



Texto para Discussão 020 | 2015

Discussion Paper 020 | 2015

Reflexões sobre a relação entre História e Teoria a partir da ontologia socrática

Daniel de Pinho Barreiros

Instituto de Economia, Universidade Federal do Rio de Janeiro

This paper can be downloaded without charge from
<http://www.ie.ufrj.br/index.php/index-publicacoes/textos-para-discussao>

Reflexões sobre a relação entre História e Teoria a partir da ontologia socrática

Novembro, 2015

Daniel de Pinho Barreiros

*Instituto de Economia, Universidade Federal do Rio de Janeiro,
Av. Pasteur 250, Urca, 22290-240, Rio de Janeiro-RJ
daniel.barreiros@ie.ufrj.br*

Resumo

Este estudo busca, partindo dos diálogos socráticos, refletir sobre a relação entre Teoria e História. Como hipótese sustenta-se a existência de um hiato ontológico entre universos teórico-abstratos e o da experiência humana coletiva. Buscando os estudos históricos conhecer *sobre* esta experiência, devem estabelecer com a Teoria uma relação de estranhamento e de rejeição de sua suposta dimensão explicativa, ao mesmo tempo em que precisam estabelecer com esse mesmo espaço teórico um “pacto” em prol da construção do objeto histórico, diante da incapacidade de apreensão sensorial do último.

Palavras-chave: Sócrates, Platão, ontologia, Teoria, História, experiência

Abstract

This study aims at reflecting on the relationship between Theory and History, from a socratic standpoint. As a hypothesis, the study claims the existence of an ontologic hiatus between theoretical-abstract universes and the universe of human collective experience. As historical studies aim at knowing about that universe of human experience, they must establish with Theory a relationship of estrangement, and reject its pretensions of explicative capability. At the same time, historical studies need to form a "pact" with these theoretical universes, in order to be able to construct historical objects, that are beyond sensorial apprehension

Keyword : Socrates, Plato, ontology, Theory, History, experience

A problemática relação entre História e Teoria

A História dá nome à experiência humana coletiva, cumulativa, evolucionária, intersubjetiva e simultaneamente diferente da soma das partes que a compõem ¹. Ao mesmo tempo em que nomeia a experiência coletiva, a História é apreendida, subjetivada e instrumentalizada pelo humano (ocidental) na forma de “histórias”, num manifesto e reiterativo ato gerador de alteridade espaço-temporal ². Subsequentemente, é essa condição de alteridade que permite que sobre a História se construa uma ciência da experiência humana coletiva no Tempo. Sendo a História o nome da experiência humana coletiva, uma ciência histórica só pode objetivar conhecer *sobre* essa experiência; sendo a apreensão da História um ato de alteridade espaço-temporal, a sua ciência é então, inevitavelmente, uma ciência *da e na* experiência coletiva (Bloch, 2001, 55-56). A proposição de que uma ciência histórica se debruça sobre a experiência coletiva, estando,

¹ A experiência humana coletiva é resultado do conjunto de acontecimentos que conformam a existência dos seres humanos no Tempo. A experiência humana coletiva é retroalimentada, na medida em que um ou mais humanos são objetos de acontecimentos gerados por outros (ou até por agentes não humanos), e ao mesmo tempo, são sujeitos de acontecimentos que incidirão sobre outros seres, além de sobre eles mesmos. Em suma, a experiência humana coletiva é a ação social no tempo. Ela é cumulativa e evolucionária na medida em que a gama de acontecimentos possíveis de serem gerados em um tempo x é limitada por uma necessária interação com acontecimentos produzidos em tempo $-x$, de modo que os acontecimentos em tempo x precisam partir de, e lidar com uma base de outros acontecimentos já iniciados. Mesmo acontecimentos na experiência coletiva que sejam absolutamente inovadores, e que, portanto, não sejam tributários diretos de acontecimentos ocorridos em tempo anterior, dialogam diretamente com esta bagagem de ocorrências por meio da ruptura brusca com ela (já que o conteúdo revolucionário ou inovador de um acontecimento deriva sua condição do reconhecimento de seu contraste com acontecimentos anteriores, cuja ausência descaracterizaria a inovação). A experiência humana coletiva é intersubjetiva na medida em que um mesmo acontecimento, como parte da ação social, se manifesta sensivelmente a dois ou mais humanos simultaneamente, ainda que estes, por sua vez, possam atribuir a este acontecimento conteúdos hermenêuticos diferentes entre si, por meio da subjetivação. Ainda, indica-se que a experiência humana coletiva é diferente do resultado da soma entre os acontecimentos e suas subjetivações.

² A apreensão instrumental e subjetiva da História, desde suas formas mais simples e cotidianas, estabelece uma linha demarcatória, que confere identidade temporal e espacial ao ser humano engajado na ação social, por meio do reconhecimento da distinção entre “nós” (naquele tempo e espaço) e os “outros” (em tempos e espaços já ocorridos). As coordenadas geográficas de referência podem ser as mesmas, mas se por espaço se entende a interação entre a ação humana e a paisagem (natural), logo uma mesma localização pode conformar espaços diferentes, se tomarmos como variável o tempo.

inevitável e simultaneamente imersa nela, impõe problemas que remetem à relação entre esta ciência e a subjetivação instrumental da “história”, esta última manifesta em diversos universos compactos teóricos. Essa relação demonstra tanto potencial para possibilitar, quanto para inviabilizar a investigação histórica.

Um importante problema na tensão entre análise histórica e teoria diz respeito à concepção do objeto do conhecimento histórico. Não existem objetos que pertençam ao universo da experiência humana coletiva, e que sejam ao mesmo tempo apreensíveis pelos sentidos³. Suponhamos, por exemplo, que seja intenção do historiador econômico (ficando próximo do que me é familiar) investigar a relação entre poder e excedente num determinado recorte espaço-temporal. Pretende ele empreender uma investigação histórica, de modo que buscará conhecimento sobre acontecimentos que ocorre(ram) no universo da experiência coletiva, e que compõem um fundo de informações sensíveis comum a dois ou mais seres humanos⁴. Assim, se pretende empreender uma investigação histórica que tem como alvo, necessariamente, o conhecimento sobre a experiência coletiva, alcança rapidamente o óbice representado pelo fato de não se poder conhecer um objeto de estudo partindo da própria experiência coletiva, ainda que seja sobre essa experiência que deseje conhecer. Como posso estudar a relação entre poder e excedente, no Tempo, sem que eu determine o que é poder e o que é excedente (e mesmo o que é ‘tempo’, e o que é ‘relação’)?

Naturalmente, um dado número de definições de *poder* e de *excedente* pode ter sido elaborado, e ter subsidiado a ação social por parte de agentes históricos, em tempos e espaços variados. Assim, ainda que conformassem subjetivações teóricas, estariam estes conceitos de algum modo presentes como parte da experiência humana coletiva (pretérita), como acontecimentos num determinado *pool* de informações, e disponíveis à apreensão sensível do historiador, na condição de evidência. Isto, entretanto, não modificaria o nosso problema, já que estaríamos apenas transferindo a subjetivação do

³ Esta reflexão é baseada na obra de Luigi Pareyson (Pareyson, 2005, pp. 31-45)

⁴ *Informação* deve ser entendida aqui como *input*, como dados que conformam, influenciam ou determinam ações, comportamentos e expectativas de seres humanos no Tempo. Esse fundo de informações se faz sensivelmente apreensível para dois ou mais seres humanos, que podem entrar em contato com ele pela via da subjetivação, ou sendo objeto de ações empreendidas por terceiros, a partir destas informações.

conceito do agora para o antes. E mesmo que eu pretendesse estudar a história do conceito de poder, eu deveria inevitavelmente definir o que é conceito, antes de investigar sua história. Assim, a investigação histórica deve começar, inescapavelmente, pela imposição da questão, que fundamentalmente depende da concepção de um ou mais objetos com forte conteúdo conceitual e, portanto, de uma formulação teórica. Dito deste modo, a afirmação não expressaria muito mais que um lugar comum nas ciências humanas contemporâneas. As características do processo de formulação teórica, seu caráter necessário para a análise histórica, e ao mesmo tempo, uma sugestiva incompatibilidade entre universos teóricos e o conhecimento científico sobre a experiência humana coletiva no Tempo, tornam menos óbvia essa relação, que é assumida convencionalmente como de identidade, como dada, ou como isenta de tensão.

A investigação histórica, que busca conhecimento sobre o universo da experiência humana coletiva, só pode ter início com um ato de formulação teórica, que lhe conceda um objeto de investigação; entretanto esta formulação teórica ocorre na experiência coletiva, mas não é conhecimento sobre ela ⁵. O problema é que qualquer operação analítica requer um objeto, e para que ele cumpra sua função, é preciso que se tenha conhecimento essencial dele (em suma, o que é determinada coisa, tal como poder, excedente, capitalismo, etc.). Não havendo possibilidade de apreensão sensível da essência de objetos que pertencem ao universo da experiência humana coletiva (supondo teoricamente que lá eles estejam), o historiador precisa operar inicialmente em um campo onde a obtenção de conhecimento essencial seja possível, de modo que algum objeto de investigação se construa. Para que um objeto seja, é preciso que o historiador tenha conhecimento e controle sobre as leis que permitem a um objeto ser e funcionar, e isso só pode ocorrer em um universo expressivamente participante da experiência coletiva, mas *relativamente* apartado dela (Pareyson, 2005). Em outras palavras, vedado o conhecimento essencial de objetos na experiência coletiva, procede o historiador à construção de um ou mais universos compactos teóricos, nos quais ele terá o poder não de descobrir, mas de determinar algo que é, e o que é algo. Transpor o abismo entre estes

⁵ Não é conhecimento *sobre*, e menos ainda *da* experiência coletiva.

dois mundos, de modo que um objeto teórico se preste à análise da experiência coletiva: eis o desafio que se impõe à investigação histórica.

O problema do conhecimento (histórico) e dos universos teórico-abstratos

O embate socrático com Eutífron faz transparecer o adamantino poder da teoria quando imersa em seu próprio universo, e toda esterilidade gerada pelo ato de cruzar inadvertidamente o rubicão entre a teoria e a análise, naturalmente se o que se almeja é o processo de conhecer *sobre* a experiência coletiva. O Sócrates platônico, definindo sua identidade perante seus pares na *pólis*, e ao mesmo tempo dando a conhecer as razões que o levariam da prisão ao cálice de cicuta, diz ser acusado de agir como “inventor de novos deuses” e de ser um descrente nos deuses antigos, provocando com isso a ira dos atenienses (Platão, *Eutífron*, 3b) ⁶. Ironicamente, a rejeição da acusação por parte do Sócrates platônico funciona como reafirmação da mesma, em outros termos. Porque, diz o personagem,

(...) acredito que os atenienses não se preocupam muito com a habilidade pessoal, desde que, com certeza, o indivíduo não seja capaz de mostrar sua sabedoria; mas, se julgam que alguém quer tornar os demais tão hábeis quanto ele [leia-se, por meio da reflexão motivada pela maiêutica], fazem aflorar toda

⁶ Citações da obra de Platão são normalmente feitas, em âmbito acadêmico, através do sistema Stephanus, criado pelo editor e humanista Henri Estienne. Estienne (ou Stephanus, em versão latinizada do nome assumida pelo próprio editor) publicou, em 1578, a primeira edição bilíngue das *Obras Completas* de Platão. Cada página era composta por duas colunas, uma com o texto em grego, e outra com a tradução em latim; de modo a facilitar a comparação dos dois textos pelo leitor, dividiu-se cada página em cinco seções (de A a E). Desde esta primeira edição, centenas de outras surgiram, com traduções diferentes para várias línguas, partindo da versão em latim feita por Jean de Serres, ou diretamente do grego. Elas vieram naturalmente em formatos variados, com número de volumes e páginas distintos. O que une a maior parte delas é a indexação dos textos platônicos por meio da chamada “paginação de Stephanus”, que indica onde determinado trecho se encontraria na primeira edição das *Obras Completas*. A paginação é então indicada pelo título do diálogo em itálico, seguido da página e da seção. Na citação em questão, temos a indicação do diálogo (*Eutífron*), seguida de vírgula e da notação “3b” (página 3, seção b, da edição de Stephanus). O método permite que comparemos quaisquer edições dos textos platônicos desde o final do século XVI. Acrescente-se que no campo dos estudos platônicos, o método Chicago (autor-data) não é adequado, pois remete à página da edição em uso, quando o necessário é que se remeta à página e seção da edição de 1578, de modo que seja facilitada a comparação, a crítica e o rastreamento da argumentação.

sua cólera, seja por inveja (...) seja por qualquer outra razão” (Platão, *Eutífron*, 3c-3d)⁷.

A distinção entre a “invenção de deuses” e a maiêutica, sugiro, é meramente formal, na medida em que tanto uma quanto outra resultam, em seus contextos, no fazer nascer a “verdade teórica”, vivente em, e referente à, um universo compacto abstrato pessoal, subjetivo, simulacro do universo da experiência coletiva e, no âmbito do conhecimento, intransferível para este último. Ambas são atos de demiurgia desautorizada, porque fazem parir mundos (teóricos) com suas leis e forças próprias. Somente a incompreensão acerca destes fatos, e a presunção de identidade entre o que vive na experiência coletiva e o que só habita um espaço teórico, poderia fazer com que a invenção de deuses ou a maiêutica se tornassem atos “corruptores dos jovens em fase de crescimento” e “mais tarde (...) [dos] homens de mais idade (...)” (Platão, *Eutífron*, 2d-3a).

O Sócrates platônico é acusado pelos atenienses de violar sua condição de mortal e de postular-se capaz de um ato metademiúrgico (ou seja, de assumir a condição ele próprio de deus, para assim gerar novos deuses). A invenção de deuses significa, ao olhar dos seus acusadores, a postulação da capacidade de recriar, de uma forma nova e pessoal, aquilo que determina o destino e as leis de funcionamento de tudo que é verdadeiro e natural. Essas leis aparecem aos atenienses como dadas, como externas ao homem, e como obra dos deuses da cidade, venerados, conhecidos, cuja presença desde tempos imemoriais prescinde da própria consciência humana. Em suma, Sócrates é visto então como o ímpio que sugere, na condição de Homem que pensa, ser capaz de conceber novas forças reitoras da realidade. O personagem se apresenta aos seus adversários ainda como algo mais, como alguém não só capaz de parir novos deuses, mas, principalmente, de fazer com que o outro, a partir do diálogo, venha a dar à luz seus próprios deuses. Aquilo que é um ato ímpio aos olhos dos atenienses, parece a nós, e ao Sócrates platônico, apenas mais um esforço no sentido de subjetivar teoricamente a experiência coletiva, cotidiana e

⁷ Na tradução de Harold North Fowler, temos em lugar de “habilidade pessoal”, *cleverness*, esperteza, habilidade mental, e em lugar de “tão hábeis quanto ele”, “to be like himself”, ou seja, tão *clever* quanto Sócrates.

reiterada criação de incontáveis universos mentais compactos, mergulhados no multiverso da experiência coletiva, com suas forças, leis e essências determinadas pelo demiurgo. A maiêutica é o ato de colisão em um ponto entre estas branas, estes universos mentais compactos, com suas leis próprias e tão diferentes entre si. É a colisão que gera implacável destruição criadora e expansão nos dois universos, e, por sua vez, transformação do conhecimento teórico⁸. A intolerância ateniense parece provir do não reconhecimento da distinção entre os mundos criados através da maiêutica, e aquele da experiência coletiva.

Isentando-nos de apoiar a crueldade dos acusadores, ainda assim poderíamos mostrar algum grau de simpatia por eles, uma vez que estariam denunciando a arrogância de um homem que se supõe capaz de conhecer as leis e a essência daquilo que é na experiência⁹. Entretanto, juiz, júri e executor notam o argueiro no olho alheio, mas não a trave que lhes deturpa a própria visão. Se o Sócrates platônico é taxado de ser um criador de deuses, e, portanto, um “inventor de verdades”, isso é porque os acusadores acreditam ser eles próprios não formuladores de teoria e de conhecimento aplicável apenas a objetos viventes em seus universos mentais teóricos, mas sim portadores do conhecimento autêntico e inquestionável, na forma de acesso imediato à opinião dos deuses da cidade (“únicos”, “verdadeiros”, “externos ao homem”), e, portanto, às leis e à essência de tudo aquilo que é na experiência coletiva. Ainda pior, são estes os mesmos que transformam um conhecimento teórico, legítimo, genuíno, parte de sua vivência como membros de uma espécie animal com cérebros grandes e raciocínio abstrato, em um discurso eficaz, evidenciado pela inadvertida transposição de leis e essências existentes somente nestes universos teóricos, para o multiverso da experiência.

Não são os acusadores do Sócrates platônico os únicos autores de discursos eficazes, supostamente fundamentados em conhecimento da experiência. A Atenas que se

⁸ A concepção da imagem de “branas teóricas” como universos autossuficientes, em choque cíclico, gerando destruição mútua e recriação, tal como foi proposta por mim nesse artigo, é inegavelmente inspirada no modelo cíclico de expansão cosmogênica proposto pelo físico sul-africano Neil Turok e pelo físico norte-americano Paul Steinhardt, que em seu *Endless Universe* propuseram um interessante desafio à teoria convencional da inflação cósmica (Steinhardt e Turok, 2007).

⁹ Isto, é claro, se pusermos os dois pés naquele universo teórico, no qual os atos de Sócrates, tal como subjetivados, aparecem em condição de inequívoca impiedade.

apresenta nas ideias de Platão está repleta deles. O próprio personagem Eutífron, um amigável interlocutor com forte senso de justiça, é movido pela confusão entre um pequeno universo teórico mental de sua própria criação, e a complexidade do multiverso da experiência; um surpreso Sócrates tentará levar alguma destruição criativa àquele universo mental, buscando despertar em Eutífron a consciência de que suas ações jamais poderão ser justificadas por um suposto conhecimento daquilo que é na dimensão onde a ação social ocorre.

Eutífron se apresenta exultante com seu senso de justiça, ao acusar publicamente o próprio pai de assassinar um servo remunerado. Sócrates provoca-o, indagando sobre a pertinência de submeter seu genitor a uma situação dessa natureza, e eis que obtém como resposta:

“Faz-me rir tu acreditares que se deva distinguir um estranho de um parente no que diz respeito à vítima e que não julgues que somente uma coisa deva se sobrepor às demais: o direito que possa acompanhar quem cometeu a falta (...). A vileza, nessas condições, é da mesma natureza, já que convives com ele e, com pleno conhecimento dos fatos, não cumpres, mesmo assim, com teus deveres religiosos agindo contra o criminoso por intermédio da Justiça (...). É evidente que tanto meus pais quanto meus parentes estão revoltados pelo fato de que eu esteja acionando judicialmente meu pai pelo assassinato daquele homicida, pois alegam que ele não o matou, e que, mesmo supondo-se que o tivesse feito, como a vítima matara outro homem, era lícito que a tivesse castigado; afirmam ainda que é cruel um filho acusar seu próprio pai de homicídio. Mal sabem eles, Sócrates, o que é piedoso ou cruel aos olhos dos deuses” (Platão, *Eutífron*, 4a-4e).

A natureza do que é piedoso aparece na fala de Eutífron como igual a ela mesma, não só para o próprio Eutífron, mas também para seus pais, parentes, e para toda a cidade, de modo que postula a condição de essência de objeto da experiência coletiva (que existe enquanto tal, intersubjetivamente). Entretanto, ainda que essa natureza se afigure como a

mesma para todos, Eutífron crê ser o único a conhecê-la, em oposição aos seus parentes, que teriam somente dela uma falsa opinião. É, então, a partir de um suposto conhecimento de algo que é, e do que é algo na experiência coletiva (o que é piedoso), que Eutífron justifica sua decisão de denunciar o pai. Exime-se, assim, de qualquer responsabilidade ética em sua ação, quando propositalmente confunde um determinado universo compacto teórico – instância na qual Eutífron pode efetivamente ter conhecimento essencial de algo –, com o multiverso da experiência coletiva – instância na qual (e da qual) são apreendidos sensivelmente os fatos interpretados como “assassinato” e “acusação”. Sendo supostamente conhecedor do que é piedoso em toda parte, para todo homem, agora e sempre, Eutífron sugere serem suas ações resultado de uma aplicação legítima de conhecimento da experiência sobre ela própria. Assim, Eutífron aparece ao Sócrates platônico como alguém disposto a agir “piedosamente”, mas não a conhecer sobre a piedade. Ao ignorar a condição teórica do conhecimento essencial que possui sobre a piedade – que só se aplica a objetos viventes em condições controladas, próprias de um universo compacto –, e desejar que ele seja aplicável ao conhecimento do que é na experiência, Eutífron produz um reprovável discurso eficaz, antítese irresponsável de um virtuoso e necessário saber ético.

Entre os dois interlocutores há uma forte linha de clivagem, que contrapõe dois tipos de atitudes em relação ao ato de conhecer. Eutífron se crê portador do conhecimento genuíno e imediato sobre a experiência – que é associada por ele à “opinião dos deuses”. Já no universo socrático, há tantos panteões quanto for o número de mentes pensantes, não havendo identidade entre qualquer dessas “vontades divinas” e a essência daquilo que existe na experiência, cujo contato (restrito) só pode se dar através de mediações. É operando na fronteira entre essas duas atitudes perante o conhecimento, que o Sócrates platônico insiste em provocar seu interlocutor: “Por Zeus, Eutífron, julgas saber com tanta precisão a opinião dos deuses a respeito do que é e não é piedoso?” (Platão, *Eutífron*, 4e). Sócrates questiona não a capacidade de Eutífron conhecer o que os seus deuses determinam como sendo essencial em seu universo (teórico), e sim o seu alegado poder de conhecer a opinião divina em um universo singular, excludente de todos os outros, e comum a todos os homens.

Além de duas atitudes distintas, os interlocutores fazem colidir expectativas diferentes quanto ao poder da formulação teórica. Sócrates, como criador de deuses, concebe mundos, simula-os, experimenta-os em um espaço mental com condições controladas, e faz com que esses universos de sua criação colidam com outros, gerados por mentes diversas. A virtuosidade e a ilimitação das possibilidades intelectuais inerentes a este processo não levam Sócrates, contudo, a crer que, por meio dele (desse processo), seja capaz de conhecer essencialmente o multiverso da experiência humana coletiva. Já Eutífron sequer se reconhece como sujeito de formulação teórica com potencialidades e limites, uma vez que, para ele, uma operação dedutiva é suficiente para que se “conheça” tudo o que é na experiência. Sugere ser tão imediata a relação entre o que concebe teoricamente e aquilo que é intersubjetivamente, que se crê realmente capaz de aplicar este conhecimento teórico, por meio de transposição, ao entendimento e à ação em um multiverso maior e abrangente. O “conhecimento” eutifroniano não passa, então, de discurso eficaz sobre o multiverso intersubjetivo, calcado na noção de que deve ser útil e aplicável, tal como transparece na própria fala do personagem: “(...) eu não teria utilidade alguma e Eutífron não se distinguiria do mais comum dos homens se não tivesse conhecimento de todas essas coisas com precisão” (Platão, *Eutífron*, 4e-5a).

O que deseja Eutífron é isentar suas ações de responsabilidade ética quando invoca supostas autoridade e utilidade conferidas pelo “conhecimento” essencial de algo que existe na experiência (“o que é piedade”). Sócrates me parece demonstrar desconforto diante do que considera uma presunção, uma vez que ela colide com sua concepção teórica (de Sócrates) a respeito da relação entre a experiência e a sua subjetivação. Assim, decide tirar seu próprio universo compacto teórico de um estado de estabilidade, submetendo-o ao choque maiêutico contra as ideias de Eutífron. Pergunta Sócrates, então, o que é piedoso, a partir do conhecimento sobre a experiência coletiva intersubjetiva, algo supostamente detido por seu interlocutor. Tratando-se de um conhecimento essencial sobre algo que deve ser para todos, em toda parte e em todo tempo, exige, então, que a resposta de Eutífron cumpra a seguinte condição: “O piedoso (...) [deve ser] o mesmo em todas as coisas, e o ímpio [deve ser] precisamente o contrário do piedoso e, nesse sentido, idêntico a si mesmo(...)” (Platão, *Eutífron*, 5c-5d).

A resposta de Eutífron ignora a condição exigida: “Digo que é piedoso isso mesmo que farei agora, pois em se tratando de homicídios ou roubos sacrílegos, ou qualquer outro crime, a piedade impõe o castigo do culpado (...)” (Platão, *Eutífron*, 5d). Sócrates nota que seu interlocutor tem dificuldade de compreender o desafio que lhe é imposto, e que logo sua incapacidade de reconhecer a impropriedade da transposição de um conhecimento essencial teórico para a análise da experiência coletiva o levará a uma aporia. Insiste, então, que Eutífron apresente não situações que desfrutem da condição de serem piedosas, mas a essência de que comungam todas estas situações, e que configure a exclusiva razão de serem piedosas:

“não te pedi para demonstrar-me uma ou duas dessas coisas (...) mas que explicasse a natureza de todas as coisas piedosas (...) existe algo característico que faz com que todas as coisas ímpias sejam ímpias, e todas as coisas piedosas, piedosas? (...) Pois bem, esse caráter distintivo é o que desejo que me esclareças (...)” (Platão, *Eutífron*, 6d-6e).

Sócrates não aceita a possibilidade de que as naturezas teóricas de objetos com um mesmo nome se configurem como partes componentes da natureza de um determinado objeto da experiência, de modo que fosse bastante uma síntese eclética das primeiras para se alcançar a segunda:

“Mesmo que Eutífron me mostrasse com clareza que todos os deuses consideram injusta essa morte [em suma, que todas as concepções teóricas de injustiça fossem, por determinadas razões, capazes de conferir a condição de injusta à morte do servo remunerado], o que ficaria sabendo a respeito do que é ímpio ou piedoso [na experiência]? (...) não ficaria esclarecido o que é exatamente piedoso e o ímpio, pois mostramos, momentos atrás, que a mesma coisa pode ser odiada e amada pelos deuses” (Platão, *Eutífron*, 9c).

É assim que Sócrates sugere ser a experiência coletiva não uma “realidade fragmentada”, cujos objetos podem ser conhecidos essencialmente por meio da síntese do conhecimento das naturezas de objetos teóricos. As “opiniões dos deuses” são infinitas e bastantes em si mesmas, porque conformam universos estáveis; estes últimos são existentes na experiência, mas são desprovidos da capacidade de revelá-la. Então, ainda que o suposto conhecimento da opinião de “todos os deuses” fosse possível (desconsiderada a infinitude de seu número), o hiato entre aquilo que é em um universo teórico e no universo da experiência permaneceria não transposto.

Ao responder que “É piedoso aquilo que é agradável aos deuses, e ímpio o que a eles não agrada” (Platão, *Eutífron*, 6e-7a), Eutífron aprofunda ainda mais o hiato entre aquilo que professa conhecer e as condições para este conhecimento, presentes no desafio. Sócrates, insatisfeito com a condução do assunto, decide tornar mais incisiva sua intervenção, considerando que Eutífron insiste em não reconhecer a natureza teórica do objeto de que se pretende conhecedor (“o que é piedoso”), e em postular que este objeto se trata, na verdade, de algo que existe intersubjetivamente, tal como é, e igual a si próprio. O recurso aos números, por parte de Sócrates, é emblemático:

“Se nós, por exemplo, tivéssemos alguma diferença a respeito de qual de duas quantidades é maior, seríamos por essa razão obrigados a nos transformar em inimigos e encolerizar-nos um com o outro? Ou não conviria que efetuássemos o cálculo para eliminar a diferença? (...) A mesma coisa ocorreria se discutíssemos a respeito de duas grandezas, para saber qual a maior e qual a menor. A divergência seria eliminada por meio da medição delas (...) Ou fazendo uso da balança, se forem coisas mais ou menos pesadas” (Platão, *Eutífron*, 7b-7c)¹⁰.

¹⁰ A tradução de Jaime Bruna, com todos os seus méritos, foi empregada nesta transcrição por uma questão de coerência com o restante do texto. Entretanto, o texto de Harold North Fowler me parece muito mais preciso em remeter ao problema da natureza relacional, e por essa razão, transcrevo-o nesta nota, para instrução do leitor: “*If you and I were to disagree about number, for instance, which of two numbers were the greater, would the disagreement about these matters make us enemies and make us angry with each*”

Nestes termos, a condição de maior que / menor que, ou a representação binária “ausente” / “presente” (0 / 1) seriam essencialmente diferentes da condição de piedoso, como se segue:

“Pode ser que não esteja a teu alcance [Eutífron], mas considera, pelo que estou dizendo, se se trata do justo e do injusto, do belo e do feio, ou do bom e do mau. Com efeito, não é por causa disso que, justamente devido às nossas diferenças e por não poder conseguir uma decisão unânime, nos convertemos em inimigos uns dos outros, quando chegamos a sê-lo tanto tu como eu e todos os outros homens? (...) Não acontecem igualmente as mesmas divergências entre os deuses e pelos mesmos motivos? (...) os deuses divergem entre si a respeito do justo, do belo, do feio, do bom e do mau? (...) E não é verdade que aquilo que cada um deles julga bom e justo é também o que ama, e que o contrario lhe desagrade? (...) Temos de afirmar, por conseguinte, que as mesmas coisas são amadas e odiadas pelos deuses e que lhes são ao mesmo tempo agradáveis e desagradáveis (...)” (Platão, *Eutífron*, 7c-8a).

E completa Sócrates: “[Isso significa,] Eutífron, que algumas coisas poderão ser ao mesmo tempo piedosas e ímpias” (Platão, *Eutífron*, 7c-8a), mas aquelas que são maiores, não poderão ser menores, a não ser que abandonem sua condição inicial. Como algo poderia ser e não ser piedoso, mas não ser presente e ausente simultaneamente?

As condições de maior grandeza ou de presença são notadas sensorialmente a partir de evidências da experiência coletiva, e são parte de nossa vivência (humana) como seres tridimensionais. Em alguma medida, não se pode negar que ambas (as condições) talvez consistam em subjetivações dessas evidências (em uma dimensão espacial), de modo que quando afirmamos que algo é maior que, ou presente/ausente, atribuímos a esse algo uma

other, or should we not quickly settle it by resorting to arithmetic? (...) Then, too, if we were to disagree about the relative size of things, we should quickly put an end to the disagreement by measuring? (...) And we should, I suppose, come to terms about relative weights by weighing?”.

condição, que é a de ser presente/ausente, ou a de ser maior que. Entretanto, se na verdade dois homens podem realmente discutir se algo compartilha da condição de ser maior ou menor, com base em diferentes formas de calcular ¹¹, o que é maior ou é menor se lhes afigura ser o mesmo. Da mesma forma, debate-se sobre se algo comunga ou não da condição de estar presente, mas não sobre o que é presença. Tem-se, então, uma clara distinção entre estas condições (de grandeza, de presença) e aquelas dependentes da existência de genuínos objetos teóricos (de beleza, de piedade, de justiça e de bondade, por exemplo). As primeiras são condições essenciais, que dotam objetos de determinadas qualidades (de serem maiores que, de serem presentes) sem a necessidade de recurso à natureza de um objeto (teórico) qualquer. Uma condição essencial é notada sensivelmente, e se existe um objeto que a gere, a natureza dele é tautológica (“tal coisa é maior que outra”, “maior é aquilo que é maior”) e, portanto, impossível de ser efetivamente conhecida ¹². Eutífron fala da condição de piedoso atribuída ao ato de denunciar o pai como se tivesse essa característica, de ser sensivelmente apreensível, e de ser gerada pela presença de um objeto cuja natureza seja dada, autoexplicada, ou de definição circular. Ao afirmar que piedoso é tudo aquilo que é amado pelos deuses (ou que a eles agrada), Eutífron invoca a condição (qualidade) de “piedoso” ¹³ que se impõe sobre tudo aquilo que agrada ao gosto divino, e a supõe suficiente para definir a própria natureza do objeto ¹⁴. Sócrates desfaz esse ardil, sugerindo que a condição de piedoso não é essencial, por depender não somente da natureza do objeto teórico “piedade”, mas principalmente, no caso em questão, do objeto “amor dos deuses”. Diz Sócrates:

¹¹ Pensemos numa discussão hipotética entre dois homens, um pertencente a alguma sociedade Ocidental cristã contemporânea, e outro membro de uma sociedade como as dos Pirahãs da Amazônia, acerca da relação de grandeza entre dois conjuntos de objetos, um contendo duas, e outro, quatro unidades. O homem do Ocidente certamente diria que dos dois conjuntos, o segundo tem maior quantidade de unidades, enquanto o homem Pirahã diria que ambos têm “poucas” unidades, sendo neste caso formalmente iguais.

¹² Conhece-se então a condição essencial, mas não o objeto que lhe conforma.

¹³ Como se funcionasse de forma similar a uma condição essencial.

¹⁴ “O que é amado pelos deuses é piedoso” (o que é amado tem, portanto, essa qualidade) / “Piedoso (natureza do objeto) é aquilo que é piedoso (qualidade), e, portanto, amado pelos deuses”; esse raciocínio tenta falaciosamente simular aquele que diz que “Aquilo que é maior que isto é maior que isto” (tem a qualidade de ser maior que) / “Maior que (natureza) é aquilo que é maior que (qualidade)”.

“ o que é amado pelos deuses é amado por isto mesmo, e não por ser amado é que se ama (...). Logo se o que é piedoso é amado por ser piedoso, também o que é amado o é por seu próprio caráter; portanto, se o que é amado pelos deuses o é porque é amado, da mesma maneira o que é piedoso o é porque é amado (...) uma é objeto de amor porque se ama, enquanto a outra o é porque sua própria natureza o exige (...) solicitado por mim a definir o que é piedoso, não queres mostrar-me sua verdadeira natureza, restringindo-te a um simples fato, que é o que ocorre ao que é piedoso, que é amado por todos os deuses. Mas nada dizes no que concerne seu caráter essencial” (Platão, *Eutífron*, 10e-11b)¹⁵.

Sócrates tenta fazer com que Eutífron admita que a condição de piedoso não é somente discutível (como seria a de maior que), mas, principalmente, dependente de uma definição teórica, não excludente e não tautológica, da natureza da piedade (em suma, do objeto que dota da condição de piedoso tudo aquilo dispõe dessa qualidade). Considerando que essa natureza (de tudo que é piedoso) pode ser e não ser, estar presente e ausente, e ser maior (que) e menor (que), simultaneamente, ela não pode se referir a um objeto que pertença a apenas um universo, e sim, a muitos objetos com o mesmo nome, pertencentes a outros tantos universos (teóricos) diferentes. Se alguma natureza do que é piedoso pode ser conhecida, e se tanto ela quanto sua condição podem se manifestar de formas variadas como acontecimentos no multiverso da experiência coletiva, ambas não podem se referir a um objeto da experiência (ainda que existente nela), e precisam, assim, apresentar-se essencialmente em universos teóricos.

Após retirar as ideias de Eutífron de sua estabilidade, e tentar fazê-lo reconhecer os limites do conhecimento essencial que possui, Sócrates passa a auxiliá-lo na definição, dentro de um campo teórico próprio, de *uma* natureza de piedade que lhe permita *iniciar* alguma análise *sobre* as evidências de que dispõe, acerca dos atos praticados pelo pai. Sócrates

¹⁵ Em suma, a condição de “piedoso” não é essencial, e sendo assim, para Sócrates, ela não é suficiente para apresentar a natureza do objeto que a produz. Essa natureza é teórica, e precisa ser criada antes de ser atribuída, na forma de condição ou qualidade, a qualquer outro objeto.

espera de Eutífron que, uma vez encontrada por ele uma natureza para o objeto “piedade”, eles possam prosseguir o colóquio, fazendo colidir seus dois universos, de modo que alguma nova verdade teórica venha a eclodir deste embate ¹⁶. Após longo diálogo, Eutífron conclui que: a) Tudo que é piedoso é parte do que é justo; b) o que é justo é maior do que é piedoso, e contém a ele; c) a parte da justiça que é piedosa é aquela que trata da veneração dos deuses; d) A veneração é definida como o serviço que se presta aos deuses, para honrá-los em sua grandeza; e) A veneração dos deuses é aquilo que eles mais amam; f) Sendo a veneração dos deuses aquilo de que trata a parte da justiça que é piedosa, a piedade é definida como a prática de honrar os deuses, sendo, portanto, aquilo que mais amam (Platão, *Eutífron*, 11e-15b).

As conclusões alcançadas por Eutífron não apresentam menos arestas do que as noções de que dispunha quando iniciado o diálogo. Entretanto, Sócrates pretende que seu interlocutor reconheça que, daquele momento em diante, suas noções deixaram de postular a condição de conhecimento da experiência coletiva, e passaram a ser determinações essenciais em um âmbito teórico, cujas possibilidades de ser ou não ser estão sob pleno poder de Eutífron. Assim permanecerão – estáveis e suficientes – enquanto aquele universo não colidir com qualquer outro, tão teórico quanto ele. É justamente esse caráter de suficiência instável que Sócrates invoca, quando reconhece que, através do diálogo, tanto ele quanto Eutífron foram teoricamente capazes de obliterar e erigir diferentes naturezas da piedade:

“Ao declarar isso, poderás surpreender-te de que tuas afirmações te pareçam instáveis e que não permaneçam em lugar algum? Ousarás cotejar-me com Dédalo e me responsabilizarás por essa falta de estabilidade, quando és muito mais hábil que Dédalo, visto que consegues fazer essa razão girarem em círculo? Ou porventura notas que nosso raciocínio gira sobre nós mesmos e retorna ao mesmo lugar? Olvidaste que antes nos parecia que o ser piedoso e aquele amado pelos deuses não eram de forma alguma a mesma coisa, e sim

¹⁶ “(...) como és um homem flexível, eu mesmo empenharei todo o meu esforço para que me ensines a respeito do que é piedoso. Por isso, não abandones a tarefa (...)” (Platão, *Eutífron*, 11e).

coisas distintas? (...) Portanto, das duas, uma: ou agora há pouco não tínhamos uma opinião sensata, ou, se pensávamos corretamente, agora modificamos nosso pensamento” (Platão, *Eutífron*, 15b-15d).

Sócrates pede então a Eutífron que assuma nova posição e, com base no conhecimento teórico essencial sobre a piedade que acabara de formular, passe a questionar as noções teóricas socráticas, promovendo assim um movimento de retorno no ato dialógico. Eutífron se nega a fazê-lo, e seu desabafo, momentos antes, prenunciava sua atitude neste desfecho:

“Eu já não sei dizer-te o que penso, Sócrates. Pois parece que tudo gira ao nosso redor sem encontrar um lugar fixo (...) não sou somente eu que inspiro a necessidade de que estas hipóteses girem à nossa volta e não se conservem fixas. És tu que me pareces Dédalo, já que, se as coisas dependessem de mim, eu faria de tudo para que ficassem” (Platão, *Eutífron*, 11b-11d).

Para Sócrates, fica claro que Eutífron não tem qualquer intenção em se dedicar ao conhecimento teórico daquilo que chama de “piedade”, e muito menos conhecer algo sobre os acontecimentos que envolvem os atos de seu pai. Persiste Eutífron acreditando ter da piedade “conhecimento” pleno, que lhe isente de responsabilidade sobre seus próprios atos. A reflexão de Sócrates sobre a atitude da defesa de um discurso eficaz, que rejeita ao mesmo tempo o conhecimento teórico e o saber ético, vem em tom de advertência: “se não distinguias com firmeza o que é piedoso do que não o é, não havia razão para acusar de homicídio teu velho pai (...)”¹⁷.

¹⁷ Ou seja, se não “distinguia com firmeza” a natureza da piedade, fosse através de um diálogo interminável, em prol do conhecimento teórico, fosse assumindo a responsabilidade ética pela escolha de uma natureza de piedade, em prol da ação, Eutífron não deveria ter tomado a atitude que tomou (Platão, *Eutífron*, 15b-15d).

Os universos teórico-abstratos e os saberes éticos

Distinta é a atitude socrática quando o problema da ação se impõe. Condenado e preso, Sócrates aguarda sua execução, e nesta ocasião recebe a visita de um de seus interlocutores habituais, Críton¹⁸. Ele oferece ao amigo meios de escapar da prisão e de ser acolhido em alguma outra cidade, justificando sua oferta por meio de uma longa argumentação, que aponta para a injustiça promovida pelos atenienses. Críton emprega imperativos pragmáticos para sugerir que a decisão de aceitar a punição é injusta – com o condenado, e com seus amigos –, ao contrário do que pensa o próprio Sócrates. São estes os argumentos: a) a oportunidade da fuga estaria presente, e não aproveitá-la seria leviano; b) estariam disponíveis recursos financeiros para custear a empreitada; c) o povo de Atenas, especialmente a parcela contrária ao veredito, responsabilizaria os amigos de Sócrates pela sua morte, já que estes não teriam empenhado todos os recursos materiais necessários (de que dispõem suficientemente) para libertar o condenado. Por todas estas razões, Críton atribui então a condição de injusta à passividade de Sócrates diante da sentença de morte, e mais ainda pelo fato de ele ter sido agraciado pelos juízes com a comutação da pena em degredo, mas a ter recusado; dessa forma, ao facilitar a vitória dos inimigos, Sócrates estaria impondo o ônus da situação a pessoas inocentes (no caso, aos seus filhos, mulher e amigos) (Platão, *Críton*, 44b-46a).

A argumentação de Críton sinaliza, de forma implícita que, sendo a definição da natureza da justiça um ato teórico, essa mesma definição não é contingenciada pelos limites da análise, podendo, desse modo, assumir infinitos conteúdos, em número igual ao de universos teóricos gerados. Ao discordar de Sócrates a respeito do que é justo, e ao mostrar a ele – ainda que por meio de ditames pragmáticos – que outra natureza da justiça existe (teoricamente), Críton nos sugere estar seu pensamento em convergência com as noções socráticas acerca do problema do conhecimento¹⁹. Entretanto, ainda que me

¹⁸ A questão é apresentada em diálogo homônimo, *Críton*.

¹⁹ Em outros diálogos, como em *Fédon* e em *Eutídemo*, Críton aparece como um interlocutor pragmático, desinteressado em questões filosóficas, e mesmo desatento ao modo de pensar socrático. No diálogo

pareça razoável admitir que Críton não tenha apelado a um discurso eficaz – diferentemente do místico Eutífron –, evitando negar a concepção de justiça socrática a partir da invocação de um suposto conhecimento exclusivo do que é justiça no âmbito da experiência, acaba recorrendo a certa fluidez pragmática, decorrente da multiplicidade de essências teóricas concebíveis, que lhe permita reformatar conceitos aplicáveis de acordo com a conveniência. Reconhecer a impossibilidade de conhecimento essencial sobre objetos da experiência coletiva não leva Sócrates a admitir a possibilidade de um saber oportunista, sofístico, como quer Críton. A resposta dada pelo primeiro deixa certamente o segundo em ligeira confusão:

“Em princípio, teremos de analisar se devemos ou não fazer o que dizes, porque já sabes que é antigo meu hábito de não me sujeitar a outras razões que não à única que me pareça mais justa, após analisar todas as que são apresentadas. Mesmo que o destino esteja contra mim, jamais poderei abandonar os princípios básicos que sempre professei, pois sempre se me afiguram os mesmos” (Platão, *Críton*, 46b).

À primeira vista soa como estranha a defesa da existência de naturezas inflexíveis de objetos teóricos, especialmente quando contrastada com o posicionamento de Sócrates diante de Eutífron e de seu discurso eficaz. Não obstante, a estranheza deve se dissipar quando aceitarmos situar o debate com Críton não no âmbito do conhecimento sobre a experiência, e sim, no espaço da ação fundamentada em saberes éticos. O que Sócrates parece sugerir a Críton, ao afirmar que “(...) segue sendo correto que o bem, o belo e o justo continuam sendo uma mesma coisa” (Platão, *Críton*, 48b) é que a tomada de decisão política envolve um juízo absolutamente subjetivo e suficientemente inflexível a respeito

homônimo, Críton é igualmente movido por questões de ordem prática, mas me parece suficientemente atento aos princípios fundamentais do pensamento de Sócrates, a ponto de tentar invocá-los para que o amigo se convença da necessidade de escapar da prisão. Entretanto, a despeito de sua atenção ao pensamento socrático, Críton acaba por confundir o âmbito do conhecimento com o da ação, algo que não passa em branco pelo crivo de Sócrates.

da natureza de determinados objetos, não reconhecendo a fronteira entre universos teóricos e o multiverso da experiência coletiva, de modo que as inúmeras contingências que recaem sobre o problema do conhecimento não se fazem presentes. Assim, não parece importar que as infinitas naturezas da justiça e do bem só possam ser conhecidas em seus respectivos universos teóricos; uma vez que esse conhecimento é aplicado na ação social – simulando, portanto, que estes objetos sejam na experiência tal como o são em seu universo de origem –, sua impossibilidade (desse conhecimento) é implicitamente admitida. Transfigura-se o conhecimento em um saber ético quando, admitida a impossibilidade do primeiro, assume-se a responsabilidade integral pelo ato de vontade fundamentado no segundo. Estando fora do âmbito do conhecimento, é esperado que o choque entre saberes éticos e seus respectivos atos de vontade resulte ou em sínteses dialógicas que levem a outros atos de vontade, ou em enfrentamentos retóricos com resultados de soma zero. É só neste âmbito, com a postulação de natureza estável e inflexível para um objeto teórico, que Sócrates pode afirmar que “devem ser aproveitadas apenas as boas opiniões e desprezadas as más”, sendo “as boas opiniões (...) as dos sensatos e as más, dos insensatos” (Platão, *Críton*, 47a).

Considerações Finais

São estas algumas das contingências e armadilhas com que se defronta qualquer ciência histórica que busque conhecer sobre a experiência humana coletiva no Tempo. A possibilidade dessa ciência decorre de ações fundamentadas no senso comum, da produção de alteridade espaço-temporal, da cotidianidade do ato de apreender, subjetivar e instrumentalizar as evidências da experiência coletiva. É nítido que tudo isso ocorre no multiverso da experiência, sendo, nesse sentido, algo histórico, já que suas possibilidades em um tempo x são limitadas pelo diálogo e pela tensão com acontecimentos produzidos em um tempo anterior. Além disso, tanto uma ciência histórica quanto os atos de subjetivação da experiência coletiva – como quer que venhamos a concebê-los teoricamente – são antecidos pela manifestação de evidências sensivelmente rastreáveis²⁰. Não obstante esses fatos, uma ciência histórica não deve se confundir com a subjetivação teórica e cotidiana de “histórias”, essencialmente porque a segunda ocorre, de modo virtuoso e necessário, no âmbito da ação, enquanto a primeira, no âmbito do conhecimento²¹.

No âmbito da ação, uma determinada subjetivação a respeito da trajetória do homem no Tempo (ou seja, da experiência humana coletiva), erigida segundo as leis de um dado universo teórico compacto, pode, pela sua aplicação, dotar de conteúdo e de justificativa um ato de vontade. Isso me parece possível pelos seguintes expedientes: a)

²⁰ Evidências estas que podem ou não nos levar a conceber objetos teóricos chamados “ciência histórica” e “subjetivação da experiência”, de acordo com os princípios que sugerimos até aqui. Este texto, sendo ele mesmo uma formulação teórica, como não poderia deixar de ser, considerados os problemas com que pretende lidar, *requer* que estas evidências sejam dotadas das naturezas acima referidas, e jamais poderia postular uma coincidência entre estes objetos teóricos (“ciência...”, “subjetivação...”) e algo que *é* na experiência coletiva. Seria de profunda impropriedade, a esta altura, que este texto proclamasse um “conhecimento eutifroniano” sobre o que é “ciência histórica” e o que é “subjetivação da experiência”; desse modo, a proposta teórica que lhes apresento não reivindica para si a condição de guia instrumental para a pesquisa histórica, o que a tornaria uma mera coleção de discursos eficazes. Como formulação teórica, e assim dependente das leis de um universo compacto teórico particular, sua suficiência é instável, e sua condição suscetível de radical transformação decorrente de seu choque com outro universo-brana. Seria um chiste, após exigir a atenção do leitor, concluir este estudo teórico de outra forma.

²¹ Não basta, hipoteticamente, que todos tenham uma opinião comum sobre a natureza de um objeto para que se possa afirmar que ele *é* na experiência. Uma opinião massificada sobre a essência de algo não faz com que esse algo evolua (transforme-se) de objeto teórico em objeto da experiência.

reconhecimento da impossibilidade do conhecimento nestas circunstâncias e transfiguração daquela subjetivação em um saber ético (que impõe responsabilidade); b) postulação do conhecimento da experiência e da coincidência entre essa última e a teoria, gerando assim um discurso eficaz; c) manejo sofisticado de objetos teóricos, que se adequem à “explicação” de determinado conjunto de evidências de acordo com imperativos pragmáticos. Estas três formas consistem, apenas, em usos da História, porque alcançam a impossibilidade do conhecimento histórico, ainda que o façam de formas distintas: de modo consciente e transparente, de forma inconsciente, exclusivista e autoritária, ou à moda sofisticada e pragmática. E se é à ação que me refiro, o único uso da História que me parece democrático é o primeiro; tenha certeza o leitor de que assumo integral responsabilidade pela escolha da natureza do que é bom e justo nesse caso, já que seria ilógico postular a virtuosidade do saber ético através de um expediente diferente dele próprio. As duas outras formas de uso da História me remetem ou a rompantes de ditadores bufões, ou a artifícios de covardes; sendo ambas privadas de mínima honradez, devem ser denunciadas.

Mas não é a essas questões que remete uma ciência histórica, dado que almeja facultar *conhecimento sobre* a experiência humana coletiva, ao mesmo tempo em que reconhece a sua própria imersão nessa experiência. Além de ao historiador não escapar a admissão de que seu ofício requer um sólido trabalho de formulação teórica, capaz de gerar objetos que organizem a busca por evidências da experiência, igualmente ele compreende que a investigação histórica é empreendida a partir de um determinado conjunto de coordenadas espaço-socio-temporais, que impõem à análise limites. Em outras palavras, o historiador se propõe a conhecer sobre o Homem no Tempo, sendo ele um homem, e estando ele no Tempo. Como tive oportunidade de pontuar, esse é um postulado que se tornou truístico ao longo do último século, e nessa infeliz condição, nos chega hoje, em muitos casos, como uma espécie de conclusão fatalista – que se há de fazer? Não há ciência da História! –, ou com ares axiomáticos – tal é a condição do conhecimento histórico, façamos então dessa maneira, demos o nome a isso de “ciência” ou não. Surpreende o fato de reconhecermos o limite e não o tratarmos como um *problema* que se impõe a uma ciência histórica, desmerecendo-o por meio de uma aceitação fatalista, ou de uma manipulação pragmática. É daí que derivam relativismos que cantam as virtudes dos inevitáveis “pontos de vista” e da “literariedade da história” (White, 2001) ou as “histórias” a serviço

de projetos teóricos, com investigações as quais, ocasionalmente, se conhece o desfecho antes mesmo do começo (Schaff, 1996; Burke, 2002, p. 35).

A necessidade da teoria não deve criar um estado de coisas no qual a investigação histórica – ou pretensamente histórica, nesse caso – esteja subjugada a ela (à teoria) (Fontes, 1997, p. 356-359). Postular que o historiador indaga a trajetória do Homem no Tempo de modo a testar empiricamente determinadas hipóteses teóricas (“vejamos na prática como isso aconteceu...”), além de ser algo ingênuo e intelectualmente anêmico, resgata o devaneio eutifroniano de que entre a teoria e a experiência humana coletiva (leia-se, a História) existe um enlace imediato. A relação entre a teoria e uma ciência histórica é algo que distingue esta última da subjetivação cotidiana da experiência, justamente porque reconhece o conhecimento teórico como ocorrente nesta experiência, mas *aplicável* somente àquele universo compacto, sobre o qual é capaz de determinar naturezas. Isso significa dizer que a razão pela qual existe uma ciência histórica não está no ato de conhecer estes objetos teóricos, que tão somente lhe servem de suporte indireto, mas sim, no conhecimento *sobre* as evidências sensíveis legadas pela experiência coletiva, única interface possível entre ele, historiador, e a própria experiência, na qual está imerso. A impossibilidade de discernir a natureza de objetos que *sejam* na experiência, e, portanto, o necessário recurso à constituição de objetos teóricos, não torna assim as ciências históricas um expediente de reificação eutifroniana de qualquer sistema teórico que seja. Antes, tendo a teoria perdido prioridade nas preocupações do historiador, reconhece-a como necessária, mas débil diante da experiência; este reconhecimento leva-o então a forçar essa teoria (ensimesmada, soberana em seu universo) a curvar-se diante do multiverso que a ela contém, submetendo-a (socraticamente?) a condições de intersubjetividade análogas às incidentes sobre as evidências da experiência ²²; isto significa que os objetos trazidos à luz pelo historiador serão concebidos por meio do choque (dialógico) entre universos teóricos, pelo incessante movimento, entrecortado por momentos de suficiência instável, por sua vez rompidos destrutivamente por novas

²² Tal como as evidências da experiência, que podem se manifestar simultaneamente para dois ou mais seres humanos, mas são subjetivadas de formas diferenciadas, o choque entre duas branas teóricas faz com que uma delas se manifeste em condição análoga a da evidência, enquanto se promove sua subjetivação através da segunda.

colisões entre branas teóricas. Tais choques forçam estes universos teóricos (suficientes em si) a mudar através da ação de algo que não está neles contido, que lhes é externo. Esta evidência de que não estão sozinhos, de que para além deles existe um multiverso da experiência, que os contém, reduz cada universo teórico ao seu lugar devido, forçando-os a negar sua identidade com o conjunto que lhe abarca.

O historiador não cumpre seu ofício através da reificação da teoria (Braudel, 2009, 22-23; 53; 95); o que lhe move é a existência de algo que existe além de sua própria subjetivação, que não é contido por ela, algo de essência inacessível, cujas evidências não podem ser conhecidas (ainda que possam ser sentidas) senão através de delicadas mediações. As pontes que se criam sobre o abismo entre a Teoria e a História – necessárias para que abandonemos provisoriamente o ambiente confortante e familiar da primeira, e nos embrenhemos pela selva caótica da segunda – não podem ser feitas de um material volátil, que se esvai quando exposto a condições imprevisíveis e diferentes daquelas de que proveio. As pontes que ligam a teoria à História são muitas, sempre mutáveis apesar de sólidas, forjadas e temperadas pela colisão de universos inteiros. O acesso à experiência coletiva não admite a superposição de pontes frágeis; requer a destruição e reconstrução de novas pontes a partir dos destroços, sempre em locais diferentes, que permitam não só chegar ao mesmo ponto por outras entradas, mas, principalmente, às mesmas entradas de maneiras distintas.

Referências Bibliográficas

- BLOCH, M. *Apologia da História ou o ofício do historiador*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 2001.
- BRAUDEL, F. *Escritos sobre a História*. São Paulo, Perspectiva, 2009.
- BURKE, P. *História e Teoria Social*. São Paulo, UNESP, 2002.
- FONTES, V. “História e Modelos”. In: CARDOSO, C. F. S. e VAINFAS, R. *Domínios da História: ensaios de teoria e metodologia*. Rio de Janeiro, Campus, 1997.
- PAREYSON, L. *Verdade e Interpretação*. São Paulo, Martins Fontes, 2005.
- PLATÃO. *Diálogos / Apologia de Sócrates*. Trad. Jaime Bruna. São Paulo, Nova Cultural, 2000.
- _____. *Plato in Twelve Volumes, vol. 1*. Trad. Harold North Fowler (Introdução de W.R.M. Lamb). Cambridge, Harvard University Press, 1966.
- SCHAFF, A. *História e Verdade*. 6ª ed. São Paulo, Martins Fontes, 1996.
- STEINHARDT, P. e TUROK, N. *Endless Universe: rewriting cosmic history*. Nova Iorque, Doubleday, 2007.
- WHITE, H. *Trópicos do discurso: ensaios sobre a crítica da cultura*. 2ª ed. São Paulo, EDUSP, 2001.