

# Anti-anti-iluminismo: a teoria da história segundo Estevão de Rezende Martins



*Sérgio da Mata*

Doutor em História Ibérica e Latino-americana pela Universität zu Köln, UK/Alemanha. Professor do Departamento de História e do Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal de Ouro Preto (UFOP). Pesquisador do CNPq. Autor, entre outros livros, de *A fascinação weberiana: as origens da obra de Max Weber*. Belo Horizonte: Fino Traço, 2013. sdmata@ichs.ufop.br

## Anti-anti-iluminismo: a teoria da história segundo Estevão de Rezende Martins

Anti-anti-enlightenment: a theory of history according to Estevão de Rezende Martins

*Sérgio da Mata*

MARTINS, Estevão C. de Rezende. *Teoria e filosofia da história: contribuições para o ensino de história*. Curitiba: W. A. Editores, 2017, 331 p.



No encontro da seção regional da Associação Nacional de História de 2006, em São João del Rey, fui a única testemunha de um diálogo que em certa medida resumiu a situação da teoria da história no Brasil em inícios deste século. Eu conversava com Estevão de Rezende Martins num dos intervalos das sessões quando se sentou conosco José Carlos Reis, que não muito tempo antes havia publicado seu livro *História e teoria*. Quem está familiarizado com os dois autores sabe que suas posições não são exatamente convergentes, e, de fato, não foi preciso muito tempo para que o rumo da prosa se voltasse para temas teóricos. Tenho ainda frescas na memória as provocações sutis de lado a lado, e quando, num certo momento, Reis e Martins iniciaram uma animada disputa sobre a existência de uma parede que distava a poucos metros da nossa mesa. Enquanto Martins defendia com brilho e o bom humor de sempre aquilo que ele chama, em seu novo livro, de “otimismo gnosiológico” (a parede existe), Reis insistia, com a sinceridade de quem busca harmonizar vida e pensamento, no argumento relativista (se a parede existe realmente, jamais estaremos em condições de saber).

Sou daqueles para os quais a parede de fato estava lá. E daqueles que, mesmo admitindo que ela talvez não o esteja mais, não vêem nisso razão suficiente para abrir mão de um realismo mínimo, “crítico” que seja, no exercício da historiografia. Que acredita, com Martins (p. 48, 52, 124) que nossa disciplina só é possível sobre essa base.

A minha empatia pelas posições deste que é, reconhecidamente, um dos *founding fathers* da moderna teoria da história no Brasil não significa que eu não me distancie dele em inúmeros aspectos, como pretendo deixar claro adiante. Por outro lado, tenho para mim como da mais alta relevância o conjunto de temas abordado por Martins, bem como a filosofia que informa suas reflexões; e para isso também pretendo chamar a atenção. Por ora, sublinho apenas que o retorno à moda do conceito de “ontologia”, perceptível um pouco por toda a parte atualmente, indica o quanto as tendências mais recentes se aproximam bem mais das posições de Martins que das de Reis. O pessimismo epistemológico que marcou os anos de ouro do pós-modernismo já não empolga muita gente hoje em dia.

*Teoria e filosofia da história* reúne ensaios publicados por Martins entre 2002 e 2016. divididos em duas partes: “fundamentos” e “práticas”. O amplo arco de problemas abordados na primeira giram em torno da epistemologia do conhecimento histórico, mas não se limita a ela. Martins aborda tam-

bém a cultura histórica, ética e moral no trabalho do historiador, o sempre espinhoso problema da verdade, propõe uma tipologia da historiografia contemporânea e examina este resiliente produto da imaginação histórica do XIX que é o historicismo. O leitor imediatamente se dá conta da dívida de cada uma das páginas deste livro para com a tradição do pensamento ilustrado, em geral, e com a obra de seu amigo Jörn Rüsen, em particular. Com efeito, Martins pode ser considerado o mais coerente, sofisticado e produtivo representante do kantianismo na teoria da história praticada no Brasil. Perspectiva tantas vezes incompreendida e mesmo vilipendiada entre nós, o kantianismo amarga no meio historiográfico a má sorte de ver um Max Weber deixado apenas aos cuidados dos cientistas sociais (entre os quais se difundiu a lenda de que Weber, no fundo, teria sido um “discípulo” de Nietzsche), não bastasse a pouca familiaridade que ainda predomina em relação às obras de Cassirer, Blumenberg e Baumgartner.

Fiel ao legado kantiano, a teoria da história de Martins se debruça sobre uma conexão que escapa à quase totalidade do que se escreve hoje no campo da teoria da história: a articulação existente entre epistemologia e antropologia. A primeira dimensão está condensada logo nas primeiras páginas do livro: “A teoria da história busca [...] mostrar, de um lado, que o conhecimento científico pode ser fundamentado com argumentos factuais e lógicos, e, de outro, que esse conhecimento não se obtém por acaso, mas metodicamente” (p. 28). Quanto à antropologia de Martins, sua quintessência se manifesta por meio da expressão “agente racional humano”, evocada continuamente ao longo dos dezesseis capítulos do livro. Aqui se nota uma diferença importante em relação a Rüsen. Para o estudioso alemão o ser humano é uma forma de vida carente, cronicamente carente, de sentido e orientação. Tal diferença, claro, não é tão grande quanto possa parecer. Uma objeção legítima à antropologia de Martins é que ela pode facilmente redundar num otimismo que a realidade histórica está longe de corroborar. Embora esteja em acordo com uma visão que se pode chamar, genericamente, de iluminista, Martins bem sabe que para Kant o ser humano é um animal dotado de razão que pode optar por empregá-la – ou não. Como já havia assinalado Lübke, há um claro componente “decisionista” em Kant: os seres humanos podem se decidir por um agir racional.<sup>1</sup> Como demonstra à saciedade a história brasileira mais recente, nem sempre eles o fazem.

Nada disso significa uma objeção à epistemologia do conhecimento histórico de Martins. Pelo contrário, ao manter-se fiel à tradição ilustrada, ele se coloca em sintonia com as obras recentes de Mark Lilla e Steven Pinker, que insistem na estreita relação existente entre a crítica radical do iluminismo e a ascensão do obscurantismo político nos últimos anos.<sup>2</sup> A recusa de toda forma de universalismo/cosmopolitismo é o tenor comum do pensamento radical de nosso tempo, seja ele inclinado à esquerda, seja à direita. Numa ponta, predomina uma espécie de gosto pela balcanização do pensamento; na outra, o *revival* nacionalista e o anti-cosmopolitismo militante, abertamente reclamado por setores ultra-conservadores. A busca por uma mediação racional entre os dois polos dá o tom das reflexões de Martins, uma mediação cuja força de verdade é atestada, precisa e infelizmente, pelo fato de ter se tornado minoritária nas ciências humanas. Esquece-se demasiado rapidamente que “entre o dogmatismo e o ceticismo, perde-se o homem” (p. 37). Uma frase de Martins que permite inferir uma boa definição do brasileiro em seu momento atual: a de um ser perdido, incapaz de encontrar-se.

<sup>1</sup> Ver LÜBBE, Hermann. *Theorie der Entscheidung. Studien zum Primat der praktischen Vernunft*. Freiburg: Rombach, 1971, p. 155 e 156.

<sup>2</sup> Cf. LILLA, Mark. *A mente imprudente: os intelectuais na atividade política*. Rio de Janeiro: Record, 2017 e PINKER, Steven. *O novo iluminismo: em defesa da razão, da ciência e do humanismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

Cosmopolitismo teórico não é a ausência de posição ou referências, mas a disposição em estabelecer um diálogo produtivo entre passado e presente, entre identidade e alteridade. Daí o espaço reservado por Martins a tendências que ganharam força nas últimas décadas. Isso vale, por exemplo, para o boom narrativista. Nem sempre a autonomia relativa e a importância própria do elemento narrativo e da retórica recebem de Martins a atenção cuidadosa que encontramos em Huizinga, Mink, White ou Ankersmit. Afirma-se, por exemplo, que “sempre que se recorre a um texto, a intenção primária do leitor é a de o entender” (p. 47). Para além do fato de que a compreensão pode se dar em níveis diversos, não creio que seja tão autoevidente que aquele que lê um texto pretenda entendê-lo para além do nível linguístico imediato. Não faltam autores para os quais o ideal de clareza, por si só, implica uma forma de capitulação ante as possibilidades da escrita. O impressionismo, o gosto pelos jargões e as tendências gnósticas, recorrentes na linguagem filosófica do século XX, mostram – como demonstrou Gehlen no caso da pintura moderna – que nem sempre os autores dos textos se dispõem a favorecer o entendimento.

Por outro lado, há que subscrever inteiramente a afirmação de que “a tese do fracasso do projeto moderno da razão peca por exagero” (p. 49). A insistência neste exagero foi prática quase que inteiramente circunscrita às humanidades, contribuindo poderosamente para a erosão da legitimidade acadêmica das próprias ciências do homem junto às agências governamentais e à opinião pública. A “epidemia de incertezas” (p. 50) pós-moderna fez vítimas sobretudo ali onde se preferiu ignorar a possibilidade do progresso científico. Quando Martins observa que “a interpretação histórica arbitra, mas não é arbitrária” (p. 53), é porque insiste numa espécie de doutrina do *juste milieu* epistêmico, atitude que, até bem pouco tempo, suscitava na historiografia aquilo que um cultuado filósofo novecentista chamava de *rire philosophique*. Em que medida o anti-iluminismo serviu para pavimentar uma aliança involuntária – mas explosiva em suas consequências – entre intelectuais e o galopante irracionalismo político que tomou conta dos Estados Unidos, da Europa do Leste e do Brasil, eis aí uma conexão que caberá aos futuros historiadores das ideias estudar.

Tal questão envolve, como oportunamente sublinha Martins no capítulo 3, a dimensão ética do trabalho do historiador. Recorrendo ao imperativo categórico kantiano e à categoria weberiana de ética da responsabilidade, Martins circunscreve sua reflexão a esse espaço “mínimo” de exequibilidade que é o da prática profissional. Tendo sido uma peça-chave na comissão especial da Anpuh que, entre 2014 e 2015, elaborou uma proposta de código de ética para a comunidade de historiadores brasileiros, Martins enumera uma série de problemas que se colocam diante de nós. Em tempo de judicialização crescente, como não pensar nas consequências de um trabalho desatento aos protocolos que regem a operação histórica? Numa sociedade aberta, a desmoralização diante dos colegas e possíveis sanções penais estão sempre à espreita (p. 66-67). É um terreno em que soluções fáceis não podem satisfazer: render-se a uma concepção “presentista” de moral significa ignorar o efeito vinculante que nos liga, no fluxo do tempo, tanto às gerações futuras quanto às pregressas.

Os capítulos seguintes, dedicados aos conceitos de cultura histórica e consciência histórica, contém o essencial da teoria da história de Martins e revelam forte influência da obra de Jörn Rüsen, de que ele sabidamente foi o introdutor em nosso país. Após um rápido balanço sobre as várias

acepções do conceito de cultura, o autor desvela a chave para a compreensão de seu sistema. Emanação intersubjetiva e intergeracional da consciência histórica, a cultura histórica pode ser entendida como “um determinado modo de lidar, interpretativamente, com o tempo” (p. 96-97). Tanto o agir individual como o coletivo se orientam por um fim que constitui também o sentido último da ação. “Fim e “sentido” se fundem, adquirindo “conotação teleológica” (p. 111). E como para Martins “o fundamento da cultura está no fato de que o homem precisa agir para poder viver” (p. 95), daí resulta que sua teoria da história assenta numa teoria da ação. Somos seres-para-ação, e cada uma das nossas ações está orientada por uma finalidade (*Zweck*) e por um sentido subjetivo (*Sinn*) próprios. Em última análise, o processo histórico resultaria da articulação, da sobreposição e dos choques, dos sucessos e fracassos de uma miríade de ações individuais e coletivas.

Embora este modelo assente num fundamento sólido, que Rösen originalmente havia buscado na fenomenologia de Husserl e em suas ramificações sociológicas, penso que alguns pontos ficam ainda por esclarecer. Se, como postula Martins, a cultura histórica é a tradução, segundo época e lugar, da consciência histórica, devemos admitir que esta última é uma constante? O que é constante e universal, em Husserl, é a consciência interna de tempo.<sup>3</sup> A tese de Rösen no primeiro volume de sua teoria da história, de que a consciência histórica é um fenômeno que emerge do mundo da vida, da esfera pragmática, me parece assentar num certo mal-entendido.<sup>4</sup> O mundo da vida, embora experimentado e interpretado temporalmente, é antes o mundo da rotina, do hábito, da ausência de surpresas. Numa palavra, ele é experimentado num regime de a-historicidade, ou, para ser mais exato, de “pré-historicidade”.<sup>5</sup> A consciência histórica é, de fato, um fenômeno historicamente contingente, uma aquisição cultural cuja primeira aparição se deu no Israel antigo, como um subproduto da escatologia judaica. A consciência interna de tempo é universal, a consciência histórica não. Eis porque, em minha opinião, o modelo de Rösen/Martins não permite explicar por que algumas sociedades modernas elaboram uma política da memória consequente, robusta, ao passo que outras, igualmente modernas, se negam terminantemente a fazê-lo.

O sentido na história é outro dos temas abordados por Martins. Desde o século XVIII, com a gradativa perda de plausibilidade das visões providencialistas da história (salvo em alguns rincões da diplomacia brasileira), este problema passa a se confundir com o das filosofias da história. Martins admite que após a grande crise de tais sistemas especulativos, vivida entre 1945 e 1989, as filosofias da história passam por um compreensível “recuo” (p. 115). Sim, ninguém duvida que “o pensamento histórico foi atropelado pela experiência dominante do primado da contingência” (p. 117). O próprio autor, porém, julga que tais sistemas não deram ainda seu último suspiro, e evoca o exemplo do conhecido livro de Francis Fukuyama. Na trilha de um certo otimismo iluminista, para Martins o conceito de utopia merece ser preservado. As projeções utópicas atuariam como “impulsos importantes do agir transformador do homem”, à medida em que transcendem “o plano factual do que é meramente dado” (p. 113). Abrir mão da ideia de um *telos* implicaria, ao fim e ao cabo, abrir mão da própria crença na racionalidade do saber histórico (p. 116).

Devo admitir que, a esse respeito, me sinto mais próximo do moderado ceticismo de autores como Löwith e Koselleck. Que as filosofias da história podem ser empregadas como um poderoso instrumento de legi-

<sup>3</sup> Cf. HUSSERL, Edmund. *Fenomenologia de la consciencia del tiempo immanente*. Buenos Aires: Editorial Nova, 1959.

<sup>4</sup> Ver RÜSEN, Jörn. *Razão histórica. Teoria da história: os fundamentos da ciência histórica*. Brasília: UnB, 2001, p. 56 e 57.

<sup>5</sup> BLUMENBERG, Hans. *Teoría del mundo de la vida*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2013, p. 249.

<sup>6</sup> Não recomendo o uso do google tradutor para verter esta frase ao português.

timação daqueles que se arvoram antecipar o rumo (ou o sentido, pouco importa) dos acontecimentos, mostra-o uma declaração recente de Nicolás Maduro. Diante das câmeras, o líder venezuelano declarou literalmente: “Tengan la seguridad. Se los digo con certeza. Ya yo fui al futuro y volví y vi que todo sale bien” (*La Nación*, 17/01/2019). Ainda que Martins trabalhe com o que poderíamos chamar de uma noção deflacionada de futuro (p. 243), e que nada tem em comum com a que dá amparo aos devaneios do autocrata venezuelano, penso que faz cada vez menos sentido buscar ou tentar reconstruir um sentido transcendental para “a” história nos dias de hoje.

Se o núcleo histórico-filosófico do empreendimento de Martins não chega a fagocitar sua dimensão propriamente epistemológica, esta, por sua vez, corre o risco de sobredeterminar sua visão sobre a tarefa da história da historiografia. Caberia a ela “analisar as interpretações do tempo, as estratégias de verdade, a evolução e a construção de certezas assim como os respectivos modelos narrativos” (p. 127). Devo admitir que sinto falta, nesta definição, de algum espaço para o estudo monográfico clássico, cuja presença ainda é substancial. E pergunto-me se, ao sugerir que “toda escrita da história [...] possui natureza intrinsecamente teórica”, Martins não está de certa forma colocando a história da historiografia na órbita da teoria da história. Que a história da historiografia tenha um caráter eminentemente reflexivo (“teórico”, portanto, na acepção lata do termo), é ponto pacífico. Afinal, ela nada mais é que a história voltando-se sobre si mesma.

Desnecessário dizer que há a nosso dispor um amplo diapasão de possibilidades, de que Martins, profundo conhecedor do que se produz e publica na área, está ciente. De toda forma creio que uma outra posição a respeito seria, por exemplo, a daqueles para os quais a história da historiografia se situa num *no man’s land* entre o primado da experiência da prática historiográfica (bem como de seu produto último, o texto) e os trabalhos de natureza propriamente “especulativa”. Pois se é verdade que ainda se pode escrever história com um alto grau de ingenuidade reflexiva, é igualmente possível alimentar pretensões no campo da teoria da história sem maior familiaridade prévia com aquilo a respeito do qual se teoriza. A história da historiografia seria a solução inteligente, a meio termo, entre os dois extremos. E seu mote, nem tanto o “compreender pesquisando” com que Droysen caracteriza a pesquisa histórica em geral, mas um outro, que segundo o relato de testemunhas era repetido por Wilhelm Szilasi nas reuniões com seus orientandos em inícios dos anos 1950: “Denken Sie sinnlich!”<sup>6</sup>

A excelente discussão sobre o historicismo feita no capítulo 7 – originalmente apresentada no Simpósio Nacional de História da Historiografia de 2008 – é um dos pontos altos do livro. O que faz do historicismo um fenômeno moderno na acepção plena do termo é que quem diz historicismo, diz diversidade. E embora a definição oferecida na p. 159, de que o historicismo é um sinônimo “da história como ciência” só me pareça contemplar um dos aspectos do fenômeno, e talvez nem mesmo a principal, o referido capítulo constitui, ao lado dos ensaios de Gunter Scholtz já publicados em português, a melhor introdução a esse tema difícil e imorredouro. Pena serem ainda tão poucos os que, como Martins, se dão conta de que, no que diz respeito ao historicismo, o “estoque de utilidades” ultrapassa em muito o de “desagrados” (p. 189).

A segunda parte do volume contém o que talvez seja o aspecto mais relevante da contribuição de Estevão de Rezende Martins. Em nada menos que oito capítulos, o autor explora temas incomuns entre os teóricos da

história de nossos dias: o ensino de história, o ideal clássico de formação cultural (*Bildung*), o papel da escola na aquisição de uma consciência histórica, o modelo humanista de universidade. Numa área de pesquisa em que as pontes com a práxis são raras, acredite-se ou não nas possibilidades dos *practical pasts*, raros são os que dedicam atenção aos espaços sociais encarregados de gerir a transmissão do acervo do conhecimento humano. Nem sempre foi assim. Pensadores de primeira grandeza como Wilhelm von Humboldt, Wilhem Dilthey, Theodor Litt, Eduard Spranger, Helmut Schelsky, Theodor Adorno e Joachim Ritter escreveram sobre temas pedagógicos. Martins, como Rüsen, se coloca claramente nessa senda.

Num país em que a crise do ensino atingiu um patamar sem precedentes, nunca é demais insistir na importância de conceitos como o de formação cultural. Um nobre ideal, que, não sendo orientado pelo princípio da utilidade, de fato corre o risco de parecer anacrônico. Uma definição brutal, como a de Odo Marquard, talvez nos ajude a perceber que não se trata de uma mera herança do vocabulário cunhado pela intelectualidade alemã em priscas eras. *Bildung* significa simplesmente, diz Marquard: “abrir mão de permanecer burro”.<sup>7</sup> É possível que este ideal não pertença mais ao horizonte da teoria da história, uma vez que é de natureza extra-epistêmica. Mas não importa. Ganharíamos todos caso esta disciplina assumisse, ao lado de suas atribuições tradicionais, a tarefa de nos oferecer elementos para melhor entender – e superar – a triste situação em que nos encontramos: a de uma sociedade cujas tragédias advém, em grande parte, de sua recusa a aprender com a história. Uma sociedade na qual não os defensores, mas os adversários da *Bildung* se multiplicam em razão geométrica.

Para Martins a teoria da história não tem o direito de dar as costas a esse estado de coisas. É claro que com isso as dificuldades se avolumam, e que por vezes o leitor seja tomado por dúvidas. Uma delas é para mim o fato que o ideal de formação, o “abrir mão de permanecer burro”, expressava em sua origem o *ethos* individualista típico de sociedades protestantes. Ao passo que nossa cultura, não raro, faz o elogio constante da genialidade no manejo das relações interpessoais que é a “esperteza”, corporificada no mito popular do Malasartes. Como reverter esta lógica? Como introduzir o ideal de uma pedagogia humanista numa sociedade cuja visão de mundo mais arraigada confronta tão dramaticamente o espírito da *Bildung*?

Se, como afirma Martins, “a formação da consciência histórica e a elaboração do respectivo conhecimento histórico se realizam em um moto contínuo” (p. 238), então o Brasil configuraria um paradoxo digno de estudo. Enquanto a base institucional da ciência histórica viveu uma expansão sem precedentes desde 2003, a consciência histórica geral da população não deu mostras de avançar significativamente. Aumentou o interesse geral por história, mas não a consciência de historicidade. Da implementação de políticas da memória consequentes não se tem notícia. Nesse sentido, o projeto de Martins mereceria ser expandido e radicalizado num esforço de investigação da aporia constitutiva que atravessa de cima a baixo uma cultura que, não obstante seu interesse por história, tem se revelado incapaz de persegui-lo de forma politicamente consequente. Tal aporia demanda atenção justamente porque, como bem nos lembra Martins, “ninguém nasce num mundo sem história” (p. 237).

*Resenha recebida e aprovada janeiro de 2019.*

<sup>7</sup> A frase, dita por Marquard numa das edições do memorável programa *Das Philosophische Quartett*, do canal público ZDF, é na verdade uma adaptação da definição que ele próprio havia dado da razão em MARQUARD, Odo. *Skepsis in der Moderne. Philosophische Studien*. Stuttgart: Reclam, 2007, p. 79.