

Duas Faces da História como Ruína

Stella da S. T. Penido¹

A relação entre o finito e o infinito parece ser, ainda hoje, central no campo das discussões da teoria da história. Investigar a maneira como Hegel elabora a relação entre a contingência e a universalidade é tarefa importante para se pensar a crítica ao historicismo construída por Walter Benjamin. A questão primordial deste ensaio, envolvida com o âmbito dessas preocupações, partiu da leitura do livro *Hegel : a Ordem do Tempo*, de Paulo Eduardo Arantes, mais precisamente do seu capítulo « Prosa da História ».

Percorrer os caminhos que Paulo Arantes empreende através do « imaginário » benjaminiano, é uma proposta que conduz a interpretação rigorosa de Hegel. Contudo, não é meu objetivo essa leitura de Hegel, ou ainda a leitura de Benjamin segundo categorias hegelianas. Pretendo tratar do esclarecimento das diferenças entre a elaboração hegeliana e a construção benjaminiana; no que diz respeito à relação entre a transitoriedade e a permanência.

As ruínas em Hegel

Lo que nos oprime es que la más rica figura, la vida más bella encuentra su ocaso en la historia. En la historia caminamos entre las ruinas de lo egregio. La historia nos arranca a los más noble y más hermoso, por que nos interessamos. Las pasiones lo han hecho sucumbir. Es percedero todo parece pasar y nada permanecer. Todo viajero ha sentido esta melancolía. (Hegel, Lecciones sobre la Filosofia de la Historia Universal, p. 47.)

Na tentativa de definição de seu propósito de uma História Filosófica, Hegel, na introdução da *Filosofia da História*, procura discernir sua perspectiva através da exposição de outros métodos históricos.

1 Do Departamento de Filosofia da PUC-Rio e do Departamento de Filosofia da USU.

Inicia pela « História Original », que é a história como foi contada por Heródoto e Tucídides. Estes se limitam à descrição de proezas e eventos que eles mesmos observaram e cujo espírito compartilharam. As influências que determinam o escritor são idênticas às que moldam os eventos que estão sendo narrados. Descreve cenas em que ele próprio foi ator, ou espectador interessado. Ele é autor e ator simultaneamente. O seu intento não passa de apresentação de uma imagem clara dos acontecimentos para a posterioridade : imagem esta que ele mesmo possui em virtude de sua observação pessoal. Trata-se de uma pintura, uma imagem não-reflexiva. O que os historiadores transmitem não é uma suposição de um sistema de idéias, mas uma transcrição de seus hábitos morais e intelectuais. Normalmente esses historiadores foram grandes figuras da história : capitães, generais, estadistas.

A « História Reflexiva » se subdivide em quatro tipos distintos. É uma história em que o modo de representação não se limita ao tempo que está sendo narrado, nem tampouco ao presente. Essa história é composta pela « História Universal », « História Pragmática », « História Crítica » e « História Parcial ».

Na « História Universal » o investigador tem a intenção de obter uma visão de toda a história de um povo, de um país e do mundo. Segundo Hegel, uma história que pretenda dar conta de longos períodos de tempo, ou ser universal, deve renunciar à intenção de dar representações individuais do passado como ele realmente existiu. Deve diminuir proporcionalmente suas imagens através da abstração.

A « História Pragmática » é elaborada quando se tem de lidar com o passado e também ocupar-se com um mundo remoto. Quando o presente aparece virtualmente na narrativa do passado. A conexão entre os eventos permite que eles escapem da categoria de passado e se tornem presente virtual. Um exemplo dessa perspectiva ocorre quando quer-se retirar da ordem do devir exemplos morais para a educação das crianças. Mas, segundo Hegel, os povos nunca agiram conforme princípios deduzidos da história. Cada período está envolvido em circunstâncias muito peculiares. É inútil retomar ou referir-se a circunstâncias do passado. O presente é o melhor capítulo, não se pode aprender através do livro da história.

A « História Crítica » se constitui como uma história da história, ou ainda uma teoria da história. Crítica a narrativas e investigações a respeito da credibilidade e veracidade. Há o perigo de o historiador se manter em posições subjetivas, ao invés de se preocupar com os fatos e suas descrições. Circunstância que produz conseqüentemente uma história metodológica abstrata, que não dá conta da determinação do conceito.

Na « História Parcial » o investigador se preocupa com a conexão entre os eventos. Entretanto, não como ligação externa, mas interna. A real e verdadeira conexão entre os acontecimentos é interna. A história deixa de ser vista como conseqüência de causas externas, não há influências externas. Aqui, o

historiador coloca de lado o entendimento dos fenômenos como meras particularidades acidentais. Portanto, a diversidade não tem qualquer relação com uma série superficial e acidental, mas sim com uma espécie de alma interna que guia e conecta os acontecimentos. É uma racionalidade interna.

A « História Parcial », apesar de ser ainda abstrata, significa uma transição para a « História Filosófica » que é a história pretendida por Hegel. Ele inicia sua exposição abordando uma aparente contradição entre o âmbito da história e o da filosofia. Tal contradição se configuraria pela circunstância de, por um lado, a história estar subordinada ao que está dado (a realidade dos fatos) e, por outro lado, da filosofia lidar com o âmbito da autoprodução de idéias sem fazer referência à realidade (*a priori*). Entender assim é concluir que a história está em posição diametralmente oposta à filosofia. Contudo, segundo Hegel, esta perspectiva deve ser refutada pois trata-se de uma contradição aparente.

A razão governa o mundo. Este é o princípio que a filosofia garante quando contempla a história, que é um processo racional. A razão é capaz de elaborar a si mesma, ativar-se, realizar-se, exteriorizar-se; ela se autodetermina. A história é o « lugar » dessa realização e exteriorização, cuja filosofia é a expressão máxima de determinação. A razão identifica história e filosofia, e ambas se confundem com ela.

O mundo não está abandonado ao acaso. A racionalidade é o entendimento da razão autoconhecedora, espírito que é sempre um e o mesmo mas que se desdobra nos fenômenos. Esse entendimento não pode ser obtido através de uma hipótese abstrata, deve advir de uma ingerência da história no mundo. É necessário que esse entendimento seja construído historicamente, empiricamente.

O historiador deve tomar cuidado com a falácia da possibilidade de não introduzir intenções *a priori* na recordação do passado. Esta é uma acusação feita à filosofia. Mesmo o investigador *imparcial* — que acredita ater-se aos fatos — está sujeito à força de seu pensamento. Ele traz categorias próprias. A razão não pode estar ausente, o mundo se apresenta com um rosto racional.

Hegel além de elaborar essa abordagem descritiva, para chegar a sua própria concepção de história, constrói uma distinção entre sociedades « sem história » e sociedades históricas.

A história de um povo só se torna verdadeiramente objetiva quando esta é, também, uma narrativa escrita. Neste ponto, a escrita está associada à capacidade de unir o objeto particular a leis de alcance geral. Está ligada à possibilidade de dar forma à realidade através do pensamento rigoroso.

Los espacios de tiempo que han transcurrido para los pueblos, antes de la historia escrita, ya no los figuremos de siglos o de milenios, y aunque hayan estado repletos de revoluciones, de migraciones, de las más violentas transformaciones, carecen de historia objetiva, porque no tienen historia

subjetiva, narración histórica. Y no es que la historiografía haya decaído en estos espacios de tiempo casualmente, sino que no la tenemos porque no han podido existir. (Hegel, *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*, p. 137.)

A escrita histórica cria essa possibilidade de destacar o elemento durável, presente na superabundância das figuras apresentadas pela contingência. Somente quando é capaz de perceber-se retrospectivamente é que uma sociedade torna-se propriamente histórica. É assim que, para esta sociedade, torna-se possível sair da existência cega do tempo contingente, desse jogo arbitrário que se reproduz sob formas variadas. A história é mais do que a organização da memória de um povo. Ela se apresenta como projeto, como meta de uma consciência que percebe-se progressiva, capaz de reunir a dispersão do devir e se lançar para um futuro.

Esta distinção entre sociedades « sem história » e sociedades históricas é importante para se pensar a relação entre a contingência e a universalidade históricas. As « sem história », segundo Hegel, sujeitas à ordem do devir no tempo, estão aprisionadas à contingência, não tem possibilidade de relacionar um fim determinado a si mesmas. A racionalidade não-externalizada, ainda não determinada, impede o vislumbre do fim a que se propõe a existência histórica. Neste sentido, não se percebem como racionalidade desdobrada em seu aspecto terrestre, em sua imagem mundana. A rigor estão dispersas num tempo concebido como pura contingência. Em oposição, as sociedades históricas estão constituídas por sua ligação íntima a um fim determinado da razão no mundo. Despregam-se do âmbito da pura contingência, compreendem-se como desdobramento de uma razão única que é garantia de que o mundo não está abandonado ao acaso.²

Portanto, o movimento dialético de superação da negação, contida na esfera da contingência, não deve ser confundido com uma simplificadora supressão do curso do devir. Mesmo que o olhar do historiador liberte a trama dos acontecimentos do aprisionamento da dispersão contida na pura multiplicidade, jamais poderá deixar de lidar com a face do devir que aparece como diversidade. A preocupação com o universal não suprime a exigência de se levar em conta os movimentos elaborados pelos agentes históricos. É somente o olhar em perspectiva, capaz de seguir o caminho da exteriorização e determinação da razão através da história, que vislumbra o caráter universal. O mesmo não se dá com os agentes históricos imersos no âmbito da diversidade.

[...] pois o que tece a trama dessa prosa é o reconhecimento, anterior a toda vontade de saber, da necessidade de demorar no campo do não-sentido circunstancial para poder captar o sentido, de cuidar do acúmulo aleatório

2 É aqui, no campo da problematização da relação entre contingência e universalidade dentro do trabalho do historiador, que a leitura do capítulo « Prosa da História » de Paulo Arantes se mostra mais rica e crítica.

dos fatos insignificantes, para deixar amadurecer e vir à luz sua significação; numa palavra, não é possível chegar aos « fundamentos absolutos dos acontecimentos » sem passar por esse longo desvio imposto pela prosa do mundo. (Arantes, *P. Hegel : A Ordem do Tempo*, p. 156.)

As sociedades « sem história » vivem os acontecimentos naquilo que eles têm de transitório, de uma forma distinta das sociedades históricas. O testemunho das ruínas, da decadência, do desaparecimento de povos, ou mesmo de indivíduos, é característica corrente também nessa « pré-história ». Contudo, as ruínas são experimentadas como conseqüência de um agente externo desagregador. A ordem dos acontecimentos é tomada como repetição dessa eterna força desagregadora, como uma e mesma ruína que se repete, é uma narrativa sem história propriamente concebida. Percorre sempre o mesmo caminho sem nenhuma consciência do que seria a força de um fim racional intrínseco à ordem dos acontecimentos. Esta é a imagem trágica da história.

Essa percepção das ruínas pelas sociedades « sem história » não é, segundo Hegel, a percepção verdadeira. É somente nas sociedades históricas que essa configuração desagregadora aparece com a imagem acertada. Nestas, o vislumbre da decadência, das mudanças ocorridas através dos acontecimentos, supera o sentimento melancólico conseqüente de uma perspectiva que só pode ver o caminho da mesma e eterna repetição.

A experiência do luto diante da contingência histórica é vivida como uma experiência sempre capaz de se aderir a uma crítica àqueles que se comportam de forma aprisionada em relação à ordem do devir. Os indivíduos, enquanto agentes ou investigadores históricos, não podem se dobrar ao tempo como se estivessem amarrados a sua pura acidentalidade. Não podem sucumbir melancolicamente diante do semblante trágico com que se apresenta o espírito em sua festa terrena. A meditação sobre as ruínas deve sugerir a possibilidade do universal. A referência ao semblante trágico só deve ser feita para que não esqueçamos o aspecto finito constitutivo do desdobramento da razão na história. Esse é seu semblante afirmativo, o historiador não pode passar por cima da força do devir. Contudo, a ordem da finitude deve sempre apontar para a necessidade de um fim, é pensada segundo a ordem da infinitude. Portanto, é nesta tensão entre a figura da finitude apresentada na história e a sua conexão com o fim racional, que Hegel pode pensar a « História Filosófica ».

Valorizamos o aspecto não-simplificador da filosofia em relação à história na medida em que não suprime a ordem da contingência em seu movimento dialético. Não podemos, contudo, deixar de apontar o seu elemento reconciliador segundo o qual a história só pode ser pensada conforme o prisma da totalidade, se estiver ligada à exigência do fim (meta) da razão.

[...] Este modo de ser puede decirse que nos consuela frente a la representación de que la cadena de los sucesos es absoluta infelicidade y locura. Pero este consuelo solo es, sin embargo, el substitutivo de un mal, que no hubiera debido suceder; su centro es lo finito. La Filosofia no es, por tanto, un consuelo, es algo más, es algo que purifica lo real, algo que remedia la injusticia aparente y la reconcilia con lo racional, presentándolo como fundado en la idea misma y apto para satisfacer la razón. Pues en la razón está lo divino. (Hegel, *Lecciones sobre la Filosofia de la Historia Universal*, p. 78.)

As ruínas em Benjamin

Se se quiser, também para os poetas desse período (Barroco) a natureza foi a grande mestra. Mas ela não lhes aparece no botão e na flor, mas na excessiva maturidade e na decadência de suas criações. Para eles, a natureza é o eternamente efêmero, e só nesse efêmero o olhar saturnino daquelas gerações reconhecia a história. Nos monumentos dessa geração, as ruínas, estão alojados os animais de Saturno.
(Benjamin, *Origem do Drama Barroco Alemão*, p. 201.)

Tal como Benjamin procurou resgatar no Barroco, a história não é constituída por um processo de vida eterna, e sim observada como ruína e declínio. É vista como história da natureza porque esta última é entendida como efêmera. O olhar melancólico se apóia no vislumbre da fragilidade humana, vê a realidade inserida no contexto « da história como a história mundial do sofrimento ». (Benjamin, *Origem do Drama Barroco Alemão*, p. 188.)

Se, por estas características, os olhares de Hegel e Benjamin lançados sobre a ordem da contingência parecem convergir para um mesmo ponto, é no âmbito da universalidade que encontramos divergências radicais.

Benjamin pensa a salvação dos acontecimentos na eternidade segundo a perspectiva barroca da imanência total das coisas no mundo. Para este intento, ele precisou resgatar a categoria de alegoria, que alcança a eternidade de forma diversa que o símbolo. Este último procura o sentido próprio às coisas e uma redenção transcendente, a alegoria faz morrer a intenção original dos objetos. Na significação simbólica o símbolo permanece eternamente igual a si mesmo, devido a sua vontade de totalização. Na significação alegórica, ao contrário, a alegoria precisa desenvolver-se de formas sempre novas e surpreendentes. Na alegoria os objetos são descontextualizados de seu meio, as coisas surgem como mortas, privadas de suas vidas. O símbolo deseja tornar eterna a significação da coisa viva, procurando seu sentido verdadeiro e único. A alegoria, em oposição, assegura a eternidade da coisa através de sua morte, sua descontextualização, na possibilidade da recriação de novos e infinitos sentidos.

O historiador, em relação à ordem da contingência encontrada no mundo, identifica-se com o alegorista. É através da alegoria que vislumbra a salvação das coisas. O objeto, ao ser retirado de seu contexto transforma-se em morto, perdendo toda a capacidade de significar por si próprio. Ao utilizar os acontecimentos fragmentários da história como citação, o historiador os descontextualiza de sua intenção original e, dessa forma, torna possível a revelação de um novo sentido.

Benjamin mantém um olhar sobre a história em uma perspectiva arruinada que exige da tarefa do historiador uma concordância com essa configuração fragmentária. O historiador não pode deixar de ver o processo histórico como proveniente do acúmulo de ruínas e escombros, não se trata de um processo linear de acertos coerentemente interligados. O que ele vê é uma quantidade imensa de intenções mortas e fragmentadas.

Hegel percebe no movimento de uma história vista como ruína a possibilidade de uma reconciliação entre a ordem do devir e o âmbito do universal. Contudo, na abordagem benjaminiana a possibilidade de acesso ao eterno só se dá pela via alegórica. É na afirmação do aspecto arruinado, da ausência de um sentido único, da morte e da fragmentação, que se pode ligar a ordem dos acontecimentos à eternidade.

O trabalho de luto, que percorre as ruínas e os elementos decadentes da ordem dos acontecimentos na história, não se reconcilia com uma ordem universal garantida pela Providência Divina, como ocorre em Hegel. Não existe uma ordem racional que garanta o andamento dos eventos segundo um movimento progressivo que ascende até o fim último da razão. Ao contrário, o trabalho do luto que observa a história como sofrimento só vislumbra o universal como salvação profana. A fragmentação de uma perspectiva arruinada só pode ser vista como promessa de felicidade através de uma iluminação profana.

A possibilidade da construção alegórica de ultrapassar o « *continuum* » dessa história arruinada, baseia-se no vislumbre da eternidade contida no elemento original investigado pelo alegorista. Esta possibilidade de eternidade está dada na categoria de origem que para Benjamin se formula a partir da imagem de uma emergência. Para ele, a noção de origem só pode ser compreendida no âmbito da história, pois é nela que o aspecto de eternidade pode emergir. Contudo, não podemos reduzir essa categoria a sua identificação com a gênese. « O termo origem não designa o vir-a-ser daquilo que se origina, e sim algo que emerge do vir-a-ser e da extinção » (*ibid*, p. 67). Portanto, segundo Benjamin, a história é vista segundo uma perspectiva descontínua. A história que se constrói a partir de uma gênese é aquela que se vê obrigada a elaborar o encadeamento lógico dos acontecimentos. Quase sempre este encadeamento é construído a partir de um imperativo externo que conduz o processo como uma sucessão ininterrupta e progressiva, perspectiva profundamente criticada por Benjamin.

A relação entre a multiplicidade e a universalidade está fundamentada na ligação de tal categoria de origem à perspectiva epistemológica benjaminiana. Para isso, faz-se necessário abordar a sua concepção de *conceito*. Benjamin preocupa-se com a possibilidade de salvar os acontecimentos de sua pura empiria. Segundo sua visão, para relacionar os fenômenos às idéias é necessário o papel mediador dos conceitos. As idéias não se prestam ao conhecimento dos fenômenos, são incapazes de elaborar a multiplicidade existente na ordem dos fenômenos. Para tanto, é necessário o trabalho do conceito. O conceito deve, simultaneamente, fazer com que os fenômenos participem do ser das idéias, e permitir que as idéias sejam representadas. Segundo Benjamin, existe um falso universal na categoria de conceito que é preciso ser revisto. Por um lado, existe a tentativa de se reunir a diversidade em torno do que ela tem de comum, aquilo que expressa a semelhança e, por outro lado, se coloca a intenção de reunir os fenômenos em torno de um conceito formulado *a priori* e abstratamente. Com base nessas duas possibilidades, os filósofos e historiadores formulam um conceito universal falso que desprivilegia justamente o mais importante, ou seja, o elemento heterogêneo constitutivo da ordem dos fenômenos.

O conceito não deve ser confundido com o âmbito da universalidade, ele não pode se desprejar dos fenômenos sem o custo de perder de vista a heterogeneidade. Sabemos que, para Hegel, a categoria de conceito já é da ordem do universal, é o que permite que a razão alcance sua determinação segundo seu fim, através dos seus desdobramentos na história. Contudo, para Benjamin, tal categoria é o elemento mediador entre o particular e o universal. Portanto o conceito não deve ser entendido como o próprio universal, sem a sua tarefa mediadora não seria possível elaborar a ligação entre os dois âmbitos.

Mas como essa artilosa tarefa se torna possível? Os conceitos são capazes de dissolver os fenômenos em seus elementos constitutivos, tornando visível a composição desses últimos a partir dos elementos extremos. É através do encontro de um extremo com o outro que se realiza a função dos conceitos: agrupar os fenômenos através do estabelecimento de distinções e seleções.

Até aqui, valorizamos a capacidade do conceito de levar em conta a ordem dos fenômenos segundo sua característica da heterogeneidade. Não devemos, contudo, deixar de ressaltar a importância de sua relação com a ordem do universal presente nas idéias. Embora a universalidade da idéia dependa da autonomia delas em relação aos fenômenos, elas não se representam por si mesmas. Apenas um « ordenamento de elementos materiais no conceito, uma configuração desses elementos » (*ibid*, p. 56) pode representá-las. A idéia enquanto configuração universal é representada pelas características contingentes presentes nos conceitos enquanto elementos extremos.

Qual a importância das idéias para se pensar a partir dos fenômenos? Por que não podemos nos restringir aos conceitos? « As idéias são o seu (dos

fenômenos) ordenamento objetivo virtual, sua interpretação objetiva » (*ibid*, p. 56). Sem a ordem das idéias não alcançaríamos o universal, não teríamos garantia de um ordenamento objetivo possível da esfera dos acontecimentos. Permanecer no exercício conceitual de distinção dos fenômenos, é ficar imerso na pura abstração. O universal, presente na idéia, é a possibilidade de afirmação de que não permanecemos no mero discurso retórico quando nos debruçamos sobre a empiria.

A salvação dos fenômenos, em Benjamin, precisa ser compreendida através da associação da capacidade de elaboração conceitual a partir dos extremos à sua categoria de origem. São os elementos extremos que permitem o vislumbre dessa origem que emerge no torvelinho do vir-a-ser. A reflexão procura captar aquilo que, de um lado, procura restauração do sentido inicial e, de outro lado, está sempre inacabado. A partir dos elementos extremos constitutivos dos acontecimentos da história, pode-se compreender esta última como aquilo que remete a uma ordem que por sua eterna destruição precisa ser renovada, e que pelo mesmo motivo traz o selo do que permanecerá inacabado. Sem, contudo, se confundir com uma história fatal, visto que a origem aponta justamente para aquilo que traz a possibilidade de emergir da pura contingência e penetrar na ordem do eterno.

Vemos, portanto, que se nossos autores partem de preocupações afins — o respeito pelo devir e o desejo de eternidade — contudo, deram respostas muitas vezes opostas a esses problemas. Hegel assume a existência de uma ordem universal que garante a racionalidade de um mundo que caminha progressivamente. Benjamin, embora sem vislumbrar qualquer ordem racional que se assemelhe ao tesouro reconciliador de Hegel, descobre a eternidade (enquanto iluminação profana) revelada pela alegoria que faz emergir a origem na história.

Bibliografia

- Arantes, P. E. *Hegel : a Ordem do Tempo*. Col. Teoria e História, nº 8, Livraria e Editora Polis Ltda, 1981.
- Benjamin, W. *Origem do Drama Barroco Alemão*. Editora Brasiliense S.A., 1984.
- Hegel, G. W. F. *Lecciones sobre la Filosofia de la Historia Universal*. Madrid, Alianza Editorial S. A.
- Philosophy of History*. Introduction by C. J. Friedrich, New York, Dover Publications INC.
- Lebrun, G. *O Avesso da Dialética : Hegel à Luz de Nietzsche*. São Paulo, Companhia das Letras, 1988.