

A História Como *Sagesse*

Doutoranda Joana Duarte Bernardes
FLUC / CEIS 20
Universidade de Coimbra
E-mail: joanaduarte@gmail.com

RESUMO

É nosso objectivo esclarecer quais as metamorfoses que o axioma ciceroniano “*Historia magistra vitae*” sofreu diante da mudança da perspectiva temporal. E se tal tarefa implica sopesar-se o contributo das concepções cíclica, judaico-cristã e moderna da temporalidade, deve questionar-se também qual a recepção possível de uma ideia de história tornada *exemplum*, no contexto da actual crise da produção de memória e da banalização do novo.

Palavras-Chave: *historia magistra vitae* – sagesse - temporalidade

ABSTRACT

It is our goal to clarify what metamorphosis the ciceronian axiom “*Historia magistra vitae*” has undergone in face of the various temporal perspectives. And, if such a task implies weighing the contribution of cyclic, judaic-christian and modern forms of temporalities, it should also be asked what reception is possible nowadays – when the production of memories is passing a moment of crisis and the trivialization of the *new* has been the support of an arithmetic and cumulative experience of time.

Keywords: *historia magistra vitae* – sagesse - temporality

1. Se é verdade que escrever a história é ler o real como um texto, 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*, a *historio-grafia* 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.

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. Mas nem sempre esta reciprocidade é tida em conta. 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*¹) 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.

2. 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*², 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. 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 passado no futuro – que também seria passado – , uma vez que, feito exemplo, deveria estar sempre a repetir-se.

¹ Cf. Fernando Catroga, *Os Passos do homem como restolho do tempo. Memória e fim do fim da história*, Coimbra, Almedina, 2009, pp. 191 e ss.

² "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).

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 súpula 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 anterior¹.

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 feito², 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, reactualizável, 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 peculiar³. De facto, o *exemplum* conteria uma dimensão anamnética, própria de um

¹ Cf. François Dosse, *La Apuesta biográfica. Escribir una vida*, València, Publicaciones de la Universitat de València, 2007, pp. 123 e ss.

² Cf. Arnaldo Momigliano, *The development of Greek biography: four lectures*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1971, p. 39 e ss.

³ 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, pp. 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 es de l'attente: elle aussi est à la fois liée à l'individu et interindividuelle; elle aussi est s'accomplit

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 historiográfica¹. 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 experienciase 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 regresso². 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 histórias³ 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

dans le présent et est un 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-aménagéable" (p. 311).

¹ Cf. Hannah Arendt, *Between Past and Future*, USA Penguin Books, 1993, p. 45.

² Cf. François Hartog, *Régimes d'Historicité. Présentisme et expériences du temps*, Paris, Seuil, 2003, p. 68 e ss.

³ Cf. Hannah Arendt, *op. cit.*, pp. 64; J. A. Barash, *Politiques de l'histoire. L'historicisme comme promesse et comme mythe*, Paris, PUF, 2004, p. 240 e ss.; Fernando Catroga, *Os Passos do homem como restolho do tempo*, p. 16-18.

sucessivos ciclos tipológicos. O que, mostrando que a própria natureza humana seria imutável e ahistórica, 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 *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*. Para o autor, o historiador 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 (não esquecer) o passado e pacificar o presente. Em suma, ela, 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 provoca¹ 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, consciente de que esse é um trabalho de mediação, 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.

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?²

¹ Fernando Catroga, *op. cit.*, pp. 27 e ss.

² Cf. Françoise Proust, *L'Histoire à contretemps. Le temps historique chez Walter Benjamin*, Paris, Les Éditions du CERF, 1994, p. 19.

3. 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 profana¹. 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 perspectiva retrógrada². 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*.

Com efeito, 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*³ – enquanto fenômenos 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

¹ 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.

² “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.” (Isidoro de Sevilha, *Opera omnia: Etymologiarum*, liber I, caput. XLIII, Typis Antonii Fulgonii, 1798, p. 72).

³ Sobre a conceptualização do homem novo no contexto revolucionário francês, vide Mona Ozouf – *L'homme régénéré. Essais sur la Révolution française*. Paris: Gallimard, 1989.

bíblica (consubstanciada no exemplo dos exemplos: Cristo) – que acaba por efectivar a função dos *exempla* postos agora ao serviço da Cidade de Deus.

Em última análise, num 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), o valor do exemplo se afirmava sempre através do *novo* como encarnação sempre mais próxima do sagrado, o significado da *historia magistra vitae* é aquele que apresenta a História como conjunto de experiências paradigmáticas e pretéritas, reconhecidas como fonte de exemplaridade irreversível que só por *imitatio* poderá ser rediviva, testemunha de que o Deus transcendente se revelara historicamente¹.

Por conseguinte, 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. 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*.

Na hagiografia ficam plasmados testemunhos – mais do que *exemplos*, precisamente porque *martyroi* – da relação que é possível estabelecer com a divindade judaico-cristã, na medida em que a História já está escrita antes mesmo de o ser². De facto, contrariamente ao que sucede na experiência cíclica, a vida exemplar 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.

¹ Fernando Catroga, *op. cit.*, p. 135 e ss.

² Michel de Certeau, *L'écriture de l'histoire*, Paris, Gallimard, 1975, p. 281; François Dosse, *op. cit.*, pp. 137 e ss.

Assim sendo, e porque a experiência legada era, não apenas passada, mas obrigatoriamente a experiência da alteridade, a lógica judaico-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. O que talvez faça com que a hagiografia possa ser pensada como estando nos antípodas da historiografia¹ 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 num problema. Esta lógica, ao fazer de Cristo o *exemplum explorum*, cerceia a prática da virtude cívica cantada pelos filósofos pagãos para que se possa inaugurar a conversão e tornar a Revolução possível. O sujeito 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. Modo de se dizer que ao sujeito ficava reservada a hagiografia e não uma historiografia: para que ele pudesse apreender a história do mundo – contida no *Livro* e por ele e à luz dele historicizada.

4. Nessa medida, quando, em pleno processo de secularização e modernização do homem, em período de enfraquecimento da escatologia judaico-cristã, Maquiavel 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.

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

¹ Cf. Michel de Certeau, *op. cit.*, 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 genológicos da hagiografia/hagiologia, excluía da História qualquer função epifânica.

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 História surge verdadeiramente como *mistério* mas também como plasticidade, o que começava a potenciar a abertura de caminho à chegada do Progresso, enquanto futuro aberto, e de uma concepção do homem capaz de, colectivamente, através do seu sucessivo aperfeiçoamento, contrariar, ironicamente, a decadência do mundo¹.

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. Vejamos. Em primeiro lugar, um *futuro aberto* vem ocupar o lugar, quer do *regresso*, quer da transcendência do fim judaico-cristão; o que significa, admitindo-se a infinitude do tempo (e, conseqüentemente, do espaço), que a possibilidade perfectiva do homem enviesava, de certa forma, a imitação. Por outro lado, 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.

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 devir 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 homens² – para ser entendida como o *lógos* cristão intentou no plano religioso e transcendente: a chegada de uma nova ordem das

¹ Miguel Baptista-Pereira, *Modernidade e Tempo. Para uma leitura do discurso moderno*, Coimbra, Minerva, 1990, p. 75.

² 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, nº 9, 2009, p. 96-98.

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 relativizado. No entanto, poder-se-á afirmar que esta relativização dos acontecimentos subsume a *historia magistra vitae*¹? 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.

5. 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,

¹ Cf. R. Koselleck, *op. cit.*, p. 47.

outrossim, a sua assunção como memória, presa num jogo em que o futuro não pode ser recalçado. Ganha, assim, sentido que se deixo esta pergunta: se, com o advento da Modernidade, a História continua a ser, dentro dos pressupostos assinalados, mestra da vida, não será igualmente correcto sustentar que a vida também é mestra da História? 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.

Muito para além da historiografia, a vida é o Homem estar perpassado de tempo e no tempo¹. 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 anterior.

6. 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)² 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 presente³. Como suas provas são chamados à colação movimentos estéticos, como o simultaneísmo ou o nunismo,

¹ Fernando Catroga, *op. cit.*, p. 111.

² François Hartog, *Régimes d'historicité*, p. 116 e ss.

³ *Idem, ibidem*, pp. 120-122.

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).

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. 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 conseqüente 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 pressentidas 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 patrimonialização¹, se respondem a uma espécie de estética do efêmero, 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 conseqüente 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, 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 hegemônica

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”² tem, assim, ao seu dispor os instrumentos críticos necessários para escapar aos vícios historicistas do século

¹ Vítor Oliveira Jorge, “Patrimônio, neurose contemporânea?”, in *Conservar para quê?* coord. de Vítor Oliveira Jorge, Coimbra / Porto, Centro de Estudos Arqueológicos das Universidades de Coimbra e Porto, 2005, pp. 25.

² “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” (F. R. ANKERSMITH, *Sublime Historical Experience*, Stanford, California, Stanford University Press, 2005, 265).

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-suficiente¹, 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.

¹ Cf. Fernando Catroga, *op. cit.*, principalmente pp. 27 e ss.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ANKERSMITH, F. R. *Sublime Historical Experience*, Stanford, California, Stanford University Press, 2005.
- ARENDT, Hannah. *Between Past and Future*, USA Penguin Books, 1993.
- BAPTISTA-PEREIRA, Miguel. *Modernidade e Tempo. Para uma leitura do discurso moderno*, Coimbra, Minerva, 1990.
- BARASH, J. A. *Politiques de l'histoire. L'historicisme comme promesse et comme mythe*, Paris, PUF, 2004.
- BERNARDES, Joana Duarte. "O século XX ou o ambíguo tempo dos profetas", *Estudos do Século XX*, Centro de Estudos Interdisciplinares do século XX - Universidade de Coimbra, nº 9, 2009, pp. 95-113.
- 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, 1975.
- CÍCERO. *De oratore*, 2, 9, Boston, Wells and Lilly, 1823.
- DOSSE, François. *La Apuesta biográfica. Escribir una vida*, València, Publicaciones de la Universitat de València, 2007.
- HARTOG, François. *Anciens, Modernes, Sauvages*, Paris, Galaade, 2005.
- _____. *Régimes d'Historicité. Présentisme et expériences du temps*, Paris, Seuil, 2003.
- ISIDORO DE SEVILHA. *Opera omnia: Etymologiarum*, liber I, caput. XLIII, Typis Antonii Fulgonii, 1798.

JORGE, Vítor Oliveira. "Património, neurose contemporânea?", in *Conservar para quê?* coord. de Jorge, Vítor Oliveira, Coimbra / Porto, Centro de Estudos Arqueológicos das Universidades de Coimbra e Porto, 2005, pp. 13-25.

KANT, E.. *Philosophie de l'histoire (opuscules)*, Paris, Aubier-Montaigne, 1947.

KOSELLECK, Reinhart em *Le Futur Passé. Contribution à la sémantique des temps historiques*, Paris, École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1990.

MARTINS, Rui Cunha. "Estado, tempo e limite", in *Revista de História das Ideias*, vol. 26, Coimbra, Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 2005, pp. 307-342.

MOMIGLIANO, Arnaldo. *The development of Greek biography: four lectures*, Cambridge, Massachussets, Harvard University Press, 1971.

_____. *Problèmes d'historiographie ancienne et moderne*, Paris, Gallimard, 1983.

OZOUF, Mona. *L'homme régénéré. Essais sur la Révolution française*. Paris: Gallimard, 1989.

PROUST, Françoise. *L'Histoire à contretemps. Le temps historique chez Walter Benjamin*, Paris, Les Éditions du CERF, 1994.

ZOLO, Danilo. *Globalisation: na overview*, Colchester, ECPR, 2007.