


GENEALOGIA E HISTORIOGRAFIA: DISSOLUÇÃO DO SUJEITO, ELISÃO DA MEMÓRIA



WASHINGTON DRUMMOND

*Historiador, professor PPG Crítica Cultural da
Universidade do Estado da Bahia e PPG
Arquitetura e Urbanismo/UFBA
e membro do Laboratório Urbano*

ALAN SAMPAIO

*Filósofo, professor de Filosofia da Universidade do
Estado da Bahia e doutorando PPG em Filosofia da
Universidade Federal da Bahia*

161

*Klee leu Rilke. Benjamin leu ambos,
e percebeu que o anjo da história também é terrível.
(R. Rastelly)*

1.

Por que a história teria alguma coisa a ver com a memória? Não é como se fosse necessário subordinar a escultura à mão, só porque de fato um escultor usou de suas mãos para arrancar o deus do mármore? Pensamos que isso significa encontrar, depois de sua morte, o deus no macaco. Como algo aparentado à mão, a memória, seu conceito, não é nada de crucial ou essencial à história, pelo menos não no sentido em que a psicofisiologia, a neurologia ou a biologia o tomam. Mesmo assim, a

comparação é insuficiente, pois a memória não é nada de concreto, e antes de tudo deveria ser reconhecida como um nome comum para muitas coisas distintas do que tomada como uma faculdade qualquer. A memória não é uma mão! Não agarra nada. Tampouco é máquina (ainda que criativa) de registro. Pagamos sempre caro pela substancialização das noções. Pagamos caro também com a subjetivação das ações. Tanto em um caso quanto no outro, perde-se o histórico. É como supor que o fotógrafo francês Pierre Verger, o qual caminhou e fotografou na cidade do Salvador nos anos 1940, mostrasse a verdadeira Bahia nas imagens, hoje oníricas, de negros seminus, poderosos, alegres ou devotos a uma tradição mágico-religiosa.

A “memória”, nome para uma série de mitos, documentos, monumentos etc. (“tal obra pertence à memória popular”, “à memória nacional”), usado para homenagear (“em memória de meu avô”), ou em relação a certa capacidade (“Giorgio tem péssima memória”), etc., etc. A substancialização da palavra ocorre sempre por uma homogenização, que aproxima coisas diversas: o arquivo (da ordem do documento) com a lembrança (o que sucede ao vivo), ou obras distintas, com suas lutas e experimentos, então tomadas como ícones de um povo. Com a substancialização, o historiador sucumbe ao biologismo filosófico do século XIX e inícios do XX, e abandona o campo político, ao qual o verdadeiro historiador se dirige, e ei-lo catapultado a alguma inofensiva teoria da história. Com a subjetivação, há dois equívocos cruéis. Por um lado, encontrar o sujeito da ação, como se causa desta, responsável por ela, é premissa não só do louvor, mas também da incriminação. Por outro lado, como forma de resistência, de conservação ou resgate de alguma identidade, um engano, pois o *vivo*, para usar um termo daquela época cujos ares fantasmagóricos respiramos, não vive de resistir, mas de ímpeto. É como se aqueles antes incriminados assumissem a máscara mortuária fabricada pelos incriminadores, em geral, com atos e gestos dos dominadores da ocasião.

2.

Nos anos 1970, uma historiografia de fundamentação epistemológica e dita nietzschiana se arriscou, a despeito de não nomeá-las, a enfrentar as questões acima levantadas e que se anunciavam fortemente desde o século XIX, em um movimento sub-reptício espreado em diversas disciplinas. Num livro trágico, pois pretensioso e logo abandonado pelo autor, Michel Foucault pensou em responder às críticas ao tempo em que analisava retrospectivamente o que tinha produzido até então. Chegando a fazer um *mea culpa* sobre a maneira que substancializou a noção de loucura, como se algo anterior ao jogo discursivo.

O debate epistemológico da *Arqueologia do saber* (1969) é bastante peculiar ao período ainda marcado pelo deslumbramento das ordens discursivas e dos usos dos conceitos, o que se mostra em dois livros de historiadores profissionais: *Como se escreve a história: ensaio de epistemologia*, de 1970, o qual teve uma edição aumentada, em 1978, com um texto no qual Paul Veyne versa sobre a empreitada historiográfica de seu amigo, “Foucault revoluciona a história”; e *A escrita da história*, de 1975, obra de Michel de Certeau que avalia e critica os dois livros anteriores pelo canto mavioso dos enunciados a despeito das práticas, sobretudo dos que escrevem a história.

No livro *Arqueologia do saber*, no texto “Nietzsche, genealogia e a história”, publicado na coletânea *Homenagem à Jean Hyppolite*, de 1971, Foucault explicita a sua historiografia que mescla a apropriação de conceitos nietzschianos e bataillianos, embora Bataille jamais tenha sido citado nesse sentido. Pois o escritor e arquivista francês Georges Bataille, nas primeiras décadas do século XX, também desenvolveu uma poderosa crítica aos processos de homogeneização que sobreviviam na época das vanguardas modernas e do fascismo alemão. Entretanto, as relações entre as pesquisas heteorológicas de Bataille dos anos 1930 e o trabalho historiográfico foucaultiano ainda são pouco estudadas. Ao buscar os arquivos das instituições que confinam doentes, loucos e delinquentes, dando visibilidade a essas pequenas batalhas, os estudos foucaultianos parecem querer transformar em discurso histórico as visadas sociológicas e políticas dos escritos bataillianos críticos do produtivismo da sociedade capitalista. Para Bataille, as sociedades que se especializaram na produção e consumo de mercadorias, sob a égide de um estado forte, convergiram para a segurança dos comportamentos enquadrados em formas constantes, repetitivas e ordenadas, derivadas da equivalência de todas as mercadorias.

Ao fazer a história das instituições que confinam indivíduos num amplo processo de normalização social, Foucault parece inventariar ao seu modo toda uma gama de heterogeneidades e de seus atores. Nota-se que esses novos personagens se assemelham aos das forças heterogêneas bataillianas, aqueles que de algum modo não correspondem e mesmo minam os processos de homogeneização ligado ao produtivo, ao modo burguês, ao razoável. Os livros iniciais foucaultianos não nos entregam a trajetória institucional (hospício, hospital, prisão) desses loucos doentes e delinquentes, os quais num texto de 1977, ele os descreveria como infames, ao recortar as duas emergências dos arquivos? Ao pensar *A vida dos homens infames*, Michel Foucault complexifica a produção de documentos e arquivos, analisando a passagem do exercício de um poder distante e soberano para uma rede contínua e institucionalizada que aglutina instâncias policiais, médicas e psiquiátricas. O termo “infame” é decorrente das trajetórias

iluminadas por essa escrita institucional e disciplinar que constitui o segundo dos dois regimes de produção documental.

O que aí se obtém são confissões e comentários clivados pelas ordens discursivas dos campos institucionais e seus funcionários, os quais colhem, recortam, enquadram e adequam a fala desses infelizes. Não nos enganemos, essas narrativas não se remetem nem à experiência, nem à memória, nem ao sujeito, então, como o filósofo francês disse um dia, ironicamente, em relação ao autor, “retenhamos as lágrimas”.

3.

A memória, tal como a exercemos, não seria antes produto das mídias que “registram” o passado, fruto de suas idiossincrasias? Ou então, uma construção teatral? Assim concebemos a partir de Benjamin e Flusser. Para dizer mais uma vez, o vivo não registra nada... A representação fidedigna não é da ordem do vivo, nem da matemática, como as geometrias euclidianas já apontavam, Nietzsche combateu, e Wittgenstein demonstrou. À memória não compete conservar certas informações. Ela não representa o passado. Ou melhor, ela representa eventos ou acontecimentos passados tal como o teatro representa, não no sentido em que deriva daqueles, e sim de modo soberano, torna aquilo que passou duplo de sua narrativa. Porém, se em certo sentido se pode dizer o mesmo da matemática e das ciências naturais, quanto ao seu caráter representativo, a história não é do domínio do verdadeiro. Se não é mesmo do falso, é do domínio do provável ou do efetivo. Ademais, a medida da verdade faz o historiador sucumbir às formas de representação hegemônicas, ao custo de abrir mão do uso político.

164

Os epígonos tardios dos filósofos da história costuram sua meta-história da memória-história com Platão e Tucídides. O engano, mais um exemplo da substancialização, é que justamente o mito platônico fala de uma rivalidade entre escrita e memória, enquanto a história para Tucídides, do domínio da prosa escrita, do racional, da investigação causal, contrapõe-se precisamente à memória-tradição. Este chama seu trabalho de *historie* (investigação), apesar de ter sido testemunha direta de certos acontecimentos da Guerra do Peloponeso, caso raro entre os gregos (Xenofonte e Tucídides são exceções). Tanto entre eles, quanto entre nós, o historiador está sempre operando com representações. O que acontece quando se despreza o caráter teatral da representação?

É como se estivéssemos ainda no registro kantiano das faculdades. – Por que o homem pode conhecer? – Porque possui a faculdade do entendimento. – Por que o homem pode se lembrar? – Porque possui a faculdade da memória. – Essa

maneira transcendental de perguntar e responder repousa em um amálgama de equívocos. Primeiro, pergunta pela possibilidade, e não pelo efetivo. Aliás, trocar o efetivo pela possibilidade, o histórico-factual por uma especulação abstrata, fórmula de despolitizar o que quer que seja, e modo criar um duplo que confirma tudo que aí está (*Dasein*). Segundo, a resposta reifica a ação como sujeito (sujeito, causa imaginada, muito própria de formas de vida que fazem uso de pronomes pessoais): lembrar, que se pode dizer ser uma capacidade do orgânico, em especial dos organismos mais complexos, torna-se pois uma faculdade, como se um órgão – o da memória – fosse responsável pela ação. Com isso, uma série de atividades, aparentadas às vezes, reificadas em uma capacidade, uma faculdade geral, quer dizer, reificadas enquanto sujeito da ação “lembro-me”, ou como dizia já o velho Nietzsche, como se fosse possível separar o braço de seu movimento, como se fosse possível separar o sol de seu brilho, como se o brilho fosse uma ação do sol, quer dizer, como se ele pudesse não brilhar. A história recusa-se a usar de tais supostas relações causais.

4.

O texto “O narrador” de Benjamin (1985) dá margem a um conjunto de interpretações que aproximam experiência e memória, sob os designios de perda, rememoração, identidade e substancialismo. Há de fato uma dubiedade entre a nostalgia do sujeito que narra sua experiência e as novas possibilidades de narração e circulação inauguradas pelo romance e seguida pela imprensa diária. Nesse sentido, consideramos imprescindível analitral trabalho de memorialista do sociólogo alemão para identificarmos quais as estratégias que Benjamin movimenta para escapar do memorialismo substancialista.

Em Benjamin (1985, p. 222-232), a memória é dramatizada na figura, nos olhos do infante. A infância como dispositivo narrativo para dissolver o sujeito a uma instância de descobertas e associações quase mágicas: a experiência histórica, sua memória, torna-se efetiva na constituição de uma escrita encenada pelos olhos absurdos de uma criança reescrita pelo homem. A impossibilidade de recuperação do passado “como ele aconteceu” desloca-se para a efetividade de quadros urbanos (como o estrategista Baudelaire já havia feito com sua lírica sobre Paris e traduzida por Benjamin para o alemão) entre a análise sociológica (aqui um componente irônico para uma criança em plena desorientação urbana!) e os textos quase parábolas à maneira kafkiana. A máscara do infante secreta uma memória, como já afirmamos, dramatizada, mas não por suas qualidades melodramáticas, e sim pelo seu jogo teatral. Como afirmou Benjamin (2000, p. 277, tradução nossa) numa passagem do *Chronique berlinoise*, muito pouco citada, em que o

autor alemão diz que “a memória é menos um instrumento de exploração do passado do que seu teatro”,¹ o que confirma o apreço que o ensaísta tem pela forma do drama, expresso, sobretudo, no estudo da tragédia barroca.

Do presente, os homens não podem, através da memória, abrir um campo de exploração, pois não há nada existente antes mesmo da prospecção ou ainda inerte a espera de ser devassado pelo esforço memorialista. O que se pronuncia é uma empreitada teatral, a memória é a maneira pela qual nós efetivamos a encenação do passado, o que corresponderia às formulações sobre a história defendidas por Benjamin no famoso texto “Sobre o conceito da história”: o passado surge luminoso, imagética atravessando o tempo à espera de reconhecimento. Nos dois casos, embora geralmente os comentadores remetam a psicanálise, melhor seria citar Proust. Nas teses e em Proust, a aparição da memória dá-se num campo de dissociações, disrupções e surpresas, seja num relampejar, acionando a visão, ou na degustação, quando o paladar instaura a cena. Em ambos, o memorialismo é deslocado para um sujeito disperso que é assaltado pela memória involuntária e enviesada. O conceito romântico de sinergia explorado por Baudelaire num famoso poema caro a Benjamin, “A passante”, ressurgiu para indicar o caráter aleatório, não consciente do processo. Se na historiografia o passado é uma imagem que deve ser reconhecida, em Proust é a degustação que dará o *start* memorialista. Mas o sujeito não é descartado, já que a trama do reconhecimento é o seu campo de atuação, ou como quer Benjamin, de encenação, pois se já não temos mais a figura do sujeito autônomo ciente de si e do seu passado, e, sim, uma figura fragilizada pela aparição surpreendente da memória, a sua ação é antes construtiva.

166

No “Kaiserpanorama”, do livro *Infância em Berlim por volta de 1900*, o autor alemão dispõe de suas lembranças evocando um personagem criança sempre acompanhado de um sisudo adulto num jogo sutil de trocas em que o menino arrasta a análise sociológica e histórica para o campo da magia – o deslumbramento do mundo urbano e técnico como paisagens perdidas. O panorama surge nesse fragmento numa época em que a sua moda já passara: é aí que o infante se movimenta, pois a novidade técnica cai em desuso dando lugar a espaços semivazios. A evocação da memória é surpreendente, desloca-se o ponto central daquela primeira experiência de massa no campo da técnica visual. O que interessava à criança não são verdadeiramente as imagens que se queriam impactantes, mas a lacuna entre elas anunciada por um toque de campanha. E como se desfocássemos para uma outra cena quase particular, fragmentar de uma pequena existência em meio a uma multidão constitutiva das novas cidades e do enraizamento feérico da técnica. Um teatro meio absurdo e fantástico em que tempos e espaços (cenas) estão superpostos, dramatizando o potencial explosivo do que não mais

importa, do *démodé*, motivo da aproximação visceral entre o pensador alemão e o surrealismo. Assim residual, a memória é um campo devastado, no qual o óbvio e o necessário cedem à melancolia das ruínas: para Benjamin, não seria essa a definição da experiência urbana contemporânea? Como descrever, como narrar essa experiência? Em Benjamin, a narração, sobretudo escrita, precisa estar em perigo e só sobrevive a ele numa forma ruínosa. (BENJAMIN, 1995, p. 71)

Pois não basta perspectivar a memória sem diluir o sujeito em práticas da escrita, depois da invenção do infante que concorre para uma ficcionalização do eu (um monstro entre o olhar que não se reconhece ao espelho e o analista crítico e conceitual), é preciso exercitar a simulação do eu que segue na narrativa benjaminiana, inclusive critérios precisos, pois a sua escrita evita utilizar o “eu”, reservado apenas para as cartas. Essa dissimulação do eu não seria mais uma estratégia de dissociar experiência e memória, muito mais que um simples jogo retórico?

5.

Vinculada à memória, a ideia de identidade, reificação de uma pluralidade em processo (múltiplas almas a se tornarem um eu, tantos indivíduos a se tornarem um povo, tantos povos a se tornarem uma raça, ou inversamente, um eu dissolvendo-se em várias almas, a dissolução de uma tradição na arbitrariedade do indivíduo, a raça desaparecendo na mestiçagem), tal ideia toma um processo nada orgânico como se o fosse, mas ao contrário de como o orgânico procede, afinal, faz o vivo sucumbir ao morto, o presente ao passado – com o futuro que a idealização daquele aponta.

Respiramos outros ares, pré-kantianos, com o moralista francês Chamfort. Em uma imagem sua para o sentido do moralista há uma semelhança com aquele sentido histórico que investiga pela procedência:

A sociedade não é, como normalmente se acredita, o desenvolvimento da natureza, mas sim sua decomposição e sua reforma. É um segundo edifício construído sobre os escombros do primeiro; encontramos seus cacos com um prazer misturado à surpresa. É aquele que proporciona a expressão ingênua de um sentimento natural que escapa no convívio social. Acontece até de ele agradar mais, se a pessoa da qual ele escapa é de uma classe mais elevada, ou seja, mais distante da natureza. Ele encanta a um rei, porque um rei está na extremidade oposta. É um fragmento da antiga arquitetura dórica ou coríntia num edifício grosseiro e moderno. (CHAMFORT, 2009, p. 23-24)

Ou seja: a sociedade não é um desenvolvimento da natureza. Antes a viu reduzida a escombros, para, então, construir dos cacos seu edifício. Um segundo edifício. Nele, naquele no qual vive Chamfort (1995), o rei, “um fragmento da antiga

arquitetura dórica ou coríntia num edifício grosseiro e moderno” está em uma das extremidades; na outra, o povo, mais próximo da natureza. Mas acontece de escapar um fragmento de natureza, um traço de povo, mesmo em um dos mais distantes dela, uma pessoa de classe elevada. No convívio social, traços atávicos se mostram na expressão ingênua de um sentimento natural. Agrada-se de percebê-lo o “psicólogo”, o “moralista”, aquele que disseca as emoções, os sentimentos, e traça seus caracteres. A nota de Chamfort fala de uma espécie de sentido, um sentido para a relação entre natureza e segunda natureza, ou mais exatamente, natureza e segundo edifício. Se esse não é já, ou não é completamente o sentido histórico ao qual se refere Nietzsche, então é seu pai. É por isso que Foucault, quando retornará ao sentido histórico exercido pelo genealogista, em *Nietzsche, a genealogia e a moral*, irá opor à memória uma contramemória, tal como seu predecessor, quando falava da moral, contrapôs à natureza uma contra-natureza.

Embora essa discussão pareça ser predominantemente ligada aos anos setenta e oitenta, meio pós-estrutural, não podemos deixar de perceber e dizer que particularmente a teoria literária e a historiografia do nosso tempo guardaram residualmente essa virada cultural nominalista. Em certo sentido a historiografia foucaultiana pode ser caracterizada como uma história nominalista a qual elide a memória, substituída pelo arquivo, pelas séries documentais, e dessubstancializa o sujeito “histórico” inspirando-se na proveitosa leitura de Nietzsche, Blanchot, Bataille, os quais submetem a questão do sujeito a uma experiência destruidora. Particularmente, os escritos de Bataille, onde Foucault encontrou, além dos processos heterogêneos, uma fundamentação para pensar a dissolução do eu exposto em experiências limites.

Um ponto precioso das pesquisas nominalistas foucaultianas acerca do sujeito é sua indicação de que talvez não nos seja permitido pensar qualquer experiência que seja sem colocar sobre fogo cerrado o seu estatuto sua função fundadora, do contrário estaríamos sempre no espaço viciado da filosofia do sujeito, o qual tem lugar privilegiado no pensamento ocidental, entendido sempre como fundante, transcendental, como se não tivesse espaço nem tempo. Assim como fez com a loucura, ou o poder, Foucault vai historicizar aquilo que entendemos como natureza, demonstrando que onde esperaríamos encontrar a reincidência do mesmo, do que é dado, encontraríamos sempre uma elaboração histórica. A máquina nominalista foucaultiana, dessa maneira, se articula em dois *fronts*: primeiro investe contra uma historiografia que se ancora em universais históricos, e num segundo momento, contra tudo o que é universal e necessário. O filósofo-historiador francês reduz o sujeito a uma realidade histórica, fruto da elaboração e cruzamento de saberes, em sua fase arqueológica e estrutural. Posteriormente,

destaca um campo das práticas, na fase genealógica, adotando um jogo de forças e aderindo a uma perspectiva política característica do maio de 68.

Isso quer dizer que, enquanto o procedimento historiográfico hegemônico entende os objetos históricos enquanto uma permanência através dos tempos, dado sua obsessão fatal pela origem, ou como uma identidade primeira que se esconderia por trás de máscaras devendo ao historiador desvelá-la, um nominalismo histórico entenderia, que ao tentarmos olhar atrás das coisas algo diferente do que esperamos nos aparece: nenhum segredo, nem verdade essencial, mas acaso, estranhamento e invenção.

O que se coloca é uma profunda desconfiança nas evidências e na forma de narrá-las. Não que exista algo de sólido, verdadeiro, atemporal, essencial sob elas, não esqueçamos que o nominalismo atua nas superfícies, mas que não passam de um arranjo, constructo demasiadamente humano e duma historicidade radical. Isso nos leva ao procedimento de desmonte das evidências denunciando sua própria historicidade, a trama de sua construção, o macramé que talvez só seja possível a nós recriá-lo em seus limites e contornos. Por outro lado, desenvolvemos, após a operação foucaultiana, uma imensa desconfiança da narração histórica, da historiografia, tanto em sua contraposição a um real chamado história quanto à sua ambição de discurso verdadeiro sobre a mesma.

169

Para acompanharmos a dissolução foucaultiana do sujeito, apontamos a inflexão do nominalismo com o aparecimento das práticas e do conceito de dispositivo. Ao conceituar uma microfísica do poder, Foucault direciona seu nominalismo para o jogo das forças, analisando um poder descoisificado, que a partir de uma interpretação relacional, submete o aparecimento do sujeito moderno às práticas de sujeição desenvolvidas no encarceramento e penalização do infrator/delinquente, práticas estas importadas do controle higiênico da cidade pestilenta. Aqui identificamos uma fratura, ao contrário das interpretações agambeanas muito em voga, pois no conceito de dispositivo foucaultiano confluem ordens discursivas, práticas e espaços num conjunto heterogêneo que constituem os sujeitos ao tempo que os constroem e confinam. Estabelece-se um jogo disruptivo entre práticas e nomes em que o sujeito foucaultiano, se aqui podemos nomeá-lo assim, torna-se uma inflexão acidental entre o fazer e o dizer.

6.

Recusamos qualquer forma de messianismo, ainda que admiremos aqueles que correram riscos.

O primeiro, que se esconde na objetividade fotográfica, memória-arquivo, tal como já se pode encontrar em Pierre Bayle, em seu *Dicionário histórico e crítico* do final do século XVII, quando toma como modelo a primeira aparição do messias:

Um historiador, enquanto no exercício de sua função, é como Melquisedeque, sem pai, sem mãe e sem genealogia. Se lhe perguntarem de onde veio, deverá responder: não sou francês, nem alemão, nem inglês ou espanhol; sou habitante do mundo; não estou a serviço do imperador, nem do rei da França, mas somente a serviço da verdade; essa é a minha única rainha, só a ela prestei juramento e obediência. (BAYLE apud CASSIRER, 1997, p. 281)

Por outro lado, se não cremos nem no messianismo nietzschiano nem no benjaminiano. Mas de um modo completamente diferente daquela objetividade, eles nos mostram o que desaparece, explodem o continuum da história, recusam a história icônica, que suprassuma as obras no gênero, na época. Os textos de Nietzsche e de Benjamin são teatrais e inatuais, e neles encontramos ferramentas. Além disso, eles fracassaram. A retórica, o propósito que eles reclamaram para a história, ainda que possam ser reconhecidos por teóricos contemporâneos nossos, eles estão perdidos. A Academia moderna venceu. E nesse âmbito, *Thucydide n'est pas un collègue*, “Tucídides não é um colega”, conforme o título de um artigo de Nicole Lauraux (1980), sempre lembrado. O erudito, cada vez menos cultivado do que os eruditos do passado, venceu e não cessa de vencer entre nós e em nós mesmos. (LE GOFF, 2003; DOSSE, 2012)

170

Na passagem do século XVIII para o século XIX, universitários que não precisavam se preocupar com um público para quem a história era uma ciência ética transformara a história numa matéria de profissionais e especialistas. 'A luta entre historiadores entre o historiador-antiquário e o historiador-filósofo, o sábio pedante e o gentleman bem-educado, acabou com a vitória do erudito sobre o filósofo.' (LE GOFF, 2012, p. 85)

Repudiamos o messianismo da passividade, em que, ao lado do filósofo, o historiador se torna pastor do ser. Hoje assistimos o impacto da hermenêutica filosófica sobre a teoria da história em François Dosse, que pertence àquela linhagem de historiadores teóricos franceses que revisam a relação de sua disciplina com questões de filosofia da história. Mas quem esperaria, em pleno século XXI, que um livro intitulado *L'histoire* abrisse com uma citação de Santo Agostinho? (Poderíamos ainda perguntar o porquê do artigo definido no título...) À questão “o que é a história?”, que abre o livro, Dosse é forçado a responder do modo como Santo Agostinho responde a “o que é o tempo?”, quer dizer: “Se ninguém me pergunta, eu sei; mas se me perguntam e eu quiser explicar, já não sei mais.” Que estranho, um historiador perguntar “o que é?”, pelo menos para quem aprendeu que “definível é Isto, que não tem história”. Para a conceitualização do tempo histórico, ele recorrerá a Ricoeur, segundo o qual aquele tempo é algo de inter-

mediário, se encontra, como se fosse uma espécie de ponte, entre o tempo vivido e o tempo cósmico. (DOSSE, 2012, p. 1) Mas também em proposições como a que se segue, encontramos a presença do filósofo no historiador: “A própria lógica da ação mantém aberto o campo de possibilidades. Convida o historiador a reabrir as potencialidades do presente a partir dos possíveis não comprovados do passado.” (DOSSE, 2012, p. 4)

Estas são também as últimas palavras do último capítulo, “Rumo a uma hermenêutica da consciência histórica”, de *Tempo e narrativa*, em que Paul Ricoeur trata do “iconoclasmo para com a história” de Nietzsche. Ele vê nesse iconoclasmo

[...] uma condição necessária de seu poder de reconfigurar o tempo. Um tempo de suspensão é, sem dúvida, requerido para que nossas visões do futuro tenham a força de reativar as potencialidades não realizadas do passado, e para que a história da eficiência seja carregada por tradições ainda vivas. (RICOEUR, 1997, p. 405, grifo do autor)


Dosse acredita que, no que tange à disciplina da história, acabamos de entrar em uma nova era, “a era do momento reflexivo da história”, isto é, marcada por um retorno às “inúmeras potencialidades inexploradas do passado”, que foram marginalizadas pelas “rupturas necessárias para [a história] ser reconhecida como disciplina de caráter científico.” (DOSSE, 2012, p. 5)

171

Outro messianismo, este que não mais nos pertence, que vê na história uma ponte secreta de gênio a gênio, este despedaçado com o declínio do humanismo, e que faz sua última grande aparição no romantismo nietzschiano. Também recusamos aquele mais próximo, o de fazer justiça a todos os injustiçados, como se os excluídos da história finalmente pudesse se tornar irmãos em um grande juízo final, quando finalmente o anjo da história fecharia suas asas para todo o progresso.

Assim, à questão: de tantas coisas passadas só nos restam, quando muito, nomes, lembranças e ruínas – de obras (e vidas!) ceifadas por guerras, saques, terremotos e incêndios?; nós respondemos: no que é resto, sim; no que é vivo, os cacos daquelas naturezas estilhaçadas, no edifício dos filhos tardios daqueles que procriaram...

7.

Neste mundo de vencidos e vencedores, filhos de todos os que vingaram, é que está a nossa história, e não em algum entulho que o amor do antiquário gostaria de deter-se para juntar os pedaços. 

¹ La mémoire n'est pas tant l'instrument de l'exploration du passé que son théâtre.

/

BATAILLE, G. *Le dictionnaire critique*. Paris: L'Ecarlate, 1993.

_____. *Oeuvres complètes*. Présentation de Michel Foucault. Paris: Gallimard, 1987.

BENJAMIN, W. *Chronique berlinoise* in *Écrits autobiographiques*. Paris: Christian Bourgois, 2000.

_____. *Infância em Berlim por volta de 1900*. In: _____. *Rua de mão única*. Tradução de José Carlos Martins Barbosa, Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Brasiliense, 1995. p. 75.

_____. *O narrador: considerações sobre a obra de Nikolai Leskov*. In: _____. *Magia e técnica, arte e política*. Tradução de Sergio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1985.

_____. *Sobre o conceito da história*. In: _____. *Magia e técnica, arte e política*. Tradução de Sergio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1985. p. 222-232.

CASSIRER, E. *A filosofia do Iluminismo*. Tradução de Álvaro Cabral. Campinas: Editora da Unicamp, 1997.

CHAMFORT, S. N. de. *Máximas e pensamentos e caracteres e anedotas*.

Tradução e notas de Regina Schöpke e Mauro Baladi. São Paulo: Martins Fontes, 2009

DOSSE, F. *A história*. Tradução de Toberto Leal Ferreira. São Paulo: Editora Unesp, 2012.

FOUCAULT, M. *Nietzsche, la généalogie, l'histoire*. In: _____. *Dits et écrits I. 1954-1975*. Paris: Gallimard, 2001.

_____. *L'Archéologie du Savoir*. Paris: Gallimard, 2008.

LE GOFF, J. *História e memória*. Tradução de Bernardo Leitão. 5. ed. Campinas: Editora da Unicamp, 2003.

RICOEUR, Paul. *Rumo a uma hermenêutica da consciência histórica*. In: _____. *Tempo e narrativa*. Tradução de Roberto Leal Ferreira. Campinas: Papirus, 1997.