIN, Walter, *Paris, Capitale du XIX^e Siècle. Le livre des passages*, Paris, Cerf, 1993.
- BENJAMIN, Walter, *Sobre Arte, Técnica, Linguagem e Política*, introdução de T. W. Adorno, Lisboa, Relógio D'Água, 1992.
- BENJAMIN, Walter, *The Correspondence of Walter Benjamin. 1910-1940*, edited and annotated by Gershom Scholem and Theodor Adorno, Chicago, The University of Chicago Press, 1994.
- BENOIST, Jocelyn e MERLINI, Fabio, *Après la Fin de l'Histoire. Temps, monde, historicité*, Paris, Vrin, 1998.
- BENVENISTE, Émile, *Vocabulario de las Instituciones Indoeuropeas*, Vol. II, Madrid, Taurus, 1983.
- BERGSON, Henri, *Durée et Simultanéité : à propos de la théorie d'Einstein*, Paris, PUF, 1968.
- BERGSON, Henri, *La Pensée et le Mouvant : essais et conférences*, Paris, PUF, 1990.
- BERNARD, Claude, *Introduction à l'Étude de la Médecine Expérimentale*, Paris, J. B. Baillière, 1865.
- BERNARDES, Joana Duarte, "O século XX ou o ambíguo tempo dos profetas", *Estudos do Século XX*, 9, 2009 95 - 114.
- BERNARDES, Joana Duarte, *Eça de Queirós: Riso, Memória, Morte*, Coimbra. Imprensa da Universidade de Coimbra, 2012.
- BERSIER, *Projet de Révision de la Liturgie des Églises Reformées de France*, Paris, Fischbecher 1888, pp. LIV et 222, *apud* Francis Andrieux, "L'Image de la mort dans les liturgies des Eglises protestantes", in *Archives de Sciences Sociales des Religions*. N.º 39, 1975, *Évolution de l'Image de la Mort dans la Société Contemporaine et le Discours Religieux des Églises : Actes du 4e Colloque du Centre de Sociologie du Protestantisme de l'Université des Sciences Humaines de Strasbourg* (3-5 octobre 1974), pp. 119-126.

- BERTRAND, Jean-Marie, “Formes de discours politiques: décrets des cités grecques et correspondance des rois hellénistiques”, in Claude Nicolet (ed.) *Du Pouvoir dans l’Antiquité: mots et réalités*, Paris, Droz, 1990.
- BHATTACHARJI, Sukumari, *The Indian Theogony: a comparative study on Indian Mythology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1970.
- BIANQUIS, Geneviève, em “Chroniques de l’Histoire”, estudo introdutório à tradução de *La Naissance de la Tragédie*, Paris, Gallimard, 1949.
- Bíblia Sagrada, tradução dos originais mediante a versão dos Monges de Maredsous (Bélgica) pelo Centro Bíblico Católico (Brasil), Editorial Missões, Cucujães, 2000.
- BLOCH, Marc, *Apologia da História ou o Ofício do Historiador*, Rio de Janeiro, Zahar Editores, 2002.
- BLOCH, Ernst, *L’Esprit de l’Utopie*, Paris, Gallimard, 2008.
- BLOCH, Ernst, *Le Principe Espérance*, 3 vols., Paris, Gallimard, 1977, 1982, 1991.
- BODIN, *Methodus ad facilem historiarum cognitionem*, Proemio, apud Ioann. Mareschallum, Lugdunensem, 1593.
- BOLLÈME, Geneviève, “Vies de Saints”, *Cahiers de Sémiotique Textuelle*, 4, Paris X, 1985.
- BONS, Jeroen A. E., “Gorgias the Sophist and Early Rhetoric”, in Ian Worthington (ed.), *A Companion to Greek Rhetoric*, Malden/ Oxford/ Victoria, Blackwell, 2007.
- BORGES, Anselmo, *Corpo e Transcendência*, Porto, Fundação Eng. António de Almeida, 2003.
- BOULAY, Bérenger, “Histoire et Narrativité. Autour des chapitres 9 et 23 de *La Poétique* d’Aristote”, in *Fabula, la Recherche en Littérature*, Dossier Historia et Poiesis, sessions de linguistique et de littérature d’Aussois 2005, organisée par l’association CLELIA

(http://www.fabula.org/atelier.php?Histoire_et_narrativit%26acute%3B.Autour_des_chapitres_9_et_23_de_La_Po%26acute%3Btique_d%27Aristote (visto a 11-10-2012))
- BOURAIN, Alain, *L’Événement sans Fin. Récit et christianisme au Moyen Âge*, Paris, Les Belles Lettres, 2004.

- BOURDÉ, Guy e MARTIN, Hervé, *Les Écoles Historiques*, Paris, Seuil, 1997.
- BOUREAU, Alain, *L'Événement sans Fin. Récit et christianisme au Moyen Âge*, Paris, Les Belles Lettres, 2004.
- BOUREAU, Alain, *La Légende Dorée: le système narratif de Jacques de Voragine*, Les Éditions du CERF, 1984.
- BOUREAU, Alain, *La Papisa Juana. La Mujer que fue Papa*, Madrid, EDAF, 1989.
- BOURGEOIS, Henri *et al.*, *L'Expérience Chrétienne du Temps*, Paris, Les Éditions du CERF, 1987.
- BOURIAU, Christophe, *Qu'est-ce que l'Imagination?*, Paris, Vrin, 2010.
- BRAUDEL, Fernand, “Histoire et Sciences sociales : La longue durée”, in *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 13e année, N.º 4, 1958.
- BRAUDILLARD, Jean, *A Troca Simbólica e a Morte, I e II*, Lisboa, Edições 70, 1996.
- BREGMAN, Jay, “Synesius of Cyrene: Early Life and Conversion to Philosophy”, *California Studies in Classical Antiquity*, Vol. 7 (1974).
- BRÉMOND, Claude, *Logique du récit*, Paris, Éditions du Seuil, 1973.
- BRISSON, Luc, “La réminiscence dans le Ménon (80-81e) et son arrière-plan religieux”, Luc Brisson, José Trindade Santos *et al.*, *Anamnese e Saber*, Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa/Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1999.
- BROWN, Eric, “Minding the gap in Plato’s *Republic*”, *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, Vol. 117, No. 1/2, Jan., 2004).
- BUDGE, E. A. Wallis, *The Book of the Dead*, London, The British Museum, 1920.
- BUREAU, Serge (org.), *Aujourd’hui, la Mort*, Montréal, Fides, 1996.
- BURROWS, Mark S., “Christianity and the Roman Forum: Tertullian and the apologetic use of History”, *Vigiliae Christianae*, 42, E. J. Brill, Leiden, 1988.
- CAMILLO, Giulio, *L’Idea del Teatro*, Fiorenza, Lorenzo Torrentino, 1550.

- CANDAU, Joel, *Anthropologie de la Mémoire*, Paris, Presses Universitaires de France, 1996.
- CASSIRER, Ernst, *L’Idée de l’histoire*, Paris, Cerf, 1987.
- CASSIRER, Ernst, *Logique des sciences de la culture*, Paris, Cerf, 1991.
- CATROGA, Fernando, “A cremação na época contemporânea e a dessacralização da morte. O caso português”, separata da Revista de História das Ideias, vol. 8, Faculdade de Letras, Coimbra, 1986.
- CATROGA, Fernando, *Teoria da História e do Conhecimento Histórico*, relatório para provas de agregação apresentado à Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, Coimbra, Faculdade de Letras, 1996.
- CATROGA, Fernando, “Ritualizações da história”, Luís Reis Torgal *et al.*, *História da História em Portugal. Séculos XIX-XX*, Lisboa, Círculo de Leitores, 1996.
- CATROGA, Fernando, “Ainda será a História Mestra da Vida?”, *Estudos Ibero-Americanos*, Edição Especial, N.º 2, PUCRS, 2006, pp. 7-34.
- CATROGA, Fernando, “Em nome de...”, in *Caminhos da Cultura em Portugal. Homenagem ao Professor Doutor Norberto Cunha*, Vila Nova de Famalicão, Edições Húmus, 2009.
- CATROGA, Fernando, *Ensaio Respublicano*, Lisboa, Fundação Francisco Manuel dos Santos, 2011.
- CATROGA, Fernando, *Entre Deuses e Césares. Secularização, Laicidade e Religião Civil*, Coimbra, Almedina, 2006.
- CATROGA, Fernando, *O Céu da Memória. Cemitério romântico e culto cívico dos mortos (1756-1911)*, Coimbra, Minerva, 1999.
- CATROGA, Fernando, *Os Passos do Homem como Restolho do Tempo. Memória e fim do fim da História*, Coimbra, Almedina, 2009.
- CERTEAU, Michel de, *L’Écriture de l’Histoire*, Paris, Gallimard, 2007.
- CERTEAU, Michel de, *The Mystic Fable: the sixteenth and seventeenth centuries*, Chicago, The University of Chicago Press, 1992.

- CEZAR, Temístocles, “Livros de Plutarco: biografia e escrita da história no Brasil do século XIX”, in *Métis: História & Cultura*, Vol. 2, N.º 3, pp. 73-94, Jan./Jun. 2003.
- CHANTRAINE, Pierre, *Dictionnaire de la Langue Grecque. Histoire des mots*, Paris, Éditions Klincksieck, 1977.
- CHARRON, Pierre, *De la Sagesse*, Paris, Lefèvre, 1836.
- CHATEAUBRIAND, *Essai Historique, Politique et Moral sur les Révolutions Anciennes et Modernes, Considérées dans Leurs Rapports avec la Révolution Française*, Londres, H. Colburn, 1815.
- CHATEAUBRIAND, *Oeuvres Complètes de M. le Vicomte de Chateaubriand*, Tome III, *Mélanges Historiques*, Paris, Pourrat Frères Éditeurs/Furne, 1832.
- CHÂTELET, François, *La Naissance de l’Histoire*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1962.
- CHEVALIER, Jean e GHEERBRANT, Alain, *Dicionário dos Símbolos: mitos, sonhos, costumes, gestos, formas, figuras, cores, números*, trad. de Cristina Rodriguez e Artur Guerra, Lisboa, Teorema, 1994.
- CÍCERO, *Cartas a Ático*, XII, 18, 1. Cf. Francis A. Sullivan, “Cicero and Gloria”, in *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, Vol. 72 (1941), pp. 382-391.
- CÍCERO, *De Oratore*, translated by E. W. Sutton and H. Rackham, London, William Heinemann, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1948.
- CINÉSIO DE CIRENE, *On Dreams*, XX, pp. 27-28. *Patrologiae Cursus Completus*, Librum LXVI, Paris, Migne Editeurs, 1859.
- CLARK, Elizabeth A., *History, Theory, Text. Historians and the linguistic turn*, Cambridge/Massachusetts/London, Harvard University Press, 2004.
- CLINTON, Kevin, “The Nature of the Late Fifth-Century Revision of the Athenian Law Code”, in *Hesperia Supplements*, Vol. 19, *Studies in Attic Epigraphy, History and Topography*, The American School of Classical Studies at Athens, 1982.
- COCHRANE, Charles, *Thucydides and the Science of History*, London, Oxford University Press, 1929.

- COGAN, Marc, “Rhetoric and Action in Francis Bacon”, *Philosophy & Rhetoric*, Vol. 14, No. 4 (Fall, 1981), University Park, CAPenn State University Press, pp. 212-233.
- COLLINGWOOD, R. G., *The Idea of History*, Oxford, Oxford University Press, 2005.
- CONDORCET, *Cinq Mémoires sur l’Instruction Publique (1791)*, Paris, Garnier-Flammarion, 1994.
- CONDORCET, *Esquisse d’un Tableau Historique des Progrès de l’Esprit Humain, suivie de Fragments de l’Histoire de la Quatrième Époque, et d’un Fragment sur l’Atlantide*, Paris, Au Bureau de la Bibliothèque Choisie, 1829.
- CONNERTON, Paul, *Como as Sociedades Recordam*, Oeiras, Celta Editora, 1993.
- COPE, E. M., *The Rhetoric of Aristotle, with a Commentary*, Cambridge, Cambridge University Press, 1877.
- COPPENS, Gunther, “Spinoza et Boxel. Une histoire de fantômes”, *Revue de Métaphisique et Morale*, N.º 41, 2004.
- CORBIN, Alain, *Le Miasme et la Jonquille. L’odorat et l’imaginaire social. XVIIIe-XIXe siècles*, Paris, Flammarion, 1986.
- CORBIN, Alain, *Les Cloches de la Terre. Paysage sonore et culture sensible dans les campagnes au XIXe siècle*, Paris, Albin Michel, 1994.
- CORNFORD, F. M., *Principium Sapientiae. The Origins of Greek Philosophical Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 1952.
- CORNFORD, Francis Macdonald, *The Uniwritten Philosophy and Other Essays*, Cambridge, Cambridge University Press, 1950.
- COURNAIRE, Laurent, *L’Imagination*, Paris, Armand Colin, 2010.
- COURNOT, A., *Considérations sur la Marche des Idées et des Événements dans les Temps Modernes*, Livre Premier, chap. 1, Paris, Hachette, 1872.
- CREPON, Marc, “Promesses de l’écriture”, in Marc Crépon et Marc de Launay, *La Philosophie au Risque de la Promesse*, Paris, Bayard, 2004.

- D’ALÈS, A. (dir.), *Dictionnaire Apologétique de la Foi Catholique*, Tome IV, Paris, Gabriel Beauchesne, 1922.
- DANTE ALIGHIERI, *A Divina Comédia*, tradução de Vasco Graça Moura, Lisboa, Quetzal, 2013.
- DASTUR, Françoise, *La Mort. Essai sur la finitude*, Paris, Hatier, 1994.
- DEBRAY, Régis, *Vie et Mort de l’Image. Une histoire du regard en Occident*, Paris, Gallimard, 1992.
- DÉCHAUX, Jean-Hugues, *Le Souvenir des Morts. Essai sur le lien de filiation*, Paris, PUF, 1997.
- DEGRAFF, Thelma B., “Plato in Cicero”, *Classical Philology*, Vol. 35, No. 2 (Apr., 1940), pp. 143-153.
- DELACROIX, C., Dosse, F. *et al.* (dir.), *Historiographies. I Concepts et débats*, Paris, Gallimard, 2010.
- DELACROIX, C. e DOSSE, F. *et al.* (dir.), *Historiographies. II Concepts et débats*, Paris, Gallimard, 2010.
- DELACROIX, C. e DOSSE, François *et al.* (dir.), *Historicités*, Paris, La Découverte, 2009.
- DELACROIX, C., DOSSE, F. e GARCIA, Patrick, *Les Courants Historiques en France. XIXe-XXe siècle*, Paris, Gallimard, 2007.
- DELEHAYE, H., *Les Légendes Hagiographiques*, Bruxelles, Polleunis, 1905.
- DERRIDA, Jacques, “Archive Fever. A Freudian Impression”, *Diacritics*, Vol. 25, N.º 2, Summer, 1995.
- DESCARTES, R., *OEuvres de Descartes, publiées: La dioptrique. Les météores. La géométrie. Traité de la mécanique. Abrégé de la musique*, ed. M. Thomas, tome cinquième, F. G. Levrault, 1824
- *Dicionário Houaiss*, Instituto Antônio Houaiss, Rio de Janeiro, Editora Objetiva, 2001-2009, CD-ROM.

- CATROGA, Fernando, “Em nome de...”, in *Caminhos da Cultura em Portugal. Homenagem ao Professor Doutor Norberto Cunha*, Vila Nova de Famalicão, Edições Húmus, 2009.
- DIDI-HUBERMANN, Georges, *Ce Que Nous Voyons, Ce Que Nous Regarde*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1992.
- DIDI-HUBERMANN, Georges, *Devant l’Image*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1990.
- DIDI-HUBERMAN, Georges, *Devant l’Image. Question posée aux fins d’une histoire de l’art*, Paris, Les Éditions de Minuit, 2008.
- DIDI-HUBERMAN, Georges, “Imitation, représentation, fonction. Remarques sur un mythe épistémologique”, in J. Baschet e J.-C. Schmitt, *L’Image. Fonctions et usages des images dans l’Occident Médiéval*, Paris, Le Léopard d’Or, 1996.
- DIDI-HUBERMAN, Georges, “L’Image brûle”, in Laurent Zimmermann (org.), *Penser par les Images. Autour des travaux de Georges Didi-Huberman*, Nantes, Éditions Cécile Defaut, 2006.
- *Die Mischna, Aufbau und Quellenscheidung*, von Dr. Ludwig A. Rosenthal, Strassburg, Verlag von Karl J. Trünber, 1903.
- DIONÍSIO, O AREOPAGITA, DIONYSIUS THE AREOPAGITE, *On the Ecclesiastical Hierarchy*, section XIII, in *The Works of Dionysius the Areopagite, Part II, The Heavenly Hierarchy and The Ecclesiastical Hierarchy*, London/Oxford, James Parker, 1899.
- DIONÍSIO, O AREOPAGITA, DIONYSIUS THE AREOPAGITE, *The Divine Names and the Mystical Teology*, The MacMillan Company, New York, 1920.
- *Discorso di Niccolò Machiavelli sopra la Prima Deca di Tito Livio*, volume Primo, Milano, Per Niccolò Bettoni, 1824.
- *Discours*, texte établi et annoté par Michel Nouhaud et trad. par Laurence Dors-Méary, Paris, Les Belles-Lettres, 1990.
- DOMENACH, Jean-Marie, *Le Retour du Tragique*. Paris, Éditions du Seuil, 1967.
- DOSSE, François, *A História*, São Paulo, UNESP, 2012.

- DOSSE, François, *L'Histoire en Miettes. Des Annales à la "nouvelle histoire"*, Paris, La Découverte, 2010.
- DOSSE, François, *La Apuesta Biográfica. Escribir una vida*, València, Publicaciones de la Universitat de València, 2007.
- DOSSE, François, *La Renaissance de l'Événement. Un défi pour l'historien: entre sphinx et phénix*, Paris, PUF, 2010.
- DRAAISMA, Douwe, "Hooke on Memory and the Memory of Hooke", in Michael Cooper and Michel Hunter (ed.) *Robert Hooke: tercentennial studies*, Farnham, Ashgate Publishing, 2006.
- DRAAISMA, Douwe, *Une Histoire de la Mémoire*, Paris, Flammarion, 2010.
- DULONG, Renaud, *Le Témoin Oculaire. Les conditions sociales de l'attestation personnelle*, Paris, EHESS, 1998.
- DUPOUEY, Patrick (dir.), *La Mort*, Paris, Flammarion, 2004.
- ECO, Umberto, *Sobre os Espelhos e Outros Ensaio*, Lisboa, Difel, 1989.
- EICHEL-LOJKINE, Patricia, *Excentricité et Humanisme: parodie, dérision et détournement des codes à la Renaissance*, Paris, Droz, 2002.
- ELIADE, Mircea, *O Mito do Eterno Retorno. Arquétipos e repetição*, Lisboa, Edições 70, 1993.
- ELIADE, Mircea, *O Sagrado e o Profano. A essência das religiões*, Lisboa, Livros do Brasil, s/d.
- ELIAS, Norbert, *Engagement et Distanciation : contributions à la sociologie de la connaissance*, Paris, Fayard, 1993.
- ELIAS, Norbert, *O Processo Civilizacional. Investigações sociogenéticas e psicogenéticas*, Lisboa, Dom Quixote, 2006.
- ELIAS, Norbert, *Sobre el Tiempo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1989.
- ELLIOT, Brian, *Phenomenology and Imagination in Husserl and Heidegger*, London/New York, Routledge, 2005.
- ENGHAG, Per, *Encyclopedia of the Elements: Technical Data - History - Processing – Applications*, Weinheim, Wiley & Sons, 2008.

- ERASMO, *Éloge de la Folie*, Paris, Actes Sud, 2001.
- ERDMANN, Johann Eduard, *A History of Philosophy*, vol. I, “Ancient and Mediævel Philosophy”, London, Swan Sonnenschein, 1890.
- ERNOUT, Alfred e MEILLET, Alfred, *Dictionnaire Étymologique de la Langue Latine. Histoire des mots*, Paris, Klincksieck, 2001
- ESPINOSA, *Ethics*, III, Prep. 2, in *Complete Works*, with translations by Samuel Shirley, Edited with Introduction and Notes by Michel L. Morgan, Indianapolis/Cambridge, Hackett Publishing Company, 2002.
- ESPINOSA, *Ética*, Lisboa, Relógio D’Água, 1992.
- ESPINOSA, *Short Treatise on God, Man, and His Well-Being*, II Parte, in *Complete Works*, with translations by Samuel Shirley, Edited with Introduction and Notes by Michel L. Morgan, Indianapolis/Cambridge, Hackett Publishing Company, 2002.
- ESPINOSA, “The Letters”, *Complete Works*, with translations by Samuel Shirley, Edited with Introduction and Notes by Michel L. Morgan, Indianapolis/ Cambridge, Hackett Publishing Company, 2002.
- ESTEBAN ORTEGA, Joaquín, *Emilio Ledó: una filosofía de la memoria*, Salamanca, Editorial San Esteban, 1997.
- ETLIN, Richard A., *The Architecture of Death. The transformation of the cemetery in eighteenth-century*, Cambridge, The MIT Press, 1984.
- FELMAN, Shoshana, *The Scandal of the Speaking Body. Don Juan with J. L. Austin, or Seduction in Two Languages*, Stanford, Stanford University Press, 2002.
- FERRATER MORA, José, *Diccionario de Filosofía Abreviado*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1972.
- FERRATER MORA, José, *El Ser y la Muerte. Bosquejo de filosofía integracionista*, Madrid, Aguilar, 1962.
- FERREIRA, José Ribeiro, *A Tirania dos Pisístratos*, Separata da *Revista da Universidade de Coimbra*, Vol. XXXVII, Coimbra, 1992.

- FICHTE, J. G., *Méditations Personelles sur la Philosophie Élémentaire*, Paris, Vrin, 1999.
- FICHTE, J. G., “Mémorial de Johann Gottlieb Fichte”, in *The Popular Works of Johann Gottlieb Fichte*, translated from the German by William Smith, London, Trübner & Co, Ludgate Hill, 1889.
- FICHTE, J. G., *Popular Works*, “The nature of the Scholar. Of the Scholar as Author”, *The Popular Works of Johann Gottlieb Fichte*, translated from the German by William Smith, London, Trübner & Co, Ludgate Hill, 1889.
- FICHTE, J. G., *The Science of Knowledge*, translated from the German by A. E. Kroeger, Philadelphia, Lippincott & Co, 1868.
- FINLEY, Moses, *Mythe, Mémoire, Histoire. Les usages du passé*, Paris, Flammarion, 1981.
- FINLEY, Moses, *O Mundo de Ulisses*, Lisboa, Editorial Presença, 1988.
- FINLEY, Moses, *Uso e Abuso da História*, São Paulo, Martins Fontes, 1989.
- FLEURY, Philippe, “L'Ange comme figure messianique dans la philosophie de l'histoire de Walter Benjamin”, in *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 37e Année, No. 78 (apr.-juin., 1992), pp. 169-177.
- FLIEDL, Gottfried, *Klimt (1862-1918). O Mundo de Aparência Feminina*, Köln, Tachen, 1998.
- FORTENBAUGH, W.W., “Aristotle’s Art of Rhetoric”, in Ian Worthington (ed.), *A Companion to Greek Rhetoric*, Malden/Oxford/Victoria, Blackwell, 2007.
- FOUCAULT, Michel, *As Palavras e as Coisas*, Lisboa, Edições 70, 2005.
- FOUCAULT, Michel, *L'Archéologie du Savoir*, Paris, Gallimard, 1969.
- FRANCE, Anatole, *Sur la Pierre Blanche*, Paris, Nelson-Calmann-Lévy, 1905.
- FRANK, T., *Life and Literature in the Roman Republic*, Berkeley, University of California Press, 1930.
- FREUD, S., *A Interpretação dos Sonhos*, Lisboa, Relógio D’Água, 2009.
- FREUD, Sigmund, *L’Inquiétante Étrangeté et Autres Essais*, Paris, Gallimard, 1985.

- FREUD, S., *Moses and Monotheism*, London, Hogarth Press and the Institute of Psycho-Analysis, 1939.
- FRIEDLÄNDER, Saul, *Probing the Limits of Representation*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1992.
- FUNKENSTEIN, Amos, *Theology and the Scientific Imagination from the Middle Ages to the Seventeenth Century*, Princeton/New Jersey, Princeton University Press, 1986.
- FURET, François, *L'Atelier de l'Histoire*, Paris, Flammarion, 2007.
- GACHOUD, François, *Comment Penser la Résurrection. Essai philosophique*, Paris, 2014.
- GADAMER, Hans-Georg, *O Mistério da Saúde. O cuidado da saúde e a arte da medicina*, Lisboa, Edições 70, 2009.
- GADAMER, Hans-Georg, *Verdad y Método I e II*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 2003.
- GADAMER, Hans-Georg, *Verdad y Método. Fundamentos para una hermenéutica filosófica*, trad. esp. A. Agud, R. de Agapito, Salamanca, Sígueme, 1977.
- GAGNEBIN, Jeanne-Marie, “Mort de la Mémoire, Mémoire de la Mort: de l'Écriture chez Platon”, in *Les Études Philosophiques*, N.º 3, Philosophie Ancienne (juillet-septembre), 1997, Paris, PUF.
- GALENO, “What, then, is the appearance as found on dissection?”, in *On Natural Faculties* London, William Heinemann, 1963.
- GARDINER, Alan, “The House of Life”, *The Journal of Egyptian Archaeology*, Vol. 24, No. 2 (Dec., 1938).
- GARDINER, Patrick, *Teorias da História*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1984.
- GARNEL, Rita, *Vítimas e Violências na Lisboa da I República*, Coimbra, Imprensa da Universidade, 2007.
- GAUCHET, Marcel (org.), *Philosophie des Sciences Historiques. Le moment romantique*, Paris, Éditions du Seuil, 2002.

- GEERTZ, Clifford, *Negara. O Estado Teatro no Século XIX*, Lisboa, Difel, 1980.
- GELB, I. J., *A Study of Writing*, Chicago, The University of Chicago Press, 1952
- GIDDENS, A., *The Consequences of Modernity*, Cambridge, Polity, 1990.
- GIL, Fernando, *Tratado da Evidência*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1996.
- GINZBURG, Carlo, “Aristotle and History, once again”, *History, Rethoric, and Proof. The Menahem Stern Jerusalem Lectures*, Hanover, University Press of New England, 1999.
- GINZBURG, Carlos, “Distance et perspective. Deux métaphores”, in *À Distance. Neuf essais sur le point de vue en histoire*, Paris, Gallimard, 2001.
- GINZBURG, Carlo, *Il formaggio e i vermi: Il cosmo di un mugnaio del '500*, Roma, Einaudi, 2009.
- GINZBURG, Carlo, *Mythes, Emblèmes, Traces. Morphologie et Histoire*, Paris, Flammarion, 1989.
- GINZBURG, Carlo, *The Judge and the Historian. Marginal notes on a late-twentieth-century miscarriage of justice*, London/New York, Verso, 1999
- GINZBURG, Carlo, “Tuer un mandarin chinois. Des conséquences morales de la distance”, in *À Distance. Neuf essais sur le point de vue en histoire*, Paris, Gallimard, 2001.
- GIOVANNONI, A., *Immanence et Finitude chez Spinoza. Études sur l'idée de constitution dans l'Éthique*, Paris, Kimé, 1999.
- *Goethes Poetische Werke*, Vollständige Ausgabe, Zweiter band, West-östlicher divan, Epen, Maximen und Reflexionem, J.G. Cotta'sche Buchhandlung Nachfolger, Stuttgart, 1659.
- GOMES, Álvaro, *Da Luz e do Fogo e sua Projecção nos Terrenos Pedagógico e Didáctico*, Lisboa, Didáctica Editora e Álvaro Gomes, 1999.
- GOODY, Jack, *L'Homme, l'Écriture et la Mort. Entretiens avec Pierre-Emmanuel Dauzat*, Paris, Les Belles-Lettres, 1996.

- GOODY, Jack, *Myth, Ritual and the Oral*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012.
- GOODY, Jack, *The Culture of Flowers*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994.
- GOODY, Jack, *The Interface between the Written and the Oral*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993.
- GOODY, Jack, *The Logic of Writing and the Organizations of Society*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.
- GREGORY, Justina, *Euripides and the Instruction of the Athenians*, Ann Arbor, The University of Michigan Press, 2000.
- GREIMAS, A. J., *Du Sens II. Essais sémiotiques*, Paris, Éditions du Seuil, 1983.
- GRIMAL, Pierre, *Dicionário da Mitologia Grega e Romana*, Lisboa, Difel, 1999.
- GRIMALDI, Nicolas, *Ontologie du Temps. L'attente et la rupture*, Paris, PUF, 1993.
- GRIMALDI, William M. A., “A Note on the Pisteis in Aristotle's Rhetoric, 1354-1356”, *The American Journal of Philology*, Vol. 78, No. 2 (1957), Baltimore, The Johns Hopkins University Press.
- GUIOMAR, Michel, *Principes d'Une Esthétique de la Mort*, Paris, José Corti, 1967.
- GUITTON, Jean, *Le Temps et l'Éternité chez Plotin et Saint Agustin*, Paris, Boivin et C^{ie} Éditeurs, 1933.
- GUSDORF, Georges, *Du Néant à Dieu dans le Savoir Romantique*, Paris, Payot, 1983.
- GUSDORF, Georges, *La Conscience Révolutionnaire. Les idéologues*, Paris, Payot, 1978.
- GUSDORF, Georges, *Naissance de la Conscience Romantique au Siècle des Lumières*, Paris, Payot, 1976.
- GWILYM, Henry Jones, *The Nathan Narratives*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1990.

- HALBWACHS, Maurice, *La Mémoire Collective* (édition critique établie par Gérard Namer, préparée avec la collaboration de Marie Jaisson), Paris, Albin Michel, 1997.
- HALBWACHS, Maurice, *La Mémoire Collective*, Paris, PUF, 1967.
- HALBWACHS, Maurice, *Les Cadres Sociaux de la Mémoire*, Paris, Albin Michel, 1994.
- HAMON, Philippe, *Le Personnel du Roman. Le système des personnages dans les Rougon-Macquart d'Émile Zola*, Genève, Droz, 1983.
- HARRIS, William, *Ancient Literacy*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1991.
- HARTOG, François, *Croire l'Histoire*, Paris, Flammarion, 2013.
- HARTOG, François, “Herodotus and the Historiographical Operation”, François Hartog and Wayne R. Hayes, *Diacritics*, Vol. 22, No. 2, Baltimore, The John Hopkins University Press, Summer, 1992
- HARTOG, François, *Évidence de l'Histoire*, Paris, EHESS, 2005.
- HARTOG, François, *Le Miroir d'Hérodote. Essai sur la représentation de l'autre*, Paris, Gallimard, 2001.
- HARTOG, François, *Régimes d'Historicité. Présentisme et expériences du temps*, Paris, Éditions du Seuil, 2003.
- HAWKINS, J. D., “The origin and dissemination of writing in western Asia”, in P. R. S. Moorey (ed.), *The Origins of Civilization*, Oxford, Clarendon Press, 1979.
- HAY, David M., “Pistis as «Ground for Faith», in Hellenized Judaism and Paul”, *Journal of Biblical Literature*, Vol. 108, No. 3 (Autumn, 1989), The Society of Biblical Literature.
- HEGEL, G., *Philosophische Propädeutik*, Berlin, Duncker und Humblot, 1840.
- HEGEL, G., *The Philosophy of History*, with preface by Charles Hegel and the translator J. Sibree, New York and London, The Co-Operative Publication Society, 1900.

- HEIDEGGER, M., *The Essence of Truth*, translated by Ted Sadler, London / New York, Continuum, 2002.
- HEIDEGGER, Martin, “Bâtir Habiter Penser”, in *Essais et Conférences*, Paris, Gallimard, 2013.
- HEIDEGGER, M., *Caminhos de Floresta*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2012.
- HEIDEGGER, Martin, “Ce qui fait l’être-essentiel d’un fondement ou «raison», in *Questions I et II*, Paris, Gallimard, 2006.
- HEIDEGGER, Martin, “Comment se détermine la φυσικη”, in *Questions I et II*, traduit de l’Allemand par Kostas Alexos, Jean Beaufret, Walter Biemel, Lucien Braun, Henry Corbin, François Fédier, Gérard Granel, Michel Haar, Dominique Janicaud, Roger Munier, André Préau, Alphonse de Waelhens, Paris, Gallimard, 2006.
- HEIDEGGER, Martin, *El Ser y el Tiempo*, prólogo y traducción del Alemán por José Gaos, México/Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1951.
- HEIDEGGER, Martin, *Essais et Conférences*, Paris, Gallimard, 2013.
- HEIDEGGER, Martin, *Kant and the Problem of Metaphysics*, translated by James Churchill, foreword by Thomas Langan, Bloomington, Indiana University Press, 1965.
- HEIDEGGER, Martin, “Fragment d’un entretien sur la pensée. Lieu: un chemin de champagne [Pour servir de commentaire à *Sérénité*]”, in *Questions III et IV*, traduit de l’Allemand par Jean Beaufret, François Fédier, Julien Hervier, Jean Lauxerois, Roger Munier, André Préau et Claude Roëls, Paris, Gallimard, 2008.
- HEIDEGGER, Martin, “Identité et différence”, in *Questions I et II*, Paris, Gallimard, 2006.
- HEIDEGGER, Martin, “L’expérience de la pensée”, in *Questions III et IV*, Paris, Gallimard, 2008.
- HEIDEGGER, Martin, “La doctrine de Platon sur la vérité”, in *Questions I et II*, traduit de l’Allemand par Kostas Alexos, Jean Beaufret, Walter Biemel, Lucien Braun, Henry Corbin, François Fédier, Gérard Granel, Michel Haar, Dominique Janicaud, Roger Munier, André Préau, Alphonse de Waelhens Paris, Gallimard, 2006.

- HEIDEGGER, Martin, “La Fin de la Philosophie et le tournant”, in *Questions III et IV*, Paris, Gallimard, 2008,
- HEIDEGGER, Martin, “Lettre à Jean Beaufret”, in *Questions III et IV*, traduit de l’Allemand par Jean Beaufret, François Fédiép, Julien Hervier, Jean Lauxerois, Roger Munier, André Préau et Claude Roëls, Paris, Gallimard, 2008.
- HEIDEGGER, Martin, *Ontología. Hermenéutica de la Facticidad*, Madrid, Alianza Editorial, 2013.
- HEIDEGGER, Martin, *Pathmarks*, (William McNeill, ed.), Cambridge, Cambridge University Press, 1998.
- HEIDEGGER, Martin, *Questions I et II*, Paris, Gallimard, 2006.
- HEIDEGGER, Martin, *Questions III et IV*, traduit de l’Allemand par Jean Beaufret, François Fédiép, Julien Hervier, Jean Lauxerois, Roger Munier, André Préau et Claude Roëls, Paris, Gallimard, 2008.
- HEIDEGGER, Martin, “Temps et Être”, in *Questions III et IV*, Paris, Gallimard, 2008.
- HEIDEGGER, Martin e FINK, E., *Heraclitus Seminar 1966/67*, Tuscaloosa, The University of Alabama Press, 1979.
- HEINE, H., *Reisebilder*, Vol. III, Kapitel XXIX, Hamburg, Hoffmann und Campe, 1834.
- HENNEZEL, Marie de e LELOUP, Jean-Yves, *L’Art de Mourir. Traditions religieuses et spiritualité humaniste face à la mort aujourd’hui*, Paris, Robert Laffont, 1997.
- HENRICH, Dieter, *Between Kant and Hegel. Lectures on German idealism*, edited by Pacini, David S., Cambridge, MA, Harvard University Press, 2008.
- HERACLITO, *Fragmentos Contextualizados*, prefácio, tradução e comentários de Alexandre Costa, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2005.
- HERNÁNDEZ SANDOICA, Elena, *Tendencias Historiográficas Actuales. Escribir historia hoy*, Madrid, Akal, 2004.
- HERÓDOTO, HERODOTUS, with an English translation by A. D. Godley. Cambridge, MA, Harvard University Press, 1920.

- HERÓDOTO, *Histórias*, Livro I, introdução geral de Maria Helena da Rocha Pereira, introdução ao Livro I, versão do grego e notas de José Ribeiro Ferreira e Maria de Fátima Silva, Lisboa, Edições 70, 1994.
- HERÓDOTO, *Histórias*, III, introduções, versão do grego e notas de Maria de Fátima Silva e Cristina Abranches, Lisboa, Edições 70, 2010.
- HEROPHILUS, *The Art of Medicine in Early Alexandria*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.
- HERTZ, Roberto, *La Muerte y la Mano Derecha*, Madrid, Alianza Universidad, 1990.
- HESÍODO, *Teogonia. Trabalhos e Dias*, prefácio de Maria Helena da Rocha Pereira, introdução, tradução e notas de Ana Elias Pinheiro e José Ribeiro Ferreira, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2005.
- HESÍODO, *Théogonie d'Hésiode*, traduction nouvelle par M. Patin, Paris, Georges Chamerot, 1982.
- HINTERMEYER, Pascal, *Politiques de la Mort*, Paris, Payot, 1981.
- HIPÓCRATES, HIPPOCRATES, *De la Génération (9.2), De la nature de l'enfant, Quatrième Livre des Maladies (IV 39.4, 51.1)*, in *Oeuvres Complètes d'Hippocrates*, Vol. VII, traduction d'Émile Littré, Paris, J. B. Baillièrre, Librairie de l'Académie Nationale de Médecine, 1851.
- HIPÓCRATES, *Medicina Antiga*, 12, in *Hippocrates*, Vol. I, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1957.
- HIPÓCRATES, *Preceitos*, I, in *Hippocrates*, Vol. I, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1957.
- HOLM, Jean e BOWKER, John, *Ritos de Passagem*, Mem Martins, Europa-América, 1994.
- HOMERO, *Ilíada*, tradução de Frederico Lourenço, Lisboa, Cotovia, 2010.
- HOMERO, *Odisseia*, IV, 219-226, tradução de Frederico Lourenço, Lisboa, Cotovia, 2010.

- HOOKE, Robert, *Micrographia, or Some physiological descriptions of minute bodies made by magnifying glasses with observations and inquiries Thereupon*, London, John Martin, 1667.
- HOOKE, Robert, *The Posthumous Works of Robert Hooke, ... Containing His Cutlerian Lectures, and Other Discourses, Read at the Meetings of the Illustrious Royal Society. ... Illustrated with Sculptures. To These Discourses is Prefixt the Author's Life, ... Published by Richard Waller*, London, Richard Waller, 1705.
- HORACIO, *Odes*, tradução de Pedro Braga Falcão, Lisboa, Cotovia, 2008.
- HOUZIAUX, Alain (dir.), DOSSE, François, FINKIELKRAUT, Alain e GUILLEBAUD, Jean-Claude, *La Mémoire, Quoi Faire?*, Paris, Les Éditions Ouvrières, 2006.
- HOWARTH, Glennys e LEAMAN, Oliver, *Enciclopédia da Morte e da Arte de Morrer*, Lisboa, Círculo de Leitores, 2004.
- <http://dx.doi.org/10.1590/S0100-512X2009000100010> (visto a 08.07.2014)
- <http://www.gutenberg.org/files/15491/15491-h/15491-h.htm> (visto a 05.07.2014).
- HUIZINGA, Johan, *El Otoño de la Edad Media*, Madrid, Alianza Editorial, 1984.
- HUSSERL, Ed., *Formal and Transcendental Logic*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1969, p. 127.
- HUSSERL, E., *On the Phenomenology of the Consciousness of Internal Time (1893-1917)*, translated by J. B. Brough, Dordrecht, Kluwer, 1990.
- HUSSERL, Ed., *Phantasie, Bild bewusstsein, Erinnerung. Zur phanomenologie der anschaulichen vergegenwartigungen texte aus dem nachlass (1898-1925)*, The Hague, Martinus Nijhoff Publishers, 1980.
- HUSSERL, E., *Phantasy, Image Consciousness, and Memory (1898-1925)*, translated by J. Brough, Dordrecht, Springer, 2005.
- HUXLEY, Aldous, *The Art of Seeing*, London, Chatto & Windus, 1974.
- *Il Principe di Niccolò Machiavelli*, Italia, 1814.

- IRENEU, *Irenæus, Vol. I, The Ante-Nicene Christian Library: translations of the Writings of the Fathers down to A.D. 325*, vol. V, Edimburgh, 1868.
- IRENEU, *Irenæus, Vol. II, Hippolytus, Vol. II, Fragments of Third Century, in The Ante-Nicene Christian Library: translations of the Writings of the Fathers down to A.D. 325*, vol. IX, Edimburgh, 1869.
- ISIDORO DE SEVILHA, *Opera Omnia: Etymologiarum, Liber I, Caput XLIII*, Roma, Typis Antonii Fulgonii, 1798.
- ISÓCRATES, *Sobre a Permuta*, in Maria Helena da Rocha Pereira, *Hélade. Antologia da Cultura Grega*, Coimbra, Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 1998.
- JACOBI, in Lévy-Brühl, *La Philosophie de Jacobi*, Paris, Alcan, 1894.
- JACQUES Jouanna, “La naissance de l’Art Médicale Occidental”, in Mirko D. Grmek (dir.), *Histoire de la Pensée Médicale en Occident*, vol. 1, “Antiquité et Moyen Âge”, Paris, Éditions du Seuil, 1995, p. 44.
- JAMES, T. G., *An Introduction to Ancient Egypt*, Oxford, University Press, 1979.
- JANKÉLÉVITCH, Vladimir, *La Mort*, Paris, Flammarion, 1981.
- JENKINS, Keith, *Refiguring History. new thoughts on an old discipline*, London and New York, Routledge, 2003.
- JENKINS, Keith, *Re-thinking History*, London and New York, Routledge, 2009.
- JENKINS, Keith, *Why History? Ethics and postmodernity*, London and New York, Routledge, 1999.
- JONES, W. H. S., *Philosophy and Medicine in Ancient Greece*, Ayer Publishing, 1979, p. 17.
- JORGE, Vítor Oliveira, “Património, neurose contemporânea?”, in *Conservar para Quê?*, coord. de Vítor Oliveira Jorge, Coimbra/Porto, Centro de Estudos Arqueológicos das Universidades de Coimbra e Porto, 2005.
- KANDINSKY, Wassily, *Concerning the Spiritual in Art*, Auckland, The Floating Press, 2008 (ebook).

- KANT, *Crítica da Faculdade do Juízo*, introdução de António Marques, tradução e notas de António Marques e Valério Rodhen, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1998, p. 120.
- KANT, *Crítica da Razão Pura*, tradução de Manuela Pinto dos Santos, Alexandre Fradique Morujão, introdução e notas de Alexandre Morujão, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2010.
- KARESH, Sara E. and HURVITZ, Mitchell M., *Encyclopedia of Judaism*, New York, Facts On File, 2006.
- KEDROV, B. M., *Clasificación de las Ciencias*, tomo 1, “Engels y sus predecesores”, Moscovo, Editorial Progreso, s/d.
- KEMPIS, Thomas, *Of the Imitation of Christ: four books*, with an introductory essay by Thos. Chalmer, Chicago Donobue, Benneberry, s/d.
- KLARSFELD, André et Revah, Frédéric, *Biologie de la Mort*, Paris, Éditions Odile Jacob, 2000.
- KLAVER, Elizabeth, *Sites of Autopsy in Contemporary Culture*, New York, State University of New York Press, 2005.
- KLUGE, Friedrich, *Etymological Dictionary of the German Language*, London, George Bell & Sons/New York, Macmillan, 1891.
- KOPOSOV, Nikolay, *De l’Imagination Historique*, Paris, EEHESS, 2009.
- KORHONEN, Kuisma (ed.), *Tropes for the Past. Hayden white and the history/literature debate*, Amsterdam/New York, Rodopi, 2006.
- KOSELLECK, R., *Crítica e Crise. Uma contribuição à patogénese do mundo burguês*, Rio de Janeiro, EDUERJ, 1999.
- KOSELLECK, R., *L’Expérience de l’Histoire*, Paris, Points, 2011.
- KOSELLECK, Reinhart, *Le Futur Passé: contribution à la sémantique des temps historiques*, trad. de l’allemand par Jochen Hoock et Marie-Claire Hoock, Paris, Éd. de l’École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1990.
- KOSELLECK, Reinhart, *Los Estratos del Tiempo: estudios sobre la historia*, Barcelona, Paidós, 2001.

- KOYRÉ, Alexandre, *Místicos, Espirituales y Alquimistas del Siglo XVI Alemán*, Madrid, Akal Editor, 1981.
- KROONEN, Guus, *Etymological Dictionary of Proto-Germanic*, Leiden/Boston, Brill, 2013.
- *La Vita du Castruccio Castracani da Luca Descrita da Niccolò Machiavelli e Mandata a Zanobi Buondelmonti ed a Luigi Allamani Suoi Amicissimi*, 1860.
- LACAPRA, Dominick, “Lanzmann’s «Shoah»: «Here There Is No Why»”, *Critical Inquiry*, Vol. 23, No. 2 (Winter, 1997).
- LACHENAUD, Guy, *Mythologies, Religion et Philosophie de l’Histoire dans Hérodote*, thèse présentée devant l’Université de Paris IV, 1978.
- LACOUÉ-LABARTHE, Philippe, *Heidegger, Art and Politics*, Oxford, Basil Blackwell, 1990.
- LAÍN ENTRALGO, Pedro, *Il Medico e il Malato*, Bologna, Apeiron, 1999.
- LAÍN ENTRALGO, Pedro, *La Espera y la Esperanza. Historia y teoría del esperar humano*, Madrid, Revista de Occidente, 1958.
- LAÍN ENTRALGO, Pedro, *The Therapy of the Word in Classical Antiquity*, trans. L. J. Rather and John M. Sharp, New Haven, Yale University Press, 1970.
- LANDSBERG, Paul-Louis, *Ensaio sobre a Experiência da Morte*, Lisboa, Hiena, 1994.
- LANZMANN, Claude, *Shoah*, préface de Simone de Beauvoir, Paris, Gallimard, 1985.
- LAUBIER, Patrick, *L’Eschatologie*, Paris, PUF, 1998.
- LAUX, Henri, *Imagination et Religion chez Spinoza. La potentia dans l’histoire*, Paris, Vrin, 2003.
- LE BRETON, David, *Le Silence*, Paris, Métailié, 1997.
- LE GOFF, Jacques, “Memória”, in *Enciclopédia Einaudi*, Vol. 1, “Memória – História”, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1984.
- LE GOFF, Jacques, *O Nascimento do Purgatório*, Lisboa, Editorial Estampa, 1993.

- LEBRUN, G., *La Patience du Concept*, Paris, Gallimard, 1972.
- LENTRICCHIA, Frank e MCLAUGHLIN, Thomas, *Critical Terms for Literary Study*, Chicago, The University of Chicago Press, 1995.
- LESSING, G. E., *La Ilustración y la Muerte: dos tratados*, edición de Agustín Andreu, Madrid, Editorial Debate, 1992.
- LEVI, Primo, *Os Que Sucumbem e os Que se Salvam*, Lisboa, Teorema, 2008.
- LEVI, Primo, *Se Isto É Um Homem*, Lisboa, Teorema, 2008.
- LÉVINAS, Emmanuel, *Deus, a Morte e o Tempo*, Coimbra, Almedina, 2003.
- LÉVINAS, Emmanuel, *Difficile Liberté. Essais sur le Judaïsme*, Paris, Albin Michel, 1963.
- LÉVINAS, Emmanuel, *Entre Nous. Essais sur le penser à l'autre*, Paris, Grasset, 1991.
- LÉVINAS, Emmanuel, *La Mort et le Temps*, Paris, Éditions de l'Herne, 1992.
- LÉVINAS, Emmanuel, *Les Imprévus de l'Histoire*, Paris, Fata Morgana, 2008.
- LÉVINAS, Emmanuel, *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, Paris, Kluwer Academic, 2000.
- LIGOU, Daniel, "L'évolution des cimetières", in *Archives de Sciences Sociales des Religions*, N.º 39, 1975. *Évolution de l'Image de la Mort dans la Société Contemporaine et le Discours Religieux des Églises* [Actes du 4e Colloque du Centre de Sociologie du Protestantisme de l'Université des Sciences Humaines de Strasbourg (3-5 octobre 1974)].
- LIMA, Sílvio, *O Determinismo, o Acaso e a Previsão na História*, 3.ª ed., Coimbra, Coimbra Editora, 1958.
- LLEDÓ, Emilio, *El Silencio de la Escritura*, Madrid, Espasa, 2011.
- LLEDÓ, Emilio, *Lenguaje e Historia*, Barcelona, Ariel, 1978.
- LLEDÓ, Emilio, *Memoria de la Ética*, Madrid, Taurus, 1995.
- LORAUX, Nicole, "Thucydide a écrit la guerre du Péloponnèse", *Metis*, Vol. 1, N.º 1.

- LORD, Carnes, “The Intention of Aristotle's 'Rhetoric'”, *Hermes*, 109. Bd., H. 3 (1981).
- LOWITH, Karl, *The Meaning of History*, Chicago, The University of Chicago Press, 1984.
- LOZANO, Jorge, *El Discurso Historico*, Madrid, Alianza Editorial, 1994.
- LICURGO, LYCURGUS, *Minor Attic Orators* in two volumes, 2, with an English translation by J. O. Burtt, M.A. Cambridge, MA, Harvard University Press; London, William Heinemann Ltd. 1962.
- MAGNIEN, Victor, *Les Mystères d'Eleusis: leurs origines, le rituel de leurs initiations*, Paris, Payot, 1938.
- MALLARMÉ, S., “L'action restreinte”, in *Divagations*, Paris, Bibliothèque-Charpentier, 1897.
- MARCO POLO, *Viagens*, prefácio de António Osório, tradução de Ana Osório de Castro, Lisboa, Assírio & Alvim, 2012.
- MARGOLIN, Jean-Claude, *Recherches Erasmiennes*, Genève, Droz, 1969.
- MARIN, Louis, *Le Portrait du Roi*, Paris, Éditions de Minuit, 1981.
- MARIN, Louis, *On Representation*, Redwood City, Stanford University Press, 2001.
- MARLOWE-STORKOVICH, Tina, “Medicine” by Gustav Klimt, *Artibus et Historiae*, Vol. 24, No. 47 (2003).
- MARRAMAIO, Giacomo, *Kairos, l'À Propos et l'Occasion*, Aurora, The Davies Group Publishers, 2007.
- MARRAMAIO, Giacomo, *Kairos. Apología del Tiempo Oportuno*, Barcelona, Gedisa, 2008.
- MARROU, Henri-Irenée, *De la Connaissance Historique*, Paris, Éditions du Seuil, 1954.
- MARTIN, Jean-Clément, “Histoire, mémoire et oubli”, in *Revue d'Histoire Moderne et Contemporaine*, 47-4, octobre-déembre, 2000.

- MARTINS, Oliveira, *A Vida de Nun’Alvares*, Lisboa, Livraria de António Maria Pereira, 1893.
- MARTINS, Oliveira, *Os Filhos de D. João I*, Lisboa, Imprensa Nacional, s/d.
- MARTINS, Rui Cunha, *O Método da Fronteira. Radiografia histórica de um dispositivo contemporâneo*, Coimbra, Almedina, 2008.
- MARTINS, Rui Cunha, *O Ponto Cego do Direito. The Brazilian lessons*, Rio de Janeiro, Editora Lumen Iuris, 2010.
- MATOS, Victor da Costa, *O Acesso à Filosofia Platónica. I – Problema Metodológico*, Coimbra, Universidade de Coimbra, 1963.
- MATOS, Victor, *Originalidade e Novidade da Filosofia. A propósito das teses de F. M. Cornford*, Coimbra, 1972.
- MENDES, Francisco, *Crise e Passividade na Teoria Contemporânea da História. A transformação do tópico da “coerência historiográfica”*, tese de doutoramento, Universidade do Minho, Instituto de Ciências Sociais, 2006.
- MENDONÇA, José Tolentino de, “O Messias vem ao sábado”, in *Revista*, revista do semanário Expresso, 12.07.2014.
- MERLEAU-PONTY, Maurice, *L’Éloge de la Philosophie et Autres Essais*, Paris, Gallimard, 1953
- MERLEAU-PONTY, M., *Œuvres*, Paris, Gallimard, 2010.
- METZ, Johannes Baptist, *Por una Cultura de la Memoria*, Barcelona, Anthropos Editorial, 1999.
- MEYER, Susan Sauve, “Aristotle, Teleology, and Reduction”, *The Philosophical Review*, Vol. 101, No. 4, Duke University Press, (Oct., 1992), pp. 791-825.
- MICHELET, Jules, *Histoire de France*, Tome I, Paris, Librairie Internationale, 1880.
- MICHELET, Jules, *Histoire du XIX^e Siècle*, Tome I, *Directoire; Origines des Bonapartes*, Paris, Flammarion, 1880.
- MILO, Daniel, *Trahir le Temps: histoire*, Paris, Les Belles Lettres, 1991.

- *Minor Attic Orators in two volumes I, Antiphon Andocides*, with an English translation by K. J. Maidment, M.A. Cambridge, MA, Harvard University Press; London, William Heinemann Ltd., 1968.
- MIQUEL, Dom Pierre, *Histoire de l'Imagination. Introduction à l'imaginaire théologique*, Paris, Le Léopard d'Or, 1994.
- MOMIGLIANO, Arnaldo, "History between Medicine and Rhetoric", in *Ottavo Contributo alla Storia degli Studi Classici e del Mondo Antico*, Rome, Storia e Letteratura, 1987.
- MOMIGLIANO, Arnaldo, *La Historiografía Griega*, Barcelona, Crítica, 1984.
- MOMIGLIANO, Arnaldo, *The Classical Foundations of Modern Historiography*, Berkeley/Los Angeles/Londo, University of California Press, 1990.
- MOMIGLIANO, Arnaldo, *The Development of Greek Biography: four lectures*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1971.
- MONDOLFO, Rodolfo, *Heráclito, Textos y Problemas de su Interpretación*, México, Siglo XXI Editores, 1966.
- MONDZAIN, Marie-José, *Image, Icône, Économie. Les sources byzantines de l'imaginaire contemporain*, Paris, Éditions du Seuil, 1996.
- MONOD, Gabriel, *Jules Michelet. Études sur sa vie et ses œuvres avec des fragments inédits*, Paris, Hachette, 1905.
- MOOREY, P. R. S. (ed.), *The Origins of Civilization*, Oxford, Clarendon Press, 1979.
- MOREAU, Denis, *Les Voies du Salut. Un essai philosophique*, Paris, Bayard, 2010.
- MOSÈS, Stéphane, *L'Ange de l'Histoire. Rosenzweig, Benjamin, Scholem*, Paris, Éditions du Seuil, 1992.
- MOSÈS, Stéphane, *Système et Révélation. La philosophie de Franz Rosenzweig*, Préface d'Emmanuel Lévinas, Paris, Bayard, 2003.
- MOUTSOPOULOS, E., *Reflets et Résonances du Kairos*, Athènes, Académie d'Athènes/Centre de Recherche sur la Philosophie Grecque, 2012.

- MUDROVICIC, María Inés, *Historia, Narración, y Memoria. Los debates actuales en Filosofía de la Historia*, Madrid, Akal, 2005.
- MÜLLER, Bertrand, *L'Histoire entre Mémoire et Épistémologie. Autour de Paul Ricoeur*, Lausanne, Éditions Payot, 2004.
- MUNSON, Rosaria Vignolo, “Ananke in Herodotus”, *The Journal of Hellenic Studies*, Vol. 121, 2001, pp. 30-50.
- MÜNSTER, Arno, “Messianisme juif et pensée utopique dans l’oeuvre d’Ernest Bloch”, *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 29e Année, N.º 57.1 (jan.-mar., 1984), pp.15-28.
- MUXEL, Anne, *Individu et Mémoire Familiale*, Paris, Nathan, 1996.
- NAMER, Gérard, *Mémoire et Société*, Paris, Klincksieck, 1987.
- NICÉFORO, *Réfutation et Destruction des Arguments d’Eusèbe et d’Épiphanius, Sottement Avancés contre l’Incarnation du Christ Notre Sauveur*, capítulo 10, “Concernant les choses incompréhensibles et incirconscrites”, in <http://srbigam.com/articles/refutation-arguments-contre-incarnation.html#note-01> (visto a 11.09.2013)
- NICHOLS, Mary P., “Aristotle's Defense of Rhetoric”, *The Journal of Politics*, Vol. 49, No. 3 (Aug., 1987), Cambridge, Cambridge University Press.
- NICOLAU DE CUSA, *A Doutra Ignorância*, tradução, introdução e notas de João Maria André, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2003.
- NICOLAU DE CUSA, *A Visão de Deus*, tradução e introdução de João Maria André, prefácio de Miguel Baptista Pereira, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2010.
- NIEBUHR, Barthold Georg, *History of Rome*, I vol., Cambridge, J. Taylor, 1928.
- NIEBUHR, Barthold Georg, *Lebensnachrichten über Barthold Georg Niebuhr: Aus Briefen desselben und aus Erinnerung einiger seinen nächsten freunde*, Hamburg, Verlag von Friedrich Perthes, 1838.
- NIEBUHR, Barthold Georg, *Life and Letters of Barthold George Niebuhr, by the Chevalier Bunsen and Professors Brandis and Lorbell*, New York, Harper and Brother Publishers, 1854.

- NIETHAMMER, Lutz, *Posthistoire. Has history come to an end?*, London/New York, Verso, 1993.
- NIETZSCHE, F., *O Anticristo. Ecce Homo. Nietzsche contra Wagner*, Lisboa, Relógio D'Água, 2000.
- NIETZSCHE, F., *O Nascimento da Tragédia. Acerca da verdade e da mentira*, Lisboa, Relógio D'Água, 1997.
- NIETZSCHE, F., “On the use and disadvantages of history for life”, in *Untimely Meditations*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997.
- NIETZSCHE, F., *Para Além do Bem e do Mal*, Lisboa, Relógio D'Água, 1999.
- NIETZSCHE, F., *The Anti-Christ, Ecce Homo, The Twilight of the Idols*, ed. by Aron Ridley and Judith Norman, Cambridge University Press, 2005.
- NOIRIEL, Gérard, *Introduction à la Socio-Histoire*, Paris, La Découverte, 2006.
- NOLA, Alfonso M. di, *La Nera Signora. Antropologia della Morte*, Roma, Newton & Compton Editori, 1995.
- NORA, Pierre (dir.), *Les Lieux de Mémoire. I, La République*, Paris, NRF/Gallimard, 1984.
- *Nouveau Dictionnaire Historique (...)*, tome I, Lyon, Bruyset Ainé et Comp^e, 1984.
- NOVALIS, “Monologue”, in *Semences*, Paris, Allia, 2004.
- *O Livro dos Mortos do Antigo Egipto*, capítulo 44, tradução de Maria Helena Trindade Lopes, Lisboa, Assírio & Alvim, 1991.
- O'CONNOR, D., “New Kingdom and Third Intermediate Period, 1552-664 BC”, in B. G. TRIGGER *et al.*, *Ancient Egypt: a social history*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983.
- *Oeuvres Choies de Volney, précédées d'une Notice sur la Vie de l'Auteur. Les Ruines. La Loi Naturelle. L'Histoire de Samuel*, Paris, Lebrigre Frères, 1836.
- *Œuvres Complètes de Saint Just*, “Second Discours concernant le jugement du Louis XVI du 20 septembre 1792 au 30 mai 1793”, Paris, Charpentier et Fasquell, 1908.
- OÑATE, Teresa *et al.*, *Acontecer y Compreender. La hermenéutica crítica tras diez años sin Gadamer*, Madrid, Editorial Dykinson, 2012.

- OPPENHEIM, A. L., *Ancient Mesopotamia: portrait of a dead civilization*, Chicago, The University of Chicago Press, 1964.
- ORÍGINES, *De Principiis, The Ante-Nicene Fathers*, vol. IV, Buffalo, The Christian Literature Publishing Company, 1885.
- ORÍGINES, *Against Celsus, The Ante-Nicene Fathers*, vol. IV, New York, Charles Scribner's Sons, 1913.
- OZOUF, Mona, *L'Homme Régénéré. Essais sur la Révolution française*. Paris, Gallimard, 1989.
- PALAO HERRERO, Juan, *El Sistema Jurídico Ático Clásico*, s/l, Editorial Dykinson, 2009.
- PASCAL, Blaise, “Fragment de Préface sur le Traité du Vide”, in *Oeuvres de Blaise Pascal Publiées Suivant l'Ordre Chronologique*, tome II, Paris, Hachette, 1923.
- PEIRCE, Charles S., *Collected Papers*. Vols. 1-6, C. Hartshorne and P. Weiss (eds.), Vols. 7-8, A.W. Burks (ed.), Cambridge, MA, Harvard University Press (CP 5. 448 fn)
- PEIRCE, Charles S., *The Essential Peirce: Selected Philosophical Writings*, Vol. 2, Bloomington, Indiana University Press, 1998, p. 394.
- PELLAUER, David, *Compreender Ricoeur*, Rio de Janeiro, Editora Vozes, 2009.
- PENDER, Stephen, “Between Medicine and Rhetoric”, *Early Science and Medicine*, Vol. 10, No. 1 (2005), pp. 36-64, BRILL.
- PEREIRA, Maria Helena da Rocha, *Estudos de História da Cultura Clássica, I Volume – Cultura Grega*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2003.
- PEREIRA, Maria Helena da Rocha, *Hélade. Antologia da Cultura Grega*, organização e tradução de, Lisboa, Guimarães Editores, 2009.
- PEREIRA, Miguel Baptista, “Filosofia e memória nos caminhos do milénio”, in *Revista Filosófica de Coimbra*, Vol. 8, N.º 16, Outubro, 1999.
- PEREIRA, Miguel Baptista, *Modernidade e Tempo. Para uma leitura do discurso moderno*, Coimbra, Minerva, 1990.

- PEREIRA, Miguel Baptista, *Obras Completas II. Leituras da Modernidade e da Secularização*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2014.
- PESSOA, Fernando, *Poesias*, nota explicativa de João Gaspar Simões e Luiz de Montalvor, Lisboa, Ática, 1942 (15.^a ed., 1995).
- PETERS, F. E., *Termos Filosóficos Gregos. Um léxico histórico*, prefácio de Miguel Baptista Pereira, tradução de Beatriz Rodrigues Barbosa, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1977.
- PHILONENKO, Alexis, *La Théorie Kantienne de l'Histoire*, Paris, Vrin, 1998.
- PLATÃO, *A República*, introdução, tradução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2007.
- PLATÃO, *Apologia de Sócrates. Críton*, introdução, tradução do grego e notas de Manuel de Oliveira Pulquério, Lisboa, Edições 70, 1997.
- PLATÃO, *Fedro*, 270a, Plato. *Plato in twelve volumes*, Vol. 9 translated by Harold N. Fowler, Cambridge, MA, Harvard University Press; London, William Heinemann Ltd., 1925.
- PLATÃO, *Fedro*, tradução e notas de Pinharanda Gomes, Lisboa, Guimarães Editores, 1989.
- PLATÃO, *Górgias*, introdução, tradução do grego e notas de Manuel de Oliveira Pulquério, Lisboa, Edições 70, 2010.
- PLATÃO, *Ménon*, tradução do grego e notas de Ernesto Rodrigues Gomes, estudo introdutório de José Trindade Santos, Lisboa, Colibri, 1992.
- PLATÃO, *O Sofista*, tradução de Henrique Murachco Juvino Maia Jr. e José Trindade Santos, prefácio, introdução e apêndice de José Trindade Santos, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2011.
- PLATÃO, *Plato, Euthyphro. Apology. Crito. Phaedo. Phaedrus*, Vol. 1 translated by Harold N. Fowler. Cambridge, MA, Harvard University Press; London, William Heinemann Ltd., 1953.
- PLATÃO, *Plato. Complete Works*, edited by John Cooper, Associate Editor D. S. Hutchinson, Hackett Publishing Company, 1997.

- PLATÃO, PLATO, *Plato in Twelve Volumes*, Vol. 9 translated by Harold N. Fowler. Cambridge, MA, Harvard University Press; London, William Heinemann Ltd. 1925.
- PLATÃO, *Teeteto*, Plato, *II Vol., Theaetetus. Sophist*, London, William Heinemann/ New York, G. P. Putnam's Sons, 1921.
- PLATÃO, *Timeu-Crítias*, tradução do grego, introdução, notas e índices de Rodolfo Lopes, Coimbra, Centro de Estudos Clássicos e Humanistas, 2011.
- PLÍNIO, *The Natural History*, John Bostock, M.D., F.R.S. H.T. Riley, Esq., B.A. London. Taylor and Francis, Red Lion Court, Fleet Street. 1855.
- PLUTARCO, *Questões Platónicas*, 1.007d, in *Heraclito. Fragmentos contextualizados*, prefácio, tradução e comentários de Alexandre Costa, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2005.
- POCOCK, J. G. A., *Barbarism and Religion*, Vol. one, *The Enlightenments of Edward Gibbon, 1737-1764*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004.
- POCOCK, J. G. A., *El Momento Maquiavélico. El pensamiento político florentino y la tradición republicana atlántica*, Madrid, Tecnos, 2002.
- POLYBIUS, *Histories*, Evelyn S. Shuckburgh, translator, London, New York. Macmillan, 1889. Reprint Bloomington, 1962.
- POMIAN, Krzysztof, *L'Ordre du Temps*, Paris, Gallimard, 1984.
- POMIAN, Krzysztof, *Sur l'Histoire*, Paris, Gallimard, 1999.
- POWELL, Anton, *Athens and Sparta: constructing Greek political and social history from 478 BC*, London and New York, Routledge, 2001.
- PRITCHETT, William Kendrick, *The Liar School of Herodotos*, Amsterdam, J.C. Gieben, 1993.
- PROST, Antoine, *Douze Leçons sur l'Histoire*, Paris, Éditions du Seuil, 1996.
- PROUST, Françoise, *L'Histoire à Contretemps. Le temps historique chez Walter Benjamin*, Paris, Les Éditions du CERF, 1994.
- QUINET, Edgar, *La Révolution*, Paris, La Librairie Internationale, 1869.

- QUINTILIANO, *Institutio Oratoria*, VI, II, 28-32. *The Institutio Oratoria of Quintilian*, with an English translation by H.E. Butler, Cambridge, MA, Harvard University Press, London, William Heinemann, 1977.
- RAGON, Michel, *L'Espace de la Mort. Essai sur l'architecture, la décoration et l'urbanisme funéraires*, Paris, Albin Michel, s/d.
- RANKE, *History of England*, vol. I, London, MacMillan and Co., 1875.
- RAY, John D., “The Emergence of Writing in Egypt”, *World Archaeology*, Vol. 17, No. 3, ‘Early Writing Systems’, Feb., 1986.
- REALE, Giovanni e ANTISERI, Dario, *Historia del Pensamiento Filosófico y Científico*, III, “Del Romanticismo hasta hoy”, Barcelona, Editorial Herder, 1992.
- RÉGNIER, André, “Mathématiser les sciences de l’Homme?”, in P. Richard et R. Jaulin éd., *Anthropologie et Calcul*, Paris, coll. 10/18, 1971.
- REIS, Carlos, *O Conhecimento da Literatura*, Coimbra, Almedina, 1999.
- REIS, José, “O tempo : de Platão a Plotino”, Coimbra, *Revista de História das Ideias*, 2001.
- REIS, José, *Sobre o Tempo : Aristóteles, Plotino, Stº. Agostinho, Kant, Bergson, Husserl, Heidegger, Conclusões*, Porto, Afrontamento, 2008.
- RENOUVIER, Charles, *Uchronie (L’Utopie dans l’Histoire). Esquisse historique apocryphe du développement de la civilisation européenne tel qu’il n’a pas été, tel qu’il aurait pu être*, Paris, Alcan, 1901.
- REYES MATE, Manuel, *La Herencia del Olvido*, Madrid, Errata Naturae, 2008.
- RICHARDSON, Hilda, “The myth of Er (Plato, Republic, 616b)”, *The Classical Quarterly*, Vol. 20, No. 3/4, October 1926.
- RICHIR, Marc, *Phantasia, Imagination, Affectivité*, Paris, Millon, 2004.
- RICOEUR, Paul, *A Metáfora Viva*, introdução de Miguel Baptista Pereira, Porto, Rés, 1983.
- RICOEUR, Paul, *Histoire et Vérité*, Paris, Seuil, 2001.
- RICOEUR, Paul, *Historia y Narratividad*, introducción de Ángel Gabilondo y Gabriel Aranzueque, Barcelona, Paidós, 1999.

- RICŒUR, Paul, “La distance temporelle et la mort en histoire”, in Christian Delacroix, François Dosse et Patrick Garcia (org.), *Historicités*, Paris, La Découverte, 2009.
- RICOEUR, Paul, *La Lectura del Tiempo Pasado: memoria y olvido* (trad. de Gabriel Aranzueque), Madrid, Universidad Autónoma, 1999.
- RICOEUR, Paul, *La Mémoire, l’Histoire, l’Oubli*, Paris, Éditions du Seuil, 2000.
- RICOEUR, Paul, *Le Juste, la Justice et Son Échec*, Paris, L’Herne, 2005.
- RICOEUR, Paul, *Parcours de la Reconnaissance*, Paris, Gallimard, Éditions Stock, 2004.
- RICOEUR, Paul, *Soi-même Comme un Autre*, Paris, Seuil, 1990.
- RICOEUR Paul, *Temps et Récit. L’intrigue et le récit historique*, Tome I, Paris, Éditions du Seuil, 1991.
- RICOEUR Paul, *Temps et Récit. La configuration dans le récit de fiction*, Tome II, Paris, Éditions du Seuil, 1991.
- RICOEUR Paul, *Temps et Récit. Le temps raconté*, Tome III, Paris, Éditions du Seuil, 1991.
- RICOEUR, Paul, “Vulnérabilité de la mémoire”, in Le Goff, Jacques *et al.*, *Patrimoine et Passions Identitaires. Entretiens du patrimoine, Théâtre National de Chaillot*, Paris, 6, 7 et 8 janvier, 1997, Paris, Fayard, 1998.
- RIVIÈRE, Claude, *Les Rites Profanes*, Paris, PUF, 1995.
- ROBESPIERRE, M., “Opinion de Maximilien Robespierre, député, du département de Paris, sur le jugement de Louis XVI; imprimé par ordre de la Convention nationale (3 décembre 1792)” - <https://archive.org/details/discoursparmaxim29887gut> - visto a 22-05-2014.
- ROBESPIERRE, M., “Rapport fait à la Convention nationale au nom du Comité de Salut public par le citoyen Robespierre, membre de ce Comité, sur la situation politique de la République, le 27 Brumaire, l’an 2 de la République, imprime par ordre de la Convention Nationale (27 Brumaire an II – 18 novembre 1793), in *Discours par Maximilien Robespierre – 17 avril 1792 – 27 juillet 1794*, <https://archive.org/details/discoursparmaxim29887gut> visto a 21-05-2014.

- ROBESPIERRE, M., “Rapport fait au nom du Comité de salut public, par Maximilien Robespierre, sur les rapports des idées religieuses et morales avec les principes républicains, et sur les fêtes nationales. Séance du 18 floréal, l’na second de la République française une et indivisible. Imprimé par ordre de la Convention nationale (18 floréal na II – 7 mai 1794), in *Discours par Maximilien Robespierre – 17 avril 1792 – 27 juillet 1794*, <https://archive.org/details/discoursparmaxim29887gut> visto a 21-05-2014.
- ROBESPIERRE, M., “Rapport fait au nom du Comité de salut public, par Maximilien Robespierre, sur les rapports des idées religieuses et morales avec les principes républicains, et sur les fêtes nationales. Séance du 18 floréal, l’an second de la République française une et indivisible. Imprimé par ordre de la Convention nationale (18 floréal na II – 7 mai 1794), in *Discours par Maximilien Robespierre – 17 avril 1792 – 27 juillet 1794*, <https://archive.org/details/discoursparmaxim29887gut> visto a 21-05-2014.
- ROBIN, Régine, *La Mémoire Saturée*, Éditions Stock, 2003.
- RODRÍGUEZ HORRILLO, Miguel Ángel, *Nacimiento y Consolidación de la Historiografía Griega*, Zaragoza, Prensas de la Universidad de Zaragoza, 2013.
- ROMILLY, Jacqueline de, *Histoire et Raison chez Thucydide*, Paris, Les Belles-Lettres, 1956.
- ROMILLY, Jacqueline de, *L’Invention de l’Histoire Politique chez Thucydide*, Paris, Presses de l’École Normale Supérieure, 2005.
- ROSENZWEIG, Franz, *L’Étoile de la Rédemption*, Paris, Éditions du Seuil, 2003.
- ROSSI, Paolo, *Art of Memory. The quest for a universal language*, Continuum, 2006.
- ROSSI, Paolo, *O Passado, a Memória, o Esquecimento. Sete ensaios da história das ideias*, São Paulo, UNESP, 2007.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Discours sur l’Origine et les Fondements de l’Inégalité parmi les Hommes*, Amsterdam, chez Marc Michel Rey, 1755.
- RÜSEN, Jörn, *História Viva. Teoria da História III: formas e funções do conhecimento histórico*, Brasília, Fundação Universidade de Brasília, 2007.

- RÜSEN, Jörn, “How to make sense of the past – saliente issues of Metahistory”, *TD: The Journal for Transdisciplinary Research in Southern Africa*, Vol. 3 No. 1, July 2007, pp. 169-221.
- RÜSEN, Jörn, *Razão Histórica. Teoria da História: os fundamentos da ciência histórica*, Brasília, Fundação Universidade de Brasília, 2007.
- RÜSEN, Jörn, *Reconstrução do Passado. Teoria da História II: os princípios da pesquisa histórica*, Brasília, Fundação Universidade de Brasília, 2007.
- RÜSEN, Jörn (ed.), *Western Historical Thinking. An intercultural debate*, London/New York, Berghahn Books, 2002.
- SAINT-MARTIN, Louis-Claude de, *Lettres à un Ami ou Considérations Politiques, Philosophiques et Religieuses sur la Révolution Française*, Paris, J. B. Louvet, l’an III, 1795
- SÁNCHEZ MARCOS, Fernando, *Las Huellas del Futuro. Historiografía y cultura histórica en el siglo XX*, Barcelona, Universitat de Barcelona, 2012.
- SANTO AGOSTINHO, *Confissões*, Livro X, tradução de Arnaldo Espírito Santo, João Beato e Maria Cristina de Castro-Maia de Sousa Pimentel, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2001.
- SANTO AGOSTINHO, *Confissões*, trad. de Arnaldo Espírito Santo *et al.*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2001.
- SANTO IRENEU, Livro IV, XXXVIII, *The Writings of Irenaeus*, Vol. II, Edimburgh: T&T Clark London: Hamilton & Co; Dublin: John Robertson & Co, 1869.
- SÃO TOMÁS DE AQUINO, *Opuscula Selecta*, Tomus Primus, *Opuscula Theologica continens*, Parisiis, Sumptibus et typis P. Lethielleux, Editoris, 1881.
- SARTRE, Jean-Paul, *L’Imaginaire*, Paris, Gallimard, 2005.
- SARTRE, Jean-Paul, *L’Imagination*, Paris, PUF, 2005.
- SCHEITER, Krisanna M., “*Images, Appearances, and Phantasia in Aristotle*”, *Phronesis* 57 (2012) 251-278, Leiden, Brill, 2012.
- SCHELLING, Friedrich, *The Ages of the World*, New York, State University of New York Press, 2000.

- SCHILLER, “Resignation”, in *Gedichte von Friedrich von Schiller*, Reutlingen, P. Mercier, 1806.
- SCHLEIERMACHER, F., *Monologues de Schleiermacher*, traduits de l’Allemand par Louis Segond, Paris, Genève & Bale, 1808.
- SCHMIDT-GLINTZER, Helwig, MITTAG, Achim and RÜSEN, Jörn (ed.), *Historical Truth, Historical Criticism and Ideology. Chinese historiography and historical culture from a new comparative perspective*, Leiden/Boston, BRILL, 2005.
- SCHMITT, Jean-Claude, *Les Revenants. Les vivants et les morts dans la société médiévale*, Paris, Gallimard, 1994.
- SCHOFIELD, Malcolm, “Aristotle on imagination”, in Martha C. Nussbaum and Amélie Oksenberg Rorty (org.), *Essays on Aristotle’s De Anima*, Oxford, Oxford University Press, 2008 (published to Oxford Scholarship Online: November 2003).
- SCHOPENHAUER, Arthur, *Metafísica do Amor, Metafísica da Morte*, São Paulo, Martins Fontes, 2000.
- SCHORSKE, Carl E., *Fin-de-Siècle Vienna: Politics and Culture*, Cambridge, Press Syndicate of The University of Cambridge, 1981.
- SEALEY, Raphael, “On the Athenian Concept of Law”, *The Classical Journal*, Vol. 77, No. 4 (April-May, 1982), The Classical Association of the Middle West and South.
- SERRA, Alice Mara, “Do sentido da lembrança em Edmund Husserl”, *Kriterion. Revista de Filosofia*, Vol. 50, N.º 119, Belo Horizonte, Junho, 2009.
- SEXTUS EMPIRICUS, *Outlines of Scepticism*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.
- SHANSKE, Darien, *Thucydides and the Philosophical Origins of History*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007.
- SHELDON, Cohen, *The History of Physics from 2000 BE to 1945*.
- SILVERMAN, Allan, “Plato on "Phantasia"”, in *Classical Antiquity*, Vol. 10, No. 1 (April, 1991).

- SIMMEL, Georg, *La Forme de l'Histoire et Autres Essais*, Paris, Gallimard, 2004.
- SIMMEL, Georg, *La Tragédie de la Culture*, Paris, Rivages, 1988.
- SIMON, Roger I. *et al.*, *Between Hope and Despair: Pedagogy and the Remembrance of Historical Trauma*, Oxford, Rowman & Littlefield, 2000.
- SOARES, Carmen Isabel Leal, *A Morte em Heródoto. Valores universais e particularismos étnicos*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian/Fundação para a Ciência e a Tecnologia, 2003.
- SOARES, Martinho, *História e Ficção em Paul Ricoeur e Tucídides*, Tese de doutoramento em Estudos Clássicos, Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 2010.
- SORRENTINO, Sergio, “Schleiermacher and the Prospects for a Transcendental-Anthropological Theory of Religion”, in Brent W. Sockness, Wilhelm Gräb (org.), *Schleiermacher, the Study of Religion, and the Future of Theology: A transatlantic dialogue*, Berlin, Walter de Gruyter, 2009.
- STADEN, Heinrich von, “Anatomy as Rhetoric: Galen on Dissection and Persuasion”, in *The Journal of the History of Medicine and Allied Sciences*, Vol. 50, 1995, pp. 47-66.
- STADEN, Heinrich von, “Galen on Dissection and Persuasion”, in *Journal of the History of Medicine and Allied Sciences*, Vol. 50, 1995.
- STADEN, Heinrich von, “Science as text, science as history: Galen on metaphor”, *Clio Medica*, 28, 1995.
- STAROBINSKY, Jean, “Remarques sur le concept d’imagination”, *Cahiers Internationaux du Symbolisme*, 1966, N.º 11.
- SULLIVAN, Francis A., “Intimations of Immortality among the Ancient Romans”, *The Classical Journal*, Vol. 39, No. 1 (Oct., 1943).
- TARTAKOWSKY, Danielle, *Nous Irons Chanter sur Vos Tombes. Le Père-Lachaise, XIX^e-XX^e siècle*, Paris, Aubier, 1999.
- TAUBES, Jacob, *Eschatologie Occidentale*, Paris, Éditions de l’Éclat, 2009.

- TERTULIANO, *Apologético*, edição bilingue com introdução, notas e comentários de José Carlos de Miranda, Lisboa, Alcalá, 2002.
- TERTULIANO, Tertullian, *Apology. De Spectaculis. Minucius. Felix. Octavius*, translated by T. R. Glover and G. H. Rendall, London, William Heinemann/Cambridge, MA, Harvard University Press, 1953.
- TERTULIANO, *Contra Márcio*, Livro II, vi, 5-6, *The Five Books of Quintus Sept. Flor. Tertullianus Against Marcion*, translated by Peter Holmes, Edimburgh: T&T Clark London: Hamilton & Co; Dublin: John Robertson & Co, 1868
- TERTULIANO, *De Anima*, 52, *The Writings of Quintus Sept. Flor. Tertullianus*, Vol. II, translated by Peter Holmes, Edimburgh, T&T Clark, 1870.
- TERTULIANO, *Opera ad Optimorum Librorum Fidem Expressa, Pars I, Libri Apologeti*, Lipsiae, Sumtibus et Typis Bernh. Tauchnitz Jun, 1839.
- TERTULIANO, *Opera. Pars III, Libri Polemici et Dogmatici, Pars I, “Adversus Marcionem”*, Lipsiae, 1841.
- TERTULIANO, *Tertullianus against Marcion, in The Ante-Nicene Christian Library: translations of the Writings of the Fathers down to A.D. 325*, Vol. VII, Edimburgh, 1868.
- TERTULIANO, *The Writings of Tertullian, Vol. II, in The Ante-Nicene Christian Library: translations of the Writings of the Fathers down to A.D. 325*, vol. XV, Edimburgh, 1870.
- *The Discourses of Epictetus, with the Encheridion and Fragments. Epictetus.* George Long, translator, London, George Bell & Sons, 1890.
- THOMAS, Louis-Vincent, *La Mort*, Paris, PUF, 1988.
- THOMAS, Louis-Vincent, *La Mort en Question. Traces de mort, mort des traces*, Paris, L’Harmattan, 1991.
- THOMAS, Louis-Vincent, *La Muerte. Una lectura cultural*, Barcelona, Paidós, 1991.
- THOMAS, Louis-Vincent, *Le Cadavre*, Bruxelles, Complexe, 1980.
- THOMAS, Louis-Vincent, *Mort et Pouvoir*, Paris, Payot.

- THOMAS, Rosalind, *Herodotus in Context. Ethnography, science and the art of persuasion*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.
- THOMAS, Rosalind, *Oral Tradition and Written Record in Classical Athens*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.
- TODOROV, Tzvetan, *Les Abus de la Mémoire*, Paris, Arléa, 1998.
- TOYNBEE, A. J., *Greek Historical Thought*, New York, New American Library, 1952.
- TRAVLOS, John, em *Pictorial Dictionary of Ancient Athens*, New York, Hacker Art Books, 1980.
- TRESMONTANT, Claude, *La Métaphysique du Christianisme et la Naissance de la Philosophie Chrétienne : problèmes de la création et de l'anthropologie des origines à Saint Augustin*, Niort, Imprimerie Soullisse et Cassegrain, 1961.
- TUCÍDIDES, *História da Guerra do Peloponeso*, tradução do grego, prefácio e notas introdutórias de Raul M. Rosado Fernandes e M. Gabriela P. Granwehr, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2010.
- URBAIN, Jean-Didier, *L'Archipel des Morts*, Paris, Librairie Plon, 1989.
- URBAIN, Jean-Didier, *La Société de Conservation. Étude sémiologique des cimetières d'Occident*, Paris, Payot, 1978.
- VALENCIA GARCÍA, *Entre Cronos y kairos. Las formas del tiempo sociohistórico*, Barcelona, Anthropos, 2007.
- VAUCHEZ, André, *La Spiritualità dell'Occidente Medioevale*, Vita e Pensiero, 2006, pp. 172.
- VERNANT, Jean-Pierre, “Géométrie et astronomie shpérique dans la première cosmologie grecque”, in Jean-Pierre Vernant et Pierre Vidal-Naquet, *La Grèce Ancienne, 2. L'Espace et le Temps*, Paris, Éditions du Seuil, 1991.
- VERNANT, Jean-Pierre, *L'Individu, la Mort, l'Amour. Soi-même et l'autre en Grèce ancienne*, Paris, Gallimard, 1989.
- VERNANT, Jean-Pierre, *La Muerte en los Ojos. Figuras del otro en la antigua Grecia*, Barcelona, Editorial Gedisa, 1996.

- VERNANT, Jean-Pierre, *Mythe et Pensée chez les Grecs I*, Paris, Maspero, 1982.
- VERNANT, Jean-Pierre, *Origens do Pensamento Grego*, Lisboa, Teorema, 1987.
- VEYNE, Paul, *Como se Escreve a História*, Lisboa, Edições 70, 2008.
- VICO, Giambattista, *Principes de la Philosophie de l'Histoire*, traduits de la Scienza Nuova de J. B. Vico par Jules Michelet, Bruxelles, Adolphe Wahlen, 1833.
- VIDAL-NAQUET, Pierre, “Le mythe platonicien du Politique, les ambiguïtés de l’âge d’or et de l’histoire”, in Jean-Pierre Vernant et Pierre Vidal-Naquet, *La Grèce Ancienne, 1. Du mythe à raison*, Paris, Éditions du Seuil, 1991.
- VINCIGUERRA, Lorenzo, *Spinoza et le Signe. La g nese de l’imagination*, Paris, Vrin, 2005.
- WACE, *Roman de Brut*, Tome I, Rouen, Édouard Frère, 1835.
- WALCOT, Peter, *Hesiod and the Near East*, Cardiff, University of Wales Press, 1966.
- WARREN, E. W., “Imagination in Plotinus”, *The Classical Quarterly*, New Series, Vol. 16, No. 2 (Nov., 1966), pp. 277-285.
- WATSON, Gerard, *Phantasia in Classical Thought*, Galway, Galway University Press, 1988.
- WHITE, Eric Charles, *Kaironomia. On the will-to-invent*, Ithaca/London, Cornell University Press, 1987.
- WHITE, Hayden, *El Texto Histórico como Artefacto Literário*, Barcelona, Ediciones Paidós, 2003.
- WHITE, Hayden, *Metahistory. The historical imagination on the nineteenth-century Europe*, Baltimore, The John Hopkins University Press, 1975.
- WHITTAKER, Thomas, *The Neo-Platonists*, Cambridge, Cambridge University Press, 1918.
- WHITTAKER, Thomas, *The Neo-Platonists: a study in the history of Hellenism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1901.
- WILSON, John R., “Kairos as Due Measure”, in *Glotta*, 58. Bd., 3./4. H. (1980).

- YATES, Frances, *L'Art de la Mémoire*, Paris, Gallimard, 1966.
- YERUSHALMI, Y. H., *Zakhor. Histoire Juive et Mémoire Juive*, Paris, Gallimard, 1984.
- ZANGARA, Adriana, *Voir l'Histoire. Théories anciennes du récit historique*, Paris, Vrin/EHESS, 2007.
- ZUMBRUNNEN, John, “Courage in the Face of Reality”: Nietzsche's Admiration for Thucydides”, *Polity*, Vol. 35, No. 2 (Winter, 2002), pp. 237-263.
- ZWEIG, S., *O Mundo de Ontem: recordações de um europeu*. Lisboa, Assírio & Alvim, 2005.

ÍNDICE GERAL

I VOLUME

Resumo / Abstract	1
Nota Prévia	19
Advertência	21
INTRODUÇÃO	23

PRIMEIRA PARTE

DO TEMPO, DA ESCRITA: NO INÍCIO ERA O ESQUECIMENTO

Capítulo I

DA CONCEPÇÃO CÍCLICA DE TEMPO	35
Quando a <i>physis</i> era eterna: da condenação à espera	35
<i>Práxis e logos</i> : a luta contra o esquecimento	46
No início era o esquecimento	52

Capítulo II

ESCRITA: METÁFORA AMPLIFICADA DA VIDA	67
O caso egípcio	69
O <i>Livro dos Mortos</i>	72
O caso hebraico	80

Capítulo III

SOB O PARADIGMA DA ARCA DA ALIANÇA	97
A ideia de arquivo	97
O registo escrito e a consciente construção de memórias	106

SEGUNDA PARTE

DA ARTE DA PALAVRA E DA ARTE DO CUIDAR: A EMERGÊNCIA DO OLHAR HISTORIADOR

Capítulo IV

PLATÃO E A <i>GRAPHIA</i>	119
A escrita e a sua rejeição como acto mnemónico	119
A fatalidade da escrita como metáfora	127

Capítulo V

ARISTÓTELES: RETÓRICA E DIALÉCTICA	133
Reabilitar a retórica pela prova	140
A temporalidade como condição estrutural da retórica	148
O mito, a poesia e a historiografia	154
A retórica entre a arte da tradição e uma faculdade chamada <i>fantasia</i> ...	164

Capítulo VI

DO NASCIMENTO DA HISTORIOGRAFIA	169
Sob o olhar atento de Mnemósine, o olho fixo de Hipócrates	169
A arte médica como <i>nuda veritas</i> e a criação e espera do <i>kairos</i>	175
Medicina, retórica e historiografia	184
A matriz autópsica da historiografia	186
A dissecação como método e metáfora da <i>episteme</i> historiográfica	189

A razão historiográfica: a insuficiência do olhar e a palpação do sintoma	194
O princípio da evidência	197
Os dilemas da arte da retórica	199

Capítulo VII

HERÓDOTO: A DESCONSTRUÇÃO DO ESPELHO	207
Contar a verdade a mentir	207
As <i>Investigações</i> e a vitória da <i>Ananke</i>	210
Contra o espelho de Heródoto: uma impossível operação historiográfica	207
Uma narração da verdade encoberta	219

Capítulo VIII

DE HERÓDOTO A TUCÍDIDES: A RECUSA DE ESPAÇOS BRANCOS ..	227
O consórcio do paradigma judiciário com o paradigma hipocrático	228
Tucídides: a imitação do tempo <i>real mesmo</i> e a escrita correctiva da memória	229
O <i>ser-por-entre-o-tempo</i> como garantia da verdade	236
A narração do acontecido como protecção da verdade	240
A escrita da história é virtude: a coragem de ver	244

TERCEIRA PARTE

DILUCIDAR MNEMÓSINE, ELUCIDAR O *LETHES*:

OS TEMPLOS DA MEMÓRIA

Capítulo IX

A NECESSÁRIA METAFORIZAÇÃO DA MEMÓRIA	251
Platão: a impressão como metáfora	253

A inscrição como <i>escritura</i> : a memória é o que já foi presente no presente do passado	255
Aristóteles: a memória como <i>pathos</i>	259
<i>Ecce phantasia</i> : a e-mergência da anamnese	263
Santo Agostinho: a memória como <i>via salvationis</i>	266
A <i>intentio</i> é a memória estar a caminho	268
A memória é dada para o fruto da revelação	272
Capítulo X	
A ESPACIALIZAÇÃO DA MEMÓRIA	279
<i>Loci memoriae</i> : apoteose imagética de uma <i>ars</i> antiga	280
Uma enciclopédia do mundo não é a totalidade do mundo	284
Teatros da memória: falência do espaço arquitectónico como guardião do tempo	286
A falsa supervida da <i>imago mundi</i>	289
Capítulo XI	
A METAFORIZAÇÃO DA MEMÓRIA NA TRATADÍSTICA MODERNA	291
Giovanni Porta: a imperfeita arte de bem recordar todas as coisas	293
Uma linguagem para a memória: <i>doxa e anamnese</i>	296
A impossível <i>sagesse</i> da mnemotecnica	300
Capítulo XII	
A MEMÓRIA COMO LUZ: EPIFANIA ANTIGA NA MANHÃ MODERNA	303
Robert Hooke: a memória como luz	306
A memória, mensura do tempo	307
Traço e <i>phantasma</i>	309
A luz de Mnemósine: ilustração prometeica da autonomia	311
Espanto: reconhecimento e recordação	312
O ser anamnético: Prometeu da palavra ao serviço do <i>Outro</i>	316

Capítulo XIII

A PERSISTÊNCIA DA IMAGEM	319
Os “lieux de mémoire” de Pierre Nora ou a inversão dos mortos	319
A iconolatria da imagem: quando a memória é a gêmea falsa da verdade	321

QUARTA PARTE

DA PHANTASIA:

LUZ DA VERDADE, APARIÇÃO DA AUSÊNCIA

Capítulo XIV

O BENEPLÁCITO PELO ANTIGO E A CONDENAÇÃO PELA CRISTANDADE: A PHANTASIA ENTRE PARTE INFINITA DO CONHECIMENTO E O TERROR ESPECTACULAR DA TEOFANIA	331
A luz da filologia	331
Entre Platão e Aristóteles: a <i>phantasia</i> como passo antigo para a <i>noesis</i>	334
Entre o falso e o verdadeiro: a <i>phantasia</i> como preparação	339
Aristóteles e Plotino: o reconhecimento da <i>phantasia</i> como impressão e como estrutura da temporalidade	343

Capítulo XV

PENSAR O PARTICULAR ATRAVÉS DA PHANTASIA	349
Um sentido à deriva	349
A <i>phantasia</i> é a potência da ausência	354

Capítulo XVI

FORTUNA E INCÓMODO: A PHANTASIA NO PENSAMENTO TEOLÓGICO	359
A herética <i>phantasia</i> frente ao corpo cristológico: a luta contra o docetismo	361

A <i>phantasia</i> como medialidade	366
O papel da <i>phantasia</i> na economia da carne	369
A <i>phantasia</i> : possibilidade metafórica da verdade	374
Capítulo XVII	
ESPINOSA: A PHANTASIA COMO POTÊNCIA DA ESCRITA DA HISTÓRIA	383
<i>Não podemos imaginar Deus</i>	384
Temer a <i>phantasia</i> como signo	386
Quando o homem é o próprio traço	393
Capítulo XVIII	
KANT: A PHANTASIA COMO MOLDE PARA O QUE NÃO SE VÊ	397
A imaginação como faculdade da intuição do que se sente	398
<i>Phantasia</i> e sublime: anjos da revelação	399
Contra a imaginação	403
A imagem em segunda mão do imaginar	406
Capítulo XIX	
ROMANTISMO(S), IMAGINAÇÃO E <i>PHANTASIA</i>	413
A imaginação não é autónoma	414
<i>Panteísmo</i> : a <i>phantasia</i> como mediação	417
Schleiermacher: a imaginação é a <i>fantasia</i>	421
Fichte: a <i>phantasia</i> flutuante como princípio para a liberdade	428
<i>Phantasia</i> e linguagem: a idealização do referente da ausência ...	433
A <i>phantasia</i> como segurança da ausência	438
Um dinamismo hermenêutico	441
Capítulo XX	
HUSSLERL: A <i>PHANTASIA</i> PRECEDE A IMAGINAÇÃO – E A RECORDAÇÃO	447
A indigência do vivido	448

A activa actualização da <i>fantasia</i>	451
Capítulo XXI	
HEIDEGGER: A HIPÓTESE ONTOLÓGICA DA <i>PHANTASIA</i>	459
Um traço entre esquecimento e aparecimento	459
A <i>phantasia</i> como luz do <i>Dasein</i>	462
A imaginação não pode ser <i>horizontal</i>	464
O Ter-sido como visto da <i>fantasia</i>	467
A <i>phantasia</i> como mediadora do Ter-sido	470
Uma intraduzível <i>fantasia</i>	473
A <i>phantasia</i> : fundamento da distinção entre sujeito e objecto ...	477
A <i>phantasia</i> é a <i>des-coberta</i> do Ter-sido pelo Ser-aí	480
A <i>phantasia</i> como anterioridade	482
Capítulo XXII	
JEAN-PAUL SARTRE: O FIM ALUCINATÓRIO DA IMAGINAÇÃO ...	485
A passividade da imaginação	486
A arbitrariedade do signo imaginado é permissão para o esquecimento	488

II VOLUME

QUINTA PARTE

PARA UMA NOVA EPISTEMOLOGIA DA NARRATIVA HISTORIOGRÁFICA

Capítulo XXIII

MEMÓRIA E PHANTASIA: A NARRAÇÃO HISTORIOGRÁFICA	495
Narrar: a renovação que não pode <i>existir</i>	496
Sobre a tríplice mimese de Paul Ricoeur	499
Crítica e desconstrução da mimese I	499
Crítica e desconstrução da mimese II	507
Crítica e desconstrução da mimese III	515

Capítulo XXIV

O TRAÇO E O REFERENTE DA AUSÊNCIA	527
Traço, anamnese e aparição	527
O traço como Dizer: a Revelação	532
<i>Zakhor</i> : a garantia do sentido da história	537
O traço como Sibila silenciosa	541

Capítulo XXV

MEMÓRIA E PHANTASIA NA OPERAÇÃO HISTORIOGRÁFICA	545
A escrita da história: entre ontologia e transcendência	545
Uma ontologia do <i>Novo</i>	551
<i>Toda a pergunta é uma busca</i> contra a ambiguidade	557
Escrever a história é o Ter-sido <i>habitar</i>	562
A dádiva do sentido à irracionalidade da <i>res gestae</i>	567

Capítulo XXVI

A OPERAÇÃO HISTORIOGRÁFICA: APARIÇÃO DO TER-SIDO	575
A soteriologia da Palavra contra a tentação da imagem	575
Para além da imaginação historiográfica: a <i>fantasia</i>	581
Historiografia: a investigação ontológica é activa	591

Capítulo XXVII

A ABERTURA DA OPERAÇÃO HISTORIOGRÁFICA	599
Escrever a história: contra o Leviathan, o olho da <i>fantasia</i>	599
Sob a égide da memória: a fase documentária	608

Capítulo XXVIII

O TESTEMUNHO COMO FORMA DE VIDA	619
O testemunho: <i>espectro de uma linguagem pura</i>	619
O corpo que fala e o traço falante	627
A memória <i>ad usum noesis</i>	633
A antipatia da testemunha à explicação historiográfica	636
O testemunho não é um paradigma	640

Capítulo XXIX

EXPLICAÇÃO/COMPREENSÃO: O PAPEL DA <i>PHANTASIA</i> NA <i>EPISTEME</i> HISTORIOGRÁFICA	647
Leituras de Heidegger I: o saber como potencialidade existencial ...	647
Leituras de Heidegger II: a recordação como investigação	659
A escala como epistemologia da insuficiência	666
Leituras de Heidegger III: a morte e o fogo	672

SEXTA PARTE
PHANTASIA
E A REPRESENTAÇÃO DO TER-SIDO

Capítulo XXX

EM DEFESA DA <i>PHANTASIA</i>	685
<i>A phantasia</i> como <i>parousia</i> : da compreensão à explicação	685
O retorno da <i>phantasia</i> como medialidade I	693
O retorno da <i>phantasia</i> como medialidade II: o cuidado com a <i>aletheia</i> e a destruição das aparências	703

Capítulo XXXI

<i>PHANTASIA</i> , ANAMNESE, REPRESENTIFICAÇÃO	713
<i>A phantasia</i> como clareira: preparar a Revelação	713
Representificar não é representar	722
Paul Ricoeur e Hayden White: história <i>versus</i> ficção	730
O traço como eixo da extensão temporal: as insuficiências da teorização de Hayden White	739
A representância e o perigo do presentismo	744
O regresso do Ter-sido e a copropriação como luz	749
A noção de <i>re-enactement</i> : o zelo crítico de Collingwood	756
<i>A phantasia</i> e o fim do eterno círculo	762

SÉTIMA PARTE

HISTORIA MAGISTRA VITAE, VITA MAGISTRA HISTORIAE

Capítulo XXXII

O TEMPO CÍCLICO: (I)LIMITAÇÕES DA SENTENÇA DE CÍCERO	771
Uma urgente releitura	771
Contra a iconolatria do exemplo	779
A vala-comum da temporalidade cíclica	784

A imobilidade dos exemplos pela imagem	788
 Capítulo XXXIII	
A HISTÓRIA COMEÇARA NO SINAI	795
A constante actualização da promessa e a impossibilidade do exemplo	796
A <i>sagesse</i> como divindade judaica: o sentido histórico sob o signo de Judite	800
A Palavra manifesta Deus, o silêncio habita o <i>laos</i>	811
 Capítulo XXXIV	
MARTYRORUM EXEMPLA? DA VINDA DO FILHO À ALUCINAÇÃO DO EXEMPLO	819
A palavra como memória da Palavra: a morte do ídolo	819
Uma <i>práxis</i> cristológica: a religação da ausência pela Palavra	825
O cristão como <i>mnemon</i>	830
A Revelação do Filho como traço: a <i>sagesse</i> através do <i>logos</i>	836
O mártir como testemunho: a vida que é mestra da vida e da história	846
A hagiografia: com-memorar o mártir a partir do esquecimento do Ser	851
Uma cultura de ícones? A vida de santos como caminho para o esquecimento	857
 Capítulo XXXV	
A TEMPORALIDADE MODERNA: MODELAR A IRREVERSIBILIDADE E RESSUSCITAR A REVOLUÇÃO	861
Virtude é resistir à Fortuna: impossibilidade lógica da <i>historia magistra vitae</i>	861
O voluntário distanciamento do Antigo: a emergência da crítica do passado	867
O exemplo, cúmplice da punição, e o cuidado, advento da acção	873
A desadequação dos modelos ao tempo dos vivos: Chateaubriand e Volney não leram Hartog	876
O passado como ausência e as filosofias da história como compensação	879
O acaso e o particular: a alergia das filosofias da História à História ...	891

Capítulo XXXVI

A EXPERIÊNCIA REVOLUCIONÁRIA COMO COMEÇO ABSOLUTO ..	899
A ameaça do exemplo: Volney e a derrota da <i>historia magistra vitae</i>	899
Justificação de Robespierre e de Saint-Just: só o presente é exemplo ..	906
O Terror contra a <i>historia magistra vitae</i> : o presente é o tribunal do mundo	911

Capítulo XXXVII

NIETZSCHE: DA INUTILIDADE DA HISTÓRIA, DA UTILIDADE DO ESQUECIMENTO	917
A memória como excesso	917
A história como esquecimento	925
Contra o presentismo: a história como amor à sagesse, a história como <i>logos da phronesis</i>	934

OITAVA PARTE

A ESCRITA DA HISTÓRIA COMO TANATOLOGRAFIA

Capítulo XXXVIII

A ESCRITA DA HISTÓRIA, TÚMULO SIMBÓLICO DO PASSADO	945
Uma linguagem para a finitude	946
Tanatologia e ontologia: escrever a história em nome da totalidade do <i>Dasein</i>	954
A morte é deste mundo: a <i>phantasia</i> como “tensão” (<i>Sehen</i>), a representificação como “cuidado” (<i>Sorge</i>)	959
A referencialidade: a narrativa como transcendência do Ter-sido	968
Lévinas: a morte não é senhora	977

Capítulo XXXIX

O CHÃO DA HISTÓRIA	983
Uma escrita que desvela, uma escritura que vela	983
A necrópole medieval: a morte de todos os dias	990
O cemitério como espaço da <i>phantasia</i>	999

NONA PARTE

THANATOS APOCALÍPTICA: UMA ESTRANHA LUZ QUE NÃO SE VÊ

Capítulo XL

A HISTORIOGRAFIA É UMA RESSURREIÇÃO	1009
Ranke e Niebuhr: a aparição do passado	1010
Michelet: “L’Histoire est une réssurrection”	1013
Operação historiográfica e ritualidade fúnebre: o <i>analogon</i>	1018
A inumação	1019
Pode o sono ser a espera pela ressurreição?	1024
<i>Phantasia</i> e conservação	1030

Capítulo XLI

RITUALIDADE FUNERÁRIA: A <i>PHANTASIA</i> COMO A LUZ DO QUE NÃO SE VÊ	1041
A botânica como signo	1042
Cuidar do Ter-sido: o Dia dos Mortos	1048
O rito funerário: a operação historiográfica passo a passo	1053
O <i>revenant</i> : o cuidado dos vivos pelos mortos	1061
Não matarás o referente inicial	1065
A escrita da história como ressurreição cristã	1072
A <i>phantasia</i> é sempre uma exteriorização	1083

A reversão das tochas invertidas: o sucesso frio da cremação em tempos de presentismo	1085
CONCLUSÃO	1093
ANEXOS	1101
BIBLIOGRAFIA	1109