

Jörn Rüsen

Cultura Histórica, Formação e Identidade

ISBN 978-65-993846-4-6



9 786599 138464 6



Jörn Rüsen

Cultura Histórica, Formação e Identidade

Sobre os fundamentos da Didática da História



WAS EDIÇÕES

**Cultura Histórica,
Formação e Identidade**

A obra apresenta temas centrais da cultura histórica, como o manejo de experiências históricas perturbadoras e a complexidade da formação histórica da identidade. Discorre, de forma ampliada, sobre a diversidade e o significado da orientação para compreender o presente em múltiplas perspectivas. São assim explicitados os pressupostos básicos da Didática da História e seu papel no sistema formativo nas sociedades modernas. Os diversos capítulos se articulam para enunciar uma ampla teoria da formação histórica.

CULTURA HISTÓRICA,
FORMAÇÃO E IDENTIDADE
Série Fundamentos da
Didática da História

**CULTURA HISTÓRICA,
FORMAÇÃO E IDENTIDADE**
Sobre os fundamentos da
Didática da História

Tradução:
Estevão de Rezende Martins

**CULTURA HISTÓRICA,
FORMAÇÃO E IDENTIDADE**
Sobre os fundamentos da
Didática da História

CURITIBA
2022

Edição original: Berlim: Peter Lang Verlag, 2020.

Publicado na coleção:

Geschichtsdidaktik Diskursiv – Public History und Historisches Denken dirigida por Jürgen Elvert, Christine Gundermann, Wolfgang Hasberg und Holger Thünemann. Volume 8.

Copyright WAS edições

Todos os direitos desta obra são reservados. Nenhuma parte desta publicação pode ser reproduzida, armazenada em sistema de reprodução ou transmitida, sob qualquer forma ou por qualquer meio eletrônico, mecânico, fotocopiado, ou outro, sem a prévia e expressa permissão dos autores.

Revisão técnica dos textos: Walter Werner Schmidt

Diagramação: Gustavo Iurk

Impressão: Gráfica Lastro.

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP) (Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Rüsen, Jörn

Cultura histórica, formação e identidade :
sobre os fundamentos da didática da história / Jörn Rüsen.
248 págs. WAS Edições, 2022 -- Curitiba, PR:

ISBN 978-65-993846-4-6

1. História - Didática 2. História - Metodologia
3. História - Teoria I. Título.

22-100218

CDD-907

Índices para catálogo sistemático:

1. História : Estudo e ensino 907

Aline Grazielle Benitez - Bibliotecária - CRB-1/3129

WAS edições

Rua Dr. Nelson de Souza Pinto, 709 - CEP 82 200 060 - Curitiba - PR
Telefone: (41) 3359-5016 - www.wasedicoes.com.br

*Para Jürgen Kocka
com cordial agradecimento
pelos impulsos decisivos,
pelo acompanhamento intelectual
crítico ao longo de tantos anos
e com minha admiração amiga.*

Sumário

Apresentação	13
Prefácio	19
Introdução	23
Capítulo 01 Cultura histórica: uma delimitação conceitual	27
Capítulo 02 Cultura da memória na história da República Federal da Alemanha	39
2.1. A cultura da memória na Ciência da História alemã	39
2.2. Estruturas da consciência histórica e da cultura histórica	44
2.3. Funções de orientação da memória histórica	48
2.4. Instituições e formas da cultura alemã da memória	56
2.5. O nacional-socialismo e o Holocausto na cultura alemã da memória	65
2.6. Tendências atuais e desafios do futuro	71
Capítulo 03 Cultura científica e formação	77
Capítulo 04 Trauma e luto	89

Capítulo 05	
Holocausto, memória coletiva e consciência histórica	101
5.1. Silenciar e desterritorializar	102
5.2. Distanciamento moral	106
5.3. Historicização e apropriação	108
Capítulo 06	
Perturbações na cultura histórica: a controvérsia dos historiadores e a interpretação do Holocausto na sucessão de gerações	113
Capítulo 07	
Formação da identidade europeia pela cultura?	121
Capítulo 08	
A destruição da razão histórica: pontos críticos na cultura histórica	131
8.1. Os limites do multiperspectivismo – relativismo e cultura de referência	131
8.2. Nacionalidade – viva ou morta?	133
8.3. Racismo – um argumento letal nas ciências da cultura	136
8.4. Pós-ismos. As ciências humanas ébrias em meio a suas tendências	138
8.5. O fim do ser humano?	141
8.6. Cultura alemã – vazio escancarado ou orientação eficaz?	144
Capítulo 09	
Contrato social: perdas e ganhos do senso comum	149
9.1. Retrospectiva histórica	149
9.2. Desafios do presente	156
9.3. Começo e fim da utopia	160
9.4. Novos impulsos motivacionais?	161
Capítulo 10	
Elementos de uma cultura histórica europeia capaz de futuro	163
Capítulo 11	
Alguns fundamentos teóricos da Didática da História	175
11.1. Da dificuldade de aprender História	175
11.2. Teoria da História e Didática – diferença e dependência	176
11.3. Fundamentos antropológicos e estruturas temporais	183
Capítulo 12	
Sobre a formação da consciência histórica: elementos de uma Didática humanista da História	189

12.1. Desafios hodiernos da cultura histórica	189
12.2. Algumas clarificações conceituais	191
12.3. Respostas aos desafios: a ideia de um novo humanismo	195
12.4. Novas concepções: "modernidades múltiplas" como uma segunda era axial	197
12.5. Diversidade e unidade de uma sala de aula	199
12.6. Diversidade e unidade na aprendizagem histórica	200
12.7. Como aprender história universal	201
12.8. A unidade do tempo histórico na diversidade das experiências históricas	203
12.9. Aprender a ser humano	205
12.10. Perspectivas: a caminho de uma nova concepção intercultural da Didática da História	207
Capítulo 13	
Aprender princípios: Filosofia da História na Didática da História	211
13.1 O déficit teórico da Didática da História	211
13.2 As três dimensões da Filosofia da História	212
13.3 Impulso material da aprendizagem: "a" História	215
13.4 Impulso formal da aprendizagem: formas históricas de pensar	218
13.5 Impulso funcional da aprendizagem: História como força vital	218
13.6 Perspectivas	219
Lista da bibliografia citada	221
Referências	239
Índice onomástico	243

Apresentação

JÖRN RÜSEN E A DIDÁTICA DA HISTÓRIA

O livro de Jörn Rüsen "Cultura Histórica, formação e identidade. Sobre os fundamentos da Didática da História", afirma Estevão de Rezende Martins, articula a relação história e didática, a partir da reflexão acerca de temas centrais da cultura histórica, estruturando os capítulos de forma a explicitar pressupostos básicos da Didática da História e a apresentar uma ampla teoria da formação histórica. No entanto, o diálogo que Rüsen constrói entre a teoria da História e a Didática da História vem constituindo parte essencial do trabalho acadêmico deste autor.

Rüsen concentrou-se de modo sistemático nas questões da didática da História desde sua posse como professor catedrático em 1972, na então recém-criada Universidade de Bochum. Fazia parte da agenda da cátedra debruçar-se sobre o papel social do pensamento, da consciência e da cultura histórica, tanto nas suas dimensões formais (sistema escolar, formação de professores, produção de manuais didáticos, interlocução entre processos educativos e investigação histórica) como nas difusas (educação histórica nas sociedades, presença, utilidade e relevância da História na vida coletiva – política, econômica, social e jurídica). Rüsen dedica-se há cinquenta anos a refletir, inovar, sistematizar, fomentar, diversificar, a vasta rede de imbricações didáticas que a

cultura e a educação históricas trazem para qualquer sociedade. No Brasil, suas ideias acerca da Didática da História foram sendo familiarizadas aos leitores de língua portuguesa a partir das sucessivas traduções de sua obra.

Assim, torna-se importante, pontuar alguns momentos e lugares onde o autor foi explicitando suas concepções e abordagens sobre o tema. O livro *Razão Histórica. Teoria da História: os fundamentos da ciência da história*, publicado em português no ano de 2001, no primeiro capítulo – Tarefa e função de uma teoria da história – apresenta o que seriam os pressupostos do lugar do ensino da história como constitutivo da função específica da história. Dividido em cinco subítemos, além de explicitar o objeto da teoria da história, expõe o seu significado para o estudo da história, para a pesquisa histórica, para a historiografia e para a formação histórica. Para ele, a formação histórica são todos os processos relacionados à “história”, principalmente, à aquisição de competência profissional, mas ocorrem em todos os campos onde ocorre o aprendizado histórico, tais como nas escolas, nos meios de comunicação e informação e na relação do conhecimento histórico com a vida prática dos sujeitos.

Relativo ao mesmo tema, Rüsen aponta algumas complexidades da relação entre teoria da história e formação histórica, particularmente a sua específica inserção na vida prática, afirmando que a teoria da história é, para a ciência da história a especialidade que reflete sobre a relação e a função do conhecimento histórico na vida prática e, “na medida em que a teoria da história explicita que a relação da ciência da história com a vida prática de seu tempo não pertence a um recanto abstruso do pensamento histórico, intensifica-se sua função didática com respeito a essa vida prática” (RÜSEN, 2001, p.48). Trata-se de uma função didática específica e especial de orientação dessa mesma vida prática, que pode ser exemplificada com o ensino de história nas escolas, exigindo, por exemplo, que se promova uma reflexão sobre os fundamentos do ensino escolar, de maneira análoga à que se faz com a teoria da história como disciplina especializada, mas, entendendo que as perspectivas orientadoras e os métodos de pesquisa histórica são totalmente distintos das perspectivas orientadoras e dos métodos do ensino de história. Assim,

A diferença qualitativa existe não apenas entre a instituição “ciência da história” como disciplina especializada e o ensino de história na escola, mas também, e sobretudo, em todos os processos de aprendizado no âmbito da formação histórica (deixando-se de lado o caso didático especial de que a própria história como ciência também é um processo de aprendizagem que precisa ser

organizado didaticamente, malgrado a aversão que votam à didática universitária todos que dela necessitam). Por causa dessa diferença qualitativa é igualmente necessária uma disciplina científica específica que se ocupe do ensino e da aprendizagem da história, na medida em que não são idênticos os processos mediante os quais o conhecimento científico especializado da pesquisa histórica se efetiva: a teoria da história. (RÜSEN, 2001, p.51).

Em sua obra *História Viva. Teoria da História III: formas e funções do conhecimento histórico*, traduzida para o português em 2007, Jörn Rüsen dedica o capítulo 2 – Didática: Funções do saber histórico – à análise das relações entre teoria da história e didática; sobre o que é formação histórica; as três dimensões de aprendizado da formação histórica e a força cognitiva da cultura histórica. O autor afirma que a sua intenção não é esboçar um esquema da didática da história, mas destacar pontos que a interrelacionam com a teoria da história, enfatizando sua adesão ao princípio da relação da práxis como determinante do conhecimento e da ciência da história. No entanto, sugere que esta relação ocorre quando, na vida em sociedade, os sujeitos precisam de se orientar historicamente, bem como formar sua identidade para viver e agir intencionalmente, expressa na relação entre orientação histórica da vida humana para dentro (identidade) e para fora (práxis), que passam a ser o centro de interesse para a formação do pensamento histórico. Neste sentido,

Como o pensamento histórico pode realizar essa sua intenção na vida prática, e por força de sua constituição científica, é a questão central da didática como parte sistemática integrante da teoria da história. O termo “didática” indica que a função prática do conhecimento histórico produz efeitos no aprendizado (...) “Aprender” significa uma forma elementar da vida, um modo da cultura, no qual a ciência se conforma, que se realiza por ela e que a influencia de forma marcante. (RÜSEN, 2007, p.87).

Ao estabelecer as conexões entre práxis, pensamento histórico e aprendizado da história, Rüsen sugere um caminho para a articulação entre teoria da história e didática da história, instituindo a natureza desta relação pautada na ideia de formação, ou seja, da didática da história como ciência da aprendizagem do conhecimento histórico que se realiza no processo de formação do pensamento histórico e da identidade dos sujeitos. No mesmo capítulo, o autor retoma questões acerca da relação entre teoria da história e didática a partir de algumas dimensões. Uma dimensão histórica, indicando como, mes-

mo antes de sua transformação em ciência, a história refletia sobre seus fundamentos numa perspectiva didática de aprender com a história, mestra da vida. Ademais, segundo ele, a questão do "método" também foi vista como uma questão didática, até final do século XVIII. Cita a importância concedida por Gustav Droysen à didática como a forma mais elevada de historiografia.

Outra dimensão seria a maneira como, à medida em que foi ocorrendo a separação entre a pesquisa e o ensino da história, a problemática da didática foi se tornando externa à ciência, passando a se ocupar essencialmente com a aplicação e intermediação do saber histórico. Neste sentido, faz uma crítica séria a este processo, afirmando que "Os didáticos seriam os transportadores, tradutores, encarregados de fornecer ao cliente ou à cliente – comumente chamado de "aluno" ou "aluna" – os produtos científicos. A didática relacionar-se-ia com o saber histórico produzido cientificamente como o marketing se relaciona com a produção de mercadorias". (RÜSEN, 2007, p.89), ocorrendo uma externalização e uma funcionalização da didática. Esta dinâmica fez com que a cientificidade fossem identificadas com os procedimentos adotados pela pesquisa, bem como o conhecimento por ela produzido, excluindo "os fatores determinantes do processo cognitivo da história: a geração de problemas históricos a partir das carências de orientação da vida prática, a relação da formulação historiográfica ao público e, sobretudo, as funções de orientação prática do saber histórico (como ponto de vista que surte efeito sobre a produção mesma desse saber)". (RÜSEN, 2007, p.90). Neste particular, a didática passou a ser portadora desta responsabilidade. É importante, afirma o autor, que seja respeitada a autonomia e diferença da didática da história face à ciência, mas não se pode pensar numa neutralidade entre ambas, mas é necessário admitir e entender o estatuto da sua relação com a ciência da história.

Ora, afirma Rüsen, a aprendizagem é a espinha dorsal da didática da história, leva o objeto do pensamento histórico para a relação com a consciência histórica, mas de uma forma diferente, porque, a teoria da história pergunta pelas chances racionais do conhecimento histórico e a didática pelas chances de aprendizado da consciência histórica, ou seja,

o vasto campo da consciência histórica, e a didática da história cai nas malhas da teoria da história; a didática da história passa conseqüentemente e forçosamente à teoria da história, sempre que pergunte o que significa para o aprendizado histórico a cientificidade do conhecimento histórico. História pode ser aprendida dos mais diversos modos e com os mais diversos conteúdos.

Naturalmente, a ciência da história é, para a didática da história, uma instância que tem de ser consultada se importa ponderar as diversas formas e os diferentes conteúdos do aprendizado histórico. (RÜSEN, *ibid*, p.92).

No entanto, se é a ciência da história a ser consultada, é a categoria da formação que articula as formas e os conteúdos da aprendizagem histórica às dimensões da vida prática, pois, "formação significa o conjunto de competências de interpretação do mundo e de si próprio, que articula o máximo de orientação do agir com o máximo de autoconhecimento, possibilitando, assim, o máximo de auto-realização ou reforço identitário". (RÜSEN, 2007, p.95). É a formação que organiza os acervos de saber pela representação global do mundo a ser aprendido e sua relação direta com todas as situações de vida e faz com que, por meio do conhecimento histórico, os sujeitos orientem seu processo de agir no mundo. A formação é compensatória quando satisfaz as carências de orientação por meios não científicos. É complementar, quando contribui para a reflexão seja orientada pelas regras e princípios que organizam a ciência em relação à experiência, práxis e subjetividade, assim, "Interpretação do mundo e autocompreensão deixam de ser grandezas estáticas (dogmáticas), que se refletem em bens de consumo da formação, e passam a ser movimentos dinâmicos das formas e dos conteúdos do saber, nos quais e pelos quais a vida prática é culturalmente determinada". (RÜSEN, 2007, p.97).

Encontramos a preocupação do autor em discernir os conceitos de aprendizagem e sua relação com a perspectiva da formação, incluindo, neste momento, três operações constitutivas da relação. Cabe destacar a importante reflexão por ele encetada acerca dos três componentes e a função da aprendizagem histórica neste processo, tendo como referência o conceito de cultura histórica. Pesquisas desenvolvidas no campo da didática da história têm contribuído para indicar que existem relações intrínsecas entre a cultura histórica e a cultura escolar, nomeadamente no que se refere às formas e funções que o conhecimento histórico está presente nos artefatos da cultura escolar, tais como manuais didáticos e propostas curriculares. Ressalta-se, assim, uma nítida importância da cultura histórica para a didática da história, no modo sugerido por Jörn Rüsen nesta sua obra.

No ano de 2015 foi traduzido e publicado, no Brasil, o livro – Teoria da História. Uma teoria da história como ciência –, em que Rüsen realiza uma síntese renovada de ideias e conceitos acerca da relação entre a didática da história e a teoria da história, no capítulo intitulado – História prática – aprender,

compreender, humanidade. Ademais de retomar elementos essenciais desta relação já tratados em outras obras, deixa explícito a importância do desenvolvimento da competência narrativa pela aprendizagem histórica, da formação de sentidos no âmbito do esquema dos níveis de competência no aprendizado histórico: genética, exemplar, tradicional e crítica que atravessa todos os outros três. A relevância das considerações propostas figura também no destaque que o autor dá ao significado prático do pensamento histórico no contexto da política de memória e identidade histórica, tendo como referência a superação do etnocentrismo pelo humanismo histórico.

O escopo das ideias acerca da relação entre historiografia e didática da história tem sido construído por Jörn Rüsen em vários e diferentes momentos. O livro *Cultura Histórica, Formação e Identidade. Sobre os fundamentos da Didática da História* – incorpora e integra ideias, perspectivando-as de forma inovadora, particularmente, mostrando que nenhuma reflexão ou nenhum debate pode ser desconectado da vida humana em toda a sua potencialidade. Aponta a significância de olhar a relação historiografia e didática da história de forma abrangente com a cultura histórica e com as determinações históricas que a constituem, como o Holocausto, no caso alemão. Também, dos limites do multiperspectivismo, dos desafios hodiernos da cultura histórica, como o nacionalismo e o racismo. Há caminhos para a aprendizagem histórica na perspectiva da unidade e diversidade? E para aprender história universal?

Ao decifrar relações entre cultura histórica, cultura, formação e identidade e explicitar os fundamentos da didática da história, no sentido de aprendermos a enfrentar a relação passado/presente/futuro e passado, Rüsen, nesta recente obra, deixa a esperança de que a relação historiografia e didática da história contribua para todos aprenderem a ser seres humanos, humanizadamente.

REFERÊNCIAS

- RÜSEN, Jörn. *Razão Histórica. Teoria da História: os fundamentos da ciência histórica*. Tradução: Estevão de Rezende Martins. Brasília: UnB, 2001.
- RÜSEN, Jörn. *História Viva. Teoria da História III: formas e funções do conhecimento histórico*. Tradução: Estevão de Rezende Martins. Brasília: UnB, 2007.
- RÜSEN, Jörn. *Teoria da História. Uma teoria da história como ciência*. Tradução: Estevão de Rezende Martins. Curitiba: Editora UFPR, 2015.

Prefácio

Neste livro foram reunidos trabalhos, algo atualizados, elaborados entre 1994 (capítulo 1) e 2018 (capítulo 9) e publicados em diversos lugares, às vezes meio fora de mão. A heterogeneidade de sua elaboração eclipsa a coerência interna de sua argumentação. Eles estão fortemente interligados, orbitam em torno da mesma temática: a fundamentação de uma Didática da História para a atualidade. Como por um fio condutor, os trabalhos estão alinhavados pelo esforço – inspirado por Johann Gustav Droysen – de assegurar à Teoria da História uma posição-chave nessa fundamentação. Desde minha nomeação para a cátedra de “História Moderna III, com especial atenção à didática especializada” na Universidade de Bochum, passei a concentrar meu interesse de pesquisa e ensino na utilização sistemática da Teoria da História na Didática da História. A época era favorável a tal propósito.

Os grandes movimentos reformistas dos anos 1970, a expansão das instituições universitárias de formação e a mudança de paradigma na Didática da História (e na Ciência da História), então em curso, colocaram inúmeros desafios e diversas ideias (amiúde controversas) à reflexão sobre a História e sobre o papel do conhecimento histórico no sistema educacional da República Federal da Alemanha. A geração mais jovem de historiadores e historiadoras (a primeira após o fim da Segunda Guerra Mundial) sentiu-se vocacionada a alargar os limites de sua ciência e a atribuir-lhe um papel decisivo na cultura polí-

tica de seu tempo. Essa época de eclosão obviamente passou. Deixou, porém, marcas que perduram até hoje. Uma delas é o fato de a Didática da História, plasmada em respeitável disciplina científica, associar-se estreitamente à reflexão da Teoria da História sobre os fundamentos do conhecimento histórico, que avultou nos anos 1970 e 1980.¹

Os trabalhos deste livro incluem muitos incentivos. Do grupo de meus colaboradores em Bochum menciono apenas Ursula Becher, que compartilhou com o teórico que sou suas ricas experiências práticas no ensino de História, e Klaus Fröhlich, que tornou a prática docente parte integrante do currículo de História. Professores e professoras de História como Jürgen Jahnke, Hildegard Vöros-Rademacher e Rotraud Burchhardt-Kamplade proveram-me com informações valiosas sobre os contextos didáticos da História e os problemas enfrentados pelo ensino.

O trabalho conjunto com Rolf Schörken, Klaus Bergmann, Gerhard Schneider e Annette Kuhn na editoria da revista "Geschichts-didaktik. Probleme, Projekte, Perspektiven" (Didática da História. Problemas, projetos, perspectivas) (1976-1987) não pode ter subestimada sua importância para meu entendimento do que seja Didática da História. Lembro ainda com gosto Bodo von Böries e Hans-Jürgen Pandel, colegas especialistas, com cujos trabalhos muito aprendi.² Durante minha atuação em Bielefeld, Michaela Hänke, assegurou-me preciosa ajuda na realização da tarefa de delimitar, didática e teoricamente, campos práticos de atuação para historiadores.

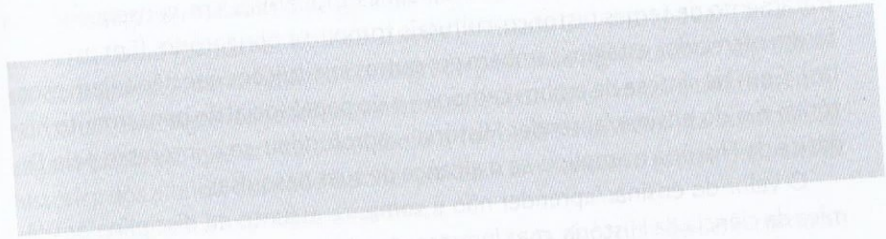
Mais recentemente, Thomas Sandkühler, Holger Thünemann, Wolfgang Hasberg e Alois Ecker, e muito especialmente o grupo em torno de Maria Auxiliadora (Dolinha) Schmidt em Curitiba (Brasil), cujos interesse e apoio fomentaram notavelmente meus trabalhos no campo da Didática da História. A todas essas pessoas gostaria de exprimir meu caloroso agradecimento por nosso interesse comum pelo aprofundamento teórico da Didática da História ter-se transformado em frutuosa relação de amizade. Não posso deixar de mencionar Estevão Martins, Masayuki Sato, Liang-kai Chou, Chih-Ming Chang, Chun-Chieh Huang, Pei-yun Yu e Andrej Linchenko: foram todos de grande

¹ Um exemplo impressionante é a coleção de seis volumes "Beiträge zur Historik" ("Contribuições para a Teoria da História"), publicada pela editora Deutscher Taschenbuchverlag (DTV). Ver também Blanke: Zum Verhältnis von Historiographiegeschichte und Historik (A relação entre História da Historiografia e Teoria da História), 2000, p. 55-84.

² Thomas Sandkühler promoveu um amplo reconhecimento desses trabalhos com suas entrevistas em Historisches Lernen denken (Pensar a aprendizagem histórica), 2004.

valia na ampliação intercultural de meus horizontes e no reconhecimento da diferença cultural como tema-chave da formação histórica.

Ao Instituto de Altos Estudos de Humanidades (KWI) em Essen exprimo meus agradecimentos pelo apoio a mim como *senior fellow*. Enfim, uma palavra especial de agradecimento a Maria Klauwer, pela cuidadosa transcrição das minhas gravações, a Angelika Wulff pelo apoio infatigável e eficaz na redação e correção dos meus manuscritos e – last but not least – a minha esposa, por ler e corrigir criticamente meus textos com benevolência.



Introdução

O horizonte discursivo da Didática da História expandiu-se notavelmente nas últimas décadas. Isso decorre sobretudo de o campo temático da cultura histórica, sob o nome de 'história pública', ter sido conectado aos temas do ensinar/aprender História nos ambientes escolares. A formação universitária dos historiadores e das historiadoras estava originalmente orientada para a competência especializada de futuros professores de História.

Não havia nenhuma referência explícita aos requisitos didáticos do ensino. Com a criação dos cursos de mestrado, a formação de professores passou a segundo plano e o mestrado ficou à frente. Ficou assim posta a questão da importância desse curso para a futura prática profissional dos estudantes.¹ Essa questão tornou-se central, pois não havia currículo universitário específico para a profissão de professor. Para os professores e as professoras na universidade, sensíveis a essa situação de seus estudantes, tornou-se imperativo descobrir que oportunidades profissionais estariam em seu horizonte, de modo a ajustar a formação científica que ofereciam.

Passou-se a falar então de "cultura histórica", já que ainda não se utilizava a expressão "história pública". A proximidade desse campo prático profissional à

¹ Ver Hänke-Portscheller: Berufswerkstatt Geschichte, 2003.

Didática da História é evidente, pois o ensino de História é um dos principais fatores da cultura histórica nas sociedades modernas. Em consequência, o tratamento de temas histórico-culturais tornou-se obrigatório. (Em paralelo, foram oferecidos estágios também em outras instituições que não sejam escolas). Com tal síntese de ambos campos – o do papel social do pensamento histórico e o do ensinar/aprender História – aprofundou-se o interesse pela Didática da História e ampliou-se o alcance de suas pesquisas.

O valor do ensinar/aprender não é somente assunto da disciplina acadêmica da ciência da História, mas interessa também às instituições que tornam ou mantêm viva a História, como por exemplo os museus e as exposições históricas. Tais ampliação e aprofundamento favoreceram a relevância das questões relativas aos fundamentos do pensamento histórico.

A Teoria da História foi assim incorporada como integrante do discurso acadêmico da Didática da História. Os textos reunidos neste livro situam-se nesse horizonte expandido da Didática da História. Abordam a base empírica da cultura histórica de diferentes maneiras: como explicação de seu conjunto e como análise de suas formas mais destacadas. Ademais tem-se concretizações temáticas que se detêm tanto em fatores perturbadores da constituição histórica de sentido, como por exemplo o Holocausto, como também em desafios e distorções políticas no uso público da História.

Por fim, lida-se também diretamente com a Didática da História, em especial com os fundamentos de sua conformação como ciência da aprendizagem histórica. Para tal reflexão fundamental, é determinante a relação entre Teoria da História e Didática. A Teoria da História é entendida como a teoria da constituição histórica de sentido na forma da ciência da História. A aprendizagem histórica é uma forma específica da constituição histórica de sentido. Por isso necessita de análise própria, de modo a ser entendida e operada no ensino. De qualquer maneira, importa refletir sobre como a Didática da História lida ou deveria lidar com essa questão.

A esse respeito apresento algumas sugestões. Elas culminam na proposta de uma didática humanista da História. O humanismo é decisivo, na medida em que é estratégico estabelecer conexões produtivas entre as diversas tradições da cultura histórica que interagem no espaço público e nas salas de aula, bem como utilizá-las como incentivo para a aprendizagem.²

² Ver Rüsen; Laass (Eds): *Interkultureller Humanismus*, 2009; Laass; Prokasky; Rüsen; Wulff (Eds): *Lesebuch Interkultureller Humanismus*, 2013.

O ponto de partida das principais reflexões é a circunstância bem simples de que, malgrado todas as divergências culturais, o fato comum a todos, de ser humano, como grandeza histórica, e seu significado universal podem e devem ser abordados. A denominação consagrada para esse significado é "dignidade humana". Esse significado fornece o ponto de vista decisivo para uma aprendizagem histórica, que articula e elabora a formação individual da consciência histórica dos alunos, de modo a poder produzir um consenso acerca dos valores comuns relativos à experiência histórica.

Essa é uma ambição elevada. Sua viabilidade depende de se e como se estabelecem os pontos de vista determinantes da aprendizagem histórica e se avaliam as chances de poder dotá-los de forma e de condão que correspondam ao objetivo de aprendizagem "humanidade".

Com tais metas, a representação tradicional da formação, no sentido de Humboldt e Herder, ganha um novo fôlego. Ao mesmo tempo, a Didática da História de hoje logra articular-se com o humanismo da cultura ocidental, a ser inserido nos debates interculturais contemporâneos.³

³ Ver Rüsen; Laass (Eds): *Humanism in Intercultural Perspective*, 2009; Rüsen(Ed.): *Perspektiven der Humanität*, 2010.

Cultura histórica: uma delimitação conceitual

O conceito de “cultura histórica” projeta a História em um horizonte que articula, em um construto complexo, os temas e as estratégias da memória histórica, que até agora vinham sendo abordados de forma compartimentada. Esse construto viabiliza que esses temas e essas estratégias sejam renovadas e inovadas, de modo diverso das formas de as conceber ou discutir praticadas usualmente. Ciência especializada, ensino escolar, preservação do patrimônio, museus e outras instituições são tratadas e debatidas, para além de suas delimitações e diferenças recíprocas, como manifestações de um manejo abrangente e coletivo do passado.

A expressão “cultura histórica” se refere às diferentes estratégias da pesquisa científica, da criação artística, da luta política pelo poder, da educação escolar e extraescolar, da ocupação do tempo livre e de outros procedimentos da memória histórica pública, de modo a poder reconhecer, nelas, diferentes formatos de uma única faculdade mental. A expressão reúne universidade, escola, administração, mídia e outras instituições culturais em um conjunto de topos da memória coletiva e integra a função do ensino, do entretenimento, da legitimação, da crítica, do encobrimento, do esclarecimento e de outros modos de rememoração na unidade abrangente da memória histórica.

*cultura
histórica*

'Cultura histórica' não designa apenas um conjunto de fenômenos. Inclui também – mesmo se amiúde de forma implícita – critérios normativos da práxis cultural. Fala-se de "mais" ou "menos" cultura histórica, articulando-a com padrões valorativos. Quando se trata de instituições como a ciência, por exemplo, enquanto formato específico de cultura, constata-se sempre pairar um tom de pretensão normativa, um rol de critérios pelos quais o desempenho de tal instituição pode ser analisado e criticado.

A cultura histórica pode ser definida como a articulação prática e eficaz da consciência histórica na vida de uma sociedade. Cultura em sentido estrito (ou seja: não como a essência do mundo histórico em contraste com a natureza) é uma dimensão do mundo humano e, por conseguinte, faz parte da experiência histórica (como a economia, a sociedade, a política e o meio-ambiente). Ela constitui a face interna da vida humana prática, vale dizer: todo o âmbito da mentalidade, da consciência, do espírito. A cultura faz parte do manejo ativo e passivo do ser humano de seu mundo e de si mesmo, já que esse mundo e ele mesmo carecem de interpretação, para poder viver no mundo e com ele. Cultura é o suprasumo da natureza espiritual do ser humano, que se efetiva na interação da apropriação interpretativa do mundo com a afirmação de seu modo próprio de ser (subjetividade). A apropriação cultural do mundo e a autoafirmação do ser humano podem ser detalhadas como integrantes de um complexo contexto de percepção, interpretação, orientação e estabelecimento de metas. Essas quatro operações mentais, em conjunto, são a fonte de sentido da vida humana prática.

A cultura histórica é aquele conjunto de percepção, interpretação, orientação e estabelecimento de metas em que o tempo, como fator determinante da vida humana, é decisivo. O tempo é experimentado e interpretado, o agir e o sofrer humanos são orientados pelo processo temporal e motivados – finalisticamente – para efetivar-se no tempo. Nem todo manejo interpretativo é de imediato História, ou mais exatamente: faz História. Também nas leis da natureza há interpretação do tempo, mas o conhecimento científico da natureza não está incluído na cultura histórica. Cultura histórica significa, pois, uma determinada maneira do manejo interpretativo do tempo, maneira essa que produz "História" como conteúdo da experiência, produto da interpretação, critério de orientação e estabelecimento de metas.

Essa definição é abstrata. Ela permite, contudo, distinguir, categorialmente, os muitos âmbitos na ampla diversidade das atividades humanas no tempo e no espaço, bem como articulá-los. Essa operação não tem, porém, como levar

ciência
pretensão
normativa
a interpretação
do mundo é o
mesmo
que o poder
Wittgenstein

em conta a totalidade dos fenômenos decorrentes da atividade humana. Se o acesso categorial prometido pela expressão "cultura histórica", deve ser algo mais do que a mera pretensão de assegurar universalidade e profundidade antropológicas ao ofício dos historiadores e das historiadoras, e se – por conseguinte – deve ser algo mais do que uma simples garantia de relevância pública com a aspiração adicional de reconhecimento social, então tem de ser possível elaborar uma visão das coisas mais aguçada e abrangente, ao lidar reflexiva e organizadamente com os fenômenos. Com efeito, isso é possível quando a categoria "cultura" dimensiona o desempenho memorial da consciência histórica de maneira tal, que se logre apreender e compreender mais e melhor o quanto resulta desse desempenho tanto para os que o efetivam como para os que dele se servem.

Gostaria de propor um dimensionamento, conectado com uma diferenciação fundamental das funções interpretativas nas sociedades modernas, com o fito de desvelar e tornar superáveis unilateralismos na tematização do desempenho memorial da consciência histórica. Proponho tematizar a constituição de sentido efetivada pela consciência histórica em três dimensões: estética, política e cognitiva. Os procedimentos, os fatores e as funções aparecem mais complexos do que supõe o discurso usual de hoje sobre a História como rememoração e memória. O conjunto de fenômenos próprio à cultura histórica ganha perfis claros com essa distinção e fica ainda mais claro quando se considera a relação recíproca e diferenciada entre essas três dimensões.

É problemático identificar a dimensão *estética* da cultura histórica sobretudo às formas artísticas, como por exemplo a romances ou peças teatrais históricas. Ninguém discute que essas formas artísticas sejam produções culturais, que têm a História por tema. No entanto, se o olhar se concentrar sobretudo nas obras de arte, corre-se o risco de deixar de ver o que é especificamente estético nas atividades da consciência histórica ao conformar a memória histórica. A categoria "cultura histórica" não objetiva desvelar o histórico no estético, mas tornar cognoscível o estético no histórico, enquanto fator decisivo na atividade específica de memória, efetivada pela consciência histórica.

A dimensão estética da cultura histórica deve ser percebida e interpretada sempre que se lidar com memórias históricas genuínas, por exemplo, nas obras dos próprios historiadores. Um olhar imparcial sobre o caráter textual e sobre a forma literária específica da historiografia torna evidente sua dimensão estética. A historiografia não enuncia exclusivamente conhecimentos, tampouco somente dá notícia do poder das memórias históricas. Com suas formas pró-

estética

constituição de sentido

prias de enunciação linguística, em particular com seus modos de simbolização, a historiografia se dirige aos leitores. Sem essas formas não se pode pensar o impacto da memória histórica na orientação cultural da vida prática – afinal toda historiografia é concebida para essa orientação e a ela direcionada.

O que causa esse impacto? O que torna a memória histórica cativante? O que lhe confere a vivacidade, com que ela transpõe o passado distante e irreal para a movimentada realidade do presente? Sem referência à qualidade estética das apresentações históricas essas questões não podem ser respondidas. Sem essa perspectiva marcante, da elegância formal e do fascínio pragmático – tradicionalmente, essa perspectiva é chamada de “beleza” – as obras históricas não poderiam exercer seu poder de orientação no plano da percepção sensorial. A platitude do conhecimento sozinha não teria o encanto da imaginação, indispensável à memória histórica para funcionar como fator de determinação de finalidades do agir. Vale o mesmo para a efetivação de intenções políticas formuladas historicamente. Também elas necessitam associar-se à capacidade da percepção sensorial, de formatar e efetivar ações, de modo a poder concretizar-se.

Os critérios, os procedimentos e os potenciais de uma formatação especificamente estética da memória histórica não se restringem meramente a reforçar os conhecimentos adquiridos ou as intenções políticas. É muito mais decisivo, para a dimensão estética da cultura histórica, saber que a ela cabe uma autonomia (relativa) na constituição de sentido da consciência histórica. Existe uma operação de memória genuína e especificamente estética que não se encaixa nas dimensões cognitiva e política e que tampouco pode ser reduzida a um mero meio para os fins destas. Pode-se exemplificar essa especificidade com a metafórica da linguagem histórica, ou com as imagens históricas utilizadas pela comunicação visual – tal como se encontram nos monumentos, ou em outras marcas da memória no âmbito da percepção sensorial, e que se distribuem por todo o leque de manifestações culturais da memória histórica, do cotidiano e privado ao público e artificialmente construído.

A dimensão *política* genuína da cultura histórica se baseia no fato de que toda forma de dominação requer a adesão de todos os por ela afetados. Para tal adesão, a memória histórica destes desempenha importante papel. Não é por acaso que a dominação política se apresenta com símbolos carregados de História. O exemplo mais evidente são as datas comemorativas nacionais, que objetivam lembrar a origem da comunidade política, de modo se garanta a permanência do vínculo normativo estabelecido originariamente. A memória

Cativar
no histórico
enimo
discursos
político
exponer
ção

política

histórica tem uma genuína função de legitimação política. Ela se concretiza, no mais das vezes, na forma da instituição e preservação consciente de uma tradição moderna, da qual os Estados não podem abrir mão, por mais que entendam juridicamente sua legitimidade como idêntica a legalidade. A legitimidade é capacidade estrutural da dominação de suscitar adesão. A memória histórica é um meio essencial dessa adesão. Ela ancora mentalmente a dominação política, ao inseri-la nas construções de sentido da consciência histórica, que servem à orientação cultural da vida prática. Essa inserção se estende às profundidades da identidade histórica.

A constituição da identidade se dá no meio do poder e da dominação, tanto no interior de cada sujeito como entre eles. Na construção interna da identidade pessoal, as obrigações, o eu próprio e as estruturas instintivas (na terminologia de Freud: superego, eu e id) precisam ser articulados de modo a possibilitar viver mediante um agir significativo. O mesmo vale para a relação interpessoal entre a atribuição de posições sociais a si e a outrem, entre as aspirações de valorização de um sujeito e as expectativas com que se contrapõem aos demais. Esse equilíbrio vital representa uma relação de dominação.

Como relação organizada de poder na vida de uma sociedade, a dominação política está enraizada e sustentada pelos sujeitos. Essa dupla dependência “tanto a das instâncias próprias à formação da identidade como a de sua relevância subjetiva [interna] e de sua expressão social [externa] – (a) diz respeito à evolução temporal de cada sujeito e de seu mundo, e (b) constitui sentido mediante a consciência histórica. Toda essa atividade consiste, por conseguinte, na efetivação cultural de uma dominação política.

Tal efetivação é regida pelo princípio do poder. Poder-se-ia mesmo falar da constituição histórica de sentido como princípio de uma coerência funcional ou pragmática. Vale dizer: a orientação cultural da vida prática, promovida pela memória histórica, tem de corresponder às intenções e aos interesses políticos que norteiam a vida de qualquer pessoa. Somente assim pode ela ser eficaz. A memória histórica formata a perspectiva temporal na qual o passado aparece, para o presente, como história com sentido e significado. Isso se dá sempre (também) no interior de um sistema de coordenadas políticas, que depende das vontades de poder em meio às quais os sujeitos que se lembram organizam suas vidas práticas.

Obviamente isso não quer dizer que a consciência histórica obedeça cegamente às diretrizes da vontade de poder prescritas pelo sistema político de dominação no qual atua. Justamente porque esse sistema de dominação re-

quer um pilar mental nas memórias históricas dos agentes, é-lhe necessário suscitar uma anuência que não pode ser simplesmente extorquida. Por isso, todo processo de legitimação da memória histórica inclui uma dose de crítica da dominação, como também uma possibilidade estrutural de rebeldia política, com a qual os dominados lidam com as imposições do sistema político. (Essa crítica aparece amiúde indiretamente, sob forma estética). As pretensões externas de dominação se insinua na mentalidade dos dominados, mediante as lembranças da consciência histórica. É necessário, porém que a memória corresponda em certa medida aos impulsos volitivos dos agentes, com os quais eles tornam presente a si o passado.

Nas sociedades modernas, a dimensão cognitiva da cultura histórica se efetiva sobretudo pelas ciências históricas. Com sua regulação metódica do desempenho da percepção, da interpretação e da orientação da consciência histórica, [22] essas ciências defendem o princípio que regula suas operações cognitivas: trata-se do princípio da coerência material, que diz respeito à confiabilidade da experiência histórica e ao alcance das normas aplicadas à sua interpretação. (Na linguagem corrente, fala-se aqui de verdade). Como os mecanismos cognitivos do trabalho de memória da consciência histórica foram amplamente debatidos na bibliografia especializada nos fundamentos da ciência da História, tal como a pretensão de validade do conhecimento histórico produzido por ela mediante pesquisa, basta indicar aqui que o saber histórico – com o qual a consciência histórica opera, na efetivação de suas funções culturais – possui um estatuto cognitivo específico próprio e que esse estatuto inclui as operações metódicas de garantia de validade.

A distinção entre arte, política e ciência, como os três campos da cultura histórica, tanto corresponde às diferenças específicas na lógica interna e na função prática da memória histórica – tal como se dão nas sociedades modernas – como sua heurística não se esgota na contemporaneidade da modernidade. Essa distinção possui também um fundamento antropológico, que pode ser evidenciado, sem maiores dificuldades, nos três modos básicos da mentalidade humana: sentimento, vontade e entendimento. Tal fundamentação antropológica das três dimensões permite sustentar a tese de que as três são originárias e não podem ser reduzidas uma à outra. Elas formam um sistema intelectual de coordenadas, com o qual pode-se apreender o âmbito de atividade mental que se designa com a categoria 'cultura histórica'.

A originalidade equivalente das três dimensões e de suas ideias regulativas (beleza, poder e verdade) confere a cada uma legitimidade própria. Isso não

significa, contudo, que sejam pensadas, efetivadas (ou investigadas na pesquisa) isoladamente ou como alheia uma à outra. Pelo contrário: a tese de sua originalidade equivalente deve ser complementada pela tese de sua íntima e necessária interdependência. A interdependência intrínseca do sentimento, da vontade e do entendimento viabilizam a subjetividade, mentalidade e a intencionalidade ou determinação do agir por sentido. De modo análogo, essas três dimensões da cultura histórica se interpenetram. E é somente nessa interpenetração que a consciência histórica efetiva a memória histórica, como seu desempenho cultural específico.

Não existe, porém, memória histórica alguma que não esteja determinada pelas três ideias regulativas. Elas podem ser evidenciadas em cada fenômeno, no que fica clara também sua interdependência. Assim, por exemplo, nenhum texto historiográfico produzido pela ciência da História pode ser concebido sem estar dotado tanto das características próprias da garantia metódica de validade do saber histórico quanto dos princípios da forma estética, assim como de intenções e influências políticas. Isso nem sempre aparece de forma clara e direta, mais frequentemente mediado. Com efeito, o texto perderia seu sentido ou sua compreensibilidade, se – numa espécie de experimento intelectual – fossem deixados de lado os fatores estéticos e políticos nele presentes. Por outro lado, tampouco existem manifestações da memória histórica que sejam exclusivamente políticas ou estéticas.

Impõe-se então perguntar como se relacionam as três dimensões e seus princípios diretores. Não pretendo responder a essa pergunta com a pretensão de estabelecer fundamentos antropológicos precisos. Meu objetivo é explicitar, desde a perspectiva da cultura histórica das sociedades modernas, determinadas constatações, com vista a determinar se e em que medida possuem algum significado fundamental. Penso em primeiro lugar na constatação de que, na relação entre os três modos da constituição histórica de sentido, parece existir uma tendência generalizada de instrumentalização mútua, levando a rejeições da cultura histórica e a versões problemáticas da memória histórica. Ademais tem-se ainda a constatação de que tais rejeições somente poderiam ser evitadas se a lida da consciência histórica com a memória histórica ocorrer sob a premissa de uma autonomia relativa combinada com a crítica e a limitação recíproca desses três modos.

A tendência instrumentalizadora consiste em dar a um dos modos da constituição histórica de sentido a prevalência no trato com o construto cultural "História", e reduzir os outros dois modos a uma mera função subordinada.

Assim, a predominância da dimensão estética leva à estetização da memória histórica; a predominância da dimensão política leva à politização; a predominância das estratégias cognitivas de constituição de sentido leva à ideologização da cultura histórica. As três tendências representam unilateralidades que prejudicam os potenciais de sentido existentes na interdependência. Assim, a estetização da memória histórica conduz no mais das vezes a déficits de orientação política e à debilitação da força argumentativa do uso metódico da razão ao lidar com a experiência histórica.

Em geral, a estetização se dá, na cultura histórica moderna, quando novos arranjos da experiência atual do tempo desarticulam as representações do processo temporal dominantes na cultura – devendo o passado, não obstante, manter sua qualidade de sentido e significado, malgrado a fratura do contexto temporal no presente e o abalo quanto a sua expectativa de futuro. É o que acontece, atualmente, na virada pós-moderna da cultura histórica. Na exata medida em que aqui se alcançam novos entendimentos da estrutura estética profunda do trabalho de constituição de sentido pela consciência histórica, os padrões tradicionais de racionalidade perdem validade e a articulação histórica da vontade de poder é enfeitada por uma fascinação estética acrítica.

É amplamente conhecido que a predominância da vontade de poder, na orientação cultural da vida humana prática mediante a memória histórica, se dá à custa da pretensão de verdade. Com isso, a coerência formal da elaboração histórica é deturpada como mero meio de propaganda. Isso se constata muito bem no uso da memória histórica para fins políticos, tanto no cotidiano como em sua vasta utilização no espaço público. Nem é necessário recordar o quanto a pretensão de verdade fica à beira do caminho. Ademais, sabe-se também que as formas de apresentação histórica perdem justamente a ambivalência estética com a qual rompe as coerções políticas que se impõem à cultura histórica, em benefício das chances de liberdade da memória histórica. As pretensões políticas de dominação são desconectadas dos critérios cognitivos de verdade, com o que a legitimidade da dominação – de que justamente se trata – perde exatamente o poder de convencimento que conecta a dominação política, nas sociedades modernas, à convicção dos dominados.

A politização unilateral aliena a cultura histórica às injunções de uma vontade cega de poder. Os critérios valorativos da memória histórica se assumem um arbítrio decisionista; o desempenho cognitivo da ciência é reduzido a entregar resultados politicamente almejados. Também quando as estratégias cognitivas da constituição histórica de sentido se concentram em uma única

estratégia cognitiva, que tudo monopolize, à custa das estratégias políticas e estéticas, produz-se um esgarçamento da cultura histórica. Assim, as pretensões políticas de dominação são absorvidas cognitivamente de tal maneira que a pretensão de verdade da ciência é pervertida na forma do dogmatismo de uma ideologia e a livre argumentação, como atmosfera vital do progresso do conhecimento científico, é mais e mais sufocada.

O marxismo-leninismo é um exemplo particularmente marcante dessa armadilha relacional, na qual a pretensão de verdade da ciência cai, sempre que ela é conectada imediatamente às pretensões políticas de dominação, para as quais o aval da ciência é oferecido como modo de reforçar sua capacidade de convencimento. Tal estiramento de sua pretensão de verdade solapa a ciência justamente em suas funções de orientação histórica, nas quais pode exercer um papel político como fator de crítica da legitimação.

É pouco investigado e debatido que ocorra um estiramento problemático da dimensão cognitiva da cultura histórica também em sua relação com a dimensão estética. Isso se deve, em parte, ao fato de que a estética da História sempre esteve presente, ao menos praticamente, enquanto desaparecera teoricamente na autocompreensão da História tornada ciência. Com efeito, a vivacidade exaustiva da imaginação, presente na representação histórica operada pela memória histórica, não é levada em conta propriamente pela historiografia especificamente científica. Pelo contrário, as consequências problemáticas de uma restrição sistemática da constituição estética de sentido na memória histórica são pesquisadas de modo apenas indireto nos dados memoriais, nos quais a coerência formal do estético reage a seu papel de servidor da verdade – ou seja, quando o sentido histórico é constituído sobretudo por meios estéticos. É assim que se evidenciam as qualidades experienciais e os potenciais de sentido que, usualmente, cedem à predominância da historiografia cientificamente orientada.

Como categoria, "cultura histórica" tem um duplo sentido. Teoricamente, ela abarca um campo da experiência e, na prática, fixa critérios normativos da práxis nesse campo. Sem esse componente normativo, não se consegue explicar o estatuto dessa expressão no debate público sobre as formas, o conteúdo e as funções da memória histórica. Esse duplo sentido não é anódino. Ele pode ser utilizado por uma retórica problemática para camuflar os critérios normativos em uma argumentação empírica e, inversamente, para entulhar análises empíricas, despropositadamente, com pretensões normativas. Por outro lado, não se pode deixar de ver que a análise teórica das três dimensões da cultura

histórica e de sua relação recíproca pode conduzir a entendimentos de manifesta vantagem prática. Assim, das reflexões acima acerca das tendências de instrumentalização e subordinação recíproca das três dimensões e de suas regras próprias, pode-se tirar a conclusão, relevante para a prática, que a memória histórica mais apta a exercer sua função de orientação cultural é a que não interfere na relativa autonomia dessas três dimensões e as articula criticamente entre si. Coerções políticas do agir, que a vontade de poder introduz no trabalho de memória da consciência histórica, podem ser desmanteladas, esteticamente, mediante o livre manejo da imaginação histórica e, cognitivamente, mediante a mobilização da experiência acumulada de crítica da legitimação.

Perspectivas políticas podem ordenar os acervos do conhecimento de acordo com critérios de relevância, criticando assim o arbítrio imanente à produção de saber pela pesquisa especializada. Argumentações metódicas impõem os limites da relação com a experiência à imaginação histórica, cuja autonomia estética desinibida os ultrapassa, demasiado facilmente. Naturalmente não se pode deduzir da teoria da cultura histórica um sistema de regras que a práxis do trabalho de memória histórica só teria que seguir. No entanto, essa teoria permite ponderar as chances de efetivação da cultura histórica, além de fornecer critérios de avaliação de tal práxis.

As reflexões acima, sobre a distinção das três dimensões e sobre sua relação recíproca fizeram emergir uma questão, que em si é a questão mais importante da cultura histórica. Vale dizer, a questão do princípio de naturalização do sentido na memória histórica.

Se assim for, que o sentido histórico só possa ser constituído (a) se nenhuma das três dimensões possuir isoladamente o sentido necessário ao trabalho de memória histórica da consciência histórica, de modo a funcionar como grandeza orientadora da vida prática, (b) somente se houver o reconhecimento da complexa relação de sua legitimidade originária comum e (c) somente se a (relativa) autonomia das três dimensões for reconhecida pelas três entre si como limitação e crítica uma da outra – então o que esse contexto global das dimensões proporciona para tal sentido?

Das reflexões acima deve ter ficado claro que a questão do sentido é incontornável. Mas também que não há uma resposta forçosa a ela. Enquanto a religião foi fonte de sentido universalmente aceita na vida de uma sociedade, era também incontestemente a instância a que recorrer para a integração das três dimensões da cultura histórica e para produzir, eficazmente, sentido histórico para a sociedade como um todo. No processo de modernização essa integração

se perdeu. Tal não significa, porém, que a religião tenha desaparecido como fonte de sentido ou se tornado supérflua, mas simplesmente que seu valor diferencial para a relativa autonomia das três dimensões não pode ser igualado. Sempre ocorreram tentativas de promover instâncias culturais que substituíssem o desempenho fundante e integrador da religião. Todas as instâncias (p. ex. a filosofia da História), contudo, malograram por favorecerem uma dimensão em detrimento das demais. Nenhuma esteve à altura do dinamismo liberado pela autonomia relativa das três dimensões.

Tal não significa, no entanto, que esse dinamismo, ao se desenvolver, gere falta de sentido, e que a cultura da memória histórica se autodestrua ao longo do processo de modernização. Mesmo quando há boas razões para apontar os crescentes déficits de sentido no processo de modernização, e que isso também atinja setores essenciais e manifestações da cultura histórica, não se deve descurar o fato de que em cada uma das três dimensões desenvolvem-se critérios de sentido que são compatíveis, relacionáveis e mediáveis entre si. No campo da ciência, isso consiste na racionalidade formal do procedimento metódico, no campo da política trata-se do sistema de princípios jurídicos universais de legitimidade política (os direitos humanos e cidadãos) e, no campo da arte tem-se o princípio formal da autonomia estética. Esses princípios podem ser pormenorizados quanto à especificidade da História, ou seja, quanto às operações mentais da consciência histórica.

Tal especificação requer um universalismo formal comum a tais princípios da racionalidade metódica, da legitimidade jurídica e da autonomia estética. Esse universalismo é um padrão basilar da cultura histórica. Esta especificação poderia ser criticada pela indigência de seu caráter abstrato, se comparada com a plenitude de sentido das religiões tradicionais. Tal crítica dá o tom predominante na crítica da cultura que acompanhou o processo da modernização e que ganhou novo fôlego no pós-modernismo. Essa crítica só é justificada quando o universalismo formal dos critérios estéticos, políticos e cognitivos impregnam a memória histórica de tal modo que causa a obliteração de sua razão de ser: a peculiaridade das circunstâncias e das evoluções temporais que se reflete na situação e na identidade de cada agente que se recorda.

O universalismo formal da constituição histórica moderna de sentido de forma alguma ameaça essa peculiaridade. Pelo contrário. Ele é a condição necessária para que a multiplicidade do peculiar possa efetivar-se no campo da memória histórica. Assim, ele estabelece uma condição necessária do sentido histórico. É claro não ser ele condição suficiente, pois a profusão das memórias

históricas, fomentadas no universalismo formal da racionalidade metódica, da legitimidade jurídica e da autonomia estética, precisa ser articulada em construtos históricos coerentes de sentido, que tenham a ver com as situações concretas do agir e com os problemas próprios à formação da identidade.

O que resulta para o sentido histórico dessa concretude da orientação cultural? Que critério de sentido de peculiaridade cultural deve ser agregado ao critério de sentido de um universalismo formal?

Há dois critérios de constituição histórica de sentido que devem ser levados aqui em consideração. De um lado, o critério de uma parcialidade incontornável da constituição história de sentido, ou seja: renunciar sistematicamente a concretizar o universalismo formal como a totalidade material da memória histórica. Por outro lado, parcialidade significa igualmente uma relativização mútua das três dimensões entre si, o que implica uma abertura originária da consciência histórica, que somente admite algo como um sentido global das mudanças temporais dos seres humanos e de seu mundo de forma negativa, inalcançável, como uma ideia regulativa, mas não como uma representação histórica concreta. Essa negatividade do sentido global é a única forma possível de manter na memória a ruptura civilizacional das experiências aterrorizantes vividas no século 20, sem estropiar a necessidade cultural da constituição histórica de sentido.

Cultura da memória na história da República Federal da Alemanha

(coautor: Friedrich Jaeger)

2.1.1. A cultura da memória na Ciência da História alemã

O debate em torno da cultura da memória e da memória cultural¹ pode ser visto como parte de uma virada na história cultural, ocorrida na Ciência da História alemã há alguns anos.² No âmbito dessa virada, dimensões das percepções, experiências, autointerpretações, normas do agir e mesmo memórias culturais, que haviam sido descuidadas ou abandonadas pela tradição da história social, voltam com nova força a despertar interesse. A história do cotidiano e as abordagens microanalíticas³, procedimentos metódicos da descrição

¹ Assmann; Harth (Eds.): *Mnemosyne*, 1991; *Das kulturelle Gedächtnis*, 1992; Le Goff: *Geschichte und Gedächtnis*, 1992; Hölscher: *Geschichte als 'Erinnerungskultur'*, 1995; Nora: *Zwischen Geschichte und Gedächtnis*, 1990.

² A esse respeito, van Dülmen: *Historische Anthropologie*, 2000. Zur historischen Dimension der Kulturgeschichte; ver também Jaeger: *Bürgerliche Modernisierungskrise und historische Sinnbildung*, 1994.

³ Brüggemeier; Kocka (Eds.): *Geschichte von unten – Geschichte von innen*, 1985; Lüdtkke (Ed.): *Alltagsgeschichte*, 1998. Sobre a concepção de pesquisa da micro-história van Dülmen: *Historische Anthropologie*, 2000, p. 47 ss.; Schlumbohm (Ed.): *Mikrogeschichte*, 1998. Ver também Schulze (Ed.): *Sozialgeschichte*, 1994. Um importante estudo de caso da historiografia micrológica encontra-se em Medick: *Weben, und Überleben in Laichlingen*, 1996. O clássico no assunto é Ginzburg: *Der Käse und die Würmer*, 1979; _____: *Spurensicherung*, 1974.

densa⁴ e da história oral⁵, assim como levar em conta a memória como fatores de orientação e de identidade cultural⁶, caracterizam essas novas correntes do pensamento histórico. A história social surgiu originalmente da descon-fiança quanto às experiências e às memórias dos sujeitos, hermeneuticamente compreensíveis, com respeito às quais a tarefa da ciência se resumiria a relativizar e a superar, com a análise e a crítica das ideologias, o horizonte da experiência, da interpretação e da memória dos sujeitos agentes. Em seu balanço da história como ciência social, Jürgen Kocka caracterizou essa concepção histórica de ciência com a fórmula de uma "virada analítica", efetivada pela história como ciência social nos anos 1970: "Virada analítica [...] significa que, doravante, os historiadores tendem mais nitidamente a estruturar conceitualmente sua pesquisa e seus trabalhos, ao colocar suas questões, clara e explicitamente, no âmbito de debates teóricos mais gerais. Começaram a definir seus conceitos centrais e a pensá-los. Utilizaram recursos tipológicos e comparativos assim como um amplo espectro de outros métodos.

Colocaram-se questões causais. Para poder responder a elas, empregaram-se teorias, que ordenassem as informações colhidas nas fontes, mas que destas não decorriam. Os historiadores disseram adeus às formas tradicionais da narrativa. Sua forma de comunicação entre si e com o público, tornou-se mais argumentativa e conceitual, explicitamente ponderada e autorreflexiva. A relação da ciência com o extracientífico passou a ser levada a sério, "relevância" passou a ser reivindicada, a relação à prática asseverada. A própria ciência passou a ser vista como parte do esclarecimento sócio-político. Fazia-se história para dela aprender, mas também para dela liberar-se."⁷

Para a História como ciência social, o conhecimento histórico coloca, pois, em perspectiva, os fatores condicionantes da mudança histórica ocorrida no passado que rompem o quadro usual da memória e da narrativa dos sujeitos, escapam à sua capacidade de compreender e conceitualizar e remetem a uma realidade que extrapola as experiências, orientações e interpretações do cotidiano.⁸ A categoria "sociedade", na história social, refere-se, por conseguinte, à complexa interação entre tais macrofenômenos, como urbanização e

⁴ Geertz: Dichte Beschreibung, 1983.

⁵ Um breve panorama com indicações bibliográficas em Niethammer: Fragen an das deutsche Gedächtnis, 2007.

⁶ Assmann: Das kulturelle Gedächtnis, 1992; Assmann; Frevert: Geschichtsvergessenheit, 2000.

⁷ Kocka: Historische Sozialwissenschaft heute, 2000, p. 10. – Uma interpretação crítica da história social encontra-se em Welskopp: Die Sozialgeschichte der Väter, 1998.

⁸ Kocka: Perspektiven für die Sozialgeschichte, 1994, p. 35 s.

profissionalização, processos de formação de classes e mercantilização da sociedade, burocratização, judicialização, transformações demográficas e ciclos conjunturais. Atores dessa interação são coletivos anônimos de agentes, como classes sociais, elites funcionais, associações e burocracias estatais, que se relacionam socialmente no quadro de relações jurídicas formalizadas, mecanismos de mercado, interesses de dominação e conflitos sociais.

Os indivíduos só interessam na medida em que representem tais megagrupos sociais, mas não como personalidades com biografia particular. A tarefa da ciência da História consiste na análise e na crítica dessas coerções estruturais e desses procedimentos institucionalizados na socialização dos grupos, de modo a fazê-los apreensíveis no presente e, assim, abrir os espaços de liberdade das sociedades modernas.⁹ Assim é porque a história social distingue entre os espaços comunicativamente abertos e os espaços estruturalmente fechados da realidade histórica, que ela exprime na diferenciação entre cultura e sociedade. "O conceito de sociedade expande a questão quanto aos recursos, às desigualdades e às relações de poder, que não estivessem patentes comunicativamente, não estivessem simbolicamente evidenciados e possivelmente não fossem presentes aos atores contemporâneos, enquanto o conceito de cultura apontava, abreviadamente e amiúde de modo embelezado, para aqueles campos da realidade que fossem mais imediatamente presentes aos atores como objeto de comunicação e lócus de representação simbólica."¹⁰

A ciência da História se transformou, com base no modelo metódico anti-hermenêutico da história social, em uma instituição que vai além do autoentendimento e da memória cultural dos atores sociais, com respeito a seu conhecimento acerca das dimensões da evolução histórica não representadas em suas lembranças e interpretações. A ciência se entende como uma análise de contextos estruturais, baseada em fontes, com frequência seriais, processadas metodicamente. Dessa forma, ela tem como fornecer informações e interpretações mais confiáveis do que conseguem as lembranças dos contemporâneos, subjetivamente confusas ou mesmo intencionalmente distorcidas. Essas lembranças são um modo deficitário do pensamento histórico, quando comparadas com a ciência habilitada com a pretensão de objetividade.

Com esse pano-de-fundo teórico-histórico o discurso alemão da memória dos últimos anos adquire um perfil mais preciso, pois submeteu a clara revisão

⁹ Esta concepção está pormenorizada em Wehler: Deutsche Gesellschaftsgeschichte, 1987/1995.

¹⁰ Kocka: Historische Sozialwissenschaft heute, 2000, p. 19.

os conceitos de ciência e de sociedade da história social, no contexto da virada culturalista e neo-hermenêutica. A história oral dos anos 1980 e os debates acerca da micro-história, da antropologia histórica e da história cultural exerceram o papel, neste contexto, de precursores dos debates atuais sobre lembrança e memória, ao relocalizar intracientificamente o significado das lembranças subjetivas, das formas de percepção e das interpretações da realidade por indivíduos ou grupos sociais.¹¹ Tratou-se de preservar o testemunho contemporâneo no modo da memória histórica, a ser preservada e transmitida aos pósteros de forma metodicamente renovada. Um exemplo bem-sucedido encontra-se no projeto de história oral LUSIR ("História de vida e cultura social na região do Ruhr"), que objetivava reconstruir e documentar, com base empírica em entrevistas de memória, as experiências dos contemporâneos do nacional-socialismo e dos primórdios da República Federal da Alemanha.¹²

Tais tendências romperam o monopólio, pretendido pela ciência objetivante, do trabalho de memória e do pensamento histórico, completados assim pelas formas subjetivas ou coletivas do lembrar, recorrendo à categoria de memória. Subjaz a isso um tema de crítica à ciência, na medida em que o conceito de cultura da memória está em tensão latente ou mesmo aberta com os princípios de racionalidade próprios à ciência. Os processos comunicativos de constituição de sentido, como entendido por Halbwachs¹³, são contrapostos ao efeito sufocante dos procedimentos metódicos objetivantes, produzindo assim o fascínio de uma imediata vivacidade.

No modo da cultura histórica o pensamento histórico se torna um procedimento metódico, que exprime e opera a dimensão subjetiva interna da evolução histórica. Assim, os procedimentos analíticos da garantia científica de objetividade são vistos, de forma análoga à crítica da ciência e do positivismo por Nietzsche, como ameaça à proximidade imediata da vida, da relação grupal e ao caráter comunicativo do trabalho humano de memória, cuja autonomia deveria ser novamente valorizada em oposição à ciência objetivante.¹⁴

Com a virada para a cultura da memória, a ciência da História perdeu o privilégio da memória cultural. O pensamento histórico passa, de instância insti-

¹¹ Ver uma síntese dessas tendências em van Dülmen: *Historische Anthropologie*. 2000. Ver também, a esse respeito, a revista – publicada desde 1993 – "Antropologia Histórica. Cultura, sociedade, cotidiano" (*„Historische Anthropologie. Kultur, Gesellschaft, Alltag“*).

¹² Fundamentos teórico-metodológicos desse projeto ver Niethammer: *Fragen – Antworten – Fragen*, 1984.

¹³ Cujo significado para o novo discurso da memória é destacado por Assmann: *Das kulturelle Gedächtnis*. 1992, p. 34ss.

tucionalizada e científica de especialistas, a rede de comunicação social entre indivíduos e grupos, que concorrem entre si, publicamente, pelas interpretações, pelos significados e pelo capital simbólico. O pensamento histórico sabe que está em constante transformação e que aparece como uma ocorrência carregada de conflitos, na qual a orientação, mediante tornar presente o passado, é objeto de disputa do campo da memória. O que era alta cultura elitista torna-se assunto das pessoas comuns no cotidiano da vida, que, sob a pressão das condições envolventes da vida, relacionam-se e asseguram-se de si no modo da memória.

Junto com isso tem-se uma profunda revisão do conceito de sociedade, pela história social, em cujo contexto de abordagens microanalíticas e do cotidiano se tornam concretos, na experiência histórica de macrosujeitos anônimos, os processos formalizados de socialização. A sociedade transparece assim nas múltiplas práticas culturais de uma produção comunicativa de significados, interpretações e orientações, em cujo centro se encontram as operações da cultura da memória, que ordenam o tempo.

Em traços gerais, fica assim esclarecido o contexto histórico e teórico no qual se situa o debate atual acerca da cultura alemã da memória depois da 2ª. Guerra Mundial. Em seguida percorre-se algumas etapas sobre esse tema: num primeiro momento, (1) extrair uma concepção teórica que permita interpretar adequadamente os fenômenos empíricos da cultura alemã da memória. Trata-se aqui (2) de abordar questões da constituição da memória como fenômeno da consciência histórica. Aborda-se também (3) questões quanto às funções de orientação da vida prática exercidas pela memória cultural e quanto às categorias centrais do debate. No conceito de memória sobrepõem-se operações mentais muito diversas: a da percepção ou experiência cultural; a da orientação do agir; a da legitimação cultural ou de crítica da legitimação; enfim, a da formação da identidade. A memória é, por conseguinte, um fenômeno complexo, que necessita ser trabalhado em sua estrutura teórica e pragmática, antes de se passar a aspectos próprios à cultura alemã da memória desde a

¹⁴ Que essa polarização entre História objetivante e memória subjetiva tenha evoluído para uma mediação de ambos os polos da cultura da memória é destacado por Aleida Assmann: "Já não mais pensamos que História e memória sejam polos opostos. Essa polarização partiu da representação da ciência da História como um processo de pesquisa abstrato, supraindividual e desenraizado, ao que se contrapunha, do lado da memória, as lembranças vivazes, vale dizer, próprias aos sujeitos e por eles sustentadas. Não se trata de abandonar de vez essa oposição, mas é certo que nos tornamos mais sensíveis às múltiplas conexões que aparecem na zona cinza entre História e memória" (Assmann, A.: Prefácio, em Assmann/Frevert: *Geschichtsvergessenheit*, 2000, p. 30).

2ª Guerra Mundial. É este o tema da segunda parte, na qual descrevemos (4) a multiplicidade institucional de formas da cultura da memória e da cultura histórica, a fim de investigar com mais vagar (5) a controvérsia acerca do nacional-socialismo e do Holocausto como o eixo temático e como problema desafiador da cultura alemã da memória.

A alguns, esse programa e suas ênfases podem parecer, no conjunto, demasiado científicos e teóricos. Saiba-se que assim é: intencional, como reação às tendências recentes do debate em torno da memória e da lembrança. Nesse debate, a ciência da História, como fator da memória histórica e da memória coletiva é subestimada e encoberta, até mesmo interpretada por vezes como contraposição e risco à transmissão comunicativa. Os motes nietzscheanos, bem conhecidos, parecem renascer, da mais problemática maneira, nesse formato. Em contraposição a essas tendências, por nossa vez, sustentamos que a reflexão teórica e a racionalidade científica são fatores constitutivos da cultura alemã da memória e da história. Por isso minha insistência tanto quanto à necessidade de uma fundamentação teórica da cultura da memória enquanto concepção da pesquisa e da orientação, como quanto ao significado constitutivo da ciência para a efetivação da rememoração pública.

2.2. Estruturas da consciência histórica e da cultura histórica

Consciência histórica é aquela forma da consciência humana do tempo na qual a experiência do passado é interpretada sob a forma de História para o presente. História, como conteúdo da consciência histórica, é uma grandeza de orientação da vida humana prática. Ela funciona como meio cultural, no qual são socialmente negociados os direcionamentos nas mudanças sociais, que requerem agir e que são postos ou mantidos em ação pelo agir. Ela funciona igualmente como meio cultural do autoentendimento dos agentes, na medida em que lida com seu pertencimento e sua delimitação quanto aos demais. De tais direcionamentos e autoentendimentos decorre no agir também uma força motivadora, com a qual os agentes levam sua vida no fluxo do tempo. Em sua função de orientação com respeito à experiência interpretada do passado, a consciência histórica se projeta sempre no futuro.

Na medida em que o passado está presente de formas diversas, ela sempre cruza o horizonte de expectativa da orientação humana no mundo com o horizonte de expectativa que o agir (e do padecer) toma como objetivo. Nesse sentido, a consciência histórica não está vinculada apenas ao passado, mas reveste seus direcionamentos sempre com expectativas de cunho normativo.

Jocelyn Letourneau capturou esse complexo cruzamento de passado e futuro na consciência histórica e em sua função de orientação para cada vida prática atual com uma fórmula certeira: "History is a Back-up for the Future".¹⁵ A consciência histórica formata o construto de sentido "História" com o duplo alcance intencional de experiência e expectativa, de retenção e pretensão (Husserl) da consciência humana do tempo.¹⁶

O passado adquire tal caráter de História para o presente, a caminho do futuro, mediante a práxis mental da constituição histórica de sentido, no *narrar uma história*. Nem todo narrar é logo história; somente quando a experiência do que ocorreu no passado é tornada presente, dentro de um contexto temporal do presente que faça sentido e possua significado, torna-se ela histórica e exerce a função específica de orientação temporal mediante a experiência interpretada do passado. Por intermédio de tais histórias as tradições são transmitidas, mantidas e também criticadas. Elas representam pertencimento e afastamento, preenchem o sentimento do "nós" com um conteúdo no qual elementos normativos e factuais, experiências e intenções, ter-se tornado e querer tornar-se, são sintetizados. Elas podem gerar regras abstratas do agir a partir de acontecimentos concretos do passado e aplicá-las a acontecimentos de hoje e a expectativas de futuro (*historia magistra vitae*). Elas podem ainda integrar experiências desafiadoras do tempo presente, como por exemplo as mudanças aceleradas da modernidade, em uma representação dinâmica do tempo, na qual a inquietação quanto à constante mudança do mundo próprio a cada um se transforma em chance de um agir intencional.

A consciência histórica está intimamente conexa com a memória. A memória mantém ou faz o passado tão presente que o torna útil à vida. Ela o apresenta como uma experiência que tornam compreensíveis as condições atuais da vida e o futuro, esperável. Nela predomina a interpretação do conteúdo factual daquilo que é lembrado. Ela se nutre dos poderosos impulsos da autopreservação e da busca de reconhecimento, articulando-os em critério seletivo do esquecimento. A memória também bloqueia, contudo, muito objetivamente, coisas importantes e cheias de consequências, quando percebidas como perturbadoras ou dolorosas. Nesse caso, a memória serve ao ocultamento, à distorção e à revisão falseadora. A memória efetiva somente um

¹⁵ Enunciado em palestra no Instituto de Altos Estudos em Humanidades, em Essen (Alemanha) – KWI. [J. Rüsen foi diretor-presidente deste Instituto de 1997 a 2007. NT]

¹⁶ Husserl: Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins, 1980.

aspecto da consciência temporal: o da retenção, do retorno ao passado como condição para que o chão do presente continue debaixo dos pés. No entanto, direta ou indiretamente, ela continua vinculada ao futuro, pois é somente por causa do futuro que o passado se torna presente ou é preservado mentalmente no presente.

A consciência histórica é uma expressão complexa da memória. É nela que a relação da memória com experiência se torna mais clara, ampliável, sujeita a crítica. Propriamente falando, o ser humano lembra-se somente do que aconteceu em sua vida. Somente em sentido transposto a memória vai mais longe. Ao se passar da memória pessoal à memória coletiva, que define e sustenta o pertencimento cultural, o caráter "histórico" do passado ganha contornos mais precisos, diversamente do que ocorre no presente. O horizonte temporal da interpretação humana de si e no mundo se expande. Quanto mais profundamente se explora o passado para compreender o presente, mais longe vão as perspectivas de futuro que orientam o agir. Com o que fica ainda mais complexa a inserção temporal do próprio eu. Tudo isso vai além dos limites da vida de cada um (por exemplo, no "corpo" cultural de seu próprio povo, tal como a consciência histórica nacional o concebe como sobrevivência do eu pessoal em um todo social abrangente). Na consciência histórica, futuro e passado distinguem-se com ainda maior nitidez em contraste com o presente, de modo a poderem ser articulados de modo mais claro e refletido.

A consciência histórica humana atua de diferentes modos. Três desses modos podem ser distinguidos de maneira ideal-típica (podem ser também entendidos como níveis da articulação e da eficácia): o funcional, o reflexivo e o pragmático. No modo funcional, a consciência histórica é um fator da própria realidade social. Está por assim dizer embutido nos processos e nas instituições, no âmbito das quais o ser humano é culturalmente formado ou – para usar uma metáfora cara às ciências contemporâneas da cultura – no seio das quais ele é "construído". História como grandeza de orientação da vida prática faz parte das circunstâncias, pré-condições e condições sob as quais se trabalha a interpretação e a representação do passado, consciente e intencionalmente. A História, assim, é e tem influência antes de ser elaborada, "construída" pela atuação da consciência histórica. Esse "construir", o posicionamento consciente quanto à experiência do passado, constitui o modo reflexivo.

Aqui, a História já não é mais pré-condição, mas missão, já não mais ponto de partida da constituição histórica de sentido, mas ponto de chegada. É aqui que se dão tanto a práxis cultural de trabalhar a memória coletiva, a cultura

histórica de uma sociedade, quanto – naturalmente – os resultados produzidos pelas ciências históricas. Esse trabalho tem consequências para a vida de uma sociedade. Seus resultados se inserem nas orientações efetivas da vida prática. Esse modo da constituição histórica de sentido é chamado pragmático ou operacional. Com ele, tal trabalho se torna parte da realidade social, com que se relaciona (por exemplo, na forma de diretrizes do ensino de História ou do culto à tradição de um Exército).

Cultura histórica é o suprassumo das atividades e instituições sociais, pelas quais e nas quais a consciência histórica se dá. Ela recobre um âmbito amplo e heterogêneo da vida cultural, que pode ser distinguido de outros campos mediante a *categoria do sentido histórico*. Esse sentido integra em um construto coerente, em uma "história", experiências, interpretações, orientações e motivações que se relacionam a experiências do passado como condições da compreensão do presente e da expectativa de futuro. A cultura histórica pode ser definida como o suprassumo das histórias, nas quais e pelas quais a vida de uma sociedade acontece. Ela está determinada por produtores, receptores e mediadores da constituição histórica de sentido, pelos modos de sua representação e pelos meios e instituições de sua efetivação. Os três modos distinguidos acima caracterizam a práxis social na qual se realiza a cultura histórica.

Em complemento, pode-se distinguir três dimensões elementares da cultura histórica, que destacam respectivamente os aspectos da percepção, da interpretação e da orientação: a estética, a cognitiva e a política. A dimensão estética lida com a coerência formal e performativa e com a capacidade de persuasão. Ela tem papel extraordinariamente importante na ontogênese, como no espaço público, amiúde subestimado pela ciência.

A dimensão *estética* diz respeito à coerência formal e performativa assim como à capacidade de persuasão. Ela desempenha um papel muitíssimo importante tanto na ontogênese quanto no espaço público – papel que a ciência, não raro, subestima. Ontogeneticamente, ela organiza a expressão da consciência histórica com as formas da imaginação. No espaço público, tem ela uma ampla e duradoura repercussão, tanto mediante os meios de comunicação social quanto pelos museus e exposições. Ademais, a literatura e as belas artes contribuem de forma marcante para a constituição histórica de sentido, como sua predecessora.

A dimensão *cognitiva* tem a ver com a pretensão de validade sustentada argumentativamente. O papel decisivo aqui incumbe à ciência da História e às demais disciplinas históricas das ciências humanas. A escola media os conheci-

mentos dessas especialidades através do filtro dos critérios pedagógicos, sociais e políticos dos significados no contexto intergeracional.

A dimensão política se refere à legitimidade como fator da luta pelo poder. Nenhum sistema de dominação pode abrir mão da cultura histórica como instância de legitimação, e a crítica da legitimação serve-se com frequência de argumentação histórica. As três dimensões são originárias. Não podem ser reduzidas uma à outra, mas estão em complexa relação de condicionamento de diversas pretensões de validade e de objetivos funcionais. Sua mediação requer práticas próprias da constituição histórica de sentido, tal como na retórica com relação à estética e à política, ou como no efeito integrador da religião e da moral para com a carga normativa dos critérios históricos de sentido.

2.3. Funções de orientação da memória histórica

Como mencionado acima, a memória torna presente o passado, de maneira tal que ele se torna útil à vida. Essa "utilidade" cultural da História para a vida pode ser expressa pela categoria de orientação. Antes de abordar, na segunda parte deste capítulo, as formas institucionais da cultura alemã da memória, em particular a memória do Holocausto e do nacional-socialismo como seu núcleo principal, serão esboçadas brevemente os pressupostos teóricos das principais funções de orientação. O que se entende, propriamente, quando se fala de orientação mediante a memória? A que pragmática da vida no mundo a cultura da memória obedece, enquanto parte do sistema de orientação cultural de uma sociedade?

Trata-se da apresentação de uma concepção teórica que permite distinguir as diversas dimensões da memória. Memórias podem ser entendidas como formas da orientação cultural, na qual e pela qual as pessoas vivenciam e interpretam, motivam e normatizam, legitimam e criticam, transmitem e modificam suas vidas práticas individuais ou coletivas. Quais são, contudo, exatamente as operações, práticas e fenômenos mentais que entram em linha de conta, quando perguntamos pelos resultados de orientação da memória? É possível abordar esta questão pela via da operacionalização e da diferenciação conceitual da categoria 'memória', acerca do que – como já anteriormente mencionado – são distinguidos cinco aspectos, que se considera ser adequados para descrever as funções das memórias culturais. Em primeiro lugar, a memória humana reage à experiência dos problemas da vida prática, que funcionam como desafios à memória cultural. Em segundo lugar, a memória humana se efetiva no contexto de comunicações e como verbalização de tais expe-

riências de problemas. Em terceiro lugar, a memória se relaciona ao agir, ou seja: é sempre também um elemento da orientação do agir. Em quarto lugar, pretensões culturais de validade se conectam a memórias: elas são referidas, afirmativa ou criticamente, a pretensões de legitimidade. Em quinto lugar, é no modo 'memória' que se forma a identidade dos sujeitos. Tudo isso é diferenciação e distinção ideal-típica de aspectos específicos, que usualmente não estão separados em sua efetivação prática na vida e na memória histórica, mas imbricados e superpostos. Também faz sentido considerá-los inicialmente em sua especificidade cultural respectiva.

1. A memória humana possui, de entrada, uma estrutura pragmática e pode ser entendida como um trabalho mental acerca dos problemas e desafios da vida prática. Na Teoria da História contemporânea, a questão da memória dos problemas é amiúde tratada com o conceito de contingência.¹⁷ Memórias se conectam a experiências que questionam a concepção cultural da orientação da vida humana e tornam necessárias novas respostas a uma realidade alterada. A cultura da memória suscita igualmente temas, conceitos e métodos próprios ao trabalho de sua investigação, referentes à vida e aos problemas com que lida, que emergem dos desafios práticos da vida humana prática, evoluindo na direção da mudança dessas problemáticas históricas.¹⁸

As memórias possuem, por conseguinte uma relação simultânea com a experiência e com a problematização.¹⁹ Elas representam um ato de interpretação cultural e remetem igualmente a uma cadeia de acontecimentos, que é interpretada. As memórias emergem de uma constelação problemática entre sujeito e objeto, e se baseiam na capacidade das pessoas de defrontar-se culturalmente com a realidade de um mundo precário e contingente, ao instituir estruturas de sentido. Sob tais pressupostos não faz muito sentido dissolver construtivisticamente o conceito de memória e reduzir a História a um mero produto interpretativo, ao qual nenhuma realidade corresponderia mais. Me-

¹⁷ Como introdução aos debates mais recentes ver Graevenitz; Marquard (eds.): *Kontingenzt, 1998*; Makropoulos: *Modernität und Kontingenzt, 1997*.

¹⁸ Essa estrutura pragmática básica das ciências da cultura, que Max Weber examinou em sua Teoria da Ciência, vale também para a cultura da memória: "Não é a interdependência 'objetiva' das 'coisas', mas os contextos mentais dos problemas que estão à base dos campos de atuação das ciências: onde novo método é aplicado para resolver problema novo e descobrir verdades, aí surge uma 'ciência' nova". (Weber: *Gesammelte Aufsätze, 1985*, p. 166).

¹⁹ Já Dewey tratou desse tema: *Erfahrung und Natur, 1995*. – Acerca do debate sobre o conceito de experiência na filosofia contemporânea, ver Freudiger et alii (eds): *Der Begriff der Erfahrung, 1996*.

mórias culturais respondem, antes, a um acontecimento desafiador, de cuja interpretação somente podem resultar orientações. Essa circunstância possui amplas consequências para a especificidade da memória histórica e autoriza tirar conclusões acerca de sua estrutura prática na vida. É somente na dupla natureza das memórias, como se mencionou, que tem como fundar-se a transformação dos acontecimentos do passado em problemas de orientação com relevância cultural, em relação direta com a subjetividade interpretante.

Os acontecimentos se tornam assunto da interpretação histórica porque rompem com as convenções da subjetividade humana, i. é, com as normas e intenções do agir, com os hábitos de pensamento, com os modelos de interpretação e com as representações tradicionais de sentido e exigem novas convenções. As memórias históricas, enquanto respostas a problemas de orientação, remetem, pois, a acontecimentos relacionais ao presente. A famosa questão de Droysen acerca de como de "feitos" do passado surge a "história" como fator cultural de orientação do presente²⁰, pode ser resolvida, mediante recurso ao conceito pragmático de memória, da seguinte maneira: o pensamento histórico, enquanto produto da memória, é uma elaboração cultural de experiências contingentes e logra funcionar como fator de orientação da vida humana prática ao interpretar, com sentido, a mudança das circunstâncias da vida humana no presente, carente de interpretação, mediante a mobilização cultural do passado. É esse entendimento que está à base do giro narrativista que ocorreu na Teoria da História nos últimos anos.²¹

Narrativa histórica significa aqui um processo de constituição de sentido acerca de experiências da mudança temporal, conectado à memória como meio. Esse processo media a experiência do passado com os problemas do presente e com as expectativas de futuro, constituindo uma representação de continuidade que abrange as dimensões temporais, de maneira a permanecer apta a agir e a interpretar em meio à mudança do tempo.

2. As memórias dependem igualmente de serem mediadas e transportadas. Elas existem exclusivamente na forma linguística. Também as memórias no sentido de um evento psíquico interno pressupõem um mínimo de interlocução (nesses casos, consigo mesmo), que pode ser entendido em sentido amplíssimo como um ato de comunicação. Isso

²⁰ Droysen: *Historik*, 1977, p. 204.

²¹ Ver Baumgartner: *Kontinuität und Geschichte*, 1972; Ricoeur: *Zeit und Erzählung*, 1988–1991; Rüsen: *Zeit und Sinn*, 2012.

porque as memórias são constituídas de maneira que diferentes sujeitos (ou mesmo um sujeito consigo mesmo em diferentes momentos e em diferentes papéis) dialoguem entre si.

Esse entendimento da estrutura comunicativa da memória acarreta consequências notáveis para a compreensão da constituição cultural de sentido e para a orientação cultural. 'Lembrar-se' significa ingressar em um processo comunicativo, no qual um problema de orientação da vida prática própria é interpretado mediante a interação entre os participantes. A memória se efetiva como um acontecimento social no âmbito de interações entre indivíduos e grupos (ou de uma pessoa com seu próprio passado). Todos necessitam lidar com uns com os outros e com seu ambiente natural ou social, de modo a poder enfrentar os desafios da vida prática. Nos trabalhos e debates mais recentes sobre a cultura da memória²² cuida-se das memórias como espaços de comunicação, nos quais indivíduos e grupos sociais produzem e adaptam as orientações relevantes para suas vidas práticas. A orientação pela memória se dá em uma tessitura pública de narrativas, interpretações e significados, que está submetida a constante transformação mediante a interação social.²³

3. Além disso, a cultura da memória pode ainda ser concebida como o meio da orientação do agir, embora seja altamente discutível saber com base em que conteúdos cognitivos e com que operações cognitivas a memória histórica consegue orientar o agir humano. Pode-se distinguir aqui dois aspectos: de um lado, as culturas da memória contêm representações do passado como um processo do agir humano. Essas representações são conectadas, por outro lado, com as representações de como o agir humano se efetivou no passado, ou seja, de que possibilidades de agir havia e que condicionamentos as limitavam, de quais eram os agentes sociais decisivos, de que intenções e normas as enquadravam e do que delas resultou.

²² Hölscher: *Geschichte als 'Erinnerungskultur'*, 1995; Assmann: *Das kulturelle Gedächtnis*, 1992.

²³ Neste contexto, é esclarecedor que a questão da memória cultural também desempenhe um papel destacado nos debates atuais entre liberalismo e comunitarismo, como teorias políticas concorrentes acerca do espaço público e da sociedade civil. Nesses debates discute-se o significado de uma infraestrutura comunicativa das formas modernas de viver e a possibilidade de sua continuidade em uma sociedade contemporânea que se questiona. Michael Sandel remete, a esse respeito, à necessidade de recontar permanentemente a história de democracia política como uma "public philosophy" fundamental, de modo a poder extrair de sua memória a possibilidade de sua continuação futura (Sandel, *Democracy's Discontent*, 1966, p. 351). Para aprofundar, ver Jaeger: *Amerikanischer Liberalismus und zivile Gesellschaft*, 2001.

Por outro lado, das conceituações teóricas do agir aplicadas à evolução histórica resultam consequências para a orientação do agir prático de hoje e de amanhã: ou seja, representações do que e de como se pode "aprender" da memória do agir passado para o agir futuro, de maneira a atuar realisticamente, e adequadamente a cada situação. Pode-se contemplar – sob essa ótica – aspectos essenciais dessa problemática do agir na cultura alemã da memória se se retomar a controvérsia, anteriormente mencionada, entre história social e história cultural. Recorrendo a esse debate, pode-se, pois, distinguir ideal-tipicamente dois modelos diversos da cultura da memória como estratégia de orientação do agir.

A estratégia cultural da memória na história social privilegia as condições estruturais do agir na vida prática humana com respeito às opções dos agentes. Fica assim posta a questão de como, tendo em vista essa predominância das coerções estruturais do passado, o presente ainda poderia ser entendido como espaço prático do agir. Como traduzir o conhecimento das estruturas que condicionam o agir e as coerções sobre ele, no passado, obtido pela história social, em um conhecimento que confira à vida prática atual um entendimento realista das possibilidades e chances de agir?²⁴

A nova história cultural conceitualiza a história da vida humana prática, criticamente distante das tendências estruturalistas da história social, como expressão e resultado de um agir humano inserido no amplo horizonte de uma práxis simbólica.²⁵ Existem pontos de contato da história cultural, nesse giro neo-hermenêutico da cultura alemã da memória, com as antigas tradições do historicismo, criticadas pela história social como regresso a formas da cultura da memória largamente ultrapassadas. Malgrado tudo isso, a história cultural se baseia em um modelo de agir muito mais complexo. Já não está mais restrito à intencionalidade, mas admite formas de agir, impulsos para o agir e orientações do agir diversificados, simbolicamente mediados.

Essas formas vão do extremo da pura apropriação do mundo pela racionalidade dos fins até as experiências traumáticas de ser praticamente massacrados, como as descrevem as vítimas de processos históricos. O agir humano perde sua linearidade e univocidade intencionais e se torna um acontecimento sinuoso, que se efetiva em meio a uma multiplicidade de fatores determi-

²⁴ Sobre essa questão, ver Breuilly: „Wo bleibt die Handlung?“, 2000.

²⁵ Essa concepção hermenêutica do agir encontra-se formulada enfaticamente em Niethammer et alii (Eds): „Die Menschen machen ihre Geschichte nicht aus freien Stücken, aber sie machen sie selbst“, 2006.

nantes.²⁶ Orientação cultural no presente mediante memória histórica quer dizer, neste caso, reconhecer a multidimensionalidade e a plurivocidade das ações humanas, suas contradições e ambivalências internas, a fim de poder avaliar, mais realisticamente, a práxis contemporânea, tendo como pano de fundo histórico os espaços e limites do agir.

Deve-se, porém, contrapor a esse modelo de orientação do pensamento histórico, inspirado pela hermenêutica, o argumento estruturalista, de acordo com o qual o pensamento histórico perde forçosamente sua capacidade de orientar se forem deixadas de lado as condições não-intencionais do agir. Isso porque orientação mediante memória quer dizer interpretação da contingência. Levando-se a sério esse argumento histórico-social, tal significa que a memória histórica só se torna elemento da orientação humana do agir quando a História se torna presente enquanto uma rede de intenções de agir e de suas condições.

4. Memórias não são fenômenos livres de valores. Com elas estão conectadas pretensões de reconhecimento, diversamente fundamentadas, que podem ser aceitas ou recusadas. Essa circunstância confere às culturas da memória afinal também um potencial elevado de violência. No modo da memória, "bens redentores", como poder material, legitimidade cultural ou verdade intelectual são disputados. Uma distinção ideal-típica das diversas pretensões de validade das orientações culturais mediante a memória poderia ser feita da seguinte maneira: elas dizem respeito, primeiramente, ao significado simbólico das memórias, com as quais os integrantes de uma cultura apreendem e reproduzem um mundo comum e compartilhado. Em segundo lugar, enquanto pretensões práticas de validade relativas à legitimidade normativa, jurídica e política da cultura, elas remetem à sua conexão com valores e com sua pretensão de reconhecimento. Em terceiro lugar, as memórias carregam uma pretensão reflexiva ou cognitiva de verdade ou acerto, para a qual – mesmo que não só por ela – o método científico como acesso cognitivo ao passado contribui. Por sua vez, outras pretensões de validade das culturas da memória incluem sua pretensão estética ou enfim sua estrutura narrativa e a pretensão embutida nesta, de possuir sentido como coerência narrativa.

²⁶ Um exemplo desse entendimento do agir social encontra-se em Lüdtke: *Alltagsgeschichte*, 1998, p. 565 ff.

O pensamento histórico se caracteriza então por articular todas essas diversas pretensões de validade com seu desempenho na orientação. No âmbito da memória histórica, lida-se com a capacidade de valer e com a pretensão de validade dos sistemas e dos atos simbólicos. Um exemplo notável dessa situação é a polêmica em torno do monumento ao Holocausto, na qual se tratou da adequação, a suas vítimas, das formas simbólicas da memória.²⁷ Ao mesmo tempo, a memória histórica possui uma função política de legitimação, seja mediante o estabelecimento da tradição seja pela crítica da dominação. Ela está engajada em uma luta política pelo poder e pela legitimação de dominação, independentemente de militar com a convicção consciente de uma "pedagogia política" ou com base em uma ideologia que nega a pesquisa básica e, com isso, corre o risco de ser politicamente instrumentalizada.

Pode-se acrescentar ainda que as culturas da memória possuem pretensões de validade cognitiva, que aparecem, na forma específica da ciência, na referência à objetividade do método histórico. Os argumentos de Hayden White sobre a estrutura poética da narrativa histórica deixam claro, outrossim, que as formas historiográficas de apresentação estão incontornavelmente conexas com pretensões de validade estética.²⁸ Por fim, está também conectada às memórias históricas a pretensão de coerência no sentido da construção de um contexto. A História é um contexto de sentido obtido pela lembrança, que insere a diferença das dimensões temporais e a desconexão dos acontecimentos na unidade de uma continuidade tornada presente, possibilitando assim a orientação no fluxo do tempo.

5. Todas essas diversas funções de orientação das memórias históricas – funções da articulação de problemas e da elaboração de experiências do presente, da comunicação, a orientação do agir e da efetivação das pretensões de validade – participam da formação da identidade. Mesmo assim, por exigência da clareza conceitual, é necessário distinguir esses fatores entre si. O conceito de identidade aparece, nos debates nas ciências da cultura dos últimos anos, como particularmente controvertido. A questão de sua legitimidade teórica e política antecede mesmo a crítica feminista ou pós-moderna da categoria 'identidade' como instrumento de uma homogeneização coercitiva ou como reprodução

²⁷ Ver Hoffmann (Ed.): *Das Gedächtnis der Dinge*, 1997; ver também Koch (Ed.): *Bruchlinien*, 1999.

²⁸ White: *Metahistory*, 1991; ____: *Die Bedeutung der Form*, 1990.

de uma coerência extorquida, que destrói a diversidade e a diferença cultural das formas de viver. Ao mesmo tempo, o conceito de identidade se distingue por uma complexidade que o habilita a ser instrumento apropriado de análise das culturas da memória. Justamente por causa da violência da atribuição e formatação de identidades tem-se necessidade desse conceito.

Por um lado, ele remete à soma das autocompreensões interpretadas historicamente, com as quais as pessoas e os grupos sociais se identificam, enquanto únicos e inconfundíveis, e se asseguram de seu posicionamento na evolução histórica das circunstâncias de suas vidas. São exemplos disso as autocompreensões identitárias e 'etnocêntricas' de grupos ou classes sociais, sociedades e nações. Deve-se distinguir claramente dessa acepção uma dimensão social ou sociogênica das identidades culturais, ou seja: a formatação do pertencimento e participação no âmbito da memória histórica. Pode-se investigar, a partir da categoria 'identidade', questões acerca dos fatores mentais do pertencimento a uma classe ou nação, acerca dos critérios de cidadania ou ainda acerca das estruturas comunitárias das associações em sentido amplo. Pode-se distinguir ainda, dessas duas dimensões, um terceiro aspecto significativo da categoria 'identidade' no sentido de ser uma categoria relacional. A formatação da identidade se dá não apenas no âmbito das autocompreensões e das formas coletivas de socialização, mas igualmente no plano das experiências da alteridade, potencialmente conflituosas.

No âmbito da memória, as pessoas e os grupos sociais dão uma resposta especificamente histórica à pergunta sobre quem são (se tornaram), cultural, especial, política ou historicamente, na relação com outros. Ou seja: em que consiste sua especificidade e diferença, com que se distinguem dos outros e com que excluem outros. A intensidade dos debates contemporâneos acerca dos fenômenos da diferença e diversidade cultural, das formas da transposição cultural e das possibilidades de comunicação intercultural, dos processos e mecanismos de exclusão violenta, assim como acerca dos problemas interconexos de reconhecimento e normatização, remete a essa relação constitutiva da cultura da memória com a identidade.

A especificidade do pensamento histórico consiste, por conseguinte, em não fixar a identidade de seus sujeitos, mas de a preservar no fluxo da mudança histórica. A memória, como fator da formação de identidade, é o passo prévio a toda delimitação cultural dos sujeitos ou grupos sociais, mediante a temporalização de sua subjetividade e o ganho de uma representação histórica

do seu devir até aqui e daqui para a frente, abrangendo as dimensões temporais. A memória histórica aparece assim como o melhor exemplo da faculdade específica das pessoas de transcender culturalmente a si, ou seja: de colocar sempre novos limites, de modo a poder sempre ultrapassá-los.

2.4. Instituições e formas da cultura alemã da memória

Até aqui as considerações apresentadas serviram para esboçar um modelo teórico, cuja utilização permite responder à pergunta acerca das articulações da aplicação prática das memórias culturais e da orientação que elas efetivam. Daqui em diante trata-se de examinar mais de perto as instituições, meios, ocasiões, lugares e instituições da cultura alemã da memória. Essa cultura se constitui de uma grande multiplicidade de formas diversas da reflexão sobre o passado, efetivada na ciência, na política e no espaço público. Como instrumento conceitual para analisar a eficácia das formas de presença da História na vida pública e privada, o conceito de lugares de memória e lembrança consagrou-se amplamente. Com ele investiga-se a topografia da História na vida cotidiana e os modos de funcionamento do trabalho de memória das pessoas, dos grupos sociais e sociedades ou nações inteiras, com base em uma grande diversidade de fenômenos heterogêneos.²⁹

Para Pierre Nora, os lugares de memória são manifestações de um tempo passado e, simultaneamente, pontos de referência do trabalho contemporâneo de memória, necessário no momento em que as comunidades vivas de memória e de narrativa, que existem em sucessivas gerações e que superam rupturas temporais, se dissolvem. Esses lugares funcionam como esteios da memória. O tema dos 'lugares de memória' usualmente alcança menos as formas especificamente científicas da memória, que se dão no contexto de procedimentos metódicos especializados e profissionalizados, mas aparece sobretudo no trabalho de memória efetivado em arquivos, museus, monumentos, associações históricas ou narrativas do cotidiano. Esse tema tematiza primariamente as memórias latentes, irrefletidas e despercebidas, que estão presentes nas festas, comemorações e ritos, conectadas aos diferentes meios de comunicação, como o cinema, o teatro, os monumentos, as fotografias, as fontes literárias, a publicidade³⁰, as exposições e as excursões.

²⁹ Nora (Ed.): *Les lieux de memoire*, 1984-1992; _____, *Zwischen Geschichte und Gedächtnis*, 1990; Borsdorf; Grütter (Eds): *Orte der Erinnerung*, 1997.

³⁰ Sobre a publicidade como lugar da cultura da memória ver Seidensticker: *Geschichte in der Werbung*, 1995.

Em todas essas coisas e feitos quotidianos da memória humana aparecem as dimensões estética, simbólica e afetiva da História, que parecem escapar ao procedimento cognitivo-analítico da ciência da História. Nelas, a História se torna visível, audível, palpável, vivenciável por todos os sentidos. Os lugares de memória são reconcebidos e compreendidos como locais de luto e de introspecção, de compaixão, de fascínio e de desarmamento moral. Enquanto tais, adquirem um significado novo como concretizado, nos últimos anos, em inúmeros exemplos da economia cultural da sociedade moderna.

A concepção de lugares de memória e de rememoração ofereceu, nos últimos anos, um esclarecimento de grande valor heurístico, metódico e analítico. Com ela, foi possível à História falar com voz renovada, e não apenas afirmativamente, mas também criticamente com distância reflexiva. Como decorrência dessa evolução tem-se hoje uma grande variedade de investigações sobre a cultura alemã da memória, que consiste em um construto polimórfico, heterogêneo e diferenciado, do qual aqui somente se pode dar uma visão abreviada, em traços genéricos.

No contexto dessas novas abordagens da cultura alemã da memória pode-se ver que ela aparece como uma paisagem reordenada e diferenciada de museus, exposições e arquivos. Trata-se de um sistema da tradição cultural, na qual os vestígios do passado são coletados, preservados, preparados, investigados e, sobretudo, tornados acessíveis ao público.³¹ Essa produção intencional de espaços públicos e de lugares de memória é o ponto fulcral dessas instituições. Nelas, as coisas são revestidas de valor simbólico cultural e de aura histórica, que possibilitam a apreensão imediata da diferença entre passado e presente, dão início, nessa experiência da diferença, à memória coletiva e tornam possível o discurso público. Quão eficazes, controversos e impactantes esses discursos podem ser fica demonstrado pela recente polêmica em torno da exposição sobre o papel do Exército alemão na 2ª Guerra Mundial.

Um objeto importante da investigação da cultura alemã da memória são os monumentos e os cultos, a eles vinculados, da rememoração e da lembrança, como fenômenos particulares da história nacional alemã.³² Os monumentos são lugares e meios da rememoração, que buscam manter viva a lembrança

³¹ Boockmann: *Geschichte im Museum*, 1987; Fehr; Grohe (Eds): *Geschichte, Bild, Museum*, 1989; Grütter: *Die Präsentation der Vergangenheit*, 1994; Korff: *Das historische Museum*, 1990; Pomian: *Der Ursprung des Museums*, 1986.

³² Hardtwig: *Der bezweifelte Patriotismus*, 1993. Zur Rolle von Denkmälern im öffentlichen Raum siehe auch Mai; Schmirber (Eds): *Denkmal – Zeichen – Monument*, 1989; Tacke: *Denkmal im sozialen Raum*, 1995.

ça de indivíduos ou acontecimentos, pois esta é considerada como digna de identificação e de consenso. Na história da recepção de monumentos pode-se assim reconstruir de modo marcante a evolução histórica das representações e identidades culturais prevalentes; basta pensar na recepção dos monumentos nacionais de culto a heróis, do século 19, inculcados com conteúdo simbólico e com a função de instituir a identidade nacional.³³

A transformação do significado cultural sofrida pelos monumentos aos mortos, desde a 1ª Guerra Mundial, diz muito da história da cultura alemã. Inicialmente foram eles pensados como forma de dar à comunidade nacional uma instância de sentido imanente que substituísse as ideias de interpretação e transcendência da morte. Essa proposta de significação esvaziou-se, na história da República Federal de Alemanha, sob a pressão da 2ª Guerra Mundial. Ela cedeu lugar à consciência de que não se consegue produzir sentido, dessa forma, com a rememoração heróico-monumental dos mortos.³⁴ Justamente por se ter constatado os limites dos monumentos como lugares da memória histórica é que surge o maior desafio da cultura alemã dos monumentos: a questão das possibilidades de uma representação e interpretação plástica do Holocausto e dos crimes do nacional-socialismo.³⁵ Quanto a esse ponto existe um problema ainda em aberto: como encontrar novas formas e lugares de rememoração das vítimas do nacional-socialismo, em uma época na qual as tradições da rememoração ligadas a experiências pessoais se esgotaram e na qual estas precisam ser substituídas por alternativas da memória histórica e da incorporação do passado na história própria.

Outro elemento da memória coletiva são as datas comemorativas anuais³⁶ ou ainda as festas e jubileus específicos em honra de figuras ou de dinastias da história nacional, que são acompanhadas por exposições com grande sucesso de público.³⁷ Exemplos mais conhecidos são a Exposição Staufer em 1977, a

³³ Sobre a história da recepção do Monumento Herrmann, na Floresta de Teutoburg ver Dörner: *Politischer Mythos und symbolische Politik*, 1996; Engelbert (Ed.): *Ein Jahrhundert Hermannsdenkmal*, 1975.

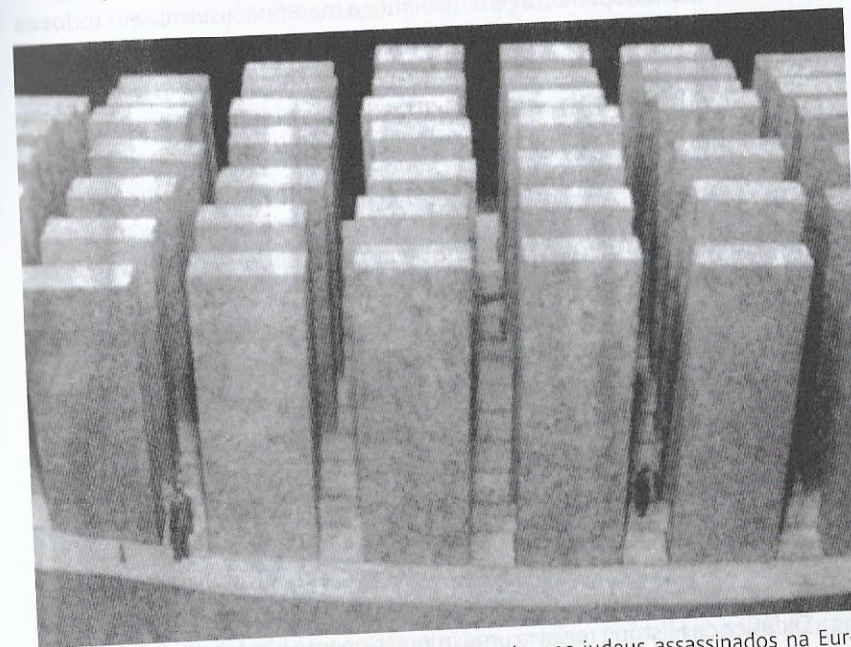
³⁴ Koselleck; Jeismann (Eds): *Der politische Totenkult*, 1993.

³⁵ Sobre a controvérsia quanto ao memorial do Holocausto, em Berlim, ver Jeismann (Ed.), *Mahnmal Mitte*, 1999; Kalbe; Zuckermann: *Ein Grundstück in Mitte*, 2000; Zuckermann: *Gedenken und Kulturindustrie*, 1999. De modo geral sobre a problemática de uma representação visual do horror ver também Hoffmann (Ed.): *Das Gedächtnis der Dinge*, 1997; Puvogel e outros: *Gedenkstätten für die Opfer des Nationalsozialismus*, 1995/1997.

³⁶ Um exemplo bem investigado dos últimos tempos são as comemorações do dia 8 de maio. Ver Kirsch: „Wir haben aus der Geschichte gelernt“, 1999.

³⁷ Ver Korff: *Ausgestellte Geschichte*, 1992; Rüsen et alii (Eds): *Geschichte sehen*, 1988. Acerca das festas políticas na Alemanha ver Düding et alii (Eds): *Öffentliche Festkultur*, 1988; Hettling e Nolte (Eds): *Bürgerliche Feste*, 1993.

Exposição Wittelsbach em 1980, a Exposição Prússia em 1981, as comemorações do Ano Luterano em 1983 e 2017 ou as festividades em honra de Johann Wolfgang von Goethe e Johann Sebastian Bach. É justamente mediante esse interesse público por tais figuras paradigmáticas da história nacional alemã, na qual elas se consolidam biograficamente como dignas de ser objeto de identificação e consideração, pode-se alcançar entendimento valioso acerca das estruturas profundas e dos modelos evolutivos da cultura alemã da memória.



(Peter Eisenmann und Richard Serra: Monumento aos judeus assassinados na Europa, primeiro projeto; fonte: Die Zeit 21.11.1997, p. 64.)

A abundância de temas e perspectivas, mas igualmente a multiplicidade de procedimentos metódicos que se produziu nos últimos anos ao longo da virada para os lugares de rememoração da cultura da memória, de longe não se esgotam com essas poucas indicações de alguns temas de pesquisa. Malgrado a presença indiscutivelmente forte da concepção de lugares de rememoração e de memória, não convém calar sua debilidade. Essa fraqueza pode ser vislumbrada no fato de o complexo de aspectos simbólicos, estéticos e afetivos da cultura de memória ser unilateralmente privilegiado e de a dimensão didática, científica e política da cultura da memória ser posta de lado e mesmo negligenciada.

ciada. Essas dimensões devem ser valorizadas como fatores equivalentes da cultura alemã da memória, se esta deve ser apresentada sem atalhos.

Valorizar a dimensão *didática* significa que a cultura alemã da memória inclui também os processos de aprendizagem e socialização na escola e na sociedade, que pertencem há anos ao objeto de pesquisa da Didática da História.³⁸ Desde sua aparição política e seu recomeço intelectual há cerca de 25 anos, a Didática da História se define como uma disciplina que investiga os processos sociais de aprendizagem mediante a memória histórica em todos os níveis da vida pública. Klaus Bergmann assim descreveu tal objetivo da nova Didática da História: "A nova Didática da História, forçada por seus interesses cognitivos, evoluiu passo a passo, de início, de uma didática do ensino de História prescrita pelo estado, para uma teoria científica da aprendizagem histórica na escola e, em seguida, para uma teoria da aprendizagem histórica em geral, que reivindica poder formular asserções essenciais sobre a cultura histórica e a cultura da memória. Fundamentalmente pode-se dizer que a Didática da História esteve – e está – a caminho de tornar-se uma ciência social, cujo objetivo é refletir teoricamente, investigar empiricamente e orientar praticamente a aprendizagem histórica na sociedade."³⁹

A Didática de História é, pois, uma instância genuína de reflexão da cultura alemã da memória, na medida em que reflete sobre o significado da consciência histórica para o presente.⁴⁰ Seu campo de investigação é a totalidade dos contextos práticos de aplicação e orientação da memória histórica na escola e no cotidiano, na ciência e na política, na sociedade, no espaço público, na mídia e na arte, mas igualmente nos processos de individuação e socialização das gerações emergentes. Como instância de reflexão desses diversos campos a Didática da História registra uma impressionante história de sucesso, que parece cair – injustamente – no esquecimento em meio a crises amiúde apregoadas. Com efeito, o ambiente de entusiasmo dos anos 1980 em torno da Didática da História parece ter cedido hoje a uma insegurança generalizada, por vezes mesmo descrita como decadência, causada tanto pelo esgotamento

³⁸ O melhor resumo do debate na Didática da História até os anos 1980 se encontra em Bergmann et alii (Eds): *Handbuch der Geschichtsdidaktik*, 1997; ver também Rüsen: *Historisches Lernen*, 2008.

³⁹ Bergmann: *Die neue Geschichtsdidaktik*, 1998, p. 132 s.

⁴⁰ Tem-se assim um campo temático diversificado, para cuja designação consagrou-se nos últimos anos o conceito de cultura histórica. Sobre o alcance dessa categoria da Didática da História ver o capítulo „Aspekte der Geschichtskultur“ em Bergmann et alii (Eds): *Handbuch der Geschichtsdidaktik*, 1997, p. 599–771. Ver também Fröhlich et alii (Eds): *Geschichtskultur*, 1992; Fußmann et alii (Eds): *Historische Faszination*, 1994; Hardtwig: *Geschichtskultur und Wissenschaft*, 1990; Rüsen: *Geschichtskultur*, 1995.

intelectual quando pela perda de pessoal e desgaste institucional. No entanto, a Didática da História tem excelentes razões para estar segura de si e para ter confiança em seu significado, anteriormente alcançado, enquanto instância de reflexão sobre os processos de memória e aprendizagem históricas, em particular com relação à investigação da ciência da História.

Em sua qualidade específica de investigação, a ciência da História nem sempre possui também uma função cultural de orientação, mas se anquilosa em um formalismo esotérico de pesquisa, enquanto não formular para si mesma a questão didática sobre as funções e performances específicas de orientação pela memória histórica. Assim, pois, a Didática da História remanesce, como instância fundamentadora da relação entre saber e práxis, parte integrante da cultura alemã da memória. Suas tarefas são podem ser absorvidas sem mais pela pesquisa histórica empírica, mas requerem um esforço reflexivo autônomo e uma prática própria de pesquisa, dedicadas à consciência histórica, a sua evolução e a suas inúmeras manifestações e funções.⁴¹

Essa função da Didática da História se esvaziaria se não tivesse a seu lado as práticas da aprendizagem histórica, que projetam seus impulsos, de forma consistente, nas camadas mentais profundas da cultura histórica. Entre essas práticas está um ensino de História que esteja articulado com a nova Didática da História, mas também inúmeros impulsos do engajamento público por uma atitude dinâmica, aberta e crítica quanto ao passado, no processo educacional e formativo. Dão disso exemplo os trabalhos do Instituto Georg Eckert para Investigação dos Manuais Escolares⁴², e o prêmio "História alemã", instituído em 1973 pela Fundação Körber⁴³, cujos sucessos estimularam outros países europeus a tomar iniciativas análogas. – Os recentes atentados xenóforos, antissemitas e de extrema-direita demonstram, por certo, como tais êxitos da Didática da História podem ser frágeis, e como é necessário defendê-la, mantê-la e intensificá-la.

Valorizar a dimensão *cognitiva* significa que a ciência da História, algo negligenciada no discurso atual sobre a rememoração e a memória, deve ser reconhecida como uma instância racionalizadora da cultura alemã da memória. Na história da República Federal da Alemanha é amiúde negligenciado o significado, documentado, dos historiadores para iniciar e canalizar os debates

⁴¹ A título de exemplo, Angvik; von Borries: *Youth and History*, 1997; Rüsen: *Geschichtsbewusstsein*, 2001.

⁴² Becher et alii (Eds): *Internationale Verständigung*, 2000.

⁴³ Calliehs: *Geschichte, wie sie nicht im Schulbuch steht*, 1991.

públicos sobre o passado alemão – da controvérsia Fischer, passando pela controvérsia dos historiadores e até a controvérsia em torno de Goldhagen.⁴⁴ Em contraste com a polarização entre a cordialidade comunicativa de uma cultura vivenciada da memória e com a frieza positivista de uma racionalidade metódica da História como ciência, essa dimensão precisa ser levada a sério, enquanto instância vivificadora da memória cultural e elemento racionalizante da cultura pública de debate.

O debate em torno de Goldhagen é um exemplo notável dessa situação.⁴⁵ Goldhagen descreveu o Holocausto desde sua perspectiva de identificar-se com as carências histórico-sociais de solidarizar-se subjetivamente com o destino das pessoas no passado. Sobretudo os perpetradores foram extraídos do anonimato das estruturas e processos históricos e tornados identificáveis como pessoas vivas, que assassinavam não como marionetes manipuladas por um sistema, mas intencional e voluntariamente. Isso foi recebido pelo público alemão quase com entusiasmo – na medida em que a retórica acusatória designou enfaticamente como perpetradores sujeitos dos quais as pessoas se podiam distanciar negativa e emocionalmente, em horror sobre o que praticaram 'voluntariamente'.

Isso coincidiu com uma troca de geração na Alemanha, na qual, pela primeira, vez a relação intergeracional real dos alemães para com os perpetradores foi tornada historicamente consciente e inserida nos processos de uma árdua formação de identidade ao lidar com o Holocausto. Anteriormente, estar subjetivamente afetado significava identificação com as vítimas e distanciamento moral com respeito aos perpetradores. A efervescência moral conexas com essa conversão mental indica uma movimentação nas profundezas pré-cognitivas da identidade histórica dos alemães. (Uma efervescência comparável, a do debate entre Walser e Bubis⁴⁶, não pode ser qualificada somente como uma movimentação oposta, pois também, à sua maneira, deu um passo histori-

⁴⁴ NTA controvérsia 'Fischer' dizia respeito à 'culpa alemã' pela eclosão da 1ª Guerra Mundial e foi objeto de intenso debate entre historiadores, políticos e jornalistas entre 1959 e 1985, em especial entre 1961 e 1971, após a publicação do livro do historiador Fritz Fischer "A tomada do poder mundial" (Griff nach der Weltmacht). A questão da 'culpa alemã' volta com força com a publicação do livro do politólogo estadunidense Daniel J. Goldhagen acerca da responsabilidade coletiva dos alemães pelos crimes nazistas (Carrascos voluntários de Hitler, 1996).

⁴⁵ Goldhagen: *Hitlers willige Vollstrecker*, 1996.

⁴⁶ NT Em 10 de outubro de 1998, ao receber o Prêmio da Paz dos Livreros Alemães, o escritor Martin Walser pronuncia polêmico discurso sobre o que considera um exagero, um abuso mesmo: o de responsabilizar indefinidamente os alemães pelo passado vencido. A reação do presidente do Conselho Central dos Judeus da Alemanha, Ignatz Bubis, quanto aos riscos do retorno de um antissemitismo, um mês depois, foi forte. A polêmica pública que se seguiu foi intensa e generalizada na imprensa e em publicações.

zante, mediante a ruptura com a relação primariamente moral com a época do nacional-socialismo.) A ciência aplicou a essa ocorrência pré-cognitiva uma surdina crítica. Ela demonstrou (com argumentações amplamente diferenciadas) a inconsistência da explicação de Goldhagen para o Holocausto (o antissemitismo assassino seria uma compulsão inerente à nação alemã, incontornável), e engajou-se corajosamente contra a repercussão emocional da apresentação retórica de Goldhagen de que todo alemão fora um perpetrador. A postura científica deixou claro que a argumentação ponderada acerca da experiência histórica continua sendo um elemento essencial da cultura histórica pública alemã. Assim, ela conferiu também ao movimento de historicização da relação identitária dos alemães com o Holocausto, padrões cognitivos de um debate referente à experiência.

Valorizar a dimensão *política* significa, enfim, que se trabalha a relação sistêmica da memória histórica com a ação política. A efetivação pública da memória se dá numa interseção em que ela se superpõe aos interesses políticos e se confronta incontornavelmente com questões de legitimidade e poder. Para esclarecer esse contexto da política da memória são importantes os estudos sobre as controvérsias públicas em torno do passado nacional-socialista desde os primórdios da República Federal da Alemanha, nos quais a dimensão política da cultura alemã da memória aparece nitidamente.⁴⁷

No âmbito da memória, tem-se uma constituição de pertencimento, que se dá pela delimitação para com os demais e sua externalização prevalente. Uma peculiaridade da situação alemã desde o fim da 2ª Guerra Mundial, em comparação com outros países, consistiu, todavia, em que o próprio passado estava marcado negativamente pelo sentimento de culpa pelo nacional-socialismo e, com isso, historicamente distorcido, ao passo que a crescente identificação com os valores normativos fundamentais da tradição ocidental, originalmente percebida como estrangeira, tornou-se elemento constitutivo da identidade política e cultural própria. Essa reavaliação crítica do próprio passado e a capacidade crescente de identificar-se com as tradições e valores dos antigos inimigos foram das mais importantes efetivações da cultura da memória das duas primeiras gerações de alemães federais no pós-guerra. A questão da legitimidade da democracia política estava assim, desde o início, entrelaçada

⁴⁷ Norbert Frei reconstruiu o contexto de política e memória a partir dos debates acerca da desnazificação, no espaço público e na política dos primórdios da República Federal: Frei: *Vergangenheitspolitik*, 1996. Sobre as implicações políticas da cultura alemã da memória ver também Reichel: *Politik mit der Erinnerung*, 1995; _____: *Vergangenheitsbewältigung*, 2001.

com o reconhecimento histórico – malgrado quase sempre ainda tácito – da culpa passada.⁴⁸ Só esta correlação entre memória e reconhecimento de culpa – como também da culpabilidade reconhecida de qualquer forma de esquecimento – confere à cultura alemã da memória um traço particular. O trabalho histórico de memória tornou-se assim elemento constitutivo e medida da cultura política da República Federal da Alemanha.

As formas e funções da política alemã da cultura foram também objeto de trabalhos de pesquisa desde outro ponto de vista, nos quais foi investigada a utilização de modelos históricos de argumentação nos discursos parlamentares e na retórica política em geral.⁴⁹ Esses trabalhos deixaram claro em que medida a legitimidade de interesses e práticas políticas depende da força de convencimento dos argumentos históricos elaborados. História e Política não são dois campos nitidamente distintos um do outro, que seguiriam lógica e racionalidade próprias, mas são mediadas uma pela outra e se mesclam. A plausibilidade das orientações políticas e a força de convencimento dos entendimentos históricos não podem ser pensados como independentes entre si.

Um bom exemplo do significado da congruência e coerência da retórica histórica e política seriam os discursos de Richard von Weizsäcker por ocasião do 40º aniversário do 8 de maio de 1945 e o de Philipp Jenninger pelo 50º aniversário do 9 de novembro de 1938, que provocaram reações completamente diferentes no espaço público⁵⁰. A desgraça pública de Jenninger não decorreu de ele haver adotado uma postura política dúbia ou de haver sido acusado de tal. Antes, seu discurso estava eivado de convicções críticas e de motivação política, muito semelhantes às de Weizsäcker e igualmente compartilhadas consensualmente no espaço público.

A crítica feroz que o alvejou não suscitou dúvidas quanto à sua integridade política pessoal ou à qualidade de seu discurso, mas mirou sua apresentação do passado nacional-socialista, que a opinião pública considerou fria e distante, e seu modo específico de construir a relação entre História e passado. O erro de Jenninger se deveu, pois, a uma constelação semântica falha, ou publicamente

⁴⁸ Isto está muito bem tradoado por Schwan: *Politik und Schuld*, 1997.

⁴⁹ Dubiel: *Niemand ist frei von der Geschichte*, 1999; Oehler: *Geschichte in der politischen Rhetorik*, 1989.

⁵⁰ Uma investigação mais pormenorizada dessa mediação entre retórica política e argumentação histórica encontra-se em Oehler: *Glanz und Elend der öffentlichen Erinnerung*, 1992. – [NT:] Richard von Weizsäcker (1920-2015) foi presidente da República Federal da Alemanha de 1984 a 1994. Philipp Jenninger (1932-2018) foi presidente do Parlamento Federal Alemão de 1984 a 1988. Dia 8 de maio de 1945: armistício que encerrou a 2ª Guerra Mundial; 9 de novembro de 1938: na noite de 9 a 10 de novembro de 1938, conhecida como a Noite dos Cristais, sinagogas e propriedades de judeus foram incendiadas e destruídas pelos nazistas.

incompreendida, e a uma transposição retórica da experiência histórica e da ação política. Esses dois exemplos permitem demonstrar como o passado nazista domina a cultura alemã da memória desde 1945.⁵¹

Com isso se entende porque também eventos midiáticos – pense-se, por exemplo, no filme “A lista de Schindler” – se concentram na história do nacional-socialismo e do Holocausto. A tudo isso se dedica a próxima seção deste capítulo.

2.5. O nacional-socialismo e o Holocausto na cultura alemã da memória

A cultura histórica alemã após 1945 está profundamente marcada pela experiência catastrófica da ditadura nazista e da derrota alemã na 2ª Guerra Mundial. Os modelos históricos de interpretação de um nacionalismo alemão exacerbado, praticados até então, perderam vertiginosamente sua plausibilidade, acarretando uma profunda crise de orientação. O fim do nacional-socialismo foi percebido como “a catástrofe alemã” (Friedrich Meinecke⁵²), como crise coletiva de identidade, a que ninguém escapou. Essa crise nunca poderia ser superada pela mera insistência nas representações tradicionais da História, mesmo que se tenha repetidas vezes tentado subtrair à época do nacional-socialismo sua invulgar significação para a cultura histórica, reduzi-la a um mero momento da história alemã como qualquer outro, a que se poderia referir mesmo positivamente.

Em nível local ou regional essa tentativa de “contornar” teve algum sucesso, mas não se logrou obter dessa manobra uma perspectiva sustentável da autocompreensão histórica dos alemães em seu conjunto. Tampouco se conseguiu substituir a identidade nacional destruída por uma identidade supranacional, europeia, como se buscou nos anos logo após a guerra. ‘Europa’ não podia simplesmente entrar no lugar da nação alemã, porque o nacional, como dimensão do pertencimento, não se desfaz no supranacional, e também por-

⁵¹ Essa realidade aparece claramente na pesquisa representativa de opinião patrocinada pela Federação dos Bancos Alemães em novembro de 2000: à questão 8: “Sobre que eventos da história alemã dos últimos cem anos deve-se manter viva a memória?”, 41,5% responderam que o interesse maior está na 2ª. Guerra Mundial. 39,8% acharam que a memória dos crimes nazistas deveria estar no centro da cultura histórica alemã. Muito mais abaixo vieram os temas “Reunificação 1990” (15,5), “1ª Guerra Mundial” (11,5%) e “Queda do Muro 1989” (11,2%). Um outro resultado importante de pesquisa foi constatar que o interesse em lembrar o nazismo não se enfraquece ao longo das gerações mas, pelo contrário, parece crescer. Nas respostas às questões 11 e 12: “Os alemães deveriam encerrar ou não a discussão sobre o nazismo?”, o percentual dos que disseram ‘não’ foi mais elevado entre os mais jovens, abaixo de trinta anos. (Pesquisa representativa de opinião, setembro de 1999).

⁵² Meinecke: *Die deutsche Katastrophe*, 1946.

que nenhuma identidade europeia nem de longe poderia comparar-se com a tradição nacional da cultura histórica alemã.

Até hoje a cultura histórica alemã está marcada pelo esforço por trabalhar a experiência histórica do nazismo e de seus crimes e elaborar uma concepção sustentável e promissora da autocompreensão histórica dos alemães e instaurá-la. A história alemã sempre foi motivo de controvérsias e interpretações diversas. Sempre foi necessário equacionar e superar as fortes contradições alemãs. O federalismo, com profundas raízes históricas, a dissidência religiosa, os conflitos políticos marcaram também a consciência nacional alemã e lhe imprimiram uma intensa inquietação, um caráter conflituoso que, mesmo quando encoberto ou minimizado, nunca foi superado. Após 1945 a cultura histórica alemã tornou-se, pois, uma clara cultura da controvérsia. E assim é até hoje. Apesar disso, é possível, mediante simplificação e exagero ideal-típico, definir tendências evolutivas e características típicas.

Assim, pode-se identificar três tipos de manejo da época nazista, diferenciá-los e qualificá-los como próprios a cada geração.⁵³ Sua sequência obedece a uma lógica interna, sem que isso signifique que o status dos respectivos integrantes de cada geração esteja definitivamente fixado. Os tipos caracterizam atitudes e modelos de interpretação, cuja sequência evidencia uma consecução interna. De forma abstrata e simplificada, pode-se descrever, ordenar e interpretar com eles as múltiplas transformações da cultura histórica alemã. Esses tipos podem ser transpostos, heurísticamente e com eficácia analítica, para países e culturas em que se necessite lidar com pesados fardos históricos (por exemplo: África do Sul). Os tipos caracterizam cortes epocais, a que se pode conectar as gerações (1945-1968-1989), sem que desfaçam inteiramente ou que aprisionem pessoas em gerações. Trata-se das lógicas mentais do manejo de uma experiência histórica negativa que impacte diretamente mais de uma geração. Essa experiência varia de intensidade segundo as circunstâncias e marca de modo diferenciado as pessoas.

O primeiro tipo é o que se chama de *silenciar*. Foi típico da geração dos que participaram mais ou menos ativamente do nazismo ou dele tiraram proveito por cumplicidade ou oportunismo; após o fim do regime, atuaram na construção de ambos estados alemães, sob a tutela das potências vencedoras. Como não teria sido possível construir os dois estados alemães sem absorver as elites do nazismo, foi necessário achar um modo de evitar que o pesado legado de

⁵³ Ver Rüsen: *Zerbrechende Zeit*, 2001 (cap. „Holocaust-Erinnerung und deutsche Identität“).

seu envolvimento com o regime criminoso não se tornasse um obstáculo à nova forma do estado. Essa via instalou-se na estratégia de um 'silenciar coletivo'. Um acerto de contas com o passado próprio deu-se muito raramente. (Quando ocorreu, foi no âmbito da literatura). Os crimes do nazismo não foram negados nem propriamente ocultados, mas simplesmente não abordados no espaço público. O tratamento público desse passado deu-se somente mais tarde. A opinião pública ficou chocada pelos processos a que os esbirros de Maidanek e de Auschwitz tiveram de responder nos tribunais (1963 e 1975ss). Um impacto notável teve o seriado americano de televisão 'Holocausto', exibido na Alemanha em 1979. O seriado foi um grande sucesso de público e causou debates apaixonados em muitas famílias.

Finalmente, o silêncio tardiamente quebrado (e somente pela segunda geração) foi asperamente criticado por muitos intelectuais pertencentes a essa geração.⁵⁴ Tal silêncio servira não apenas para eximir-se de responsabilidade, mas igualmente para assegurar o estabelecimento de uma democracia de tipo ocidental, por uma geração claramente impregnada de ideologia antidemocrática. Ele criou um espaço mental de evolução, no qual os antigos responsáveis pelo regime nazista puderam tornar-se protagonistas da República Federal da Alemanha.⁵⁵ Essa alforria mediante o silêncio foi reforçada pela maneira como o nacional-socialismo foi interpretado intelectualmente, com grande alcance de público e capacidade de convencimento no contexto do conflito Leste-Oeste. O nazismo foi desterrado da história alemã e atribuído ao estigma de um 'outro', visto então como um forasteiro e descrito com êxito (com o auxílio das teorias do totalitarismo) com as feições do inimigo político.

Na RDA (República Democrática Alemã) deu-se algo equivalente. Ela legitimou-se como sistema de dominação, primeiramente, por um antifascismo propagandisticamente bem-sucedido, opondo-se à República Federal da Alemanha com a acusação de que nesta as velhas forças continuam atuando. Pretendia com isso aparecer como a 'Alemanha melhor'. É claro que ambos os estados alemães compartilharam, no fundamento normativo de sua legitimidade, o ser oposto ao nazismo.

⁵⁴ Um documento clássico dessa crítica é o livro de Alexander und Margarethe Mitscherlich: *Die Unfähigkeit zu trauern*, 1967/1990.

⁵⁵ O alcance dessa mudança ainda precisa ser mais profundamente investigado. Casos espetaculares, como de funcionários das SS, como Hans Schneider, que sob o nome de Hans Schwerte chegou a reitor da Universidade Técnica de Aquisgrão (Aachen), ou como o eminente historiador Theodor Schieder, indicam a gravidade do problema. Ver Loth; Rusinek (Eds): *Verwandlungsszene*, 1998.

O segundo tipo pode ser caracterização como *moralização*. A geração dos que viveram sua socialização política nos primórdios da República Federal da Alemanha sofreu sob o peso mental do silêncio. Dele só conseguiram livrar-se mediante decididas rejeição e condenação moral do nacional-socialismo. O nazismo voltou assim à história alemã, de que fora inicialmente excluído. Por essa razão a autocompreensão histórica dessa geração só pôde ser constituída em oposição 'crítica' a essa história. Vista positivamente, essa autocompreensão e sua interpretação do mundo histórico baseou-se nas normas universalistas da cultura política ocidental. Essa atitude está marcada por um equilíbrio precário: de um lado um distanciamento crítico da geração anterior e da época de que ela foi responsável na história alemã e, de outro lado, uma identificação positiva com as tendências históricas da modernização, cuja ausência em sua história foi ressentida como o futuro frustrado de seu próprio passado.

Os debates entre os historiadores, sobretudo nos anos 1970 e 1980 em torno da 'via própria alemã' devem ser examinados nesse contexto. A orientação de uma geração de historiadores mais jovens, pelos padrões normativos e teóricos das teorias da modernização então correntes, possibilitou uma virada crítica da cultura alemã da memória, na qual a história alemã foi reconstruída como um descaminho, de pesadas consequências, para seu ingresso na modernidade. A relação intergeracional sofreu nova e profunda ruptura, agravada pela identificação com as vítimas do nazismo.

Os grandes debates públicos sobre a forma de lidar com o nazismo, a controvérsia dos historiadores (1986), a polêmica em torno a exposição sobre o Exército (1995) e a controvérsia Walser-Bubis (1998) giram à volta dessa tensão entre origem histórica, crítica moral e a tentativa de extrair da experiência negativa da própria história a faísca de um outro futuro. Nesses debates, o nazismo tornou-se o tema central da autocompreensão alemã e passou a fazer parte da integração negativa da identidade dos alemães. Essa integração ocorreu de fato, como o demonstram indicadores fortes: o eco amplamente positivo do discurso, já mencionado, do Presidente Federal Richard von Weizsäcker por ocasião do 40º aniversário da capitulação alemã (8 de maio de 1945); a resolução do Parlamento Federal Alemão de erigir um monumento em homenagem aos judeus assassinados na Europa (25 de junho de 1999).

Como efeito dessa integração negativa teve-se de estabelecer subjetivamente a conexão intergeracional com os perpetradores e de transcender o distanciamento moral em uma mediação histórica. O terceiro tipo está marcado pela *historicização*. A historicização se viabiliza psicologicamente pelo aumen-

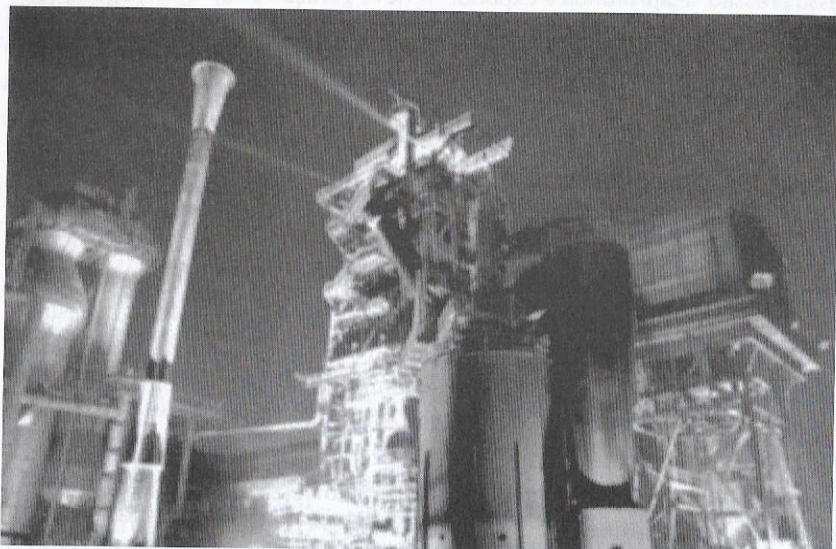
to do intervalo geracional, embora não signifique suprimir a pressão experiencial da época nazista sobre a cultura histórica alemã. Pelo contrário: o debate com essa pressão se aprofunda e expande. A nova geração se apropria, agora, com sua autocompreensão, do contexto interno no qual se depara com os perpetradores, aproveitadores, espectadores e naturalmente também com os (poucos) opositores do regime nazista e de seus crimes contra a humanidade. Tor-na-se possível conferir a esse contexto a designação coletiva de 'nós'.⁵⁶

O monumento do Holocausto dos judeus assassinados na Europa, no centro da capital da Alemanha reunificada (Berlim) demonstra que a cultura histórica alemã superou a exclusão da época do nazismo e de seus crimes, atribuiu a si mesma essa época e assumiu os impulsos morais do distanciamento como perspectiva promissora acerca de sua própria origem. Ainda antes da reunificação, a República Federal da Alemanha começou a se historicizar com a "Casa da História da República Federal da Alemanha" (1994; iniciada em 1986) e com o "Museu Histórico Alemão" (criado em 27 de outubro de 1987) e, após a reunificação, está às voltas com a tarefa de fazer da história da RDA parte da história alemã, com a qual se identifica. No início dessa integração existia uma moralização que se pode efetivamente comparar com a integração negativa do nazismo, pois levou a uma relação truncada dos cidadãos da antiga RDA com a República Federal expandida. A historicização já começou, mas ainda se situa no âmbito da pesquisa histórica, sem ter alcançado ainda o grande público.

Diante da predominância da história do tempo presente nos processos discursivos da cultura histórica alemã desde 1945 não se pode olvidar que a consciência histórica efetiva no espaço público sempre lidou com outras perspectivas e as fez saber. A recuperação, no presente, de outras épocas, como por exemplo a época dos Staufer (Exposição 1977) ou o império de Carlos Magno (2014) ou a exposição sobre a história da Prússia (1981) foram encaixadas na cultura histórica da Alemanha, como pedrinhas de um mosaico, mediante exposições de grande sucesso. A referência nacional continuou a predominar (a primeira exposição do Museu Histórico Alemão em 1990 foi dedicada ao tema 'Bismarck – Prússia, Alemanha e Europa') também e sobretudo no debate sobre o nazismo e o Holocausto. Ademais se têm exposições de história regional sempre muito bem-sucedidas, como por exemplo, em 1994, no gasômetro de Oberhausen, "Fogo e chama – 200 anos da região do Ruhr", ou a transformação de ruínas incômodas da indústria pesada em referências territoriais,

⁵⁶ Um exemplo impressionante: Meier: 40 Jahre nach Auschwitz, 1990, p. 10.

esteticamente impressionantes, da cultura industrial, como na Exposição Internacional de Arquitetura Emscher Park (IBA Emscher Park, 1989-1999).



(Fonte: IBA Emscher Park: Oficina para o futuro das regiões industriais. Exposição Internacional de Arquitetura Emscher Park 1996-1999. Gelsenkirchen, 1996).

A reunificação alemã tornou inevitável a reflexão sobre a identidade nacional alemã e sua reconcepção. Primeira era necessário encontrar o lugar da história da RDA na história alemã pós-1945, de modo que o pertencimento comum ao estado da República Federal da Alemanha permitisse a todos encontrar a medida da identificação, sem a qual nenhuma comunidade poderia existir. A RDA, com sua cultura histórica, inseriu a integração negativa do nazismo em uma nova autocompreensão. De forma especular a RDA alijou, contudo, essa experiência histórica do âmbito da história alemã construída para sua própria identidade e imputou ao "outro", no caso a República Federal, as feições dessa experiência.

Essa imputação recíproca, como um véu de responsabilidades históricas renegadas, já se atenuara antes de 1989. Depois da queda do muro de Berlim tornou-se obsoleta, malgrado as diferenças marcantes de autoestima ao longo da história no pós-guerra. A predominância marcante da cultura histórica da Alemanha ocidental na nova República Federal não impede que as experiências históricas da Alemanha oriental se insiram no conjunto da autoestima his-

tórica coletiva da nova República Federal da Alemanha e devam ser tratadas criticamente. O potencial de ambivalência com que a cultura histórica alemã estava carregada pela integração da experiência negativa do nazismo acabou agravado por essa nova integração de uma história de opressão.

Essa mesma ambivalência no manejo identitário do próprio passado oferece uma abertura para o futuro que estimula o agir. A relação esgarçada dos alemães com sua própria tradição nacional, sem poder ou querer negar-se como nação, abre o campo do pertencimento e da diferenciação nos âmbitos supranacionais e reforça, ao mesmo tempo, pertencimentos subnacionais, regionais, e as respectivas tradições. É assim que a cultura histórica alemã se dispõe quanto à unificação europeia.

Não se pode dizer que as experiências opressivas da história alemã no presente hajam sido ponderadas de tal forma que as feridas infligidas pelo nazismo à cultura europeia se tenham cicatrizado. Por outro lado, é certo que o debate crítico e constante sobre esse passado, na cultura histórica alemã, gerou um perfil no qual, mediante a integração das experiências negativas, a capacidade de convencimento das estruturas etnocêntricas da autocompreensão histórica foi enfraquecida, se não rompida. Abriam-se assim possibilidades não apenas de viabilizar, mas igualmente de reconhecer o 'ser outro' e a 'diferença' na formatação histórica de seu próprio pertencimento.

A ruptura civilizacional do nazismo alterou substancialmente o modelo de interpretação da cultura histórica, não só na Alemanha. A História não é somente o meio de avaliação positiva de si e diferenciação quanto aos outros. Tornou-se também um meio de comunicação em que a diferença é apresentada e delimitada, ganhando assim – enquanto condição necessária do sentimento do próprio valor no reconhecimento expresso (e, pelo menos de forma inicial, no luto pelas perdas de sentido na própria história⁵⁷) uma posição valorativa nova no contexto de passado e futuro.

2.6. Tendências atuais e desafios para o futuro

Não há como prever ou esboçar normativamente a evolução de longo prazo da cultura histórica alemã. A cultura histórica reage sempre aos desafios do presente, que obviamente não há como prever ou estimar sistematicamente. É plausível, contudo, identificar no longo prazo do passado tendências que influenciam as mudanças subsequentes no futuro e abrem um espaço de diver-

⁵⁷ Ver Liebsch; Rüsen (Eds): Trauer und Geschichte, 2001.

sas possibilidades de projeto. Já hoje é previsível o aumento da *historicização* do nazismo da troca de gerações em curso. De modo análogo o moralismo, que há muito predomina na lida com essa época da história alemã, ou cederá a uma falsa normalização ou evoluirá – do que parece haver indícios suficientes – para uma autocompreensão histórica dos alemães lastreada normativamente. Uma falsa normalização da experiência do tempo presente, predominante até agora na cultura histórica alemã, consistiria em reintegrá-la sem reservas no modelo tradicional de interpretação, fazendo-a perder, assim, seu caráter perturbador. Dessa forma os mecanismos de constituição etnocêntrica de identidade manteriam, e mesmo reforçariam, que o nazismo os havia manipulado para desvirtuá-los criminosamente. Uma normalização 'correta' significaria, por conseguinte, para qualificar os elementos históricos negativos como parte integrante da representação histórica, na qual estão refletidos os diversos pertencimentos multidimensionais e das diferenciações dos alemães.

Tal normalização poderia significar também uma integração mais forte da história desastrosa da ditadura alemã na história geral alemã e europeia. Essa inusitada fratura da cultura histórica alemã, em uma história do tempo presente negativamente estigmatizada, à qual se contrapõe uma outra cultura, tradicional (e quase sempre mais antiga), poderia ser sublimada em uma concepção integral da História, carregada, porém, de fortes traços de ambivalência histórica. A ambivalência não pertence, até agora, às características da cultura histórica. Sua integração deveria incluir a história alemã tanto mais antiga quando mais recente. Na antiga, trata-se de colocar em evidência os déficits a partir dos quais se pode explicar, no longo prazo, o nazismo (disso já se dispõe, desde há algum tempo, interpretações de peso).

No entanto deve-se obter também, desse passado, experiências promissoras para o futuro, eventualmente mesmo a partir da experiência do nazismo (mesmo se isso acarretar que essa experiência seja sobrecarregada com mais ambivalência). O nacionalismo alemão tradicional terá de ser considerado incapaz de ter preservado a tradição quando é atravessado pelo nazismo, profunda o nazismo e ainda o piora com o racismo. Por outro lado, a reunificação das Alemanhas exige uma compreensão histórica do pertencimento nacional das cidadãs e dos cidadãos da República Federal. Os contornos de uma nova identidade nacional dos alemães não são fáceis de definir. Isso decorre do enfraquecimento radical do nacionalismo depois de 1945 e das compreensões distintas dos alemães ocidentais e orientais acerca de como se deveriam entender após 1945. Na Alemanha ocidental tinha-se, sobretudo entre os intelec-

tuais de esquerda e os jovens, uma corrente tendente a enfraquecer ou mesmo abandonar a ideia de um pertencimento comum dos alemães em benefício de uma identidade específica dos alemães ocidentais com forte viés europeu. Doutra parte, os alemães orientais mantiveram firmemente a adesão a uma identidade abrangente de ambos os estados alemães, apesar de o regime da RDA preferisse reforçar sua identidade estatal própria, tachar de inoportuna a comunidade dos alemães e se apresentar como representante de uma única nação alemã, socialista.

A falsa ideia de normalidade põe em risco também uma nova autocompreensão dos alemães quanto a sua identidade nacional. Como 'normal' vale o nacionalismo dos outros povos europeus, que – diferentemente dos alemães – não sofreram uma ruptura de sua consciência nacional. A tão decantada normalidade da autocompreensão inglesa, francesa ou americana padece, em princípio, dos mesmos elementos (ou muito parecidos) de uma avaliação assimétrica da própria história, em comparação com a avaliação dos 'outros', que – até hoje – pertence às fontes mentais das guerras europeias dos tempos recentes e dos conflitos. A atitude positiva quanto a sua própria nação está quase sempre conexas com o apoucamento das outras.

A autocompreensão nacional dos alemães, como a de todos seus vizinhos, está diante do mandamento objetivo da *europaização*. Essa autocompreensão abre-se, assim, a uma dimensão supranacional do autoentendimento histórico, capaz de extirpar do nacionalismo o agulhão do etnocentrismo e de se constituir em uma das condições essenciais de uma paz duradoura na Europa. Ainda não se sabe ao certo em que consiste a europeização da cultura histórica. No entanto, é possível elencar condições de seu êxito ou fracasso, já aparecidas até agora no processo da unificação europeia. Essa unificação deu-se muito mais nos planos econômico e político do que no cultural. Quanto a este, há ainda muito a fazer. No processo da unificação europeia no plano da cultura histórica, essa carência não foi devidamente suprida pela mera substituição dos fortes traços nacionais do autoentendimento histórico por uma obrigação europeia abrangente. Uma tal Europa seria, enquanto grandeza de orientação, um construto artificial a que faltaria, para formatar a Europa do futuro, a força que ainda está presente nas tradições nacionais.

Uma cultura histórica europeia genuína teria de proceder de fatores, os mais diversos e entrecruzados, enraizados nas culturas históricas dos países europeus, e ser elaborada a partir deles. Para tanto há ensejo político atual e também razões internas à História: tradições compartilhadas, como a racio-

nalidade ocidental, a arte estética, os direitos humanos e civis, mas igualmente experiências negativas comuns, como as guerras e os conflitos internos à Europa, como enfim a investida imperialista da Europa pelo mundo afora, com suas consequências parcialmente fatais para os povos e as culturas. Parece ser mais promissor, para a dimensão europeia da cultura histórica alemã, mediar entre as experiências históricas nas quais se possa discernir, como plausível, o pertencimento europeu e aquelas experiências históricas negativas, que são impulsos mentais da própria unificação europeia.

Em paralelo à europeização da cultura histórica com uma abertura moderada da autocompreensão nacional em âmbitos supranacionais dá-se uma regionalização que ameniza a pressão uniformizante da identidade nacional quando não a inverte. Nesta perspectiva a história alemã possui uma grande diversidade de pontos de contato, pois apresenta elementos promissores para formatar o futuro, no plano da divergência e da diferença regional e das estruturas federais da unidade. Um requisito peculiar da cultura histórica alemã reside na *integração entre as Alemanhas ocidental e oriental*. Que desde 1989 'tenha voltado a crescer junto o que deve estar junto' é uma expectativa bem fundada em uma longa e profunda tradição histórica. Isso não quer dizer, todavia, que os elementos tradicionais prévios da autocompreensão alemã seriam suficientes para promover naturalmente a integração requerida, como por si só. Pelo contrário: a divergência mental patente entre a Alemanha ocidental e a oriental, consequência das oportunidades assimétricas na vida das pessoas depois da reunificação, exige um trabalho de mediação de longo prazo, em todos os setores da cultura histórica.

Ao longo da história do pós-guerra instalou-se uma ruptura que opôs as duas partes da Alemanha – na cultura histórica oficial da RDA chegou a revestir-se de características neuróticas – que não se consegue suprimir ou reverter com facilidade. É preciso 'trabalhá-la' sistematicamente, pois ela é maior do que um mero distanciamento do Estado da RDA, com suas características totalitárias, e do que um tímido inventário das devastações que esse sistema causou em suas cidadãs e em seus cidadãos. Seria demasiado simples apenas inserir criticamente, na história da autocompreensão histórica consagrada na antiga República Federal da Alemanha, a história do pós-guerra na RDA. Perder-se-iam desse modo alguns elementos da crítica socialista ao capitalismo, que atraíram a atenção, também após 1989, para as zonas de sombra das democracias ocidentais, e que suscitam perguntas sobre a garantia dos padrões de segurança e justiça sociais, ainda não suficientemente assegurada.

A revisão crítica da autocompreensão histórica da República Federal da Alemanha teria de ir muito além. Essa revisão pode basear-se em restrições na pesquisa recente da história do tempo presente alemão, na qual aparece com mais nitidez o interesse pelo processo de transformação do sistema no nazismo no sistema da República Federal. Com esse interesse, detém-se a pesquisa nas lacunas e nos problemas dos primórdios da República Federal da Alemanha, não raro deixados de lado pela ampla satisfação reinante quanto ao sucesso no estabelecimento, na Alemanha, de um modelo ocidental de democracia parlamentar e de estado de direito. Nesse quadro distendido e crítico da história alemã no pós-guerra foi possível lidar com as características da RDA sem ser em um retrato em preto e branco.

Todos esses pontos de vista só podem fundamentar uma autocompreensão histórica dos alemães que se sustente, se forem levados em conta na construção de uma imagem histórica da Alemanha que não requeira aceitação consensual. Pois eles devem ser fator de debate permanente, de um movimento crítico, nos quais os alemães se entenderiam, quanto a si e à relação com seus vizinhos, no reflexo da própria história como parte da história europeia e da história mundial. O entendimento tem de ocorrer nos debates e disputas – assim a diversidade e a divergência pareceriam não apenas como conteúdo da memória histórica, mas como o motor de seu desenvolvimento. O alto grau de reflexão, abertura e dinâmica exigido por isso poderia constituir-se em uma característica da cultura histórica alemã do futuro, como já aconteceu no passado com os grandes debates públicos (por exemplo, a controvérsia dos historiadores), que tornaram significativo de modo geral o pensar a História, para bem além do círculo restrito dos especialistas.

Com a europeização da cultura histórica alemã põe-se também o problema de sua reação à *globalização*. Um dos requisitos culturais que a experiência da globalização tornou incontornável, no presente, é a crítica das 'narrativas mestras' usuais até agora, nas quais foi confortada a cultura ocidental em sua superioridade sobre todas as demais, pagando o tributo do etnocentrismo generalizado das autocompreensões históricas. Um tal etnocentrismo atribui à sua própria cultura elementos normativos positivos, e – em efeito reflexo – atribui às demais culturas, diferentes da sua, conotação negativa. É disso exemplo conhecido o tópos de que 'nós' somos civilizados e os 'outros' selvagens ou bárbaros. É corrente até hoje a diferença entre 'desenvolvidos' e 'subdesenvolvidos'. Numa tal assimetria normativa do pertencimento e do estranhamento histórico se aninha um 'conflito das civilizações', cujo cerne encerra animosida-

de e belicosidade.⁵⁸ Uma autossuperação crítica das narrativas mestras, tal como prevalecem no desde o século 18 no Ocidente, na tradição da história universal, não resolve o problema. Pois assim ainda restaria responder à pergunta sobre o pertencimento, instaurando uma confusão agastante na orientação histórica da práxis social. Como alternativa, caberia recorrer ao universalismo que caracteriza a peculiaridade dos princípios normativos da autocompreensão da cultura ocidental, definindo-a e marcando-a como 'humanista'.

A esse universalismo subjaz o princípio da igualdade, vocacionado a superar a assimetria normativa. Por certo, o formato intelectual desse universalismo apresenta ainda hoje um grave déficit, ao excluir a diferença cultural. É fato que a diferença é subordinada ao mandamento da igualdade, pelo que se pacificaria a 'guerra das culturas', pelo menos enquanto uma nação não usurpasse para si a humanidade e considerasse as demais como deficitárias na qualidade humana. O modelo clássico ocidental das nações se dotou de tais elementos universalistas, dando-se assim boa consciência quanto a suas pretensões de dominação no conflito com outros povos e nações.

Com as grandes correntes migratórias e com a comunicação intercultural cada vez mais intensa, o potencial de conflito do etnocentrismo tradicional se acentua. Tem-se aqui uma nova tarefa de grande urgência: a autocompreensão do Ocidente precisa ser expandida mediante um ponto de vista de relevância categorial – o do reconhecimento mútuo da diferença cultural. A cultura histórica alemã poderia contribuir substantivamente para o estabelecimento de uma nova cultura histórica do reconhecimento intercultural. Ela tem como, a partir dos elementos negativos da história do tempo presente alemão, tornar visível a necessidade de uma tal nova categorização do histórico.

Por fim, ela também pode mobilizar as tradições do reconhecimento da diferença cultural. Ao menos na dimensão cognitiva da cultura histórica, é possível reformular as tradições do historicismo e da hermenêutica (embora não se possa abrir mão da autocritica quanto a seus limites eurocêntricos) e, assim, validar o ponto de vista da unidade na diversidade, não apenas com respeito à Europa, mas igualmente com relação à reformulação do mundo no processo de globalização.

⁵⁸ Huntington: *Kampf der Kulturen*, 1996; para crítica à tese de Huntington, ver Müller: *Das Zusammenleben der Kulturen*, 1998.

Cultura científica e formação

Já não é mais assim tão óbvio que a ciência forme. Originalmente foi diferente. Desde os primórdios da Filosofia, ou seja, desde o início de certa maneira de pensar racionalmente, que afinal – depois de longo processo histórico – desembocou nas ciências tais como as conhecemos hoje, a ciência era o lugar da formação. Na medida em que o progresso do conhecimento, gerado pela pesquisa científica em suas múltiplas disciplinas, foi submetido ao requisito de diferenciação e especialização crescentes, a pretensão formativa das ciências tornou-se precária. "Formação", enquanto faculdade e atividade peculiares do espírito humano, afastou-se da ciência, tornando-se algo de próprio e particular com respeito a ela.

Mesmo assim, ela continua vinculada às ciências, não tem como deixá-las de lado, tem até que caracterizar e fundamentar sua especificidade e peculiaridade com relação a elas. As reflexões que seguem devem prestar-se a esclarecer aspectos essenciais da relação entre ciência e formação. Seu escopo é precisar e colocar em evidência a pretensão formativa que as universidades, enquanto espaço da ciência, instituíram e nunca abandonaram, bem assim elencar sob que condições e em que modos tal formação pode efetivar-se no contexto institucional das ciências. Para tanto, cabe situar-se as ciências, introdutoriamente, no contexto em que surgem as pretensões formativas e com relação ao qual elas se fundamentam e realizam.

A pretensão formativa das ciências está posta quando estas objetivam ser levadas a sério como fatores da cultura humana. Vale dizer: quando elas se entendem como parte da orientação intelectual da vida humana prática, referindo-se assim às carências de orientação que se põem a todas as pessoas na vida consigo mesmas e com seu mundo – e que têm de satisfazer – se se trata de viver como ser humano. Do que se está falando? Trata-se de cultura, e o que isso significa carece de esclarecimento. Há dois significados do conceito 'cultura'. Um afirma que tudo o que há na vida humana, que não seja natural, é chamado de cultura. Esse conceito de cultura abrange, por conseguinte, todos os campos da atividade humana.

Ele tem a função de possibilitar a apreensão conceitual do que há de especificamente humano na vida humana. Para lidar com a constituição e o papel das ciências na cultura, esse conceito é amplo demais. Há, contudo, um outro conceito de cultura que pode ser empregado. Nesse caso, o termo 'cultura' toma apenas uma determinada dimensão das atividades humanas, que se distingue claramente das demais. Nesse significado mais restrito a cultura pode ser definida como o suprassumo das interpretações ou constituições de sentido que uma pessoa tem de produzir, de modo a poder viver. Não há setor da vida humana prática em que as interpretações não desempenhem um papel determinante. Mas nem tudo o que uma pessoa faz na vida é sempre interpretação. Esse conceito de cultura adquire, dessa forma, uma capacidade analítica de distinguir, no manejo cognitivo do mundo humano.

É a esta dimensão cultural da vida humana prática que pertence, naturalmente, a ciência. Seu pertencimento à cultura pode ser descrito da forma mais adequada com a expressão "cultura científica". A cultura científica torna-se assim parte da orientação cultural da vida humana prática (principalmente nas sociedades modernas, mas não só). Nessa parte se encontra o saber produzido sob regras metódicas, de que a sociedade se vale para sua atividade de interpretação e constituição de sentido. Tal atividade é-lhe necessária para resolver os problemas práticos na política, na sociedade, na relação com o meio-ambiente, e também na cultura em sentido restrito (por exemplo: nas artes). O saber científico tornou-se indiscutivelmente parte integrante incontornável da orientação cultural da vida, e ocupa um espaço cada vez maior.

Nesse sentido, a própria ciência é cultura, e não pode ser pensada fora dela. No entanto, "cultura científica" significa algo mais específico: ela exprime o papel que a ciência desempenha, nos processos pré e extra científicos de interpretação que pertencem ao contexto das ciências e que são de grande relevân-

cia prática (política, social, econômica, ecológica). É justamente nessa relação da ciência com as dimensões e atividades humanas pré e extra científicas que se situa o problema da formação. É bem aqui que a ciência tem um papel formativo a exercer. Ao se perguntar criticamente se ela efetivamente o exerce, essa relação precisa ser examinada de perto.

O que é formação? Formação é possuir 'competência para atribuir sentido'. Ela é capacidade de apreender as experiências determinantes, as atitudes, os valores e os modelos normativos de interpretação que determinam a vida humana nos mais diversos campos práticos, apropriar-se criticamente deles, elaborá-los discursivamente e utilizá-los intencionalmente em seu próprio agir. Essa capacidade cultural de produzir sentido está dotada de cinco qualidades: (1) a capacidade de percepção diferenciada das circunstâncias reais e complexas da vida; (2) a capacidade de as entender e interpretar; (3) a capacidade de fazer valer essa interpretação, argumentativamente, nos contextos sociais; (4) a faculdade crítica de julgar com respeito a si e aos outros; e, por fim (5), a capacidade de empatia, de colocar-se na posição dos outros e de relativizar, assim, a própria posição.

Que papel pode a ciência desempenhar aqui? Em se tratando de experiência e de interpretação, ela é um fator próprio à formação, que não pode ser substituído por nenhum outro. Em que consiste, contudo, essa impossibilidade de substituição? O que constitui o sentido formativo da cultura científica? Esse sentido só pode ser encontrado quando a ciência faz valer seu modo peculiar de relacionar-se com a experiência e de a interpretar. Essa peculiaridade é descrita pelo conceito de racionalidade metódica. O que *método* significa exatamente não pode ser dito com poucas palavras, pois cada ciência, enquanto disciplina especializada, dispõe de arsenal metódico próprio para a pesquisa, com o qual se distingue das demais. (É essa distinção que faz da constelação interdisciplinar dos projetos científicos de pesquisa aventuras intelectuais, cujo êxito requer um esforço nada pequeno de todos os protagonistas.)

Existem, contudo, elementos em comum que perpassam todas as disciplinas. Menciono três: em primeiro lugar, (1) a relação constitutiva com a experiência, que vincula sistematicamente todas as proposições sobre fatos ao controle de sua verificação empírica; em seguida, (2) a inteligibilidade conceitual do pensamento – uma forma cognitiva específica, que fica evidente, paradigmaticamente, no modo teórico de pensar. Essa forma está presente em todas as disciplinas, de modo muito variegado. É na conexão entre relação com a experiência e inteligibilidade conceitual que reside o alto potencial explanató-

rio que distingue o saber científico com respeito ao saber do senso comum. Seria altamente prejudicial que a concepção metódica do saber científico ficasse presa ao modelo de uma só ciência ou de uma categoria delas, como se deu na concepção de ciência pelo assim chamado positivismo. Isso acarretaria graves dificuldades para as ciências humanas justificarem adequadamente sua especificidade. O sonho de um saber científico abrangente e unificado passou de vez. Em seu lugar existe uma multiplicidade de concepções e procedimentos metódicos que caracteriza o pensamento científico, com o qual se consegue lidar com a riqueza da experiência na natureza e da cultura.

Com o abandono de tal representação da cientificidade, superou-se também a ilusão de que a ciência possibilitaria aos seres humanos, em princípio, dominar quaisquer objetos do conhecimento mediante algum tipo de cálculo, como disse Max Weber em seu famoso discurso sobre ciência e vocação.¹ É certo que essa pretensão ainda continua conectada à validade do saber científico, sempre que o saber se reveste de uma forma que o torna, técnica ou estrategicamente, aplicável. Essa é, contudo, apenas uma forma dentre muitas.

As próprias ciências naturais demonstram, no pensar, os limites de nossa vontade de poder. Por mais que biólogos pretensivos pretendam o contrário, decorre da lógica mesma do conhecimento acerca da evolução biológica que nós não temos como controlar o processo evolutivo de que somos resultado, que não o temos nas mãos. Podemos influenciá-lo, mas não o podemos 'fabricar' da mesma maneira que construímos pontes com as leis da estática ou foguetes com os conhecimentos das ciências naturais, mandando-os à Lua. A qualidade científica do nosso saber tampouco se esgota em sua capacidade de prever. Justamente é o saber científico mais sofisticado que nos informa acerca da evolução histórica do cosmos e nos ensina a imprevisibilidade da evolução do cosmos como um todo.

Por fim, (3) a ciência se caracteriza, mediante sua relação metódica com a experiência e sua inteligibilidade, por formular pretensões de verdade universais por princípio. Essas pretensões decorrem do procedimento metódico da lida cognitiva com a experiência. O que é verdade?² Houve tempos em que os representantes da ciência não eludiam essa questão, pelo contrário, defendiam com um pathos impressionante o monopólio da verdade pelo conhecimento científico. Hoje isso está diferente. Diante das divergências marcantes entre as

¹ Weber: *Wissenschaft als Beruf*, 1994, p. 87.

² Sobre o que segue, ver Rüsen: *Wissenschaft und Wahrheit*, 2006.

opiniões dos especialistas em questões políticas decisivas, diante da profunda interdependência entre pesquisa científica e interesses da produção industrial, diante da influência dos contextos culturais sobre as concepções teóricas das ciências interpretativas, perdeu-se o pathos do monopólio da verdade, ou ao menos este encontra pouca ressonância no espaço social.

Não é por acaso que a verdade praticamente deixou de ser assunto do saber científico. Com sua análise crítica do uso da linguagem, a Filosofia tem-se dedicado a nos des acostumar dos grandes termos. E todas as ciências que se ocupam da cultura – e, com ela, também com as pretensões de verdade como fatores centrais da constituição cultural de sentido – tornaram-se, por causa do pós-modernismo, céticas com relação às tradições atuais do entendimento da verdade, quando não as rejeitam pura e simplesmente. O processo de globalização engendrou uma consciência mais aguda de uma dependência do contexto cultural com respeito à produção humana do saber.

Essa constatação torna difícil, se não impossível, dotar a forma científica de saber, em comparação com as demais formas, de algum monopólio, ou mesmo apenas da pretensão de uma qualidade peculiar, superior. Mas a ciência vive justamente do oposto a tal situação: ela vive de pretensões específicas de verdade. É sobre tais pretensões que se esteia sua autocompreensão que, olhando mais de perto, a confronta diuturnamente com expectativas de validade, orientando-a para confirmar tal pretensão. Se o público já não mais pressupuser que as ciências produzem um saber que é mais confiável para a vida prática do que qualquer outro saber, o que restaria delas? O saber de senso comum tem seus próprios métodos e suas formas próprias de teorizar. O saber científico distingue-se do senso comum ao colocar o método, a inteligibilidade e a pretensão de verdade em primeiro lugar com relação às possibilidades lógicas com que lida. O saber científico, com sua pretensão de verdade, alcança assim uma qualidade nitidamente superior ao saber do senso comum.

Que papel as ciências desempenham na regulação cultural da vida humana prática, regulação que as pessoas precisam seguir, com sentido normativo em seu agir e padecer, para poder viver? Que sentido possui a ciência, enquanto parte integral, destacada mesmo, dessa constituição intelectual de sentido para o agir e o padecer? Essa questão se põe à razão prática da ciência. Encontra-se com boas razões amplo ceticismo quanto ao escopo dessa questão, pois tem-se experiências tenebrosas com pretensões de racionalidade prática do conhecimento científico no contexto da regulação política da vida humana. A pretensão das orientações políticas, de possuir validade científica, acarretou

consequências práticas inumanas. O marxismo e o racismo praticado pelo nazismo são exemplos sobejamente conhecidos, mas há muitos mais.

Importa, pois, cultivar modéstia e comedimento com respeito à aplicação prática do saber científico na política, na sociedade, na economia e em todos os demais setores da vida humana. A aplicação prática não passaria então de um tópico secundário, que nada tenha a ver com a ciência? A essa pergunta respondo com um decidido não. Para o fundamentar, remeto ao entrelaçamento dos contextos de aplicação do saber científico com o próprio processo científico de produção de conhecimento, colocado em evidência pela história e pela teoria da ciência. Nesses entrelaçamentos o saber empírico e teórico das ciências se torna prático; melhor dizendo: é nesses contextos que o saber já é prático, mesmo se de modo mediado ou tendencial.

Afirmo, pois, que no 'tornar-se prático' do saber científico se encontra uma chance de racionalidade, que opera culturalmente. É com ela que os cientistas definem seu papel na vida social, se entendem como tais e podem relacionar-se com a política, a sociedade e a economia. O que significa razão prática do conhecimento científico? O êxito da pesquisa, do ensino e da praticidade da ciência depende de os cientistas observarem as regras procedimentais no processo cognitivo. Nessas regras está a força do argumentar, em contraposição à regulação política do poder e à busca de lucro pela economia.

As regras da argumentação científica podem ser generalizadas para formar um ethos do cognitivo na vida humana prática. A ciência, como práxis cognitiva institucionalizada, é o paradigma desse ethos, com o qual atua culturalmente. Verificabilidade das proposições sobre a experiência, consistência lógica das argumentações, dinâmica argumentativa e abertura do entendimento discursivo – eis as regulações da vida prática que podem valer para além do âmbito da ciência e que os cientistas observam (deveriam observar) na vida prática.

Com tal razão prática, a ciência é parte integrante da orientação cultural da vida humana prática. Tais pretensões de racionalidade prática do conhecimento científico vão bem além de sua assim chamada utilidade social. Tal utilidade requer essas pretensões, pois sem elas sequer existiria. Reside aqui uma função da ciência na sociedade, sobre a qual muito se fala e pela qual mesmo nas universidades pouco se faz: a função formativa.

O que significa formação pela ciência? Formação significa, como já se disse, competência de sentido na orientação cultural da vida humana prática. Ela está conectada com o saber, ela media as experiências interpretadas com os objetivos normativos e produz, com sua síntese de experiência e norma, a

subjetividade humana enquanto identidade. A ciência forma mediante a razão prática que aplica. Essa função formativa não lhe é algo externo, mas pertence à lógica interna de seu pensar e de sua pretensão de verdade.

Para se poder apreender isso, é necessário acompanhar essas pretensões o mais profundamente possível no âmbito da vida, na qual as ciências produzem seus resultados cognitivos. A formação não se reduz a um cânone de saberes acumulados, mas consiste na competência de perceber e entender os resultados cognitivos das ciências como contribuições para a constituição cultural de sentido na vida social. Tudo tem a ver com a razão prática mediada pelo saber, e por este apresentada. A formação é um elemento intrínseco ao próprio conhecimento científico. Perdê-la, em benefício de hiperespecializações autosuficientes, significa malbaratar as chances de racionalidade próprias à ciência enquanto ciência. As ciências estão constantemente expostas à pressão por adaptar-se às carências sociais. Pode tratar-se de exigências da produção industrial, da aplicação técnica, da valorização econômica, da legitimação política, do prazer estético – a sociedade, a política e a economia sempre se servem da função de orientação prática do conhecimento científico.

Economicamente, as ciências vivem dessa utilidade, seu prestígio cultural se baseia nela. Não se afirma com isso, porém, que elas teriam simplesmente de submeter-se às cobranças que lhe são trazidas e dar-se por satisfeitas com sua utilidade social. Sua função de orientação deixaria de corresponder a suas próprias pretensões de racionalidade, se elas abandonassem a ética do pensamento científico e não fizessem valer suas pretensões perante a sociedade, a política e a economia.

Tais pretensões foram e ainda são conectadas a uma atitude reflexiva que chamamos de 'crítica'. A crítica não goza, atualmente, de aceitação cultural. Sua voz tornou-se quase imperceptível, pois crítica sempre significa distância de submissão e de utilitarismo, correndo assim o risco de provocar aversão em seus destinatários – justamente aqueles de cujos recursos e apreciação as instituições das ciências, afinal, dependem. Lidar com esse paradoxo é inevitável. Deve-se lidar com ele produtivamente, e fazer tudo o que se puder para convencer a sociedade de que a função formativa crítica do conhecimento científico pertence à cultura das sociedades modernas. Sem ela perder-se-ia, a longo prazo, uma parte essencial da qualidade de vida, cujo futuro também ficaria comprometido. A vida humana afinal não é somente biológica, mas carregada de sentido – como Aristóteles o diria: uma boa vida. A ciência também contribuir para essa qualidade ética, ainda que não sozinha.

Formação, mediante a razão prática, de uma ética do conhecimento própria à ciência – o que isso significa, concretamente? Uma resposta a essa pergunta deve começar pela própria vida acadêmica. Formação pela ciência significa que os pontos de vista fundamentais do pensamento científico – presentes nas diversas disciplinas, mas também através e para além delas – são especificamente refletidos e conscientemente mediados, na complexa conexão entre pesquisa, ensino e relação à prática. Tais pontos de vista situam-se na interseção da vida prática com o pensamento científico. Cultura significa cultivo, e a cultura científica, como locus de formação, significa cultivo das atitudes constitutivas da própria ciência: mentais e intelectuais, metódicas e conceituais, com suas pretensões de verdade.

A competência especializada – meta da formação científica – deve permanecer inseparável da competência reflexiva, essencial ao sentido cultural do pensamento científico. Cada pessoa que faz ciência deve tomar conhecimento das regulações do pensamento racional que lhe digam respeito, explicitá-las e aplicá-las aos contextos em que o saber científico é empregado. Sem um preparo próprio dentro e para além do preparo especializado, tal meta é inalcançável. As universidades precisam de um ciclo de formação no qual os estudantes aprendam que pretensões de verdade correspondem aos procedimentos metódicos de sua especialidade, onde se situam seus limites, que outros modos de verdade caracterizam o conhecimento científico e como tudo isso, no mais fundo do pensamento, se conecta com a vida prática. Todos os integrantes da *alma mater*, os docentes, os discentes e os aplicadores precisam refletir em conjunto sobre o assentamento de sua especialidade não apenas na vida em geral, mas na vida da própria ciência, na multiplicidade de suas disciplinas e na dinâmica de sua transformação.

Somente então poderão saber o que fazem, ao tratar de sua competência especializada e de seu papel nas profissões que exercerão. Tal formação é diferente do que usualmente se chama de 'ciclo básico'. O ciclo básico tinha uma função compensatória: servia para a aquisição de saberes diversos do saber especializado, cuja unilateralidade relativizariam. Essa posição contraposta foi marginal desde o início e assim continuou. A formação a que me refiro aqui é outra coisa. Ela não possui uma função compensatória, mas complementar. Ela introduz aos âmbitos da experiência, do saber e do pensamento, somente nos quais a especificidade do saber e da competência especializada aparecem enquanto tais e podem ser concebidas como superáveis por princípio. Esse ciclo deveria ser chamado de *studium fundamentale* ou *studium liberale* (em

recordação das sete artes liberais da universidade medieval, competências de sentido que as disciplinas especializadas pressupõem e sem as quais sequer podem ser praticadas).

Nesse ciclo cuida-se dos princípios básicos do pensamento científico, de sua lógica e de seu ethos, de seu 'lugar na vida', de seu significado e também de seus limites na orientação cultural da vida humana prática. Um tal ciclo impediria o surgimento de 'idiotas especializados'. Ele produz especialistas com competência reflexiva, capazes de enxergar além dos antolhos de sua especialidade, de articular inteligentemente a interface do saber especializado com a múltipla orientação cultural da vida social, política e econômica. Podem assim mover-se nesse contexto com um à-vontade engajado.

Tal formação acadêmica pode ser organizada e institucionalizada de diversas maneiras. À guisa de conclusão, gostaria de apresentar algumas perspectivas a serem observadas, se se pretende organizar um ciclo básico de formação acadêmica. É decisivo, para começar, ter presente que a formação acadêmica não se baseia somente no saber e no conhecimento, e nas formas de pensar científicas com eles conexas. Essa formação tem de estar em sintonia com a personalidade dos estudantes. Poder-se-ia falar de "humanização" da ciência. Ela põe uma condição necessária para que o saber e o pensamento científicos sejam produtivos no sentido da ética do conhecimento, esboçada acima, na qual os processos culturais de constituição de sentido se dão na vida social.

No centro desse ciclo básico de formação encontra-se, pois, a *personalidade dos estudantes*. O estudo especializado lhes faculta as capacidades profissionais necessárias. Dá-se assim uma inevitável especialização do desenvolvimento das faculdades intelectuais, que conduz a unilateralismos e a estreitezas. Tais unilateralismos e estreitezas não precisam ser neutralizados, mas sim complementados, de modo a poder evoluir, no âmbito de uma formação universal e especializada, para uma *formação abrangente da personalidade*.

Naturalmente *o pensar e o conhecer* permanecem sendo características centrais do desenvolvimento da personalidade. O ciclo formativo, em sua inserção nas faculdades, continua submetido ao tradicional axioma do pensamento ocidental: "conhece a ti mesmo". Tal conhecimento obviamente inclui a capacidade de agir com responsabilidade social, abertura ao mundo e autoconsciência. Não está, por conseguinte, confinado ao âmbito dos procedimentos metódicos das ciências.

Em resumo, pode-se dizer que estamos aqui a lidar com a *razão*, como provedora de orientação do pensar, do perceber, do agir e do sentir. Essa razão

inclui características personológicas que subjazem ao campo do pensar e vão além dele. Se tal orientação racional deve ser mais do que um mero bordão retórico, deve concretizar-se, diferenciando-se no ciclo formativo em múltiplas dimensões, que correspondem aos campos 'fundamentais' nos quais a pessoa humana se desenvolve e afirma.

Deve-se mencionar, logo de entrada e por sua importância, o campo do pensar e conhecer. Importa aqui ampliar e aprofundar sistematicamente o horizonte cognitivo e intelectual dos estudantes, mediante as diversas opções interdisciplinares e a conformação específica das disciplinas das ciências da cultura. Tal deve ocorrer em duas formas: a primeira diz respeito à capacidade de refletir sobre princípios, que lidam com as questões fundamentais do pensar humano, da faculdade racional e de suas diversas conformações. Entre tais princípios contam-se também aqueles que tratam do agir humano, da percepção e do manejo inteligente das constituições culturais de sentido. A conformação por excelência é aqui o pensamento filosófico.

A segunda forma refere-se à capacidade de apreender, interpretar e aplicar praticamente o próprio pensamento, com suas qualificações especializadas, nos contextos intelectuais, políticos, sociais e econômicos, de que haure seus impulsos e nos quais deve atuar na prática. A conformação por excelência aqui são as ciências da cultura que tematizam as dimensões 'fundamentais' da vida humana prática; a ciência da História, que lida com a dimensão temporal do mundo humano, as ciências artísticas, que incorporam à dimensão estética da vida humana prática (que o pensamento não abrange) um campo importante da constituição de sentido, e as ciências do mundo social, que tratam da convivência entre as pessoas e de sua relação com a natureza.

Um terceiro campo do ciclo básico diz respeito à arte. Não se trata aqui, em primeiro lugar, de sua interpretação científica enquanto entendimento e apresentação de si e do mundo pelo ser humano, mas sim da apropriação de uma competência estética. Trata-se, pois, da incorporação de capacidades elementares de percepção e formatação, nas quais a pessoa humana se compreende como força criadora e atua como tal. Para além de todos os objetivos do agir e de todas as regras metódicas do pensamento, a arte incorpora um nível 'fundamental' profundo do espírito humano, no qual este, mediante constituição de sentido, incorpora o mundo e assenta o sujeito humano como um eu autônomo. Essa dimensão estética do ciclo formativo não cuida da arte como acessório ao conhecimento científico ou contraponto a ele, mas sim torna experienciáveis as profundezas do eu humano, em que afinal se enraizam os impulsos

determinantes ('fundamentais') do pensar. Tampouco se trata de apropriar-se de competências artísticas no sentido da especialidade dos artistas, mas de uma práxis que incorpora experiências e capacidades 'fundamentais', que caracterizam uma pessoa livre e responsável no sentido do axioma "conhece a ti mesmo". Uma quarta dimensão do ciclo básico diz respeito à mídia.

Trata-se aqui de viabilizar a competência midiática, sem a qual as competências científica e estética não se poderiam afirmar suficientemente, vale dizer: realizar suas potencialidades racionais. Cuida-se aqui do treinamento sistemático para a aquisição de competência para atuar nos campos práticos que sejam típicos e representativos da prática profissional futura dos estudantes. (Essa conformação conecta o ciclo formativo com a longa tradição da retórica). De início trata-se da capacidade elementar de exprimir-se e de escrever com clareza – em especial para os não-especialistas, para os quais e com os quais a competência do especialista tem de ser posta à prova.

Ademais tem-se de lidar com os novos meios de comunicação, cujo manejo precisa ser dominado, de modo a se poder utilizar suas possibilidades consciente e refletidamente. A aquisição dessa competência deve ocorrer em projetos, nos quais os estudantes são exercitados a lidar praticamente com os temas abordados, em colaboração coordenada com outros, com o fito de incorporar perspectivas e capacidades e delas apropriar-se atuando.

Todas as quatro dimensões precisam estar relacionadas entre si, de modo que o campo científico se refira expressamente ao estético e ao midiático, nos quais de certa forma se prolonga. Com isso as perspectivas racionais 'fundamentais' do pensamento e do conhecimento humano se ampliam esteticamente e midiaticamente. O arco se estende, pois, da aplicação prática, comunicativa, do conhecimento até os níveis mais profundos da percepção do sujeito humano. Inversamente, os campos midiático e estético, a partir das aulas (não no sentido de uma recitação sumária e superficial), se conectam com a capacidade de pensar da consciência humana. Competência midiática e estética alcança assim também o autoconhecimento.

Em resumo pode-se enunciar o dimensionamento do ciclo formativo e a relação das três dimensões entre si como desafio à personalidade dos estudantes, de apreender-se e afirmar-se como sujeitos autônomos em suas próprias vidas práticas, desenvolvendo assim sua personalidade de acordo com os critérios 'fundamentais' da razão humana.

Se as universidades não desistirem de sua pretensão formativa, mas sim se reinventarem nos processos atuais de reestruturação, devem então instituir

um tal ciclo básico e cuidar de organizar-se para o viabilizar. Que não se percam na superficialidade dos experimentos ligeiros, mas entendam que tal ciclo pertence ao âmago do ensino universitário como da pesquisa (sem falar de sua relação com a prática).

Trauma e luto

Auschwitz é um desses grandes sinais de alerta, que tomam a forma um terrível golpe, para levar as pessoas a aguçar seus ouvidos - se estiverem ouvindo. Em vez disso, fica-se falando de motivos científicos[...].
Imre Kertész¹

O pensamento histórico é sempre suscitado e condicionado por seu contexto político e social. Ele é desafiado, no presente, pela experiência da mudança temporal. Seu empenho por entender o passado é uma resposta a tal desafio do presente. Com relação às experiências traumáticas do século 20, que culminaram no Holocausto, o pensamento histórico em geral e a ciência da História em particular ainda têm de encontrar uma resposta a esse desafio.

A cultura histórica do nosso tempo, em particular a ciência da História moderna, já teria encontrado uma resposta satisfatória a essas experiências históricas negativas, avassaladoras, do século 20? Pode-se abordar essa questão ao se tratar e analisar o Holocausto como a experiência histórica negativa mais

¹ Kertész: Ich – ein anderer, 1998, p. 54.

radical da história europeia recente. Mesmo sem levar em conta sua especificidade como acontecimento histórico, o Holocausto pode ser considerado um paradigma de determinado tipo de experiência histórica. Seu caráter provocativo e repulsivo desafia as estratégias culturais da constituição histórica de sentido, elaboradas até agora para o apresentar na forma de uma história que faça sentido.

Para dar conta do problema, faz sentido distinguir três diferentes formas de apreender o passado como acontecimento experienciável: uma *normal*, uma *crítica* e uma *catastrófica ou traumática*. Essa distinção é necessária para delimitar com mais precisão o problema a resolver. Como tratar o Holocausto e fenômenos semelhantes, de caráter destrutivo e perturbador, como parte de uma história que faça sentido? Apesar de extraordinárias pesquisas e narrativas históricas sobre o Holocausto no âmbito da História contemporânea, penso que tal questão ainda não recebeu uma resposta convincente. Justamente por isso e por causa disso deve-se examinar o caráter catastrófico e traumático do Holocausto, de modo a abordar o problema fundamental, até agora insuficientemente solucionado, de sua interpretação histórica.

(a) Uma experiência histórica *normal* induz a consciência histórica a entendê-la mediante atualização de possibilidades culturais previamente disponíveis. O acontecimento experimentado é transposto para uma forma de narrativa em que faça sentido, de maneira que o agir humano se haja com ele no âmbito de modelos interpretativos dados. Os modelos interpretativos empregados não são novos - são apenas aplicados, como elementos já disponíveis da interpretação histórica. Um exemplo marcante dessa forma pode ser encontrado na experiência da reunificação alemã. Para alemães de viés conservador, a referência para interpretar esse acontecimento desafiador é a representação tradicional da unidade nacional dos alemães. Para tal representação, a reunificação é 'normal'. Ela significa meramente o retorno da Alemanha ao caminho de sua evolução nacional, do qual são paradigma o século 19 e a formação do estado nacional alemão. Observe-se, a propósito, que um tal modelo de interpretação inquieta os vizinhos da Alemanha e perturba o processo da unidade europeia.

(b) Uma experiência histórica *crítica* não se enquadra nos modelos de interpretação da constituição histórica de sentido já disponíveis. Essa experiência só pode ser interpretada quando se alteram as possibilidades prévias da cultura histórica. Nesse caso elaboram-se novos modelos in-

terpretativos para entender o passado. O pensamento histórico cria novos paradigmas e orienta-se por eles. No caso da reunificação alemã, tratar-se-ia de elaborar novas concepções da unidade nacional, que transformem o nacionalismo tradicional em uma forma mais aberta e inclusiva, correspondendo assim às exigências do processo da unidade europeia.

(c) Uma experiência histórica *catastrófica* destrói a capacidade da consciência histórica de integrar acontecimentos passados em uma história que faça sentido. Nesse caso, são postos em xeque os próprios critérios de sentido que, usualmente, garantem a coerência de uma narrativa histórica.² Eles são relegados a uma espécie de 'terra cultural de ninguém' ou simplesmente abandonados. Dessa forma, uma tal experiência não pode ser meramente largada na memória dos que sofrem sob ela. A linguagem da constituição histórica de sentido assim emudeceria. O horror da experiência torna-se dramático.

Leva tempo (por vezes, gerações) encontrar uma linguagem que possa exprimir tal experiência.³ Recorrendo uma vez mais ao exemplo da reunificação alemã: para um alto funcionário da Alemanha Oriental (RDA), a reunificação, a queda do muro de Berlim em 9 de novembro de 1989, podem perfeitamente ter sido uma experiência traumática. O Holocausto é a experiência mais radical de uma crise catastrófica na História, pelo menos para os judeus e, de maneira diferenciada, também para os alemães. Ambos compartilham de forma única o estigma genocida dessa experiência bem assim a negação e a destruição dos valores fundamentais da cultura moderna, nela vivenciadas. Essa negação e destruição atingem os princípios da interpretação histórica, na medida em que esses princípios fazem parte da cultura moderna.

Por essa razão o Holocausto foi frequentemente chamado de 'buraco negro' do sentido e do significado, tragando assim qualquer tentativa de interpretação histórica. Quando Dan Diner qualificou o Holocausto de "ruptura civilizacional"⁴, entendia ele que um acontecimento histórico tem de ser visto como algo que, pelo mero fato de haver ocorrido, destruiu as possibilidades cultu-

² Um exemplo significativo desse desafio é a observação de Saul Friedländer, de que um olhar retrospectivo sobre as experiências históricas do século 20 conduz inexoravelmente à pergunta: afinal, o que é o ser humano? Friedländer: *Writing the history of the Shoah: Some major dilemmas*, 1998, p. 414.

³ Isso não quer dizer que não haja esforços de atribuir-lhes sentido e de romper com sua proscricção da memória. O caráter traumático ou catastrófico do acontecimento fica evidenciado por terem fracassado todos os esforços.

⁴ Diner: *Zwischen Aporie und Apologie*, 1987.

rais de ser inserido em um ordenamento histórico-temporal, em cujo contexto poderia ser situado de modo a viabilizar para a vida atual lidar com tal experiência. O Holocausto torna problemático, impede mesmo estabelecer uma sequência ininterrupta de sentido no tempo antes e depois dele. Trata-se de uma 'experiência extrema' da História, que não se deixa integrar a um modelo coerente de interpretação da História. Fracassa toda tentativa de a inserir em um entendimento evolutivo da História.

Apesar de tudo isso, o Holocausto tem de ser visto como um acontecimento histórico e tem de ser situado nos modelos historiográficos interpretativos da História contemporânea, em cujo conjunto nós nos entendemos a nós mesmos, exprimimos nossas esperanças e temores assim como construímos nossas estratégias de comunicação com os outros. Se catapultássemos o Holocausto para fora da História e lhe atribuíssemos um significado 'mítico', perderia ele seu caráter de acontecimento real com caráter experiencial.

Ao mesmo tempo, o pensamento histórico estaria cerceado em seu acesso à experiência do passado. Isso contradiz radicalmente a lógica do pensamento histórico, pois um mito não possui a relação à experiência que o pensamento histórico considera condição necessária à sua confiabilidade. Eis porque o Holocausto representa um 'acontecimento-limite'. Ele não consegue ser enquadrado no campo de objetos do pensamento histórico, já foi além dele e invade o cerne dos processos mentais do próprio pensamento histórico.⁵

Minha distinção entre crise 'normal', 'crítica' e 'catastrófica' é uma tentativa de apreender conceitualmente esse caráter peculiar do Holocausto como trauma da experiência histórica. Obviamente, essa distinção é artificial. (Todo tipo-ideal é apenas um meio para a finalidade da interpretação histórica, contrapondo-se assim ao cotidiano do pensamento histórico). A diferenciação rigorosa dos elementos característicos da experiência histórica da contingência é igualmente artificial. Dessa maneira, os elementos catastróficos não estão confinados no terceiro tipo, pois sem eles jamais se chegaria a uma crise desafiadora da experiência histórica. Inversamente, não se tem como caracterizar como um desafio específico uma crise crítica ou catastrófica, sem elementos da 'normal', como tampouco se poderia identificar a possibilidade de uma transformação radical da percepção e da interpretação da História.

Traumática é uma experiência que não se deixa integrar no contexto interpretativo que orienta culturalmente o agir humano. Ela não faz sentido algum.

⁵ Ver Rüsen: *Historizing Nazi-Time*, 2004.

Pelo contrário: ela aniquila as concepções de sentido em vigor, que funcionam como sistema de orientação da vida prática. Um trauma pesa na vida prática como uma perturbação radical. Essa perturbação precisa ser superada. Uma experiência traumática significa uma luta intensa pela interpretação, mediante a qual tal experiência pode ser superada. É necessário interpretá-la de modo que faça sentido, vale dizer: que seja enquadrada nos contextos de compreensão e interpretação da orientação prática da vida. Tal sentido consiste, de início, em deixar de lado tudo o que, nessa experiência traumática, coloque em risco a eficácia e a segurança do modelo interpretativo. Constituir um sentido sobre os traumas, que seja essencial à vida, significa uma alienação, uma deturpação mesmo, da experiência, com o fito de haver-se com ela.

Qualquer um conhece tal aniquilação e alienação. Elas acontecem sempre quando se tenta falar sobre uma experiência única e avassaladora. Isso vale não apenas para experiências negativas de cunho traumático, mas igualmente para experiências positivas (p. ex. experiências eufóricas de felicidade). Quem passa por experiências assim é catapultado para além das fronteiras do cotidiano e, com isso, para além das interpretações usuais de si e do mundo, válidas para esse cotidiano. No horizonte da apreensão e da memória, no entanto, não se pode – sem recorrer a palavras – dar conta daquelas coisas avassaladoras que catapultam a pessoa ao plano do sem-sentido e do impossível a interpretar. Pois é somente em tais horizontes, o da apreensão interpretada e o da experiência rememorável, que as pessoas conseguem haver-se com elas. Até mesmo na escura masmorra do recalque tais experiências tendem a ser enunciadas: quando os envolvidos não são mais capazes de falar de e sobre si, forçosamente compensam a lacuna da linguagem e da interpretação por comportamentos que são colapsos da vida prática e rupturas com ela. Eles precisam 'falar' delas, utilizando a 'linguagem' sem palavras do comportamento compulsivo, pois estão entranhados nelas e carecem de lidar intelectualmente com elas, para com elas poder haver-se.

Historicizar é uma estratégia cultural, amplamente difundida, de se dar conta das consequências perturbadoras das experiências traumáticas. No momento em que se começa a contar uma história sobre o que aconteceu, dá-se o primeiro passo para integrar os acontecimentos destrutivos na compreensão de si e do mundo. Ao cabo desse caminho, a narrativa histórica terá situado o trauma na cadeia temporal dos acontecimentos. Uma vez situado nessa cadei-

⁶ Ver Rüsen: *Historisches Erzählen*, 2001.

ra, o acontecimento passa a fazer sentido e perde sua capacidade de destruir sentido e significado. No momento em que um acontecimento é revestido de sentido e significado 'históricos', desfaz-se seu caráter traumático.

Isso é possível porque a 'História' é uma conexão temporal de acontecimentos plena de sentido e de significado, que articula a situação atual da vida com a experiência do passado de maneira tal, que se pode elaborar uma perspectiva de futuro do agir humano, no fluxo da transformação do passado em presente.⁶ A *neutralização do trauma pela historicização* pode ocorrer por meio de diversas estratégias para situar acontecimentos traumáticos em contexto histórico:

- (a) Tornar *anônimo* é muito praticado. Impede a destruição das concepções constituidoras de sentido. Ao invés de se falar de assassinato e crime, de sofrimento causado pela insânia de outras pessoas e da respectiva culpa, fala-se de período 'obscuro', de 'destino', de irrupção de 'forças do mal' em um mundo mais ou menos ordenado.⁷
- (b) Mediante *categorização* um trauma é equiparado a ocorrências e situações compreensíveis. O trauma perde assim sua peculiaridade destrutiva para todos os que foram marcados por ele (em maioria, as vítimas, mas não só), ao ser tratado com termos abstratos. Tais termos integram os traumas em sequências temporais com sentido e significado. Um exemplo notável é o termo 'tragédia'. A expressão remete a coisas horríveis, mas o horror acontece como parte de uma história, contendo uma mensagem para aquelas pessoas às quais é contada ou que é por elas mesmas contada.⁸
- (c) Com a *normalização*, o caráter destrutivo dos acontecimentos traumáticos é neutralizado. Nesse caso, o ocorrido aparece como algo que sempre acontece, de tempos em tempos. Explica-se assim, ao remeter à natureza humana, que essa permanece a mesma sob quaisquer diferenças temporais. Uma categoria normalizadora costumeira nesse caso é o 'mal' que existiria nas pessoas ou na natureza humana.

⁷ Isso pode ser exemplificado pelo modo com o qual Leopold von Wiese, por ocasião do primeiro congresso de sociologia ocorrido após o fim da guerra, epitetou o período anterior: "A peste" acometeu "as pessoas de fora, de supetão, apanhando-as desprevenidas, como um ataque traíçoeiro. Trata-se de um mistério metafísico, no qual o sociólogo não deve mexer" (von Wiese: Die gegenwärtige Situation, 1948, p. 29).

⁸ Um exemplo interessante é o modo como Theodor Schieder, historiador alemão renomado e influente, tentou dar conta de seu próprio envolvimento com os crimes nazistas, descoberto apenas recentemente. Sobre isso, ver Rüsen: Kontinuität, Innovation und Reflexion im späten Historismus: Theodor Schieder, 1993, esp. p. 380ss.

- (d) Com a *moralização*, a força destrutiva dos traumas históricos é civilizada. O acontecimento traumático é declarado ser um caso de uma regra geral do comportamento humano: que isso não deveria ser feito. O trauma ganha assim a característica de exortação, que abala por causa de seu horror. O melhor exemplo dessa situação é o filme "A lista de Schindler", de Stephen Spielberg (1994). Muitos museus do Holocausto, nos Estados Unidos, obedecem à mesma estratégia de constituição de sentido. Ao final do percurso em que se vivencia o horror vivido pelos judeus, os visitantes saem com uma clara mensagem moral. Um exemplo: *Terá o mundo aprendido algo com o Holocausto? A situação do mundo hoje nos leva a dizer: não o bastante... O Holocausto não era inevitável. Decisões humanas o criaram; gente como nós o fizeram acontecer. O Holocausto nos recorda vividamente que cada um de nós é pessoalmente responsável por estar alerta, o tempo todo, contra um mal desses. A memória do Holocausto precisa servir de alerta, em todos os aspectos de nossa vida cotidiana, para que ninguém seja causa de mal para outrem. Nunca mais se deve admitir o ódio racial; nunca mais o racismo e a intolerância religiosa devem ter lugar em nossa Terra. Cada um de nós tem de tomar a decisão de nunca mais aceitar que se repitam as tragédias do Holocausto. Essa responsabilidade incumbe a cada um de nós – a contar de hoje.*⁹
- (e) Pela *teleologização*, o passado traumático é reconciliado com os modos atuais (ou pelo menos: posteriores) de viver, que se adequam a padrões convincentes de legitimidade e aceitação. Uma prática difundida dessa teleologização consiste em utilizar o passado opressor para legitimar historicamente um modo de viver que ambiciona impedir o retorno do horror ou de se proteger, se tal horror retornasse. Essa perspectiva histórica se entende como uma lição que se teria aprendido da experiência histórica; o trauma se desfaz em um processo de aprendiza-

⁹ Assim está em um painel do final da visita do Museu do Holocausto em Huston (Texas), que visitei em 1996: *Has the world learned from the Holocaust? The state of our world leads us to say: not enough. ... The Holocaust was not inevitable. Human decisions created it; people like us allowed it to happen. The Holocaust reminds us vividly that each one of us is personally responsible for being on guard, at all times, against such evil. The memory of the Holocaust needs to serve as a reminder, in every aspect of our daily lives that never again must people be allowed to do evil to one another. Never again must ethnic hatred be allowed to happen; never again must racism and religious intolerance fill our earth. Each one of us needs to resolve never to allow the tragedies of the holocaust to occur again. This responsibility begins with each of us – today.*

¹⁰ Refiro-me aqui às metáforas de Dan Diner, *Zwischen Aporie und Apologie*, 1987.

gem. Um exemplo conhecido é o museu histórico no memorial israelense de Yad Vashem. Os visitantes percorrem literalmente o passar do tempo, ao mergulharem nas profundezas do horror nos campos de concentração e nas câmaras de gás, sendo então conduzidos até a fundação do Estado de Israel.

- (f) Mediante a *reflexão da teoria da História*, a dolorosa realidade dos acontecimentos traumáticos pode dissolver-se no ar rarefeito da abstração. A ruptura desafiadora do tempo, que decorre das ocorrências traumáticas, põe questões críticas sobre o que é a História em geral, sobre que princípios de sentido valem e sobre em que consistem os modos de representar tal passado. Responder a tais perguntas significa superar a ruptura da concepção da mudança histórica. O bloqueio traumático do fluxo do tempo¹⁰ na cadeia dos acontecimentos é ultrapassado. O tempo volta a fluir nos modelos de orientação da vida atual – tão logo as questões teóricas sobre a História forem respondidas.

Todas essas estratégias historiográficas são acompanhadas de uma pleto- ra de procedimentos mentais, bem conhecidos da psicanálise, que objetivam atenuar os traços perturbadores da experiência histórica ou ao menos torná- los suportáveis. O procedimento mais eficaz é, naturalmente, o recalque. É fá- cil demais, contudo, olhar só para descobrir se uma narrativa histórica recorre a mecanismos de recalque e perguntar pelo que ela não conta. Mais produti- vo é perguntar como uma narrativa exprimiria o passado para camuflar, no si- lêncio, seus traços horripilantes. A psicanálise pode ensinar aos historiadores que há um grande número de possibilidades de transformar a ausência de sentido ou o caráter perturbador das experiências do passado em sentido his- tórico, na medida em que estas, uma vez atenuadas, sejam tornadas presen- tes, a posteriori. Aqueles que sabem, por exemplo, ter estado envolvidos nos crimes do passado e serem por eles responsáveis, eximem-se desse passado ao expulsarem-no do âmbito de sua própria histórica e exportá-lo, assim, para o âmbito de histórias produzidas para os 'outros'.

É fácil transpor os processos psicanalíticos de expulsão das 'partes pertur- badoras do eu' (fala-se também de 'zonas de sombra') para processos historio- gráficos. Essa expulsão pode ser efetivada ao inverter o papel dos perpetradores e das vítimas, ou ao imputar a outrem a autoria do crime e a respectiva respon- sabilidade. Tal 'imputação' pode ocorrer também ao se pintar um retrato do passado em que o rosto do perpetrador é apagado, mesmo que isso contradiga os fatos objetivos que pertencem à identidade mesma do perpetrador.

Pode-se constatar todas essas estratégias ao se investigar os vestígios que os traumas do passado deixaram na historiografia e nas demais formas da cultura histórica, utilizadas na orientação da vida prática atual. Os vestígios são explorados tanto pela memória quanto pela História, e é por vezes muito difícil discernir a realidade perturbadora sob o manto nivelador da memória coletiva e da interpretação histórica.

A diagnose dessas estratégias da constituição histórica de sentido conduz incontornavelmente à questão de como o trabalho do historiador deve lidar com elas. É possível evitar a transformação alienante e falsificadora dos trau- mas, destruidores de sentido, em uma histórica que faça sentido? A resposta inquietante a essa pergunta é: não. Tal não significa, obviamente, que a pesqui- sa histórica meticulosa não possa superar os atalhos das falsificações mistificadoras dos acontecimentos dolorosos (inclusive do peso da responsa- bilidade). Nessa perspectiva, a ciência da História tem a função necessária de uma crítica esclarecedora, que projete luz sobre os fatos, com a qual os histo- riadores interpretam esses fatos (o que precisam mesmo fazer), pois têm de recorrer a modelos narrativos de interpretação que conferem sentido histórico a tais fatos traumáticos. Assim, a *ciência da História, por razões estritamente lógicas, é uma práxis cultural de destigmatização*. Ela transforma o trauma em história. Significa isso, entretanto, que o trauma desaparece compulsoria- mente, quando a História entra em seu lugar?

A abundância das experiências traumáticas ao longo do século 20 acarre- tou uma modificação na relação histórica com os traumas. Embotar seus espi- nhos laceradores não é (mais) possível. Ao menos não é possível enquanto as vítimas, os sobreviventes e seus descendentes, tanto como os perpetradores, seus descendentes e todos os demais, enredados nos crimes contra a humani- dade, ainda existirem. Estão todos confrontados objetivamente com o embus- te doloso das normas aplicáveis a seres humanos e, subjetivamente, com a obrigação de o enfrentar.

Os problemas de contemplar, cara a cara, o horror absoluto foram ampla- mente discutidos com relação ao Holocausto. Nessa discussão deu-se uma tentativa de manter a peculiaridade desse acontecimento traumático ao separá- lo, na memória viva, das estratégias de constituição histórica de sentido até

¹¹ Ver, por exemplo, a correspondência entre Saul Friedländer e Martin Broszat sobre a historicização do nazismo: Broszat; Friedländer: Um die „Historisierung des Nationalsozialismus“, 1988. Ver também Rüsen: *Historizing Nazi- Time*, 2004.

então adotadas. Essa separação é designada com o binômio conceitual 'mítico' e 'histórico'. Somente uma relação 'mítica' com o Holocausto assumiria a forma sob a qual se poderia manter seu caráter traumático para além de sua superação pela historicização.¹¹ Destituído assim de seu caráter histórico, o Holocausto é também privado de sua força explosiva na negação dos demais procedimentos de historicização.

Se tal trauma for exilado para fora da normalidade da cosmovisão histórica usual, fica assim rompido com as práticas costumeiras da cultura histórica. Passa a ter vida própria em um espaço separado de significado. Essa cesura permitiria então continuar a escrever história do modo rotineiro, como se nada tivesse ocorrido. (É esse o risco que se corre quando se confina os "Estudos do Holocausto" e seu ensino em um campo próprio [vale dizer: separado]. Isolada dos demais setores da pesquisa e do ensino acadêmico, essa experiência histórica fundamentalmente inédita acaba por consagrar, indireta e involuntariamente, uma forma de pensar e de ensinar que seria por certo problematizada se o Holocausto permanecesse parte integral do conjunto dos objetos de estudo). Por tais razões, a tentativa de superar o traumático de acontecimentos históricos mediante a atribuição de um caráter 'mítico' trans-histórico induz a erro, pois legitimaria, reforçaria mesmo a função 'destraumatizante' do pensamento histórico 'normal'.

Como impedir, no entanto, a distraumatização? Gostaria de propor a estratégia de uma *'traumatização secundária'*. Quero dizer com isso que o modo de escrever história tem de ser mudado. Penso em uma nova maneira de narrar historicamente, na qual os acontecimentos traumáticos narrados deixem suas marcas no próprio modelo de interpretação utilizado pela narrativa, a que os historiadores recorrem para exprimir sua interpretação. A narrativa possui uma consistência que recobre com seu manto abrangente a cadeia dos acontecimentos. Ela tem de exprimir sua 'perturbação' no âmbito dos procedimentos metódicos da interpretação e dos procedimentos narrativos da representação histórica.

No plano dos princípios fundamentais da constituição histórica de sentido mediante interpretação dos acontecimentos, é imperativo que *a falta mesma de sentido se torne um elemento constitutivo do sentido histórico*. Em pormenor, isso quer dizer: *Tornar anônimo o horror pode ser evitado*, quando se assevera com clareza o que o ocorreu, na nudez chocante da crua facticidade.

Ao invés de *subsumir os acontecimentos perturbadores* em categorias próprias de sentido, deve-se integrar esses acontecimentos em um quadro

interpretativo que problematize as categorias tradicionais do sentido histórico. Em vez de uma história normalizadora, que dissolveria os elementos perturbadores da experiência, a História tem de preservar a memória da 'normalidade da exceção'. Cabe-lhe rememorar o horror sob o leve manto da vida quotidiana, manter-se sistematicamente consciente da banalidade do mal, etc. Ao invés de *moralizar*, a interpretação história tem de caracterizar os limites da moralidade, melhor ainda: a fragilidade íntima da própria moralidade.

Em lugar de neutralizar as rupturas no tempo pela *teleologia*, a História deve demonstrar como o fluxo do tempo se trava entre o passado dos acontecimentos traumáticos e a presença de sua rememoração.

Descontinuidade, esgarçamento das relações, fragilidade tornaram-se formatos do próprio sentido histórico, no conjunto das ideias que orientam a constituição de sentido acerca do processo do tempo. Ruth Klüger descreveu essa fragilidade com a metáfora dos "estilhaços de vidro, que cortam a mão, quando se busca recolhê-los".¹²

Por fim, a reflexão teórica sobre a História deve incorporar os elementos perturbadores da experiência histórica com sua dimensão traumática, inserindo-os na abstração dos conceitos e das ideias. Os gritos das vítimas, o riso dos perpetradores, e o silêncio eloquente dos espectadores se esmaecem, quando o passar do tempo se reveste de seu formato histórico normal, que serve de orientação para as pessoas nesse processo temporal. A traumatização secundária é uma segunda chance de dar voz a tal desumanização. Ao rememorar-la dessa maneira, o pensamento histórico possibilita impedir que ela se repita.

¹² Klüger: *Weiter leben*, 1992, p. 278.

Holocausto, memória coletiva e consciência histórica

Gostaria de caracterizar a formação da identidade alemã, por força do efeito histórico e da 'presentificação' interpretativa do período nazista e, em particular, do Holocausto, mediante uma *distinção idealtípica entre três atitudes temporalmente subsequentes*.¹

De entrada, como pano de fundo genérico, pode-se constatar que, depois de 1945, o Holocausto – de início – não foi assunto decisivo com que os alemães se ocupassem ao debater a época do nazismo. Pelo contrário. A evolução da consciência histórica dos alemães no pós-guerra pode ser descrita como um fenômeno para o qual o Holocausto ganhou significado maior à medida que o tempo foi passando.² Um tal distanciamento temporal comporta igualmente a diferenciação entre memória e consciência histórica.³ Em outras palavras: como a transformação da memória em consciência histórica se dá em movimento espontâneo, pode-se dizer que o Holocausto se revestiu de signi-

¹ Uma versão mais completa das minhas reflexões se encontra em Rüsen: *Zerbrechende Zeit*, 2001.

² Ver Broszat; Friedländer: *Um die „Historisierung des Nationalsozialismus“*, 1988.

³ Estas reflexões não se referem às memórias e interpretações do nazismo pelos alemães em geral, mas à cultura histórica prevalente no espaço público.

ficado histórico na exata medida em que a memória do período nazista evoluiu para uma clara consciência histórica.

Gostaria de tratar em três fases essa evolução e o papel que o período nazista e o Holocausto desempenharam no autoentendimento histórico dos alemães.⁴ Recorrendo aos anos simbólicos de 1968 e de 1989 (com certa dose de arbítrio), pode-se distinguir cronologicamente essas fases e atribuí-las a *três gerações*: a geração da guerra e da reconstrução, a geração do pós-guerra e a geração de seus descendentes. Esses três cortes não são estanques e consecutivos, mas representam uma *construção idealtípica*, por recurso à qual se caracterizam e destacam elementos temporais específicos de cada geração.

As três fases não são entendidas como substituída uma pela seguinte. Inversamente: sobrepõem-se em sua complexidade, coexistem e formam constelações e mesclas distintas no desenvolvimento da cultura histórica da Alemanha Ocidental. Isso significa também, que a estratégia de silenciamento da primeira fase (à qual logo volto), perdurou e ainda hoje desempenha certo papel, ou ao menos persiste na mentalidade de muitos. Isso vale sobretudo para as presentificações moralistas negativas do Holocausto na segunda fase, cujas representações mentais e impulsos identitários subsistiram até a terceira geração. Nesta terceira geração, há abordagens inovadoras, das quais se espera que venham a ter influência na formatação do novo estado nacional alemão.

Esses tipos geracionais são devem ser entendidos como excludentes entre si na vida real, de maneira que alguém só poderia estar inserido em um e não em outro. Pelo contrário. Uma distinção clara dos tipos ajuda a refinar o modo de lidar com as mesclas de suas características peculiares, nas difíceis circunstâncias sob as quais os alemães têm de manejar o período do nazismo. A sequência temporal das gerações, estabelecida com critérios refinados de tipificação permite, por exemplo, discorrer sobre a sincronia do assíncrono na cultura histórica alemã do pós-guerra. Ela viabiliza caracterizações e classificações periodizantes, remete a etapas evolutivas, requer coerência lógica dessas evoluções, apreende conceitualmente a massa dos fenômenos.

3.1. Silenciar e desterritorializar

Na primeira fase do pós-guerra, o nazismo, obviamente, permaneceu vivo tanto na consciência como no inconsciente de todos os contemporâneos. Os

⁴ Limite-me ao que se passou na Alemanha Ocidental. Ainda precisa ser investigado se e como a cultura histórica da Alemanha Oriental apresenta traços semelhantes e que papel o antifascismo oficial teria desempenhado.

crimes do nazismo estavam gravados na memória dos perpetradores e das vítimas, e na de todos os que deles tomaram conhecimento ou deles desconfiaram. O nazismo e o Holocausto foram desde o início um acontecimento histórico em contraste com o qual a identidade coletiva dos alemães precisava ser reformatada após a guerra. No mínimo, sua experiência teve influência marcante (consciente ou inconsciente) sobre os processos de formação da identidade alemã no pós-guerra.

Para os alemães, esse período começou como a experiência de uma derrota acachapante, não apenas militar, mas igualmente na autoestima coletiva e no autoentendimento nacional. O fim da guerra e o imediato pós-guerra foram experimentados como uma ruptura radical, na qual o passado tinha de ser esconjurado e em que o futuro, como perspectiva viável para o agir, estava longe de ser assegurado. Friedrich Meinecke batizou de modo memorável essa vivência: a *catástrofe alemã*. Essa catástrofe, diversamente das consequências da derrota na 1ª Guerra Mundial, foi também uma profunda fratura identitária. A consciência nacional até então prevalente foi gravemente comprometida. Já não se podia mais lançar mão da autoestima, indispensável à identidade de cada um, com base nos recursos do nacionalismo tradicional. Esses recursos haviam sido comprometidos a tal ponto pelo uso que deles havia feito o nazismo, que se exauriram com sua derrocada.

Para se sobreviver mentalmente, a fratura da identidade histórica tinha de ser reparada e a crise por ela provocada tinha de ser superada. Isso ocorreu – ao menos no plano do debate intelectual e do sistema educacional – por recurso a tradições que pudessem ser restabelecidas e sustentadas, como opostas à ideologia nazista. Friedrich Meinecke chegou a propor um culto de Goethe como reparação dos danos infligidos à identidade alemã.⁵

Só se podia recorrer a tradições capazes de agregar uma comunidade se fosse neutralizado o bloqueio que a sombra do nazismo projeta sobre o presente. Para se reconquistar o chão histórico do pertencimento comunitário e da capacidade de agir, o período nazista e o Holocausto com ele associado tinham de ser expurgados daquela história de que se lançava mão para constituir a identidade. O nazismo e o Holocausto não foram acontecimentos históricos que pertencem a *nossa* história, enquanto alemães. Foram qualificados como algo outro, exterior, uma intrusão, o anti-histórico absoluto, *contra* o qual o próprio e o específico tiveram de ser articulados e afirmados.

⁵ Meinecke: Die deutsche Katastrophe, 1946.

O exemplo típico dessa atitude é o modo com o qual Leopold von Wiese se referiu ao período anterior à guerra, logo após seu fim, por ocasião do primeiro congresso alemão de Sociologia: "A peste acometeu as pessoas de fora, de supetão, apanhando-as desprevenidas, como um ataque traiçoeiro. Trata-se de um mistério metafísico, no qual o sociólogo não deve mexer".⁶

Mais tarde essa atitude foi muito criticada. Essa crítica supõe que, após 1945, o imperativo do momento era entender o envolvimento de grande parte da população alemã nos crimes do nazismo. Que tal entendimento – por mais desejável que fosse – só teria sido possível sob certas condições mentais, assim como se e, em que medida, tais condições existiram, foi pouco discutido. A consciência da derrota, a luta contra as dificuldades materiais e a atribuição de culpa de fora (pelos vencedores, enquanto 'os outros') muitas vezes impediram que a memória se dispusesse a aceitar e reconhecer esse envolvimento e a culpa como parte da própria história de vida. Na maioria dos casos, havia falta de liberdade interior para um tal desempenho autocrítico, único a permitir quebrar a maldição lançada sobre esse passado.⁷ (Notáveis exceções individuais confirmam esta regra).

A crise da identidade alemã foi superada ao preço de deixar de lado o debate público sobre o Holocausto e os crimes com ele conexos. Seria um equívoco falar aqui de negação ou de ocultamento. Que esses crimes tenham ocorrido pura e simplesmente não constou de um discurso público amplo e generalizado. Eles continuaram presentes subliminarmente e afloraram ocasionalmente à superfície. Essa não-tematização possui um caráter peculiar, que bem pode ser chamado de *silenciamento coletivo*. Tal silenciar pertence à história primeva da nova democracia da Alemanha Ocidental. Essa democracia expandiu-se rapidamente, para surpresa geral. Contribuiu para seu sucesso a integração de grande parte da elite do sistema nazista à nova república.

Essa integração dispunha de uma dimensão mental, pois reinava uma concordância tácita quanto à aceitação do envolvimento dessa elite na ditadura nazista e em seus crimes. Nada de negação, pois. Tampouco tematização. Simplesmente *silêncio*.⁸ O silenciamento coletivo dos crimes nazistas foi uma estratégia política, bem-sucedida, de integração das elites (mas não só delas) na

⁶ Wiese: Die gegenwärtige Situation, 1948, p. 29; ver acima, nota 75.

⁷ Ver Paul: Brücken der Erinnerung, 1999.

⁸ Essa é a conhecida tese de Hermann Lübbe (Der Nationalsozialismus im deutschen Nachkriegsbewusstsein, 1983. Sua tese provocou oposição forte e polêmica. Entrementes foi amplamente demonstrada por pesquisas empíricas de grande alcance. Ver, em especial, Frei: Vergangenheitspolitik, 1996.

nova República Federal da Alemanha. Essa estratégia desarmou as restrições mentais que teriam exigido a condenação dos perpetradores (e de seus cúmplices) como condição prévia para construir o novo estado democrático.

Não se pode ignorar que o silenciamento, por mais politicamente bem-sucedido que tenha sido, possuía uma dimensão mental interior que lhe custou um alto preço cultural. Como não há como fazer desaparecer o passado por seu mero silenciamento, o silenciado permaneceu presente nas mentalidades e foi tratado, nesse silêncio social, de forma tal que perdesse seu caráter perturbador e acusatório, na superfície da consciência. Isso ocorreu em parte mediante recalque direto. Mais importante para a história das mentalidades da República Federal foram (os ainda pouco pesquisados) processos mentais da *reinterpretação*, que as tornaram suportáveis. Conjuntamente com a ação da memória tornada inconsciente, montou-se um esquema de rememoração e esquecimento, que a geração seguinte sentiu como uma imensa sobrecarga, atuante nos processos em que ela tentava haver-se com tal passado.⁹ Pode-se mesmo falar de uma ruptura da memória comum às gerações. Tal ruptura acarretou uma perturbação profunda da identidade histórica.

As estratégias mentais de constituição da identidade da primeira geração projetaram os traços horripilantes do período nazista na alteridade dos perpetradores, para fora dos contornos do próprio eu. Os nazistas foram demonizados e desterritorializados da história alemã. Os alemães *normais* – justamente os que tinham de haver-se com seu próprio passado – apareciam como pobres vítimas de uma conspiração demoníaca. A estratégia psicológica desse modo de constituir identidade (exportar a própria história desde a origem para a alteridade dos outros) pode ser descrita com as categorias de *adiamento* e de *inversão*. Pode ser também evidenciada também nos volteios intelectuais do discurso acadêmico.¹⁰ Mais adiante, a teoria do totalitarismo confirmou essa desterritorialização. Durante a Guerra Fria, os 'outros' passaram a ser localizados do outro lado da Cortina de Ferro, transferindo assim a experiência

⁹ „[...] diante dos milhões de vítimas da política nazista, [...] que a maioria dos perpetradores na Alemanha Federal tenham escapado praticamente sem ser incomodados foi um fato tão discrepante em qualquer concepção de moral, que tal situação não poderia ficar em consequências graves para tal sociedade [...]“ (Herbert: Zweierlei Bewältigung, 1992, p. 15). Exemplos dessas dificuldades o discurso intergeracional sobre o nazismo e suas consequências para a identidade dos envolvidos podem ser encontrados nas pesquisas de Schneider; Stillke; Leineweber: Das Erbe der Napola, 1996.

¹⁰ Remeto aqui ao argumento de Ernst Nolte na controvérsia dos historiadores (*Historikerstreit*), que o congresso judeu internacional sionista teria declarado guerra à Alemanha e, com isso, a decisão de Hitler, de internar os judeus, estaria no mínimo legitimada (Nolte: Zwischen Geschichtslegende und Revisionismus?, 1987).

perturbadora do nazismo para o perfil do inimigo, o comunismo. Ninguém deste lado seria então culpado, mas sim o 'outro', do lado de lá.

Mais tarde, essa estratégia política do silenciamento público e da desterritorialização foi criticada como uma deformação estrutural do espírito alemão na República Federal. Tal crítica foi consequência de uma nova abordagem do período nazista, desta feita na forma de uma *presentificação com distanciamento moralista*. Ela caracteriza a segunda fase. O testemunho mais destacado dessa crítica e desse moralismo é o livro de Alexander e Margarete Mitscherlich, *A incapacidade de lamentar*.¹¹

A crítica passou por cima das possibilidades, obviamente limitadas, de uma sobrevivência mental em meio a uma ruptura coletiva de identidade, e do papel desempenhado pelo esquecer (como pelo recalçar), quando se tem de superar uma crise profunda de identidade mediante o desmantelamento das representações históricas de continuidade até então utilizadas.

5.2. Distanciamento moral

A geração seguinte, no pós-guerra, tinha de elaborar uma concepção própria de sua identidade coletiva, em contraste crítico com aquela da geração de seus pais e mães. Sua representação do pertencimento histórico, com respeito ao Holocausto, está marcada por suas perspectivas contraditórias. Uma delas introduz o nazismo, explicitamente, na memória coletiva dos alemães e atribui-lhe uma função relevante na constituição da identidade.

Pela primeira vez o Holocausto foi guindado a uma posição de interesse na perspectiva histórica que se inseriu na mentalidade própria ao autoentendimento dos alemães. Não foi, porém, só o Holocausto. Todo o período nazista passou a desempenhar um novo papel no autoentendimento dos alemães e a exercer importante função na constituição da identidade.

O nazismo e o Holocausto tornaram-se um acontecimento constitutivo (negativo), um *contra-acontecimento* na história que forma a identidade alemã. Tornaram-se parte integral do autoentendimento alemão ao serem renegados e objeto de abjeção.

¹¹ Mitscherlich: Die Unfähigkeit zu trauern, 1967; ver também Schneider: Jenseits der Schuld, 1993.

¹² Martin Broszat enfatizou as consequências políticas desse trato crítico da história alemã contemporânea: mediante "o trato autocrítico de sua história mais antiga e mais recente, os cidadãos da República Federal da Alemanha [...] conquistaram um dos melhores componentes de seu ethos político, inserido gradualmente, desde os anos 1950, na estrutura mesma do seu Estado" (citação em Wehler: Entsorgung der deutschen Vergangenheit, 1988, p. 103; Historikerstreit, 1987, p. 189-195.)

A nova geração fundamentou seu autoentendimento e sua autoestima em uma crítica estritamente moralista dessa época da história alemã. Para tanto, aplicou padrões universalistas da cultura política (de tradição ocidental), que se tornaram emblemáticos de sua socialização política ao longo do processo de consolidação da democracia na Alemanha ocidental.¹² O nazismo tornou-se elemento constitutivo da própria identidade alemã, mediante *demarcação negativa consciente*.¹³ Em termos de psicologia profunda, pode-se falar de uma *contraidentificação*.¹⁴ Ao lidar com o Holocausto, essa demarcação levou a uma identificação com as vítimas. Os outros eram os perpetradores (e os espectadores omissos). 'Ser outro', enquanto elemento necessário do próprio eu, perdeu seu status trans-histórico e foi incorporado àquela história da Alemanha, *contra a qual* a nova Alemanha se afirmava historicamente.

Essa integração do Holocausto à história alemã alterou a representação da identidade coletiva. Com relação a sua peculiaridade, a história alemã perdeu os traços da tradição mandatária. A tradição foi substituída por valores e normas universais. Esse universalismo tornou-se um fator constitutivo (positivo) de um novo autoentendimento dos alemães.¹⁵ Sua força mental de persuasão decorreu do exemplo histórico negativo do nazismo. Inserido no horizonte da autopercepção dos alemães, o nazismo tornado presente forçou a nova geração a assumir a atitude mental de opor-se a ele. Essa atitude se posiciona decididamente além de qualquer relação para com o nazismo que pretendesse situar-se no cerne do próprio eu. Com tal fundamento moral sob os pés, o eu próprio se desloca, por conseguinte, para fora das peculiaridades da história alemã. Dessarte foi possível à segunda geração libertar-se da herança maldita do silenciamento e distanciar-se da geração dos perpetradores. Dessa forma, pertence a seu legado intelectual uma alavanca moral.¹⁶

Esses processos mentais inseriram o 'ser outro' em sua história própria. A alteridade foi por certo sediada no passado do próprio povo, de modo tal, con-

¹³ Avishai Margalit e Gabriel Motzkin falam do Holocausto como um "mito originário negativo" no pós-guerra. Nesse mito, a história narra "o ponto no espaço e no tempo" em que nasceu o mundo de nossos valores" (_____: Die Einzigartigkeit des Holocaust, 1997, p. 16). Considero o conceito de "mito", aqui, equivocado, pois o acontecimento primeiro de que se trata é uma ocorrência factual do mundo concreto, e não um tempo originário mítico, oposto, enquanto terreno, a um tempo divino. A expressão adequada, no meu entender, é "momento originário" (p. 16).

¹⁴ Agradeço a Werner Bohleber seus úteis comentários psicanalíticos sobre minhas reflexões.

¹⁵ Sobre esse ponto, são exemplares a filosofia de Jürgen Habermas e sua influência intelectual desde os anos 1960.

¹⁶ Martin Walser utilizou essa expressão polêmica em seu controvertido discurso de recepção do Prêmio da Paz da Câmara Alemã do Livro. Ele pressupõe que houvesse existido uma alternativa a tudo isso. Ele não elaborou como poderia ter ocorrido uma emancipação, de outro tipo, do peso do silenciamento.

tudo, que ficasse de fora do âmbito do eu próprio. O pensamento histórico tornou-se crítico.¹⁷ Essa curiosa mescla de integração e exclusão é frágil. Um universalismo meta-histórico de normas e valores é relacionado à experiência histórica como uma contradição. Esse formato frágil prevalece ainda hoje entre muitos alemães. O caráter problemático de um processamento do Holocausto que o encaixe nas características históricas da própria identidade fica logo evidente. Contradição e exclusão sozinhas não bastam para tornar plausível o contexto histórico real da história alemã no século 20, levando em conta o nazismo e o Holocausto.

5.3. Historicização e apropriação

Parece despontar uma terceira época do modo de lidar com essa relação. Que ela produza uma forma de identidade coletiva, politicamente eficaz, mediante uma relação nova com o Holocausto, é uma questão ainda aberta. Já se dispõe, no entanto, de alguns indicadores.¹⁸ O elemento novo decisivo, que reformula a identidade alemã, é a abertura da cultura histórica alemã à dependência genealógica dos perpetradores.

Essa dependência genealógica é um fato objetivo, quando se considera a cadeia das gerações, cujo significado para a história mais recente das mentalidades dos alemães não tem como ser subestimado. A crítica moralista do Holocausto e a decorrente identificação com as vítimas excluiu a dependência intergeracional dos elementos constitutivos do autoentendimento histórico dos alemães – na forma muito peculiar de uma presentificação negativa. O distanciamento crescente para com o Holocausto, ao longo das gerações, oferece uma oportunidade de superar a fratura mental que separa os alemães de hoje de seus pais e avós, na perspectiva história de seu autoentendimento. Os perpetradores do Holocausto foram os outros. Mas esses outros eram tão alemães quanto os que não conseguiam relacionar-se com eles, ao longo das gerações da história alemã, ou então apenas negativamente. É justamente esse relacionamento, essa mediação intergeracional, que parece agora começar.

¹⁷ A mais representativa dessa evolução é a assim chamada "Escola de Bielefeld da nova história social. Ver Welskopp: *Die Sozialgeschichte der Väter*, 1998.

¹⁸ Uma investigação empírica da terceira geração (sem caracterização tipológica), mediante entrevistas densas, encontra-se em Kohlstruck: *Zwischen Erinnerung und Geschichte*, 1997.

¹⁹ A seguir cito autores de idades muito diversas. Reitero uma vez mais que meu interesse está em uma caracterização tipológica de posições discursivas e não em uma hierarquização de autores por idade. Manifestações anteriores de alguns desses autores correspondem a outros tipos.

²⁰ Schneider; Stillke; Leineweber: *Das Erbe der Napola*, 1996.

Listo alguns indícios¹⁹: um estudo exemplar da relação intergeracional com base psicanalítica²⁰, uma nova perspectiva na história alemã contemporânea, para além da ruptura de continuidade após 1945, que discute a continuidade das pessoas²¹, uma espantosa massa de projetos de doutoramento sobre o nacionalismo, nos últimos anos²², e sobretudo o fato de que participantes destacados no debate público sobre o Holocausto, na Alemanha, passaram a falar – consciente e mesmo provocadoramente – de 'nós', os perpetradores. Christian Meier, por exemplo, defendeu a integração do Holocausto na perspectiva identitária da história alemã.

No prefácio da nova edição de seu livro, *40 anos depois de Auschwitz*, fala ele claramente de uma "tentativa hipotética de incluir os alemães de 1933 a 1945 em um 'nós' histórico".²³ O próprio Meier passou de uma mera hipótese a uma proposição assertiva. Em um artigo no semanário *Die Zeit*, em 11 de abril de 1997, comentou a controvérsia sobre o memorial do Holocausto em Berlim e qualificou o Holocausto como "nosso crime".²⁴

Declarações semelhantes encontram-se em Reinhart Koselleck.²⁵ Tilman Moser – para citar um não-historiador, eminente psicanalista – observa, em seu prefácio à edição alemã de *Siegel der Erinnerung (Estigmas da memória)*, de Dina Wardi²⁶: "Nós, alemães, organizamos e executamos [...] o Holocausto".²⁷ Impressionante, esse 'nós' levou Klaus von Dohnanyi, ao participar do debate na controvérsia Walser-Bubis, a afirmar: "Quem quiser mesmo, hoje em dia,

²¹ Um exemplo típico encontra-se em Ulrich Herbert: Best, 1996. Um caso espetacular chamou a atenção do público e dos especialistas: a metamorfose do antigo oficial SS Schneider no professor Schwerte de Germanística e depois reitor da Universidade Técnica de Aquisgrão (Aachen). Ver König; Kuhlmann; Schwabe: *Vertuschte Vergangenheit*, 1997; e Loth, Wilfried; Rusinek (Eds): *Verwandlungspolitik*, 1998.

²² Agradeço a Christian Geulen a indicação.

²³ Meier: *40 Jahre nach Auschwitz*, 1990, p. 10. Na polêmica com seus críticos, Ernst Nolte chamou Meier de "protagonista do grande 'nós'" (____: *Das Vergehen der Vergangenheit*, 1987, p. 49). – O próprio Meier situou esse 'nós' em outro contexto, como especificamente pós-nacional, sublinhando que tal 'nós' se tornou possível pelo alívio da pressão da experiência mediante historicização e diferença geracional: "Os pósteros podem mostrar-se assim tão livres dessa história porque, como descendentes, já não se sentem envolvidos. Com o desaparecimento diretamente envolvidos, rompe-se o fio condutor da história própria, que passa a ser a história dos antepassados falecidos. Nesse sentido, 'nós' somos pós-nacionais" (____: *Goldhagen und die Deutschen*, 1997, p. 123). Vejo nessa ambivalência de Meier um efeito tardio do distanciamento moral, típico da segunda geração. A repercussão do livro de Goldhagen junto ao amplo público de interessados decorre, no meu entender, mais do fato de que o fio não se rompera, mas continua a ser fiado de outro modo, agora histórica e não mais moralmente. Sobre Goldhagen ver Rüsen: *Zerbrechende Zeit*, 2001, p. 263–278.

²⁴ Meier: *Goldhagen und die Deutschen*, 1997, p. 48.

²⁵ Koselleck: *Vier Minuten für die Ewigkeit*, 1997. Mais uma passagem: "Como alemão, estou inevitavelmente do lado dos perpetradores. [...] Se almejo sentir-me enraizado em meu país, preciso também inserir-me na história de sua gente. Torno-me assim – e assim permaneço – responsabilmente conectado ao que os alemães fizeram." Ver Aucter: *Jenseits des Versöhnungsprinzips*, 1997, p. 231.

pertencer a este país, com sua tragédia e com sua história inteira, quem séria e honestamente entende seu 'ser alemão', tem de dizer: Nós fizemos do racismo um genocídio; nós perpetramos o Holocausto; nós fizemos uma guerra de aniquilamento no Leste europeu.

Não a *Alemanha*, a nação abstrata; não o *Reich Alemão*, a organização estatal; não os outros alemães – não, fomos nós. [...] A identidade alemã [...] não pode ser mais bem definida, hoje, se não pela nossa descendência comum desse tempo vergonhoso [...].²⁸ Surpreende que esse 'nós' mal apareça ou seja mencionado no debate, como indício linguístico revelador de um novo modo identitário de lidar com o Holocausto.²⁹

Essas manifestações evidenciam uma desafiadora necessidade de reconceber a identidade alemã por referência ao Holocausto. A cadeia genealógica das gerações, objetivamente existente, tornou-se um elemento estrutural da perspectiva histórica, em cujo seio se constitui a identidade alemã. Os alemães começam a se entender como resultado de uma transformação histórica. (Quem sabe eu devesse dizer, aqui, mais prudentemente, deveriam ou poderiam começar). Nessa transformação, os perpetradores, os aproveitadores e os espectadores do Holocausto se tornam parte integral da experiência histórica que – como espelho da autorreflexão – faz aparecer os traços da peculiaridade alemã. A distância moral supratemporal da segunda fase torna-se uma *distância especificamente histórica*. O Holocausto é assim recolocado na cadeia de acontecimentos que dão forma à identidade alemã.

Nessa nova posição histórica, o Holocausto não é despido de seu caráter como o oposto do sistema de valores, a que os alemães se sentem coletivamente vinculados. Por certo, não. O decisivo aqui é que a nova colocação histórica da alteridade a situa dentro do próprio eu. Os traços históricos desse novo autoentendimento alemão ainda precisa ter seu contorno pormenorizado. As inconsistências nas tentativas culturais e políticas de rememorar o Holocausto, até hoje, necessitam ser vencidas por uma nova consistência histórica. Uma das condições dessa consistência está no fato de que a cadeia das gerações, que conecta os alemães de hoje com os perpetradores de ontem, não pode ser simplesmente rompida.

²⁸ Dohnanyi: Eine Friedensrede, 1998, p. 33.

²⁹ Observe-se que o 'nós' do pertencimento não se restringe apenas ao horizonte de referência da experiência alemã. Ian Kershaw, por exemplo, declarou em uma entrevista acerca de sua biografia de Hitler: "Hitler nos mostrou, da pior maneira possível, aquilo de que somos capazes" (FAZ de 01.10.1998, p. 44). Essa declaração ressalta o significado da experiência do Holocausto para qualquer autoentendimento, como dimensão humana universal.

Não se pode mais falar de uma "reconciliação com o passado nacional"³⁰, na medida em que o Holocausto faz parte desse passado – o que não se alterará daqui para a frente. Uma outra questão é saber como lidar com a integração do Holocausto na história alemã como um processo de *normalização*. Se normalidade significar que a negatividade perturbadora dos traços históricos do autoentendimento alemão deveria desaparecer, o preço desse apagamento seria romper a dependência intergeracional, o que não faz sentido na lógica dos três tipos. Se normalidade significar apropriar-se interpretativamente da experiência histórica negativa da própria história, e saber viver com isso, então tal conceito pode ser empregado.

Saul Friedländer deixou muito claro esse sentido de normalidade: "Os alemães são hoje um povo normal, uma sociedade comum, como qualquer outra. Ninguém que assim o diga deveria ser suspeito de nada. Seria normal a sociedade sem memória? Uma sociedade que se furtasse ao luto, que se alienasse de seu próprio passado, para viver só no presente e para o futuro?"³¹

³⁰ Konrad: Die Freiheit des Erinnerns, 1998, p. 38.

³¹ Friedländer: Die Metapher des Bösen, 1998, p. 50.

Perturbações na cultura histórica: a controvérsia dos historiadores e a interpretação do Holocausto na sucessão das gerações¹

○ *Historikerstreit* (Controvérsia dos Historiadores) é uma dessas controvérsias públicas que revelam evoluções substantivas na cultura histórica alemã. Trata-se menos de um debate acerca de questões históricas específicas do tempo presente, como a controvérsia Fischer em torno da causa última da 1ª Guerra Mundial, e sim de uma polêmica sobre o significado do passado nazista para a atualidade da Alemanha Federal.

Ao se considerar essa controvérsia a mais de trinta anos de distância, pode-se entendê-la como o testemunho da troca de gerações na lida dos alemães com a opressiva experiência da barbárie nazista. Tal lida toca questões fundamentais da constituição histórica da identidade na cultura histórica alemã (ocidental) no período do pós-guerra. Identidade histórica significa conceber pertencimento e distanciamento com relação aos outros, ao processar essa

¹ O teor deste capítulo retoma e aprofunda os argumentos que apresentei em meu livro *Zerbrechende Zeit*, 2001, esp. em seus caps. 7, 9 e 10.

experiência histórica, vista como importante para a autoimagem do próprio grupo. Não se trata, contudo, de levar em conta apenas os vestígios do passado na autoimagem atual, mas igualmente de projetar oportunidades de futuro – ou seja: traduzir o passado em futuro, combinando eficazmente experiências com esperanças e temores, fatos com intenções. O resultado da síntese entre o que se foi antes e o que se gostaria de ser é uma representação do tempo que vai além do passado e do futuro, na qual qualquer um pode inserir sua vida e viabilizar seu agir.

Dadas as terríveis sombras projetadas pela história alemã da primeira metade do século 20 sobre o tempo subsequente, essa inserção é extremamente difícil. Como construir uma representação coerente do que significa ser alemão, diante dessas sombras, quando se tem de lançar luz sobre a orientação histórica e acertar as contas consigo mesmo? Numa esquematização e simplificação idealtípica, tem-se três tentativas de solução, por geração: (1) primeiro, o silenciamento do passado opressivo, (2) segue-se a moralização e, por fim, (3) a historicização. Façamos uma breve caracterização:

(1) *silenciar* o passado opressivo não significar negá-lo ou recalá-lo, mas simplesmente impedi-lo de chegar até si. Com isso, a identidade histórica própria se preserva de uma perturbação profunda, concebendo os responsáveis pelo regime nazista e por seus crimes como os *outros*, entre os quais não se quer contar. Assim meramente se arreda o peso do passado. Esse silêncio atenuante foi uma condição necessária para que a República Federal da Alemanha pudesse ser constituída recorrendo a elites que haviam atuado durante o regime nazista: de qualquer jeito, não havia outras. Tal alijamento acarretou a transferência do peso desse passado para os ombros da geração seguinte (por certo tudo ficou no plano do inconsciente, pois uma discussão intergeracional desse passado só veio a ocorrer mais tarde, e mesmo assim apenas de modo incipiente, nos anos 1960 e 1970).

(2) A segunda geração teve então de haver-se com o passado alemão recente. Isso ocorreu mediante uma *moralização*. O distanciamento crítico firmou uma base moral estável, proporcionando uma alternativa de futuro quanto ao passado opressivo. No processo de modernização, esse distanciamento deu fim à 'via peculiar alemã' (*deutscher Sonderweg*). A cultura alemã integrou-se à tradição ocidental, caracterizada pelo humanismo de uma moral universal e pelos direitos humanos e civis, enquanto fundamento da forma democrática de organização so-

cial. Essa moralização obviamente teve um preço: ela colocou o passado alemão numa perspectiva marcada por uma profunda ruptura de continuidade. Ruptura que tornou difícil conectar o passado alemão com um futuro inovador. Somente uma nova geração pôde dar os primeiros passos nessa integração do passado ao futuro.

(3) Já não se trata mais de uma moralização do passado opressivo, mas de sua *historicização*. Tratou-se e trata-se agora de incorporar as sombras pesadas do tempo do nazismo na autoimagem própria dos alemães.

Entendo a controvérsia dos historiadores como uma espécie de exórdio a essa alteração fundamental da cultura histórica alemã. Numa simplificação grosseira, tem-se a contraposição de moralização e historicização. Uns, inabuláveis, mantiveram que o nazismo, enquanto experiência histórica, possuía importância decisiva (naturalmente negativa) para a autocompreensão dos alemães, para sua identidade histórica – pois a República Federal representaria exatamente seu contrário. Os que se contrapunham (entre os quais Ernest Nolte) propuseram uma historicização que eliminaria as implicações morais do manejo do nazismo, fazendo dele um passado que estaria, de fato, passado de vez. Ernest Nolte polemizou contra essa maneira alemã de lidar com esse passado, que se queria manter como imagem contrária à nova cultura política praticada. Em vez disso, ofereceu uma interpretação histórica do nazismo que o recolocava em um processo histórico no qual ele aparecia como uma reação compreensível à ameaça bolchevique contra a civilização ocidental.

Nolte se apegava, implicitamente, a critérios morais do pensamento histórico, que entretanto não diziam respeito ao nazismo, mas ao bolchevismo – algo claramente alinhado com o sistema valorativo da cultura política ocidental. A sombra lançada pelo nazismo sobre a autoimagem alemã seria engolfada por sombra ainda maior, a do bolchevismo. Isso já não dizia respeito somente à autoimagem alemã, mas a diluía na perspectiva de uma militância anticomunista que se tornaria senso comum na República Federal. Dessa forma os crimes nazistas contra a humanidade perderam sua hediondez para os alemães. Tornaram-se mera consequência do horror máximo, o do comunismo.

A culpa histórica pelos crimes nazistas contra a humanidade foi colocada nas costas do arqui-inimigo político. Toda a amargura causada por essa historicização seria incompreensível, se se tratasse apenas de uma questão interna à especialidade da História. Enquanto tal, seria eventualmente possível admitir que ela houvesse destacado algum aspecto do nazismo, deixado de lado ou

subestimado, criticando-o, de resto, com o argumento de que seria incompatível com outros resultados da pesquisa historiográfica contemporânea. A explosão de indignação e as enérgicas reações contrárias têm outra fonte. Tratou-se de defender aqueles elementos da identidade histórica dos alemães que haviam sido destacados no paradigma moralizador.

Essa historicização, segundo seus opositores, malbarata o peso da experiência, imposta pelo nazismo à autocompreensão dos alemães, sentido pela primeira geração do pós-guerra. Tal historicização seria uma normalização que negligenciaria o caráter histórico específico dos crimes contra a humanidade praticados pelo nazismo. A agudeza moral com que a autocompreensão alemã se distanciara do passado, ao lidar com o nazismo, de modo a abrir perspectiva promissora para o futuro, perderia seu gume.

Isso pode ser exemplificado pela controvérsia sobre a singularidade do Holocausto. O Holocausto é tido por uma experiência histórica que despedaça o quadro do pensamento histórico tradicional e que exige envidar esforços (a) para entender o presente contra o pano-de-fundo desse passado e (b) para elaborar projetos viáveis de futuro, para a orientação cultural. Ao se situar o Holocausto em contextos que o despem dessa singularidade e o equiparam a crimes semelhantes contra a humanidade, seu caráter ameaçador se perde para todos os que têm de organizar culturalmente suas vidas em um contexto intergeracional repleto de vítimas e perpetradores.

Os descendentes dos perpetradores poderiam assim ficar tranquilos, pois seus antepassados não teriam sido lá muito diferentes de qualquer um. Além disso, subtrair-se-ia aos descendentes das vítimas a possibilidade de conectar sua identidade histórica com um acontecimento singular, que escapa ao quadro de qualquer experiência histórica vivenciada até então. A cultura histórica de ambos grupos ficaria liberada do lastro de ter de se relacionar, de uma forma ou de outra, ao grupo das vítimas ou dos perpetradores de crime inauditos.

O que significa, porém, "singular" no âmbito da experiência histórica e de sua elaboração reflexiva? Antes de qualquer avaliação normativa de acontecimentos históricos em geral, e do Holocausto em particular, deve-se ter presente que o caráter histórico dos acontecimentos no passado sempre tem a ver com sua singularidade: eles estão revestidos de uma qualidade temporal que os distingue de acontecimentos semelhantes contemporâneos ou de outros tempos. Vistos do ponto de vista puramente lógico, qualquer acontecimento histórico é único. Isso obviamente não diz lá grande coisa, nem vai ao ponto que interessa no debate.

Tampouco é convincente a tese de que o Holocausto e o domínio nazista do terror, com seus crimes contra a humanidade, sejam incomparáveis. A singularidade atribuída a esse acontecimento histórico só pode ser sustentada mediante comparações, que têm de ser evidenciadas e fundamentadas. Em que reside então o caráter peculiar desse acontecimento, acerca do qual se nutre tanta polêmica? Não se trata de traços específicos de sua facticidade enquanto acontecimento real, com sua singularidade concreta, mas trata-se sim de descobrir o significado dessa facticidade para a identidade de todos os que têm de levar suas vidas, no presente, com o contraponto direto de tal acontecimento do passado. O debate sobre a singularidade somente pode ser entendido e efetuado como debate sobre a identidade.

Estão assim postos problemas ao pensamento histórico que a controvérsia dos historiadores mal abordou², menos ainda discutiu adequadamente e tampouco conseguiu solucionar. A identidade histórica pertence necessariamente à armadura mesma da vida humana com sentido cultural. A qualidade específica que distingue o Holocausto, no contexto da dominação nazista, consiste no fato de que ele não se encaixa nas estratégias de constituição de sentido próprias à cultura histórica moderna. Pelo contrário: seu caráter é traumático e destrói o sentido, ao invés de o constituir. Ficam assim postas questões decisivas para a constituição histórica de sentido.

Essas questões não estiveram no cerne da controvérsia dos historiadores. Ao se reconhecer, contudo, que afinal o debate lidava com questões relativas à identidade, discutir essa controvérsia pode ser produtivo. Produtivo na medida em que se suscite seriamente tais questões e se busque responder a elas. Eelco Runia exprimiu a questão da identidade de modo marcante: "Quem somos nós, para que isso possa ter acontecido?"³

A singularidade do Holocausto de que se trata aqui é o fato objetivo de que tal acontecimento histórico se estendeu até a subjetividade dos pósteros e pesa sobre ela. De maneira obviamente diferenciada, isso atinge primeiro os descendentes das vítimas e dos perpetradores, mas igualmente os descendentes dos espectadores, dos aproveitadores, dos contemporâneos, dos resistentes, enfim todas as pessoas. O Holocausto diz respeito a todo mundo, pois representa a execução assassina da desumanização das vítimas pelos perpe-

² Notável exceção é o debate entre Saul Friedländer e Martin Broszat sobre a historicização do nazismo (Broszat; Friedländer: *Um die „Historisierung des Nationalsozialismus“*, 1988).

³ „Who are we that this could have happened?“ (Runia: *Burying the dead, creating the past*, 2007, p. 317).

Antes de começarem os assassinatos, as vítimas foram despojadas de sua qualidade humana ("Judeus não são gente"). Ao cabo dessa desumanização só se encontra a morte.

Levando-se em conta a conexão genealógica dos pósteros com os envolvidos no acontecimento do Holocausto, tem-se então as diversas formas de "ser afetado" (para o que se consagrou o conceito de "responsabilidade").⁴ A singularidade de que se fala está na conexão intergeracional entre os envolvidos (inclusive na pura contemporaneidade, no puro pertencimento à humanidade). Seria necessário falar de uma gama de singularidades, nas quais as interdependências entre os envolvidos e os contemporâneos do Holocausto se embaralham com os pósteros. A maior relevância identitária está na conexão genealógica das vítimas e dos perpetradores com os pósteros. Essa conexão integra o cerne mesmo de sua identidade histórica.

Por causa da dimensão generalizada dos crimes contra a humanidade, tende-se a afirmar que ninguém está fora dessa conexão. A intensidade dessa conexão na relação identitária varia. Ao se articular essa conexão do acontecimento passado com os processos atuais de constituição histórica de sentido, fica patente a dimensão da problemática que o Holocausto põe para a cultura histórica contemporânea. Não há como pormenorizar aqui todos os seus aspectos. Apresento apenas dois: de uma parte tem-se o caráter traumático do acontecimento histórico 'Holocausto'. Ele destrói sentido, sem permitir ser integrado facilmente em um contexto histórico abrangente, no qual tenha ou faça sentido para o presente. Pensou-se dar conta desse fato ao qualificar o Holocausto de 'mítico', isolando-o de qualquer sentido histórico específico. Excluir-se-ia assim todo o peso experiencial do Holocausto do trabalho da memória histórica. O pensamento histórico ficaria livre de uma provocação que o compelsse a novos esforços de constituição de sentido.

⁴ Isso não é bem assim, pois ao final de contas só se é responsável por aquilo que se faz ou que se deixa de fazer. O mesmo vale para o conceito de culpa. Só se é culpado daquilo pelo que se pode ser responsabilizado. Os conceitos morais de responsabilidade e de culpa somente podem ser aplicados se a ocorrência no passado passe pela subjetividade dos envolvidos e atinja a subjetividade dos pósteros, sem que estes tenham feito qualquer coisa. Em que consista, de fato, esse atingimento do presente pelo passado no plano da subjetividade humana (onde têm lugar os processos mentais da formação da identidade), continua ainda pouco claro. Ver Rüsen: *Geschichte verantworten*, 2003, p. 47-87. Essa pouca clareza se agrava, na medida em que a constituição histórica de sentido, na atualidade, se concentra totalmente no presente, desconectada de quaisquer dados do passado. Esse construtivismo é insustentável, pois os 'construtores' do sentido histórico já se encontram pré-estruturados pelo passado. É justamente aí que se situa a conexão intergeracional, relevante para a identidade, entre passado e presente. Esse é um fato 'objetivo' no âmbito da subjetividade humana. Sobre a questão da responsabilidade, ver Tillmanns: *Was heißt historische Verantwortung?*, 2012.

Não! Tais esforços continuam tão necessários quanto antes. A controvérsia dos historiadores foi uma polêmica entre diversas estratégias de constituição de sentido e nem de longe tangeu a profundidade abissal da ausência de sentido na experiência do Holocausto, ou ao menos não de modo a suscitar novas formas de pensar a História. Tais formas novas deveriam levar em conta o horror dessa experiência mediante a admissão consciente da 'ausência de sentido' como elemento do próprio sentido histórico. Isso estaria diretamente conexo com a mudança de perspectiva do pensamento histórico: ao invés de ver na História sobretudo um contexto temporal significativo do agir humano, como era e ainda é costumeiro, dever-se-ia enfim dedicar atenção ao *padecer* humano, como lhe é devido enquanto forma existencial da vida humana.

Um outro aspecto que pode ser enfatizado, com respeito à experiência do Holocausto na cultura histórica do presente, diz respeito às perturbações que causa na identidade histórica dos pósteros. Na conexão íntima com a destruição da humanidade das vítimas (e, por via de consequência, também dos perpetradores) dá-se igualmente a desestabilização da humanidade dos pósteros: quem somos nós (como seres humanos) diante dessa destruição da humanidade? A experiência histórica do Holocausto é uma experiência da perda da própria humanidade no espelho histórico do passado.

Como lidar com essa perda? Para isso tem-se a resposta da constituição cultural de sentido, que ainda não desempenha papel relevante na cultura histórica, em especial quando se tratar de pensar e conhecer: ambos são processos culturais elementares na lida com a perda de si pelo luto⁵.

No pós-guerra, acusou-se os alemães de serem "incapazes de viver o luto".⁶ Qualquer um que leia essa expressão pensa naturalmente que se trata do luto pelo destino das vítimas. O livro que trata do assunto ainda é entendido assim até hoje. Mas não é só isso. Trata-se muito mais de liberar os alemães de seu envolvimento com a figura do Führer Adolf Hitler mediante o processo de luto. Tende-se a achar que essa tese confirmaria a expressão que dá título ao livro, contrariamente ao que pensam os autores. Não. Luto, como parte integrante da cultura histórica é uma forma de lidar com a perda de humanidade de que o Holocausto é caso singular único, como mais acima explicado. Há diversas indicações de que assim se pode fazer, mas ainda não se chegou a uma cultura histórica que incorpore a experiência histórica da perda de humanidade.

⁵ Ver: Liebsch; Rüsen (Eds): *Trauer und Geschichte*, 2001; Jureit; Schneider: *Gefühlte Opfer*, 2010.

⁶ Mitscherlich: *Die Unfähigkeit zu trauern*, 1967.

Constituição da identidade europeia pela cultura?

Em se tratando de um assunto que engloba cultura, Europa e identidade, é recomendável começar definindo os conceitos.

Então: o que é *cultura*? A bibliografia pertinente fornece respostas desconcertantes, o que quase deixa entender que tal conceito seria indefinível. Quando falo de 'cultura', no que segue, não penso no conceito oposto a 'natureza', que abrangesse, do ser humano e de todo seu mundo, o que não fosse natureza. Esse significado é demasiado vasto para se aplicar ao que penso abordar com nossa questão acerca da identidade da Europa. A cultura é mais aquela parte: aquela dimensão do mundo humano que é determinada pelo modo como o ser humano interpreta a si e a seu mundo. Cultura é assim o suprasumo da constituição humana de sentido no manejo interpretativo da natureza, no entendimento do mundo e na autocompreensão dos seres humanos. Tal constituição de sentido é uma atividade intelectual indispensável à vida, ao lidar com as duras condições materiais da vida humana.

E o que é *identidade*? A formação de identidade é um processo de autointerpretação do ser humano. Sem autointerpretação e sem autocompreensão não temos como viver. O conceito de identidade é tão controvertido e plurívoco quanto o conceito de cultura, mas nele também tem-se algo de fundamental

e, afinal, bem óbvio, como entender cultura enquanto constituição de sentido e interpretação. No caso da identidade, trata-se do fato elementar de que as pessoas têm de se distinguir umas das outras, para poder conviver socialmente. Que nós sejamos nós mesmos é de uma obviedade tal que nem bem nos damos conta, conscientemente, de que assim é.

Nem de quão óbvios são o próprio 'eu', a relação consigo mesmo como viabilizadora da vida, ou a ainda a autoconsciência. O eu humano não se reduz, pois, a um fato trivial, como a rede neuronal de um cérebro, mas resulta de uma práxis mental que se efetiva em todos os níveis e dimensões da consciência. Ser 'eu próprio' é um processo constante de interação com os outros e de retorno a si. Não se trata apenas de podermos ser só 'nós' mesmos, ao nos distinguir dos demais. Importa entender que o modo como os demais reagem a essa distinção e se relacionam conosco, ao lidar consigo mesmos, pertence essencialmente a nossa própria autocompreensão.

Identidade significa, assim, duas coisas: de um lado, a consciência incontornável do pertencimento, *com* os demais, a uma mesma natureza social. Esse pertencimento é, por certo, impensável sem distinguir *aqueles* outros, que não estão incluídos. Tal pertencimento se estende a muitos e diversos elementos: a nosso gênero, a organizações políticas locais e regionais, à nação, a nossa religião, a nossa cosmovisão, a nosso ser humano, como também a banalidades, como fazer parte de um clube ou de uma categoria profissional, ter uma vida privada. A identidade europeia é, por conseguinte, o simples fato de nos atribuímos um pertencimento a algo, em que nos incluímos, por assim dizer, que chamamos 'europeu' e que significa muito ou menos para cada um.

Há muitos pertencimentos. Nós, porém, não somos muitos, mas um. Não apenas uma pessoa, mas um também na dimensão social de nossa vida, em meio à coletividade. Algo nessa diversidade de pertencimentos e delimitações se mantém, as articula, dá coerência à pessoa, de maneira que sejamos e permaneçamos nós mesmos nessa diversidade, sem nos fragmentar.

Com base nas análises marcantes que nos traz a Psicologia (p. ex. Eric Ericson¹), chamamos essa coerência de identidade. É nela que vive o 'eu' de uma pessoa ou o 'nós' de uma comunidade. Denominamos de subjetividade esse elemento intimíssimo de nossa autocompreensão. E estendemos essa subjetividade a tudo que entendemos ser nosso, tornando-a assim uma grandeza intelectual, uma fonte de sentido para nossa cultura.

¹ Erikson: Identität und Lebenszyklus, 1973; _____: Dimensionen einer neuen Identität, 1975.

Identidade é a projeção intelectual do sujeito humano na diversidade de pertencimentos e seu retorno a si próprio (ou ao nós). Ela é movimento, dinâmica, atividade – desafio constante a se posicionar no construto social da própria vida. Tal significa estar em permanente contraposição aos outros, com os quais convivemos (ou temos de conviver). Esse 'eu' é inelutavelmente temporal. Está constantemente em movimento e exposto a mudanças temporais, que advêm de fora ou provêm de dentro, e com as quais temos sempre que nos haver, refletindo e constituindo sentido. (Mesmo ao dormir, como nos ensina a Psicanálise, também nossos sonhos são atividades de constituir sentido quanto a nós mesmos).

História, pensamento histórico como processo de lembrar e esquecer, de relembrar e de omitir, é o meio cultural mais importante para a atividade humana de formar a identidade. Pode-se dizer: a identidade é uma história que age em nós, que nos diz quem somos. Temos sempre de narrar essa história a nós e aos outros, com os quais convivemos, mas igualmente aos demais, de que nos distinguimos. Temos sempre de voltar a narrá-la, pois as circunstâncias de nossa vida alteram-se sem parar, tal como nossa relação com os demais e conosco mesmos. E a Europa? O que a Europa é para nós, não como realidade geográfica, política, social ou econômica, mas como parte, como dimensão de nossa identidade? Como resposta pode-se recorrer ao título de um livro de Hans Magnus Enzensberger, publicado em 1987: "Oh! Europa".²

Hoje só nos resta continuar a exclamar "Oh!", com Enzensberger, ao nos perguntarmos a quantas anda a cultura europeia como fator de nossa identidade. O "Oh!" de Enzensberger ecoa sem grande dificuldade quando olhamos para a situação atual da Europa, para o papel de sua cultura e seu significado para nós. Em suma: o processo de integração entrou em duradoura crise, desde a recusa da constituição europeia pelos plebiscitos francês e holandês e a expansão com mais de dez novos membros, sem efetuar modificações estruturais do modelo político da União Europeia.³ Um fator essencial dessa crise está em ser recalçada pela rotina política das instituições europeias: *business as usual*. O debate sobre a expansão da União tropeçou tristemente – como penso – numa pedra no meio do caminho, em torno da entrada da Turquia: dura

² Enzensberger: Ach Europa, 1987. Ver também: Menasse: Der Europäische Landbote, 2012.

³ NT Em 2005 o projeto de Tratado sobre a Constituição da União Europeia, preparado durante três anos pela Convenção dos países-membros e países-candidatos, acabou rejeitada pelo plebiscito de alguns países, como a França e a Holanda. Foi necessário renegociar os termos do projeto de tratado sob o forte impacto da crise instalada. O rearranjo político-institucional resultou no Tratado de Lisboa (2007).

demonstração da fragilidade da autocompreensão europeia.⁴ Os dois exemplos demonstram sobejamente o quanto a integração europeia se afastou das convicções e dos desideratos das pessoas para as quais ela afinal deveria realizar-se. A questão da identidade tornou-se assim ainda mais premente. Conexa com ela tem-se a questão do futuro da Europa em uma nova dimensão: a da cultura. Um progresso efetivo do processo de integração europeia é impensável sem a força da cultura como impulso novo.

A Europa fica pelo caminho se novos impulsos não mobilizarem suas instituições e as estratégias da integração. Tais impulsos somente podem provir da cultura, ou seja: das forças que atuam nos processos de formação da identidade. Vejo nisso um potencial da integração europeia que ainda não se esgotou, mas no qual a energia acumulada dormita. Mas, onde estão essas forças? Onde se dá a identidade europeia? De início, a resposta a essa pergunta é negativa: ela não está nas instituições da União Europeia – ela não é uma questão de regulação centralizada ou de instruções normativas de caráter mais ou menos burocrático. Pelo contrário: essa identidade está viva onde o espírito europeu se formou em seus primórdios e na perspectiva de longo prazo: nas cidades, em nosso modo de viver com urbanidade ou – para usar uma formulação enfática – na transformação das pessoas em cidadãs. Ainda mais ênfase eu daria lembrando a fórmula da defensora dos direitos das mulheres, Luise Otto Peters, que proclamou o “reino da liberdade” (para a realização do qual queria mobilizar as mulheres, em 1848, como ‘cidadãs’).

A identidade europeia nos é dada primeiro como tradição, justamente nessa forma urbana de viver de nossa cidadania cultural. Ela se dá sempre onde sejamos cidadãos, o que significa: onde nos sentimos vinculados ao cânone normativo historicamente dado na nossa cultura e ao modo de viver por ele inculcado. Por isso a identidade europeia não é um mero aspecto ou eventual dimensão de nossa identidade – para além ou acima da nossa identidade nacional ou quiçá em seu lugar, mas um elemento ou fator intrínseco aos formatos de pertencimento historicamente já desenvolvidos e tradicionalmente dados. Por isso, essa mesma tradição europeia está revestida de particularidades nas diversas nações ou nos diversos grupos populares dos países europeus. É mediante tais particularidades que os cidadãos e as cidadãs dessas nações, desses grupos, se distinguem entre si.

⁴ Dazu Wehler: *Der Türkei-Beitritt zerstört die Europäische Union*, 2006

⁵ Gerhard; Hannover-Druck; Schmitter: „Dem Reich der Freiheit werb ¼ ich Bürgerinnen“, 1979.

Considerando-se o ser cidadão ou a urbanidade não apenas como estatuto político, mas como orientação cultural mais abrangente e fundamental, pode-se enunciar os fatores importantes dessas tradições, que têm influência até os dias atuais. Eles formam a base de nossa identidade europeia, na diversidade de suas formas nacionais, regionais ou locais: o senso comum voltado para a pólis, o logocentrismo da filosofia, a concepção romana do direito e o humanismo estoico, a individualidade reforçada pelo cristianismo, a racionalidade científica com pretensões de verdade universal, a tecnologia baseada na ciência, a arte entendida e percebida esteticamente, a faculdade hermenêutica de entender o outro, o estado social de direito, a organização democrática da dominação política, os direitos humanos e civis universalmente válidos. Essa lista poderia, obviamente, ser continuada. Eu mesmo ainda incluiria a racionalidade capitalista da economia e a forma nacional da identidade política, em sua forma moderna voluntarista – o que poderia ser controvertido.

Mas não só o capitalismo ou a nação podem ser controversos. Pelo contrário: todas as tradições mencionadas estão situadas em meio a trocas discursivas negociadas e a contraditórios críticos. É essa dinâmica intelectual que caracteriza nossa europeidade. Um fator decisivo da identidade europeia fica assim apontado: a potência dinamizadora da crítica, que é atributo essencial das tradições referidas, enquanto força impulsionadora e transformadora.

É justamente esse elemento que corre o risco de se perder no recurso atual às tradições culturais da Europa. Foi mesmo a pujança da cultura europeia, como se festeja em muitos discursos da União Europeia, que conduziu a essa integração? Não é bem assim. A integração europeia é muito mais o resultado de uma experiência catastrófica, na qual essas tradições foram expostas à ameaça de desaparecer. É necessário que assumamos sistematicamente esse lado obscuro da história da Europa, em conjunto com as tradições que nos sustentam, se devemos nos entender acerca do que significa ser europeu.

Precisamos integrar aos traços de nossa identidade cultural essas sombras que se projetam sobre nossa história (e que podem ser evidenciadas em muitos acontecimentos e fatos): por exemplo, a incrível desumanidade com que os gregos tratavam seus escravos⁶, a opressão romana sobre outros povos e culturas, as cruzadas com seus banhos de sangue, as perseguições contra os hereges e as feiticeiras, os componentes genocidas da Revolução Francesa, os repetidos conflitos armados entre as nações europeias, a investida imperialista da

⁶ Flaig: *Den Untermenschen konstruieren*, 2001. ⁷ Muschg: *Was ist europäisch?*, 2005, p. 16.

Europa nos outros países do mundo e sua opressão e exploração, e também, é claro, os crimes contra a humanidade no século 20, que culminaram no Holocausto. "Ruínas constituem o fundamento, indecoroso, mas incontornável", da Europa que ora emerge.⁷

Somente quando se consegue integrar sistematicamente essas sombras a nossa autoimagem concebemos nossa identidade cultural europeia à altura da experiência histórica. Um olhar circular sobre as diversas culturas históricas dos países e das regiões europeias mostra-nos logo o quanto estamos longe disso. Mesmo assim, estamos a caminho.⁸ Somente quando lidamos com a ambivalência intrínseca do nosso pertencimento ao que chamamos de cultura europeia, podemos afrontar com segurança as demais culturas, não-europeias, na rede crescente, em densidade, da comunicação intercultural, como efeito do processo de globalização.⁹ Na medida em que nos conscientizamos de ambos os lados de nossa história – da história de sucesso civilizatório e da história desastrosa da força destrutiva de nossa cultura (sem esquecer a relação com a natureza) alcançamos uma autocompreensão que nos permite romper os grilhões da autoafirmação etnocêntrica contrária aos outros e estabelecer uma relação nova com a alteridade dos outros¹⁰ – com o que se pode entrar em comunicação intercultural com autoconsciência renovada.

Nos últimos decênios, os intelectuais ocidentais extremaram a autocrítica da cultura europeia com o exagero do abandono pós-moderno das pretensões de validade universal de nosso sistema de valores. Indiretamente, fomentaram os processos culturais de formação da identidade nos países não-europeus, que assumiram a postura negativa de se afirmar, etnocentricamente, contra nós: asseveram pura e simplesmente que eram e são diferentes do que pensamos que fossem, e que querem assim permanecer. Afirmam-se, dessa maneira, de forma classicamente etnocêntrica: atribuem-se uma identidade histórica de valor positivo por contraposição negativa e rejeição da nossa.

A cultura histórica europeia contém indicadores de poder superar isso, pelo menos de lograr conter o etnocentrismo na formação histórica de identidade que subjaz a cada 'conflito das civilizações'. Podemos reforçar esses indi-

⁷ Muschg: Was ist europäisch?, 2005, p. 16.

⁸ Ver, por exemplo: Karlsson; Zander (Eds): Echoes of the Holocaust, 2003; Karlsson; Zander (Eds): Holocaust Heritage, 2004.

⁹ Ver Rüsen: Tradition and Identity, 2004; ____: Elemente einer zukunftsfähigen europäischen Geschichtskultur, 2006.

¹⁰ Ver mais em Rüsen: How to Overcome Ethnocentrism, 2004.

cadores. Podemos e devemos aprofundá-los e aplicá-los resoluta e interculturalmente. A esses indicadores pertence a conquista civilizatória de uma concepção humanista da igualdade, a capacidade hermenêutica de entender o outro e, afinal também, o componente constitutivo da autocrítica, nas formas públicas de identidade cultural.

É uma das mais importantes tarefas das ciências humanas trabalhar essa expressão de uma nova forma de identidade cultural. Não devemos recair no velho erro etnocêntrico e considerar que somente nós conquistamos a ambivalência da autocrítica. Na formação de uma nova autoconsciência, fundada historicamente, no âmbito de nosso entendimento de uma identidade europeia, devemos antes de tudo cessar de invocar unilateralmente nossas conquistas, explicitando-as em suas contradições internas e apreendendo-as em nós mesmos. Somente então nos tornamos – no plano da cultura – aptos à paz de um modo novo, comprometendo-nos com os impulsos que viabilizaram a União Europeia após as experiências hediondas do século 20.

Não devemos, pois, esquecer que a 'cultura' de que se trata – nossa europeidade, pois – é maior e diferente do que aparece nos grandes feitos artísticos ou é festejado como façanha de nossa urbanidade (por mais justificado e agradável que sejam ambos). Devemos admitir publicamente esse elemento de contradição, de incompletude, do trabalho de integração de nossas sombras, inspirado pela crítica e, assim, evitar o perigo de tornar as coisas mais fáceis para nós mesmos.

Não se pode calar que essa mudança qualitativa de nossa concepção de identidade nos trouxe um problema, para cuja solução ainda temos de trabalhar muito. Trata-se da condição de coerência, mencionada no início, do sentimento de pertencimento e das diferenciações na diversidade dos muitos campos a serem abordados. Tradicionalmente, essa coerência é situada em um polo identitário dominante, um centro, sobre o qual repousa a subjetividade humana e no qual se estrutura e mantém a diversidade das relações consigo mesma. Durante muito tempo essa subjetividade foi de cunho religioso. Com sua mescla de status social, pretensões políticas de dominação e de outras relações sociais presentes no cerne da personalidade humana, a religião aparecia como garantidora de coerência identitária.

A força integradora da subjetividade humana, tributária da coerência, se baseava, e se baseia ainda hoje, sobre fortes convicções valorativas, sobre autovalorização altamente normativa. Na comunicação internacional e intercultural contemporânea, esse papel é desempenhado por uma moral univer-

salista. Recorre-se profusamente a ela na autoatribuição de qualidade moral e na correspondente desvalorização etnocêntrica do outro, como ocorre sobretudo na comunicação intercultural entre as culturas não-ocidentais e ocidentais. Até a ampla tendência internacional da vitimização a reproduz. Ser vítima qualifica moralmente determinada comunidade com a marca da inocência, e a alteridade dos outros consiste em ser a de perpetradores. (O assim-chamado "orgulho do pecado", com que alguns grupos na Alemanha se atribuem a autoria de crimes contra a humanidade na ditadura nazista, corresponde, neste contexto, a uma validação moralista da identidade).

É muito difícil conciliar ambivalência com essas fortes âncoras normativas da identidade humana. Ela tem, porém, a vantagem de tornar superável o desequilíbrio etnocêntrico no balanço valorativo da relação entre o 'próprio' e o 'outro'. Coloca-se logo, contudo, outra questão: em que se manifesta essa unidade interna da identidade pessoal ou coletiva? (A resposta pós-moderna a essa questão, que abandona essa unidade por princípio e descreve a identidade com as sonoras metáforas do hibridismo ou da colcha de retalhos, é uma elucubração de intelectuais, pouco convincente para a vida prática).

A que se poderia recorrer, quando não é mais possível aquela supervalorização de si com respeito aos demais, que reforçaria a própria identidade? A única resposta que posso dar, e que corresponde a uma tradição europeia e ocidental portadora de futuro, é um entendimento humanista do ser humano. Uma grandeza garantidora de coerência para nossa identidade humana.¹¹ O entendimento humanista do ser humano se dá quando a fragilidade, a vulnerabilidade, a falibilidade e também a desumanidade do ser humano é reconhecida, engendra solidariedade social e capacidade de reconhecimento com relação ao próprio e ao outro, apreende o caráter processual da subjetividade, para o qual cunhamos uma bela palavra: 'formação'.

Uma tal concepção torna-nos ao mesmo tempo modestos e ambiciosos. Modestos pela renúncia às pretensões de dominação, que a subjetividade moderna da cultura ocidental assumiu, ao adotar projetos de progresso imanentes. Ambiciosos na medida em que a concepção humanista da humanidade é considerada como uma grandeza fundamental e abrangente da subjetividade, pertencente a todos os membros da espécie *homo sapiens sapiens*, de que cada indivíduo está revestido, em todas as diversas conformações sociais, como qualidade inarredável de sua dignidade humana, garantidora de coerência.

¹¹ Ver Nida-Rümelin: Humanismus als Leitkultur, 2006.

Immanuel Kant exprimiu essa qualidade humanista do ser humano na seguinte formulação do imperativo categórico: "Age de tal modo, que consideres a humanidade em tua pessoa, como na pessoa de cada um dos outros, sempre como fim, jamais como meio".¹² É esse, penso, o núcleo cultural de nossa identidade europeia. É com ele que devemos deixar claro, a nós mesmos e a todos os outros, o que significa ser europeu.

¹² I. Kant: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, BA 65f.

A destruição da razão histórica: tendências críticas na cultura histórica

8.1. Os limites do multiperspectivismo – relativismo e cultura dominante

Multiperspectivismo é um conceito-chave da didática da História que migrou nesse meio tempo para a teoria geral da História.¹ Ele corresponde a entendimentos elementares e fundamentais da lógica do pensamento histórico: sua vinculação ao ponto de vista ou sua dependência do contexto, assim como a limitação decorrente de sua pretensão de objetividade.

O multiperspectivismo serviu para criticar e superar o ensino autoritário de História: não existe a História única e unicamente verdadeira, que docentes transmitiram a alunas e alunos, cuja pretensão de validade estaria garantida pela ciência especializada da História. Em contraste, sabe-se que são possíveis diversas interpretações do teor efetivo do passado, que dependem do ponto de vista respectivo de cada historiadora ou historiador. A partir desses pontos de vista desenvolvem-se interesses pelo pensamento histórico que correspondem às carências de orientação dos historiadores e de seu público, e cuja concretização pode ser extremamente variada.

¹ Bergmann: Multiperspektivität, 2000.

Essa perspectiva gnosiológica valorizou a subjetividade do pensamento histórico com respeito à ideia de que estivesse subordinada à 'facticidade do acontecimento passado'. Para a Didática da História, isso significa duas coisas: de um lado, a crítica básica à ideia de que a História seja um conjunto fixo de fatos a ensinar, ao qual a aprendizagem do alunado dever-se-ia ajustar. De outro lado, obtém-se a demonstração de que a subjetividade dos alunos é um fator determinante fundamental para lidarem com a História.

Por via de consequência, a aprendizagem histórica deveria capacitar alunas e alunos a formar um juízo histórico próprio sobre o ocorrido no passado e a liberar-se das pressões sociais da cultura histórica, para ganhar a autonomia do juízo próprio. Dessa forma a Didática da História passou a exigir do ensino de História que abordasse as diversas interpretações dos conteúdos históricos e promovesse um manejo crítico-argumentativo deles. Isso valeu também para o conteúdo disciplinar do ensino: fatos fixos foram fluidificados pela dinâmica de sua significação diferenciada com relação a cada sujeito envolvido.

Multiperspectivismo refere-se, pois, a dois planos do pensamento histórico: ao plano da reflexão (interpretação) e ao plano dos envolvidos no acontecimento histórico. A aprendizagem histórica ganhou uma nova dinâmica com o multiperspectivismo. Os acontecimentos do passado inserem-se na interação entre os atores e os envolvidos, e sua interpretação torna-se assunto de modos de pensar e de atitudes divergentes e guiados por interesses. Essa dinâmica abre uma oportunidade fecunda para o ensino de História, quando necessite lidar com turmas culturalmente heterogêneas, tão comuns hoje na rotina das escolas. Origens diversas podem levar a perspectivas diversas, cuja legitimidade não pode ser desconhecida.

Diferenças culturais, que aparecem na perspectiva das interpretações históricas, implicam *conflito potencial*. Enquanto se tratou de suscitar a formação crítica do juízo por parte do alunado, tal risco ficou em um plano secundário. No entanto, quando a diferença de perspectiva atinge o nível mais profundo da formação da identidade dos alunos, o conflito ressurge. O problema torna-se incontornável: como lidar com a diversidade de perspectivas? Como dar conta dela como fator identitário?

Existem duas respostas a essa questão: uma pluralista e uma integradora. A *pluralista* consiste em cultivar a diversidade e a divergência e mantê-las como referência última da orientação histórica. Eleva-se assim o pluralismo a princípio cultural da educação e da formação modernas. O preço dessa escolha é, contudo, elevado: ela desemboca, ao fim e ao cabo, em um relativismo que

abandona os sujeitos envolvidos na lida com sua subjetividade, com seu ser-próprio, com sua identidade, enquanto historicamente formada e a formar na prática. Como a divergência com base em origens sempre corre risco de conflito, o jogo moderno do pluralismo precisa de meios de resolução de conflitos comuns às diversas perspectivas e que possam ser por elas apropriados.

Tolerância, crítica e reconhecimento são esses meios. Pertencem ao fundamento cultural das formas modernas (ocidentais) de viver. Sem eles, o pluralismo, enquanto princípio das diversas perspectivas históricas, não funcionaria; conduziria a uma luta por reconhecimento ávida de poder e, com isso, a sua destruição. Essa consequência leva forçosamente a uma resposta *integradora* à problemática do multiperspectivismo.

Essa resposta se inseriria numa perspectiva abrangente de orientação. Nela, tomando a dignidade humana como fundamento, seriam determinantes para o pensamento histórico os princípios da tolerância, da crítica e do reconhecimento. Tem-se aqui um fundamento cultural do modo ocidental moderno de viver que ainda preserva o mandamento mesmo do pluralismo: não pertence, pois, à diversidade das perspectivas divergentes de orientação histórica, mas continua a determiná-la.²

O multiperspectivismo não pode ser, por conseguinte, a palavra final da formação histórica. Ele continua sendo um fator determinante da formação do sujeito mediante o pensamento histórico, mas está submetido a uma perspectiva que abranja a diversidade e a divergência. Nesta perspectivação, são determinantes critérios de humanização do ser humano³, que valem para todas as pessoas e que fazem do acervo de interpretações e formatações culturais do mundo um ganho para os sujeitos a elas confrontados e não um fator de risco de engendrar conflituosas lutas pelo poder.

8.2. Nacionalidade – viva ou morta?

Parece estar decidido que 'nacionalidade' seria página virada na História. Nas ciências da cultura instalou-se e enraizou-se a ideia de que vivemos em uma época pós-nacional. 'Nacionalidade' tornou-se a expressão de uma desqualificação política. Quem a apresenta ou mesmo defende como concepção

² É esse fundamento que o conceito controvertido de 'cultura dominante' aborda. Entrementes esse conceito foi a tal ponto desqualificado que se perdeu de vista sua relevância epistemológica.

³ Ver, a propósito: Kozlarek; Rüsen; Wolff (Eds): *Shaping a Humane World*, 2012; Nida-Rümelin: *Humanismus als Leitkultur*, 2006.

identitária é logo empurrado politicamente para a direita, deixa de ser levado academicamente a sério, é suspeitado de racismo e objeto de acerba crítica. A tal desqualificação discursiva da nacionalidade se contrapõe o fato de que todos os estados relevantes no cenário internacional da atualidade são estados-nação. Pelo jeito, alegar que a nação passou, não convence. A quantidade de indícios que demonstram como a nação determinou e determina o destino das pessoas na modernidade é impressionante.⁴

Como um caleidoscópio, cuja combinação se modifica a cada movimento ao longo do tempo, a nação aparece nas mais diversas combinações, por vezes contraditórias: como motor cultural da energia emancipatória da modernização política, de um lado, ou como mobilização de atitudes conservadoras, reacionárias, de outro. Por vezes como grandeza de orientação racional da vida no mundo, formadora de subjetividade, às vezes como força quase natural de vinculação da vida humana a formas de comportamento definidas biologicamente. É controverso se a multiplicidade de acepções coberta pela denominação 'nação' poderia ser inserida em uma linha de desenvolvimento abrangente. Da energia liberadora da *fraternité* burguesa ao entusiasmo do matar-ou-morrer da 'catástrofe originária' da 1ª Guerra Mundial poder-se-ia construir uma linha de desenvolvimento sustentável pelo ponto de vista pós-nacional do pensamento histórico.

Está claro que tal sustentação negligencia o fato de que os elementos clássicos da cultura burguesa da prevalência da democracia de modo algum desapareceram por causa do racismo das agressões nacionalistas. Infelizmente ainda não se tem em vista uma alternativa viável, que permitisse superar essa ambivalência.⁵ A ideia de nacionalidade perdeu seu perfil conceitual, que a fizera intelectualmente atrativa e lhe permitira atuar como estímulo do desenvolvimento cultural das formas humanas de viver. Como dar conta da experiência histórica de exclusão e demarcação desumanas feitas em nome do pertencimento nacional? O debate intelectual contemporâneo não parece mais oferecer uma perspectiva inspiradora de futuro para a nacionalidade.

Seus defensores encontram-se mais onde o estado da opinião pública exige um pertencimento que supere a heterogeneidade de origens das tradições e valorize como vital a coerência cultural da comunidade de cidadãos. A presen-

⁴ Koselleck et al.: Volk, Nation, Nationalismus, Mäse, 1993; ver Borchmeyer: Was ist deutsch?, 1997.

⁵ Duvido que um 'patriotismo constitucional' possa mobilizar e reforçar as energias mentais e emocionais que o espaço político de uma organização estatal fundada nos direitos humanos requer.

ça constante do conceito de 'terra natal' (*Heimat*⁶), nos últimos tempos, na mídia e no debate político, é um indício dessa aspiração. Mas a noção de 'terra natal' pode substituir a de nação? Tecnicamente, isso não pode ser assim. 'Terra natal' não inclui a cidadania política que fez da nação, outrora, a força motriz da democratização e que assegura ainda hoje o horizonte estatal do pertencimento político.

Não obstante, há ainda indícios fortes da viabilidade futura da nacionalidade. Ela se encontra onde se dá *mudança na especificidade do pertencimento nacional* – uma mudança de fundo. Até agora, a nacionalidade se caracterizava por representações etnocêntricas e práticas de exclusão, associadas a discriminações normativas. Um exemplo notável: a qualificação mútua de 'inimigo mortal' que existiu entre franceses e alemães.

Como fenômeno corriqueiro, a essência etnocêntrica da nacionalidade continua existindo. No entanto, ao menos em alguns dos estados-membros da União Europeia, ela se tornou tênue e intelectualmente incrível. Será que isso decorre de a unificação europeia haver rompido e enfraquecido a capacidade de convencimento do pertencimento e da demarcação nacional? Os alemães não são mais alemães, os franceses não são mais franceses? Obviamente que não. Na Alemanha houve alguns movimentos, após a 2ª Guerra Mundial, de recusar a nacionalidade, por causa de seu desvirtuamento criminoso pelo nazismo, mas ninguém duvida que os alemães continuaram alemães, e assim o são desde a reunificação (1990), no âmbito normativo de um estado-nação.

No processo de unificação europeia deu-se, contudo, algo de decisivo: a marca etnocêntrica da autovalorização e da demarcação nacionais diluiu-se notavelmente nos estados líderes da União Europeia. É claro que as diferenças permaneceram, mas perderam sua agudeza. *A diferença tornou-se estímulo à tolerância e ao reconhecimento*. O 'outro' nacional tornou-se o 'eu mesmo' europeu (transnacional). Essa mudança de mentalidade é um acontecimento histórico extraordinário.

Seu significado não foi ainda devidamente levado em conta no esquematismo de opor o que há de comum aos europeus às especificidades nacionais. Na semântica da nacionalidade e de seu efeito político ocorreu, no entanto, uma alteração fundamental. Essa alteração é, a meu ver, um avanço conside-

⁶ NT O pertencimento regional ('terra natal') sempre foi um elemento cultural relevante para os alemães. Com as transformações políticas e territoriais a partir de 1945, parte do sentimento de pertencer a uma comunidade 'originária' tornou-se mais difícil, pelo desmembramento da Alemanha, pelas expulsões das regiões a leste, pelas anexações a outros países (por exemplo, à Polônia e à Rússia) e, enfim, pela reunificação em 1990.

rável com relação às forças destrutivas da unificação nacional e da limpeza étnica, em benefício da orientação político-cultural da vida humana prática. Um exemplo marcante foi a cena das mãos dadas entre o presidente francês François Mitterrand e o chanceler federal Helmut Kohl, em 22 de setembro de 1984, no memorial da batalha de Verdun, local de alto simbolismo para as diferenças nacionais.

Tal versão da nacionalidade mereceu uma interpretação nova por parte dos especialistas da pesquisa histórica e do ensino de História, com vistas ao futuro. Recupera-se assim o pé histórico no presente, que parecia perder-se nos "pós-ismos" do pseudo-progressismo intelectual.

8.3. Racismo – um argumento mortal nas ciências da cultura

Racismo é um conceito fortemente desgastado na cultura política e na cultura histórica. Ele atravessa as fronteiras entre o pensamento político e cultural, e seu significado está longe de ser claro. No espaço de língua alemã, está incontornavelmente associado aos crimes contra a humanidade praticados pelos nazistas. O pensamento científico deve, no entanto, por princípio, zelar pela clareza conceitual – e a clareza sobre o que se pensa deve reinar também nos debates pré e paracientíficos acerca das orientações culturais. A exigência de clareza é particularmente importante quando se lida com temas sensíveis e conflituosos e com suas interpretações. É o caso do conceito de racismo. Ele recobre o modo como os seres humanos tratam seu pertencimento comum com outros e sua distinção com relação a outros.

A marca do pertencimento vale para toda e qualquer pessoa, para a respectiva subjetividade, como vale para qualquer unidade social que constitua grandeza de referência para a autocompreensão humana. Kierkegaard chamou a subjetividade humana de 'relação', "relação do eu consigo mesmo".⁷ Essa relação de si para consigo tem um lado pessoal e um lado social, naturalmente imbricados um no outro. É usual descrever essa relação de si para consigo com o conceito – mesmo se controverso – de identidade. Quando se trata de garantir a clareza de tais conceitos, necessita-se as ciências da cultura. Como toda resposta à questão da identidade inclui disposições históricas, isso vale de modo especial para o pensamento histórico e para seu formato especializado. A quantas andamos com relação ao conceito de racismo? Para onde quer que se olhe: estamos mal. É fato que se dispõe de excelentes análises das

⁷ Kierkegaard: Die Krankheit zum Tode, 1962, p. 13.

representações do racismo, mas seus resultados fizeram pouca diferença no uso do conceito. Isso é altamente lamentável, pois a função esclarecedora do pensamento científico se fragiliza, quando não falha totalmente.

Debates políticos e discursos científicos não são claramente distinguíveis no âmbito do pensamento histórico. As ciências da cultura vivem da carência de orientação em seu contexto social e a luta política necessita de argumentos convincentes para legitimar suas pretensões. Sob tais circunstâncias, os conceitos-chaves frequentemente derrapam para fora dos limites de sua pertinência especializada (em ambas direções). Isso se torna então um problema, quando se lida com atitudes e atribuições normativas. Acusar de racismo alguém do meio acadêmico coloca em dúvida sua seriedade como cientista, sem falar de sua moralidade como pessoa.

Acusações de racismo são sentenças de morte. Os que são confrontados com tal acusação são jogados à porta das câmaras de gás. São assim executados em sua existência intelectual como cientistas. Isso acontece também quando os fenômenos estudados pelas análises científicas especializadas são chamados de racistas, ou seja, qualificados como desumanos. É evidente que existe tal desumanidade. Nesses casos, é objetivamente imperativo falar de racismo. O uso indiscriminado do conceito de racismo nas ciências da cultura é, todavia, problemático.

Analisada a acusação de racismo em sua estrutura lógica, ela se torna vítima de sua própria crítica. Recorre-se ao racismo para interpretar o pertencimento de si de forma a discriminar os outros, a que se denega justamente a qualidade que se reivindica para si. Raça despedaça o ser humano nos diversos graus de determinação normativa de seu valor. A determinação mais radical é a distinção entre ser humano e ser não-humano (o desumano). A crítica ao racismo exproba tal radicalidade como desumana. Dá-se com isso a mesma valoração assimétrica que se reprova na estratégia interpretativa do racismo. A crítica ao racismo é, assim, também racista.

O sujeito que critica se baseia em uma qualidade subjetiva humana que denega, de modo racista, a alteridade dos outros. Já não se trata mais da raça como qualificação dos outros, mas de um racismo que perpetra a desqualificação do modelo valorativo e interpretativo do mundo social. Ao se chamar hoje alguém de racista, subtrai-se-lhe *de facto* a humanidade que os críticos alegam ser a norma de sua crítica. Dada a violência da crítica – trata-se afinal da humanidade do ser humano – pode-se mesmo falar de uma desumanidade compulsiva. O contra-conceito de racismo logo se impõe. Trata-se de um modelo

de pensar a humanidade (e sua negação). Esse modelo é designado pelo termo humanismo.⁸ Distinguir entre o próprio e o alheio é antropológicamente universal. O racismo, porém, não lida com a universalidade, mas determina o ser-próprio e o pertencimento mediante uma brutal desvalorização da alteridade. A crítica ao racismo considera tal coisa inaceitável. Certos fenômenos, como a ideologia racista do nazismo, são exemplos notáveis. No entanto, se racismo se refere, indistintamente, a qualquer atribuição assimétrica de pertencimento e delimitação, seu conceito vira uma arma na luta por prevalência interpretativa e legitimidade política.

Eu gostaria de defender a restauração da acuidade analítica do conceito de racismo no âmbito do discurso especializado, acuidade perdida com sua particularização antropológica e aplicação indiscriminada. Racismo é um modelo interpretativo das diferenciações etnocêntricas entre pertencimento e delimitação. Essas diferenciações podem ser efetuadas seja subjetivamente (modificáveis, portanto) seja objetivamente (como dados estáticos). Em perspectiva histórica, constata-se uma tendência à subjetivação.⁹ No âmbito de tal subjetivação deram-se sempre reações de uma objetivação (secundária), por exemplo no campo da determinação étnica da nacionalidade.¹⁰

No discurso das ciências da cultura busca-se tornar inteligíveis os espaços sincrônicos e diacrônicos entre subjetivação e objetivação, mediante uma conceituação idealtípica diferenciada. O conceito de racismo tornar-se-ia assim analiticamente útil e seria despido de seu risco ideológico (seu 'potencial de letalidade'). A diversidade e a mutabilidade dos fatores que determinam a identidade entrariam em linha de conta. Com isso o biologismo do conceito de raça perderia qualquer plausibilidade.

Somente com uma tal rede conceitual, precisa e flexível, a ciência consegue, com seu conhecimento crítico, tornar o discurso político mais racional – o que ele não conseguiria sem ela. Ao invés de municiar as lutas políticas pelo poder, ela poderia humanizá-las.

8.4. Pós-ismos. As ciências humanas, ébrias em meio a suas tendências

O que são 'pós-ismos'? As ciências humanas são uma instituição científica no âmbito da qual a cultura humana é tematizada, investigada e analisada.

⁸ Ver Rüsen (Ed.): *Perspektiven der Humanität*, 2010. ____.: *Approaching Humankind*, 2013.

⁹ Giesen: *Die Entdinglichung des Sozialen*, 1991.

¹⁰ Giesen: *Nationale und kulturelle Identität*, 1991.

Esse trabalho é efetuado de um modo particular, que chamamos de 'culto' ou, na maioria dos demais idiomas, de 'científico'. Essas ciências pertencem à cultura que pressupõem como objeto de seu saber e conhecimento. Isso se aplica também, naturalmente, à ciência da História. Quando se aborda a história pública como um campo específico da História e de sua didática, a funcionalidade científico-cultural fica patente.

A relação entre a práxis dos historiadores e o uso público da História tem de ser cuidadosamente refletida. Que papel desempenha essa relação no trabalho dos historiadores? Ao observar as correntes atuais nas ciências humanas e da cultura, constato que cuidam dessa questão. Por décadas, 'pós-modernismo' designou uma nova concepção de pensar o mundo humano. Até hoje, contudo, não ficou claro o que 'pós' quer dizer. Situa-se o presente em um tempo posterior à modernidade ou é apenas uma variante da modernidade, entrementes chamada de 'modernidade reflexiva'?¹¹

As dúvidas acerca da determinação temporal da reflexão sobre a modernidade continuam sem solução. Pelo contrário, agravaram-se porque o prefixo 'pós' entrou numa espiral de uso inflacionário. Ele aparece em muitas tentativas de caracterizar o destempo específico no trato dos fenômenos culturais do presente. Essas tentativas estão usualmente acompanhadas pela pretensão de fornecer caminhos inteiramente novos acerca das transformações atuais do mundo humano e da dimensão histórica da cultura.

Elenco aqui alguns exemplos (estou certo de que são muitos mais): pós-moderno, pós-estruturalista, pós-construtivista, pós-nacional, pós-nazista, pós-comunista, pós-estalinista, pós-industrial, pós-secular, pós-humano, pós-humanista, pós-discursivo, pós-feminista, pós-black, pós-capitalista, pós-colonial, pós-narrativista, pós-naturalista, pós-positivista, pós-oriental, pós-racista, pós-teórico, pós-heróico.

O que significa essa inflação de 'pós', esses 'pós-ismos'? Para mim, a resposta é clara: o uso terminológico do prefixo 'pós' é uma forma de designar o lócus temporal dos discursos sobre a cultura humana. Os autores afirmam, assim, que desconhecem o lócus histórico-disciplinar de suas asserções. Só conseguem designá-lo com uma negação temporal. Situam-se após alguma coisa e afirmam que não são (mais) isso. Não têm condições de designar o lócus histórico de seu pensamento com uma indicação positiva. Para usar um modo coloquial de falar: historicamente, perderam pé.

¹¹ Giesen: *Nationale und kulturelle Identität*, 1991.

História é uma relação significativa de intercâmbio entre o passado, o presente e o futuro. Ele se esteia na experiência do passado, cuja interpretação torna o presente inteligível e abre perspectivas ao futuro. História presta orientação temporal nas e sobre as circunstâncias da vida no presente. Essa orientação se perde, ou ao menos fica fortemente prejudicada, se a vida pessoal é situada 'depois de algo'. A base histórica do presente é o passado no movimento de seu desaparecer. Disso decorre que também a perspectiva de futuro é definida negativamente. O futuro deixa de ser esperado como algo promissor, aparecendo como mero efeito de uma negação.

Um exemplo típico: em uma pesquisa historiográfica na Alemanha, a autora caracterizou a República Federal como uma "sociedade pós-nazista de imigrantes".¹² O que diz isso sobre a Alemanha? O país já não está mais sob a dominação nazista: os alemães deixaram de ser nazistas. O que eles são, porém, fica de fora – cidadãos de uma democracia, integrantes de uma sociedade civil, europeus engajados, etc. A imigração é, por certo, um desafio. Os imigrantes requerem uma nova compreensão do que são a Alemanha e toda sua organização, a fim de poderem ter nela um lugar para viver, no qual construam uma identidade digna de ser vivida. Não é feita menção ao potencial requerido para lograr tal transformação: a cultura política democrática da Alemanha. A dimensão histórica, no âmbito da qual se pode encontrar a resposta aos desafios da imigração, é reduzida ao mero fato de os alemães não mais serem nazistas. Disso não se extrai nenhuma perspectiva promissora para o futuro.

O futuro é vazio – não passa de um vestígio do passado. Esse futuro vazio se encontra também em muitos outros pós-ismos. 'Pós-capitalista'¹³ significa que as promessas do socialismo e do comunismo perderam sua credibilidade. Mas, será que entendemos corretamente nossa economia atual e sua evolução histórica, quando afirmamos que seu futuro será qualquer coisa, menos capitalista? Um outro caso de pós-ismo, ainda mais fundamental, é a asserção de que nós, como seres humanos, assumimos um caráter 'pós-humano'.¹⁴

O que isso significa para a identidade humana? Significa, pura e simplesmente, que as conquistas da humanidade ao longo de milênios são, levianamente, deitadas fora. Isso ainda inclui a ideia humanística básica da dignidade humana e da validade dos direitos humanos e civis? O termo 'pós-humano' parece confirmar a dúvida.

¹³ Mason: Postkapitalismus, 2016.

¹⁴ Braidotti: The Posthuman, 2013.

A perda de orientação histórica, que constato, dá-se igualmente na Teoria da História, de maneira mais conceitual. Encontramos a ideia, amplamente difundida, de que a História não está no passado, mas não passaria de uma visão atual do passado. O passado nada mais teria a dizer ao presente, quanto mais 'pô-lo em movimento'.¹⁵ O passado emudeceu. Não creio que a História seja uma mera formatação temporal do passado, que o presente só poderia registrar. No entanto, sem os componentes de significado, que emergem do passado e influenciam o trabalho dos historiadores e das historiadoras, não se consegue lidar com a História de maneira convincente.¹⁶

Já é chegada a hora de abandonar o vácuo do 'ser depois de alguma coisa' e apresentar o passado, mediante o pensamento histórico, de forma tal que o presente se encontre em meio aos meandros temporais da cultura humana e que os seres humanos saibam quem são.

8.5. O fim do ser humano?

Todo presente se entende como transição. Tradições culturais usualmente influentes são amiúde adaptadas, criticamente postas à prova e mesmo rejeitadas. Isso ocorre, hoje em dia, com os fundamentos antropológicos das ciências da cultura, bem assim com os fundamentos do pensamento histórico. Esse pensamento é especificamente moderno, na medida em que é centrado e fundamentado antropológicamente.

Tal convergência interpretativa antropológica abrangente foi expressa por Immanuel Kant, ao resumir o teor das questões decisivas a que o pensamento humano deve responder: "O campo da filosofia [...] se reduz às seguintes questões: 1) O que posso saber? 2) O que devo fazer? 3) O que posso esperar? 4) O que é o ser humano? À primeira questão responde a metafísica, à segunda a moral, à terceira a religião e à quarta a antropologia. No fundo, porém, bem se poderia atribuir todas à antropologia, pois as três primeiras questões se relacionam à quarta."¹⁷ A característica fulcral da humanidade do ser humano está, para Kant, em sua "dignidade", de nunca ser usado por outros como meio, mas de sempre ser "um fim em si mesmo".¹⁸

As ciências da cultura seguem esse lema desde sua fundação na virada do século 19, concebidas hermeneuticamente: ao compreender o mundo huma-

¹⁶ Rüsen: Historik, 2013.

¹⁷ Kant: Logik, 1968, p. 447-448 (A 25f.).

¹⁸ Kant: Metaphysik der Sitten, 1797, p. 93.

no no espaço e no tempo, elas revelam o que torna humano o ser humano, sua autoprodução como ser cultural. Esta relação à humanidade fica exemplarmente clara na maneira como Droysen define a função do pensamento histórico: "História é o 'gnóti séauton' (conhece-te a ti mesmo) da humanidade, sua consciência".¹⁹ As ciências da cultura conferem ao ser humano a dignidade de decidir culturalmente sobre si mesmo. Herder fez desse humanismo a missão do pensamento histórico: por em evidência, em meio à multiplicidade das formas culturais de viver na história humana, a autodeterminação como o motivo central, em sua dimensão temporal.

Esse humanismo gnosiológico e hermenêutico marcou as ciências da cultura (a História incluída) até um passado recente de modo mais ou menos consciente e refletido.²⁰ Ele foi então radicalmente criticado na Filosofia. O exemplo típico é a afirmação de Foucault de que a marca do ser humano desaparece de nossa interpretação do mundo como 'um rosto na areia da praia'.²¹ Esse rosto por certo não é uma realidade estática, mas teve seus traços sempre modificados pelas ciências da cultura, e não pouco. No entanto, agora parece mesmo correr o risco de se esvaír, do que são indícios as correntes pós-humanistas (pós-humanas, até) que há tempos se espalham com (cada vez mais?) força e que manifestamente são escutadas.

Um sintoma marcante desse desaparecimento é a antologia publicada recentemente pela Central Federal de Formação Política, sob o título de "O novo ser humano".²² Com sua acurada sensibilidade para temas carentes de interpretação na cultura política contemporânea, essa recente iniciativa da Central Federal contribui para desanuviar o futuro do ser humano, diante das profundas transformações promovidas pela ciência e pela tecnologia. Os seis capítulos recobrem o amplo leque de tais projetos de futuro. Tudo isso é muito importante para esclarecer e estimular, no âmbito da formação política. Resta, contudo, a questão da representatividade desses projetos.

Ao sexto capítulo, "Para além do ser humano: pós-humanismo" de Rosi Braidotti²³, foi atribuída tal representatividade, o que inclui também algum reconhecimento da seriedade intelectual. Eu gostaria de protestar contra isso:

¹⁹ Droysen: *Historik*, 1977, p. 442.

²⁰ Ver também: Rüsen: *Historik*, 2013.

²¹ Foucault: *Die Ordnung der Dinge*, 1974, p. 462.

²² Bundeszentrale für politische Bildung (Ed.), *Der Neue Mensch*, 2018.

²³ Braidotti: *Posthumanismus*, 2014.

vejo no texto um abandono radical das conquistas hermenêuticas e do esclarecimento político nas ciências da cultura, que destrói o âmago de seu pensamento, centrado na dignidade humana. Temos aqui, diante de nós, uma forte dose de aniquilação espiritual humana (chamo isso de 'homocídio'). Do que isso seria representativo? Não nego que haja correntes pós-humanas e pós-humanistas nas ciências da cultura.²⁴

Mas não cabe aderir a quaisquer de suas formas, sobretudo não quando se lida com um público amplo (como é o caso da Central Federal). Não são raros os exemplos de textos com conteúdo altamente duvidoso que tenham sido levados a sério nas ciências da cultura, muito para seu demérito.²⁵ Certas afirmações de Braidotti merecem atenção especial:

- Razão e racionalidade seriam cúmplices de violência e terror.²⁶ Pode-se então, obviamente, perguntar se o texto ainda seria racional. Segundo sua autopromoção, pretende sê-lo. Entretanto, o texto não se enquadra no âmbito dos discursos científicos, com pretensão de verdade, no qual a Central Federal cuida de promover uma formação política racional.

- "Ideais humanistas sublimes" seriam cúmplices de genocídios. O texto concorda com um autor citado, que fala do 'humanismo dos nazistas'²⁷ – difícil de acreditar. Acresce o juízo, superficial e grotesco, de que seria "praticamente impossível pensar em um crime que não tenha sido cometido em nome da humanidade".²⁸ Quando se compara essas assertivas com os escritos de autores humanistas representativos da modernidade, como Herder ou Humboldt, tem-se a incontornável impressão de que os autores (os citados e os que citam) não têm a menor noção do humanismo como movimento histórico real.

- Categorias universais devem ser rejeitadas na interpretação do mundo. Ao dizer isso, o texto abunda em juízos superficiais indiferenciados. Sua rejeição das categorias universais não é, ela mesma, universal? Vejo aqui uma autocontradição performativa típica.

- Não se deveria fazer nenhuma diferenciação categórica entre a vida humana e a vida dos animais e dos não-humanos.²⁹ Pisoteia-se assim a dignida-

²⁴ Wolfe: *What is Posthumanism?*, 2010; Flessner (Ed.): *Nach dem Menschen*, 2000; Herbrechter: *Posthumanismus*, 2009; Irrgang: *Posthumanes Menschsein*, 2005; Kurthen: *Weißer und schwarzer Posthumanismus*, 2005.

²⁵ Exemplo: Sokal; Bricmont: *Fashionable Nonsense*, 1998; Heitzer; Schultze (Eds): *Chimära mensura?*, 2018.

²⁶ Braidotti: *Posthumanismus*, 2014, p. 10.

²⁷ *Ibid.*, p. 157

²⁸ *Ibid.*, p. 156

²⁹ *Ibid.*, p. 162

de do ser humano, enquanto critério de interpretação crítica do mundo e de pensamento histórico crítico. Ao ser equiparada ontologicamente a minhocas ou coiotes, a robôs ou artefatos técnicos, a humanidade é reduzida a pó.

A quem se dirige esse texto e a antologia? Para Braidotti, os sujeitos dominantes na formação do mundo moderno são a fonte de todos os males: "machos, brancos, urbanos, falando uma linguagem-padrão, heterossexuais inseridos numa lógica reprodutiva, pensados como cidadãos plenos de uma comunidade reconhecida".³⁰ Quem se considera um "cidadão pleno de uma comunidade reconhecida" – o que inclui a formação política – esfrega os olhos, pasmo. Tudo isso está em um volume editado pela Central Federal de Formação Política, dirigido a um público amplo, que deveria, em sua maioria, ser atingido pela caracterização acima, como os malfeitores da modernidade.

São convocados a reintroduzir a barbárie na cultura, a virar as costas à racionalidade e ao esclarecimento e a reinstaurar o mito. O uso de tal ideologia na interpretação mítica do mundo, mediante a determinação fundamental da "força vital da vida" – não temos aqui uma categoria universal? – levou justamente à barbárie que se deveria suprimir pós-humanisticamente. Penso que é bem o contrário que ocorre, e que se prepara a volta da barbárie.

8.6. Cultura alemã – vazio escancarado ou orientação eficaz

Na edição de 14 de maio de 2017, o jornal TAZ (*Tageszeitung*, Berlim) publicou: uma "cultura especificamente alemã, para além da língua, simplesmente não é identificável". Ao invés dela, existiria apenas uma "diversidade cultural", nada de unitário ou abrangente que pudesse funcionar como cultura-diretriz em meio a essa diversidade. Poder-se-ia deitar fora essa tese com um alçar de ombros, se ela não houvesse sido defendida pela Delegada Federal para a Integração (equivalente a uma ministra), Aydan Özođuz, integrante do Partido Social-Democrata.³¹

Que atitude tomar diante disso? Enquanto alemão – sobre o que não tenho nenhuma dúvida – vi minha identidade ser carimbada de "sem cultura". Obviamente isso me interpela, sobretudo porque eu, por meio século como

³⁰ Ibid., p. 156. Essa atribuição de culpa à miséria da modernidade equivale funcionalmente à atribuição de culpa que se fez aos judeus na ideologia nazista e à burguesia no comunismo. As consequências dessas atribuições são conhecidas.

³¹ NT Deputada socialdemocrata desde 2009, Aydan Özođuz, de origem turca, foi deputada estadual em Hamburgo, sua cidade natal, de 2001 a 2008). Reeleita deputada (federal) pela 4ª vez, é vice-presidente do Parlamento Federal Alemão pelo SPD.

professor universitário no campo da História, esforcei-me muito por trabalhar com meus estudantes em busca de uma relação diferenciada e promissora com nossa identidade histórica.

Vejo na declaração da ministra um sintoma de que o trato da autocompreensão, na República Federal da Alemanha, com respeito à sua identidade histórica, está em mal servido. Ademais, há o fato de que nenhum debate digno do nome tenha ocorrido acerca da tese de os alemães não terem cultura própria, o que poderia ser comparado com as controvérsias em torno de sua autocompreensão cultural e de seu lugar na História. Penso, por exemplo, na 'controvérsia Fischer', na controvérsia dos historiadores, na polêmica entre Ignaz Bubis e Martin Walser e nas contendas em torno do memorial do Holocausto em Berlim, anteriormente mencionadas.

Por que as declarações de Özođuz não causaram uma nova polêmica? Onde estão os que se engajam pela cultura alemã, que a fazem viver e a projetam no futuro, que não tomam nenhuma atitude? Já não há mais mesmo uma cultura alemã que abranja a diversidade das orientações culturais em nosso país, que a sustente e nos distinga, como alemães, das demais nações, dos ingleses, franceses, italianos, russos, americanos e tantos outros? Essa diferenciação não tem como ser contestada. É pelo conceito de 'cultura' que ela se explica, se quisermos entendê-la e nos haver com ela.

O que é cultura? Em primeiro lugar, cultura significa o contrário de natureza, ou seja, o produto intelectual dos seres humanos, tudo o que eles mesmos criam. Esse conceito de cultura não recobre, contudo, o que se discute aqui. Em sentido estrito, cultura é uma forma humana de viver ao lado de tantas outras (economia, política, sociedade, etc.). Aqui, ela é tomada como o entendimento de si, pelo ser humano, mediado pela linguagem – assim como seu entendimento dos demais, da natureza e de todas as circunstâncias de sua vida. Essa cultura se define por conferir sentido à vida humana em todas suas formas. Esse sentido se concretiza objetivamente, por exemplo, num determinado formato da relação de gênero, no entendimento do que seja história, arte, ciência, religião, etc.

Essa acepção tem alcance e profundidade diferentes: pessoal, local, regional, nacional, transnacional, civilizacional e humana em geral. Entrecruzadas, encontra-se também outras dimensões da forma humana de viver – com sentido: a de gênero, a de gerações, etc. Esses alcances ou dimensões se superpõem e dão-se em constante transformação. Pode ocorrer que desapareça a dimensão integradora, de que falou a Sra. Özođuz? Ela assevera que os alemães só

possuiriam em comum, no plano do alcance nacional e no teor da cultura, a linguagem – de resto, só a diversidade, ou seja: a diferença e nada significativo coletivamente (culturalmente).

É mesmo assim? Vale lembrar que, com respeito à integração, ela remete – como é usual – à Lei Fundamental (Constituição). A LF estaria firme como uma rocha, em meio ao turbilhão. Que ela seja apenas uma parte da cultura política que qualifica a República Federal da Alemanha, não foi mencionado. A Lei Fundamental se inspira em pressupostos culturais, que não podem ser estabelecidos por ela mesma. Se tais pressupostos forem ignorados – ou seja: desvinculados das profundidades da subjetividade humana, em sua dependência social como em seu estado de espírito e experiência transgeracional – a integração seria um assunto extemporâneo. Os alemães se veriam reduzidos a ser forasteiros entre si, afastados uns dos outros.

A cultura histórica está intimamente ligada à cultura política. Na cultura histórica só haveria, então, diversidade e divergência? Com efeito, o debate público sobre a localização histórica da República Federal é uma de suas marcas culturais mais acentuadas. Tal não significa, no entanto, que não apareçam no debate elementos de uma cultura histórica, indiscutíveis enquanto tais. A integração do Holocausto na autoimagem histórica dos alemães, por exemplo, é uma realidade reconhecida e respeitada internacionalmente. Tem-se aqui um obstáculo de monta à integração dos imigrantes de origem turca, que em geral não realizaram nada de comparável com relação ao genocídio dos armênios. É possível fazer desaparecer essa marca histórico-cultural única na divergência do multiperspectivismo histórico?

Tal não ocorreu até hoje, e tampouco se dará mediante a negação de uma cultura alemã específica. Para ficar com a cultura histórica: não há tradições comunitárias na Alemanha? É claro que existem – e não somente a negativa, de rejeição do nazismo. Um exemplo: por ocasião do Ano de Lutero, em 2017, consolidou-se um entendimento da tradição, ambíguo mas mesmo assim influente, ao se tratar de sua personalidade, que pertence indiscutivelmente à tradição cultural da Alemanha. Há inúmeros outros exemplos, mais ou menos ambíguos, mas – sem a menor dúvida – pertencentes à memória cultural alemã. Lembremos apenas de Kant, Goethe, Humboldt ou Beethoven, mas também Bismarck.

Semelhante à cultura histórica, existem grandezas tradicionais e influentes sobre o futuro em todos os âmbitos da constituição cultural de sentido. Menciono, com relação à cultura econômica, a cláusula social do capitalismo ('ca-

pitalismo renano³²). Pode não ser muito forte, mas é eficaz e consensual (ao menos o foi durante muito tempo).³³ Na cultura científica, as ideias de Humboldt e Schleiermacher sobre a função formativa do conhecimento científico mereceu um reconhecimento muito maior do meramente corriqueiro. Sua potencialidade para o futuro está demonstrada pelo desempenho de não poucas universidades alemãs.

A série de exemplos de tradições que se mantêm influentes poderia ser continuada. Kant, o idealismo alemão e a hermenêutica nas ciências humanas, o entrelaçamento peculiar entre secularismo e reconhecimento das igrejas cristãs; a recusa de uma política de busca sequiosa do poder, como consequência de duas guerras mundiais; a europeização do nacional; o humanismo como contribuição para a comunicação intercultural; a autocrítica como instrumento de entendimento acerca das diferenças culturais e muito mais. Penso que uma Delegada Federal para a Integração deveria familiarizar-se com a cultura alemã ou deixar-se assessorar melhor, ao invés de fixar-se apenas na multiplicidade. A diversidade revela, indubitavelmente, traços comuns. Reconhecê-los conduz, à ideia de 'cultura dominante', o que parece ser reprovado.

O que significa, afinal, 'cultura dominante'?³⁴ Algo bem simples. Trata-se do conjunto de regras e atitudes mentais que permitem viver pacificamente na diversidade e na pluralidade próprias a uma cultura moderna. Se a diversidade for a última palavra, o que impediria as divergências, que ela necessariamente contém, de enfrentar-se violentamente? A diversidade necessita regras do manejo das divergências e uma cultura que fundamente e reforce intelectualmente essas regras. Para tanto, requer-se normas jurídicas e o monopólio estatal da força. Isso não basta, no entanto. Precisa-se de formas de convivência na sociedade civil, para garantir que a diversidade seja um ganho de humanidade e não o pesadelo de uma cultura perdida.

Por que a Ministra da Integração negligencia a evidência de uma cultura especificamente alemã? Se essa evidência fosse inexistente, a integração perderia um fator decisivo, a grandeza relacional 'alemã'. As novas cidadãs e os novos cidadãos não precisam absorver a cultura que os alemães consideram e vivenciam como sua própria. Basta adotarem um conjunto determinado de

³² NT Essa expressão foi cunhada pelo economista francês Michel Albert em 1991, para designar o modelo alemão da 'economia social de mercado' (concebida por Alfred Müller-Armack em 1946/47 e praticada desde então, também na Áustria e na Suíça).

³³ Abelshäuser: Kulturkampf, 2003.

³⁴ Ver Tibi: Europa ohne Identität?, 2001; Nida-Rümelin: Humanismus als Leitkultur, 2006.

regras. A cultura com que chegam, e que os determina antes e depois das regras, fica intocada. Ganha-se, pois, uma cultura que enriquece a diversidade que encontra na Alemanha. As divergências e as tensões, que afastam a cultura importada da cultura que se encontra na sociedade majoritária, seriam postas de lado, descurando o risco de conflito que nos espreita (e cuja periculosidade tornou-se patente).

Pode-se discutir, seriamente, que exista esse risco de conflito? Se esse risco for completamente ignorado pela Ministra Federal, do alto de sua posição, ela se torna cúmplice dos problemas, da discórdia que emerge desse potencial conflituoso. Ela deveria levar em conta os elementos e fatores da cultura alemã que consideram essencial o reconhecimento da diversidade cultural com base em uma antropologia da dignidade humana. Entre esses fatores se encontra, por exemplo, o humanismo da formação moderna clássica (Herder, Humboldt). A Sra. Özoguz deveria, de mais a mais, reforçar a prática da crítica, também atinente a essa tradição, que recusa qualquer restringimento dessa dignidade (mesmo por parte de uma alta autoridade religiosa). Tais critérios e princípios da orientação cultural seriam, porém, "pura e simplesmente inidentificáveis". É mesmo? A Sra. Özoguz deveria saber que não é assim – se é que ela se considera integrada, o que eu não gostaria de pôr em dúvida.

Contrato social: perdas e ganhos do senso comum

9.1. Retrospectiva histórica

O que é um contrato social? De forma bem genérica, trata-se de um entendimento jurídico para fundar uma sociedade. Na prática, algo como o estatuto de uma instituição. Instituição entendida como uma criação artificial, ou seja: não-natural, da vida humana prática. No contexto cultural, social e político, ao falarmos de contrato social, pensamos logo no *Contrat Social* de Rousseau, como um entendimento intelectual relativo aos fundamentos da convivência entre as pessoas. Esse entendimento consigna as regras que viabilizam, de entrada, a solução dos problemas passíveis de ocorrer no convívio humano.

Tal representação acerca dos fundamentos do convívio humano pressupõe uma distinção básica entre os seres humanos enquanto seres da natureza e os seres humanos que se congregam em um modo cultural de viver. Acresce a esse pressuposto a representação de como se dá o contexto real da vida, acerca do qual se opera a fundamentação, justificação e crítica intelectual.

No estado de natureza vivem os indivíduos que precisam congregarem-se para poder sobreviver coletivamente. Essa congregação dá-se por motivos racionais, em benefício de todos. Essa ideia de um estado de natureza institui, contudo, um distanciamento intelectual com relação às condições de vida dadas.

É nesse distanciamento que se elaboram as razões que conduzem os seres humanos ao convívio social e permitem entender tal convívio.

Essa representação do contrato é, historicamente, específica. Ela se funda sobre uma atitude antropológica básica dos seres humanos, que contemplam suas condições de vida sempre na perspectiva de que poderiam ser outras. Esse 'poder ser outras' é transposto, miticamente, tanto para o início dos tempos quanto para um futuro possível (como no caso da escatologia cristã). É, pois, algo mais do que uma mera possibilidade, atualizável mediante determinados atos (cultos). Com frequência tem-se nessa representação da origem da própria vida uma forma ideal de vida, uma época de ouro ou (como na China, por exemplo) a era do governo dos reis sábios. Por comparação com tal representação, as condições presentes da vida tornam-se criticáveis e efêmeras. A ação política é ordenada, teleologicamente, pela restauração do estado originário, que serve de padrão normativo judicante.

Na tradição cultural do Ocidente, essa distinção desempenha um papel decisivo e tem-se concretizado de modo diferenciado, ao longo de sua evolução. No início tem-se a convicção de que as condições terrenas da vida têm de ser avaliadas e ponderadas com base em critérios cosmológicos. Na *República*, Platão dá o tom: "Mas talvez haja um modelo no céu para quem quiser contem-plá-lo e, a partir dele, regular o governo da sua alma" (592 b). Este modelo veio então a ser interpretado por uma ordem criacional inspirada pelo cristianismo. O contrato da sociedade humana estaria, assim, no céu.

A ideia de um direito natural, desenvolvida pelos estoicos e prevaiente durante séculos, conferiu a essa ordem um formato jurídico. Foi o primeiro passo da representação de uma ordem jurídica que fundamenta as formas humanas de viver e que lhes é supraordenada normativamente. O ordenamento social da vida humana passou assim a ser julgado pelo critério da ordem transcendente da natureza de todas as coisas e, sempre que possível, por esta organizado. Na época moderna, isso se modificou radicalmente. O ordenamento divino do mundo, com respeito ao ser humano, dá-lhe o direito de determinar por si mesmo o lugar que ocupa na natureza. Pico della Mirandola definiu essa autodeterminação do ser humano como sua dignidade. Assim escreve ele em seu *Discurso sobre a dignidade humana* (1486/87):

"Logo, o supremo Deus, mestre arquiteto de tudo que há no mundo, venerável templo da divindade, o construiu com leis da arcana sapiência. Ornamentou com inteligência a região supraceléstes; animou o globo etéreo de movimento ao fertilizar as partes

do mundo inferior com excrecências e, ademais, com todas as espécies que abundam na vida animal. Mas, finda a obra, o artífice desejou apreciar a razão de tanto trabalho, alguém que pudesse amar a sua beleza de toda a criação e admirar a sua grandeza. Incondicionalmente, após tudo concluído [...] cogitou conceber o homem. Na verdade, dos arquétipos existentes não se fez a nova progeneratura, tampouco os novos filhos herdaram tesouros e assentos que lhe fossem disponibilizados na Terra para contemplar o universo. Assim, o todo se concluiu em ordens; as sumas, as intermediárias e as mais ínfimas. Contudo, não seria da natureza da suprema sapiência do Pai e de seu amor generoso, falhar neste último ato criador; em compelir a criatura a louvar alhures essa generosidade divina, o que o condenaria a lamentar a si próprio. O grande criador determinou à criação última que nada exclusivo tivesse e que tudo compartilharia em comum com as outras. Nestas circunstâncias, ao homem, obra a priori indeterminada, após alocado no centro do universo, o criador lhe falou: *Não te dei, Adão, um aspecto que lhe seja único, nem um lugar para assentar nem um dom peculiar, para que tua face, teu lugar, teu dom, deseje-os, conquiste-os e os possua segundo teu juízo e tua decisão. As naturezas outras são predefinidas e contidas em nossas leis. Tu, não submetido a quaisquer limites, só mercê do arbítrio que em tuas mãos coloquei, defines a ti próprio. No centro do universo poderás apreciar tudo que está a tua volta. Não és celeste tampouco terrestre, nem mortal ou imortal, para que por si, como bom artífice esculpa a forma que eleger, segundo teu desejo e resolução. Dado teu alvitre poderás degenerar até os desarrazoados inferiores, ou se aproximar dos superiores divinos se tua consciência regenerar. Oh! Suma liberalidade de Deus Pai! A mais alta e admirável felicidade, a quem é dado escolher, ser aquele que desejar*".¹

Dá-se assim uma convergência interpretativa antropológica (Günther Dux). O ser humano se torna a medida de todas as coisas. Kant confirma essa convergência para um fundamento antropológico do pensar, ao elencar as perguntas básicas que se fazem todos os seres humanos, de todos os tempos e de todos os lugares, e às quais a filosofia responde:

O campo da filosofia [...] se reduz às seguintes questões:

¹ Pico della Mirandola. Trecho extraído de *Discurso pela dignidade do homem*. Porto Alegre: Editora Fi, 2015. Texto bilíngue, com tradução, introdução e notas de Antonio A. Minghetti, com adaptações.

- 1) O que posso saber?
- 2) O que devo fazer?
- 3) O que posso esperar?
- 4) O que é o ser humano?

À primeira questão responde a metafísica, à segunda a moral, à terceira a religião e à quarta a antropologia. No fundo, porém, bem se poderia atribuir todas à antropologia, pois as três primeiras questões se relacionam à quarta."²

Essa antropologia fundamental marcou profundamente o pensamento moderno acerca da sociedade humana. Os modelos interpretativos teológico e metafísico foram criticados e enfraquecidos. Agora são os próprios seres humanos que instituem sua ordem no âmbito da representação (fictícia) de um contrato. A utopia moderna se localiza logo no início dessa autodeterminação. É nela que se forma a imagem de uma sociedade humana, em contraposição à imagem negativa da desumanidade presente nas condições reais da vida. Thomas Morus começa sua utopia com uma crítica social abrangente e fundamental. Contra a imagem sombria de seu tempo, Morus defende a visão de uma forma de viver voltada à perspectiva da *'humanitas'*.

Segundo Morus, "a humanidade própria, mais própria a qualquer ser humano do que qualquer virtude", consiste em "mitigar o sofrimento alheio, preservá-lo do desespero e restituir-lhe a alegria de viver, restaurando seu prazer".³ Uma forma de viver, devotada à humanidade, não tem local (u-tópica), estando assim fora da realidade social e política. Isso não significa que ela nada seja, pois evidencia a faculdade humana de superar as condições reais da vida e de se representar sua humanidade como realidade social e política. Numa etapa subsequente, a contraimagem da realidade social se erige em modelo interpretativo dessa mesma realidade. A determinação normativa da realidade é afinal captada pelo ser humano que se socializa. Diante do horror da guerra civil inglesa, Thomas Hobbes (1588-1679) enfatiza, em seu *Leviatã* (1651), a autoalienação do ser humano em um estado absolutista. Esse estado deveria assegurar aos integrantes de sua sociedade uma sobrevivência compartilhada, dada a natureza predatória do homem-lobo, antropologicamente fundamental.

John Locke (1632-1704), em seu *Segundo Tratado sobre o Governo* (1690), contrapõe que o ser humano possui a faculdade de gerar propriedade mediante

² Kant: Logik, 1968, p. 447-448 (A 25f.).

³ Thomas More, Utopia, 1960, p. 71

apropriação da natureza pelo trabalho. Tal propriedade deve ser protegida e fomentada pelo estado. Diferentemente do que pensa Hobbes, para quem o ser humano, no estado de natureza, é antes de mais nada um lobo para os outros, Locke considera que o ser humano é livre e igual a todos os demais, criador de propriedade mediante seu trabalho na natureza. Mesmo assim, o ser humano pode ser ameaçado por outros, que ambicionam sua propriedade e que podem impedi-lo no produzir sua propriedade e dela fruir (algo da natureza de lobo ainda resta no pensamento de Locke). Por tal motivo, o ser humano se associa a outros em uma "sociedade política" (*political society*), investida do "poder" de "proteger a propriedade e de punir quaisquer delitos cometidos pelos integrantes dessa sociedade".⁴

Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), por fim, ressalta, em seu *Do contrato social, ou princípios do direito político* (1762), a obrigação moral dos integrantes de uma sociedade de unir-se em uma vontade geral e de a ela submeter-se como instância última da regulação de sua vida política. "Encontrar uma forma de associação que defenda e proteja de toda a força comum a pessoa e os bens de cada associado, e pela qual, cada um, unindo-se a todos, não obedeça portanto senão a si mesmo, e permaneça tão livre como anteriormente."⁵

Essa liberdade, tornada assim política, requer uma "inserção total de cada integrante, com todos seus direitos, na comunidade". Nessa ideia da constituição social da liberdade política no Estado está embutido um componente autoritário: o pacto social confere "ao corpo social um poder absoluto sobre seus integrantes".⁶ Nos textos citados, a representação de uma comunidade social dentro de um estado é concebida como um contrato, no qual se reconhece aos sujeitos a liberdade de organizar-se socialmente a partir de si e para si.

O contrato social efetiva a liberdade do ser humano, antropologicamente pressuposta, na forma da autodeterminação. Ele confere a cada sujeito a faculdade de associar-se a outros em um corpo político. Os seres humanos se desvencilham de seu isolamento e adquirem a capacidade de constituir-se em ente social, no qual organizam a vida de acordo com critérios inteligíveis. Contratos sociais são sempre também contratos de dominação/subordinação, certidões intelectuais da regulação das relações internas de poder nos estados soberanos. A celebração de contratos sociais foi naturalmente uma represen-

⁴ Locke: Über die Regierung, p. 70 [VII, 87].

⁵ Rousseau: Vom Gesellschaftsvertrag oder Prinzipien des Staatsrechts, 1977, p. 73 (Livro I, cap. 6).

⁶ Id. p. 89s. [Livro II, cap. 4]

formas modernas de vida, pois é ela que as regula. Entrementes reduzida a um estereótipo, essa remissão é associada à rejeição da ideia de uma 'cultura dominante', que deveria reunir a diversidade cultural dos cidadãos e das cidadãs da comunidade em um 'corpo político' comum.

Isso contradiz, obviamente, o conteúdo cultural da constituição como formatação da liberdade humana no contexto da vida social de todos seus integrantes. Trata-se agora de elaborar esse conteúdo cultural (sua tradição, sua evolução, sua dinâmica interna e sua perspectiva de futuro) e relacioná-lo às condições concretas da vida presente.

Se se perguntar então se necessitamos de um novo contrato social, deve-se explicitar o contrato social que se encontra na constituição e a fundamenta, interpretando-o à luz da história da liberdade nele encarnada e relacionando-o criticamente aos novos desafios da convivência social.

9.2. Desafios do presente

Deparamo-nos atualmente com novos desafios. Estou convencido de que esses desafios são tão radicais que o chão sob nossos pés treme e que é urgente desenvolver novas ideias sobre os fundamentos de nossa convivência, ou seja: pensar um novo contrato social. Elenco aqui cinco desafios.

- (1) O primeiro: o novo posicionamento do estado-nação. Observamos o interessante fenômeno de serem todos os estados relevantes, atualmente existentes (inclusive na União Europeia), estados-nação, que operam com as políticas públicas sob a égide da ideia de nação, que determina a relação com os cidadãos e as cidadãs. Há atualmente também um discurso intelectual que se opõe a esse fato elementar, alegando que a nação, como força-motriz mental da socialização, pertence ao passado e que vivemos hoje uma era pós-nacional. Considero essa postura como cega à realidade. É pouco convincente que se esteja a buscar substituir o conceito de nação (*Nation*) pelo conceito de 'terra natal' (*Heimat*). Nação e terra natal são dimensões totalmente distintas da situação cultural no âmbito de um estado. Nação é claramente um conceito político, enquanto 'terra natal' designa um pertencimento pré-político de alto teor emocional – que não tem como substituir o teor da nação.

¹⁰ Ver Menasse: *Der Europäische Landbote*, 2012. Ver também Rüsen: *Gibt es eine europäische Leitkultur?*, 2002; _____.: *Europäische Identitätsbildung durch Kultur?*, 2008.

- (2) O segundo desafio está na crise profunda da integração europeia no contexto da globalização. Uma das razões para isso – talvez a mais importante – é o déficit de pertencimento cultural a uma identidade europeia. Falta até hoje o correspondente cultural à integração econômica e política.¹⁰
- (3) O terceiro é o desafio da identidade política nos estados-nação europeus existentes. O pluralismo cultural e a imigração em massa colocam em dúvida as formas consagradas de identidade coletiva. Trata-se de um fenômeno básico, cuja importância não deve ser subestimada. Subestimar as forças mentais do pertencimento coletivo é uma das razões pelas quais partidos políticos e movimentos intelectuais abandonaram o tema à direita política.

Nós alemães temos nossos problemas identitários, e não apenas desde o final da 2ª Guerra Mundial. Resumo e caracterizo aqui, brevemente, as formas tradicionais com as quais os alemães refletiram culturalmente sobre seu próprio 'ser alemão'. O que é tipicamente alemão? Um olhar sobre o debate alemão acerca do 'ser alemão', desde o século 17, produz uma resposta complexa. Recorro aqui ao relevante trabalho de Dieter Borchmeyer "O que é alemão? A busca de uma nação por si mesma".¹¹ Borchmeyer deixa claro que os alemães desenvolveram sua identidade em uma relação complexa de três fatores.

- (a) O primeiro é uma insegurança básica, ou melhor: uma abertura discursiva. Os alemães não sabem ao certo o que são enquanto alemães. Esse não é um fenômeno apenas recente. É assim há muito tempo.
- (b) O segundo fator define o 'ser alemão' (quase sempre) como uma projeção futura, como se encontra em autores de destaque, como por exemplo em Friedrich Schiller. Ainda não somos bem alemães, mas torná-nos-emos.¹²
- (c) Em terceiro lugar, essa comunidade nacional inclui uma relação universal à humanidade. Pertencimento nacional não se restringe a afirmar 'nós somos alemães'. Acresce a ele algo de humano em geral, que vai além da limitação nacional.¹³ Resta, contudo, a questão: o que é alemão? Nossas lacunas e particularidades a esse respeito dependem da

¹¹ Borchmeyer: *Was ist deutsch?*, 2017. Para completar o estado da arte histórico cabe ainda uma pesquisa historiográfica. Ver Berger et al. (Eds): *Narrating the Nation*, 2008; _____.: *The Search for Normality*, 1997; _____.: *Germany*, 2004.

¹² Borchmeyer, id. p. 79–80.

História, também porque, em nome de 'ser alemão', foram cometidos crimes contra a humanidade.¹⁴ Isso em nada modifica o fato de que continuemos a ser alemães e que temos de lidar com isso, interpretativamente.

- (4) Um quarto e forte desafio: o declínio da classe média. Do ponto de vista social, uma classe média forte é um pressuposto necessário do funcionamento das democracias modernas. Já os pais fundadores dos Estados Unidos reconheciam a importância das classes médias. Benjamin Franklin, por exemplo, ele mesmo tipógrafo formado, ressaltou publicamente sua posição como artesão. Essa mentalidade era determinante na formação e estruturação da democracia moderna. Essa classe média, a "sociedade intermediária nivelada" (Helmut Schelsky)¹⁵, funcionava como fundamento e base social da democracia moderna. É fato, porém, que a classe média declina. Ninguém pode dizer a quanto ela deveria reduzir-se até que o sistema democrático colapse. A situação de crise hoje vivida surgiu, no meu entender, nas fissuras do corpo social que sustenta a democracia moderna. Por isso é-nos necessário, com urgência, incluir novos critérios sociopolíticos no nosso contrato social. O debate em torno de uma renda mínima garantida aponta para essa necessidade.¹⁶

Um elemento essencial do contrato social já existente, para o qual pouco se volta a atenção, é a função social da propriedade. Essa função consta da Constituição, mas onde é mesmo levada a sério? Temos aqui uma questão inteiramente em aberto. Uma mera redistribuição não levaria adiante. O debate sobre a renda mínima garantida, ou seja lá o que se proponha como alternativa, é uma tentativa de deter o declínio da classe média. Ainda não temos uma solução, mas precisamos de uma. Temos, por conseguinte, de concretizar o que entendemos por 'função social da propriedade' e inclui-la em nosso novo contrato social, promissor para o futuro.

- (5) Por fim, tem-se um novo desafio: o poder da religião. Esse desafio aparece no papel nada claro do islamismo em nosso país. Ele nos inquieta,

¹³ Id. e passim. De Schiller tem-se os conhecidos versos: „Zur Nation euch zu bilden, ihr hofft es, Deutsche, vergebens: / Bildet, ihr könnt es, dafür freier zu Menschen euch aus.“ [“Reunir-vos em nação, esperais, ó alemães, em vão / poderíeis ao invés fazer-vos homens mais livres”]. (Obras completas. Vol. I: Poemas/Dramas I, 1958, p. 267.)

¹⁴ Ver Rüsen: Holocausta-Erinnerung und deutsche Identität, 2001.

¹⁵ Schelsky: Auf der Suche nach Wirklichkeit, 1965.

¹⁶ Ver Dux: Warum denn Gerechtigkeit?, 2008.

por bons motivos; mostra também que a religião não desapareceu, de forma alguma, dos fundamentos culturais e permanece entre os componentes das sociedades modernas. Há na Alemanha mais de cinco milhões de muçulmanos – o que se deve levar a sério. Precisamos refletir novamente sobre que religião ou tipo de religião é compatível com a sociedade civil moderna ou mesmo a ela necessária. Precisamos da religião como um elemento culturalmente estabilizador da sociedade civil moderna? Nesta, ela assume a forma de uma religião civil.¹⁷ Tem-se aqui uma lacuna cultural em nosso entendimento da sociedade civil democrática moderna. Precisamos integrar a força motivacional da religião (no caso do islamismo, fora da Alemanha, mas também mais e mais nela, contrário à sociedade civil moderna secular) de modo que ela integre a cultura política ocidental enquanto reforço de seus fundamentos. Nesse meio tempo, as confissões judaica e cristãs já o aprenderam. E não esqueçamos que os papas, ainda no final do século 19, condenavam os direitos humanos e civis como obra do demônio. Tudo isso mudou. Ganhamos entretantes, pelo cristianismo e pelo judaísmo, uma fundamentação religiosa da sociedade civil em sua forma secular. Em termos de história universal, temos aqui um modo relevante da transformação da religião na modernidade.

Já se vislumbram os primeiros sinais de que a religião volta ao discurso sobre a especificidade e os fundamentos da sociedade moderna. Remeto aqui aos trabalhos do sociólogo Hans Joas, que demonstrou claramente que não há como entender a história dos direitos humanos e civis sem reconhecer que ela inclui determinados elementos da sacralidade do indivíduo.¹⁸ Também a ideia moderna da individualidade, basilar para a concepção de contratos sociais, não pode ser entendida sem os direitos humanos e civis nem sem o contexto religioso em que surgiu. É fato que os contratos sociais se revestem agora de um significado secular, que vai além da religião e por vezes até se volta contra ela. Estamos em meio a essa ambivalência. No caso do islamismo, temos de refletir sobre se o consideramos de modo meramente secular ou se o levamos a sério como religião, e devemos reiterar que precisamos, nos fundamentos culturais de nossa sociedade civil, das forças mentais de uma religião civil.¹⁹

¹⁷ Kleger; Müller (Eds): Religion des Bürgers, 1986; Vögele: Zivilreligion in der Bundesrepublik. Deutschland, 1994.

¹⁸ Joas: Die Sakralität der Person, 2015.

¹⁹ Um exemplo: Khorchide: Islam ist Barmherzigkeit, 2017.

Para enfrentar esses desafios, repõe-se a questão do contrato civil, que está à base de nossa cultura política. Ao se considerar a evolução da ideia de um 'contrato civil' como um processo histórico que conduziu a nosso presente atual, convém determo-nos em seus primórdios, quando a inspiração utópica levou a repensar a sociedade. Precisamos de novas inspirações utópicas?

9.3. Começo e fim da utopia

O ano de 1989 foi interpretado por muitos contemporâneos como o fim da utopia. Pensava-se que a cosmovisão socialista-comunista estava fortemente marcada por elementos utópicos. As utopias se caracterizam por descrever as situações ideais, para funcionar como parâmetros de transformação da realidade. Se a realidade não corresponder a elas, cabe corrigi-la.

Aplicada na política, essa lida prático-utópica com as circunstâncias reais da vida acarretou consequências funestas. Se tomarmos as utopias como um manual de instruções e como programa político – Marx pensava ser necessário progredir da utopia para a realidade – o resultado é então sempre horror, pavor, terror e opressão. É preciso pôr um ponto final a esse desvario. Se as utopias aparecem como instruções comportamentais, tornam-se perigosas e necessitam ser criticadas. O marxismo tem sua utopia e é guiado pela visão de uma sociedade sem classes, na qual a alienação do ser humano é abolida pela revolução, de modo a que o ser humano possa humano ser.

Até o nazismo incluiu princípios utópicos. Sua utopia consistiu em entender o ariano como protótipo do verdadeiro ser humano e que a higiene racial permitiria libertar as pessoas para tal humanidade. Ao mesmo tempo, aos judeus é atribuída a origem de todos os males no mundo. Essa utopia levou a Auschwitz e às câmaras de gás.²⁰

Mas afinal para que serve a utopia?²¹ Ela serve para mobilizar nossas energias intelectuais e nosso entendimento do mundo, com o fito de ir além do meramente dado e de perguntar o que pode ser melhorado. O mais belo exemplo disso se encontra na Declaração de Independência redigida por Thomas Jefferson, que pressupõe que todos os seres humanos buscam a felicidade ("the pursuit of happiness"). Todos os seres humanos são iguais e querem ser felizes. Essa "happiness" encerra algo de utópico.

²⁰ Ver Mommsen: Die Realisierung des Utopischen, 1991.

²¹ Ver Rüsen; Fehr; Ramsbrock (Eds): Potentiale des Utopischen, 2004; Rüsen; Fehr; Rieger (Eds): Thinking Utopia, 2005.

9.4. Novos impulsos motivacionais?

A força motivacional da transcendência, originada nas utopias modernas, permanece intacta. Por isso a arte (e, de certo modo, a religião) tem de ser incluída no contrato social. Qual o papel da arte? No meu entender, a arte tem três funções. Em primeiro lugar ela é uma hermenêutica da realidade. Ela desvela a realidade, expõe-na aos olhos. Em segundo lugar, ela critica a realidade, ou seja: ela denuncia desumanidades. Em terceiro lugar, ela projeta um "outro estado" (Robert Musil), algo como uma nostalgia que vai além das condições dadas da vida. Regra geral, é a utopia da humanidade. Nas suas formas mais elaboradas, essa transcendência estética da realidade pela arte vai além de si mesma e traz a religião para o âmbito da necessária orientação cultural.

Gostaria de apresentar alguns exemplos. Na *Montanha Mágica* de Thomas Mann, o capítulo da neve fala da superação da morte pelo amor: "O ser humano, por força do bem e do amor, não deve deixar a morte dominar seus pensamentos".²² O romance termina com as seguintes palavras: "Momentos houve em que, cheio de pressentimentos e absorto na tua obra de "rei", viste brotar da morte e da luxúria carnal um sonho de amor. Será que também da festa universal da morte [a 1ª Guerra Mundial, n.a.], da perniciosa febre que ao nosso redor inflama o céu desta noite chuvosa, surgirá um dia o amor?"²³

Tem-se em Marcel Proust um exemplo radical da transcendência. Em seu romance, *Em busca do tempo perdido*, há uma passagem que o narrador toma uma colherada de chá, na qual havia umedecido um bolinho *madeleine*:

"Mas no mesmo instante em que esse gole, misturado com os farelos do bolinho, tocou meu paladar, estremei, atento ao que se passava de extraordinário em mim. Invadira-me um prazer delicioso, isolado, sem a noção de sua causa. Rapidamente se me tornaram indiferentes as vicissitudes da minha vida, inofensivos os seus desastres, ilusória a sua brevidade, da mesma forma como opera o amor, enchendo-me de uma essência preciosa; ou antes, essa essência não estava em mim, ela era eu. Já não me sentia medíocre, contingente, mortal."²⁴

Essa descrição é integralmente secular, uma transcendência literária em um espaço trans- ou metaestético. Mas o que é descrito só pode ser entendi-

²² Mann: Der Zauberberg, 1960, p. 453.

²³ Id. p. 657.

²⁴ Proust: In Swanns Welt, 1981, p. 63 s.

do enquanto uma 'união mística'. Devemos incluir a força cultural da transcendência estética como um elemento essencial de nossa representação de uma sociedade futura, de cujo contrato social cabe-nos elaborar o fundamento intelectual. Que mais adiante queiramos integrar, na concepção de uma 'religião civil', também a religião, que possui ingente força de orientação cultural, é uma questão em aberto.

Elementos de uma cultura histórica europeia capaz de futuro¹

*Mehr und mehr lösen sich die Getöteten auf,
wir gehen auf ihnen, woanders hin leichter.*
Dieter M. Gräff²

A unificação europeia entrou em crise. Dentre outras razões, isso se deve ao fato de ter-se concentrado até o presente no campo econômico, ter pouco avançado no plano político, ainda menos no campo social e praticamente nada na esfera cultural. Sem uma consciência cultural comunitária sólida e eficaz, a unidade da Europa é impossível a longo prazo. Ela não surgirá por conta própria, precisa de um cuidado específico e de ser 'cultivada'. De que maneira? O processo de unificação europeia emergiu das ruínas da 2ª Guerra Mundial e sem essa referência à história de suas origens, que se projeta no futuro, não se

¹ Versão revista de uma conferência apresentada livremente. O estilo discursivo foi quase todo mantido. Agradeço a Meike Vogel o auxílio na revisão.

² Gräff: Westrand, 2002. "Mais e mais se esmaecem os mortos, por sobre eles vamos, mais facilmente se em outra direção."

pode pensar num reforço cultural da unificação europeia. As reflexões a seguir pretendem contribuir para essa 'cultura' da memória histórica europeia.

Há uma urgente necessidade de nos entendermos sobre o que a Europa significa, culturalmente. A unificação europeia começou como um processo econômico e desembocou em um mercado comum, amplamente aberto à globalização. A integração política conduziu à elaboração de um projeto de constituição (2004) que, porém, naufragou. A integração cultural, por assim dizer, ainda está por acontecer. Ela se realizaria em um sentimento, ou representação, abrangente e efetivo, de pertencerem as pessoas à Europa. Esse pertencimento é definido com um termo, de fato controvertido, mas perfeitamente adequado: *identidade*. O que está em questão é a identidade histórica da Europa. Essa questão emerge, para nós, dos processos pelos quais precisamos organizar nossas próprias vidas – temos de encontrar uma resposta ela.

Gostaria de começar dizendo em que essa resposta não pode consistir. A identidade europeia não pode ser vista como algo peculiar e à parte, como uma identidade superior ou diversa com respeito às formas identitárias culturalmente já constituídas nos conteúdos da identidade histórica presente nos diversos países europeus – nem poderia ser efetiva se assim pensada. As formas e as teorias das identidades históricas na Europa são predominantemente nacionais. Não há como situar a Europa em algum ponto acima do pertencimento nacional; tampouco as concepções identitárias nacionais se deixam absorver em uma identidade europeia supranacional. Essa absorção agradaria a muitos, em especial aos que, por força de sua função administrativa em Bruxelas, trabalham por essa unificação e desejam determinar em que consiste a Europa. A dimensão europeia do pertencimento não pode, pois, ser assim pensada. Ela não passaria de um construto artificial.

A 'europeidade' é um elemento, um fator, uma dimensão intrínseca às atuais culturas históricas dos países europeus. É preciso vê-la e cultivá-la assim, como gostaria de sublinhar. A Europa se faz, pois, desde o interior das culturas históricas concretas de hoje, sob pena de ficar cristalizada no construto distorcido de uma criação artificial, incompatível com o que mobiliza as mentes e os corações das pessoas em suas representações de pertencimento e diferença, de ser próprio e de ser outro.

Em que consiste, então, essa europeidade, na diversidade e na diferença das culturas históricas evoluídas dos países europeus? De início, ela consiste nos legados comuns da tradição. O tema de minha reflexão aqui versa sobre "cultura histórica capaz de futuro" – uma das condições dessa capacidade de futu-

ro é a capacidade de passado. Vale dizer: deve-se poder elaborar o futuro comum a partir dos elementos do passado; doutra forma o futuro de uma identidade europeia fica no abstrato, um construto mental de pouca eficácia. As culturas históricas europeias são capazes de passado, com respeito a seus elementos comuns, na medida em que contêm convicções profundas acerca de tradições comuns. Existe uma origem europeia abrangente nas diversas origens nacionais e regionais dos muitos países. Em termos de teoria da História, cabe aqui falar dos elementos de uma narrativa-mestra comum, presentes nas diversas narrativas-mestras nacionais.

Esses elementos comuns são-nos conhecidos. Elenco alguns: a filosofia grega, o direito romano, a religião cristã e sua origem judaica, a sequência do Renascimento e das Reformas, a separação do poder temporal e espiritual (nesse ponto ainda há muito o que fazer com os legados tradicionais no Leste europeu), a urbanidade como forma de viver, a racionalidade científica, a capacidade de inovação tecnológica (que, aliás, começou já na Idade Média), a arte entendida como estética, o Iluminismo secular, os direitos humanos e do cidadão, o princípio do estado de Direito, as formas de viver em uma sociedade civil, a forma democrática da dominação política, o princípio da tolerância e – o que é insofismavelmente comum a essas culturas históricas europeias – a concepção de uma identidade nacional. Originalmente, essa concepção – em sua forma moderna – apareceu no mundo como uma comunidade subjetiva de convicções, que ganhou extraordinária dinâmica e flexibilidade, espalhando-se por toda parte. Todos esses elementos tradicionais estão presentes nas diversas culturas históricas dos países europeus de modo não homogêneo, mas nas mais variadas maneiras e conformações.

Recorre-se a essas tradições, no mais das vezes, nos discursos comemorativos que tratam da Europa. Esquece-se, contudo, nesse afã, de lembrar que não se pode ficar só nesse fundamento tradicional comum. Importa que a cultura na Europa vá além desses elementos tradicionais, pois a Europa é um processo evolutivo dinâmico que se dá no plano histórico real. A cultura histórica europeia é capaz de futuro justamente porque a consciência que dela se tem inclui superar essas tradições, futuro adentro. De onde procede esse movimento futuro afora, essa ultrapassagem dos horizontes tradicionais? O impulso e a força motriz para o desenvolvimento da cultura europeia não é o brilho desta tradição, mas o contrário: a catástrofe europeia do século 20, desencadeada pela catástrofe primeva da 1ª Guerra Mundial e que se estendeu pelos horrores e experiências traumáticas da 2ª Guerra Mundial e até a Guerra

Fria. Adolf Muschg, em uma palestra brilhante sobre o tema "O que é europeu?", na série de conferências Krupp de 2004-2005, em Essen, constatou, de modo pertinente: "As ruínas são um fundamento feio, mas incontornável".³

Dessa catastrófica experiência, do caráter ruinoso da cultura europeia decorre a vontade política de assegurar a paz pela fusão das economias. Assim começou a União Europeia, introduzindo a correspondente relativização econômica das soberanias nacionais. Esse impulso continua ativo. O grau de sua eficácia depende da força da memória dessa tradição negativa na Europa. Esquecê-la suprimiria a dinâmica cultural da unificação europeia. A cultura histórica da Europa só é então capaz de futuro na medida em que seja capaz de superar seu passado. Esse passo qualitativo das culturas históricas dos países europeus, para além de sua evolução até agora, pode e deve ser dado de maneira diferenciada, vista a diversidade do desenvolvimento das culturas históricas europeias. Em qualquer hipótese deve ele conduzir, nos processos da constituição histórica de identidade, a adquirir uma nova aptidão à paz. Isso já está soando quase como um discurso laudatório, em que se comemora a Europa. Para mim, no entanto, é um tema crucial.

Trata-se da gravidade e do horror de uma experiência histórica europeia, que não admite a autocomplacência comemorativa das tradições. O que terá ocorrido no plano cultural que permitiu chegar aos acontecimentos que produziram para os povos europeus a pior catástrofe de sua História? O que se deve extrair dessa experiência como consequência para a cultura, em paralelo à unificação econômica e política? Dou mesmo um passo adiante: aos fatores que conduziram à catástrofe europeia pertencem elementos essenciais da própria cultura histórica tradicional.

Onde está o risco para a paz – ou, de outra forma: qual o potencial catastrófico da cultura histórica? A resposta desconcertante a essa pergunta é: ele está nos processos mentais, na lógica mesma da constituição histórica da identidade. Chegamos assim ao cerne da questão. Eu gostaria de relacionar firmemente a capacidade de futuro da cultura europeia a um modo de pensar que caracteriza substantivamente o pensamento histórico humano – ou seja: em todas as culturas e em todos os tempos: *o etnocentrismo*. A capacidade de futuro da cultura histórica europeia depende de a força catastrófica do etnocentrismo, se não puder ser superada, ao menos poder ser civilizada. Vejo nessa civilização o elemento decisivo de uma cultura histórica europeia capaz de futuro.

³ Muschg: Was ist europäisch?, 2005, p. 16.

O que significa etnocentrismo?⁴ Emprego o termo em sentido amplo. Não cuido apenas de construtos étnicos e das formas de pertencimento e diferença que lhes são próprias. O termo 'nostrocentrismo' se aplica melhor ao fenômeno, mas é tão artificial que prefiro não o utilizar. O pensamento etnocêntrico é essencial à constituição da identidade humana, mediante a apropriação rememorativa do passado; ele é antropologicamente universal. Três princípios do manejo do passado são determinantes desse pensamento. Eles regulam a concepção cultural das três dimensões da vida humana: normatividade, temporalidade e espacialidade. O princípio normativo consiste em uma valoração assimétrica na articulação do próprio e do alheio; o princípio temporal consiste em uma teleologia enraizada nas origens; e o princípio espacial consiste na centralização espacial do mundo próprio.

Sobre o primeiro princípio: no início, nas culturas arcaicas, essa valoração assimétrica era bem simples. Via-se como humanos exclusivamente os que pertencessem ao próprio grupo; os demais não eram humanos. Ao longo da História, isso obviamente mudou. Lembro apenas um exemplo: nós somos os civilizados, os outros são os bárbaros. Na cultura moderna, o etnocentrismo aparece de modo fascinante e extremamente perigoso. Nós representamos o verdadeiro universalismo, sendo que a alteridade dos outros seria sempre um falso universalismo. A distinção entre o próprio e o alheio, determinante da constituição de identidade, sempre está carregada de uma diferenciação normativa. No debate intercultural contemporâneo é possível fazer uma constatação muito interessante, que mostra a força do pensamento etnocêntrico: quando os integrantes de culturas não-ocidentais tratam de qualificar sua identidade, por diferenciação em relação à nossa, da cultura ocidental, recorrem a uma estratégia que se chamaria de 'etnocentrismo negativo'.

A identidade própria é tornada plausível pela crítica à nossa. Um exemplo dessa estratégia é a argumentação de um colega indiano, professor de história indiana em uma universidade americana: no cerne de sua cultura, a Índia é a-histórica. Por causa de sua predominância cultural, a Europa forçou os indianos a pensar historicamente sobre sua cultura. Ao se proceder assim, destrói-se a peculiaridade da cultura indiana, pois tem-se um 'genocídio cultural'.⁵ No cerne de seu pensamento histórico, os europeus são genocidas. Sem que seja dito expressamente, os indianos são representados como vítimas inocentes.

⁴ Ver Rüsen: How to Overcome Ethnocentrism, 2004.

⁵ Lal: Provincialising the West, 2003, esp. p. 288s.

Dessa forma a identidade cultural se estabiliza mediante a crítica do outro. Sobre o segundo princípio, o da teleologia enraizada nas origens. As histórias sustentadoras da identidade são construídas, regra geral, a partir das origens, apresentadas como detentoras de tudo o que é decisivo para a identidade própria. Na hipótese de que um dia surja um manual europeu de História por iniciativa da administração central de Bruxelas – caso não seja inviabilizado pelos percalços do destino ou pelas restrições orçamentárias da União Europeia – é provável que se encontre nele uma teleologia enraizada nas origens. Começaria com Sócrates e chegaria até o Programa Sócrates da UE. E a toda História seria apresentada como uma cadeia ininterrupta de desenvolvimento, carregada de necessidade. Nesse caso, o futuro já estaria predefinido.

Quanto ao terceiro princípio: no etnocentrismo, predomina a ideia de que 'nós' estamos no centro do mundo. Os chineses exprimem-no com clareza ao falar de 'império do centro' (*zhong guo*). Na cartografia antiga encontra-se sempre um mesmo modo de representação: no centro do mundo está sua própria localização, que apresenta a cultura própria – por exemplo Jerusalém, por vezes Roma, nos mapas medievais europeus, e a Meca nos mapas árabes. Onde está então o potencial explosivo desses princípios, a que me referi? Ele aparece de modo patente nos agrupamentos de pessoas que aderem a práticas culturais de constituição da identidade sob uma mesma lógica. De acordo com os princípios do etnocentrismo, aqui descritos, essa relação social produz um 'conflito das civilizações'.

O próprio sempre se define por diferenciação com respeito ao outro: o outro passa por uma relativa desvalorização normativa, é visto como um desvio da linha reta da História e localizado espacialmente à margem. Um ponto importante, que devo à psicanálise, deve ser ainda mencionado. O fatal nessa assimetria da relação entre o eu e o outro, consiste em projetar na alteridade do outro e nela enxertar como determinação substantiva, tudo o que o eu renega em si, e de que gostaria de se desvencilhar, seus mais sombrios rincões, pois. Identidade significa, então, normativamente, uma coerência espacial e temporal. A alteridade dos outros gruda nos pés dessa coerência como uma sombra. Nessa transposição, para a alteridade do outro, dos aspectos negativos do próprio eu, deparamo-nos com um forte potencial conflituoso. Isso porque o outro procede justamente da mesma maneira. As culturas históricas modernas exacerbam esse potencial de conflitos ao considerar seus respectivos pertencimentos como universais. Consideram-se a organização de toda a humanidade, denegando ao outro a qualidade humana que reivindicam para si.

Como historiador, sou cético o suficiente para supor – com base na experiência histórica – que se possa superar esse etnocentrismo, mesmo que isso deva ser pensado. A consequência tirada por Huntington, de que o 'conflito das civilizações' é o resultado inelutável das relações interculturais, não convence. Gostaria de contrapor o argumento, como o faz Immanuel Kant em seu pequeno escrito de 1784 sobre "Ideia de uma história universal em perspectiva cosmopolita", acerca da força antropologicamente universal da ação das pessoas no âmbito social da vida humana. O motor da História, diz Kant, é a sociabilidade associal das pessoas. (Hobbes fala de 'guerra de todos contra todos' - *bellum omnium contra omnes*). Huntington faz desse universal antropológico uma constante quase natural, a que se deve obedecer normativamente (sobretudo na política internacional). Kant, diversamente, pensa que essa sociabilidade insocial dos seres humanos está, desde o início, vocacionada a civilizá-los. O resultado de tal civilização é descrito por Kant como 'uma sociedade civil responsável por suas leis'. É determinante para essa civilização que as pessoas submetidas à sociabilidade associal, para lidar com sua própria natureza, estejam engajadas na ideia supranatural de uma 'paz universal'.

Tal engajamento acabou inserido na base do moderno estado democrático de direito. Já efetivamos, no entanto, 'uma sociedade civil responsável por suas leis' na cultura histórica? O que significa essa analogia nos processos de constituição de identidade no âmbito da cultura histórica? Gostaria de esboçar uma resposta a essa questão. Defendo que, na Europa, estamos justamente prestes a dar esse passo, que conduz da espontaneidade natural da força etnocêntrica, na cultura histórica, às formas civis de identidade cultural, nas quais a força destrutiva desse etnocentrismo é rompida. Adolf Muschg fala de um desempenho especial da memória, típico da Europa contemporânea. Gostaria de caracterizar esse desempenho em conexão com os três princípios do etnocentrismo.

O que significa superar o etnocentrismo com relação ao primeiro princípio, o da valoração assimétrica? Para começar, pode-se lembrar uma conquista cultural da modernidade, que não pode ser subestimada nem pelos discursos pós-modernos: a categoria da igualdade como determinação fundante da cultura ocidental. A formulação clássica dessa igualdade está na declaração de independência das Treze Colônias da América do Norte: "We hold these truths to be self-evident, that all men are created equal, ...". Conquistou-se aqui um requisito para a civilização do etnocentrismo: a diferença básica adotada na valoração normativa das culturas é desmantelada pelo pressuposto de uma

igualdade universal. Por outro lado, o critério da diferenciação, central para a identidade humana, se esvai diante da categoria de igualdade. A igualdade desconsidera a diferença. Mas a diferença é constitutiva da identidade.

Precisa-se, pois, de um segundo passo para superar a assimetria normativa da constituição histórica da identidade. Trata-se de integrar os elementos negativos da história própria, por doloroso que seja, entre os traços de sua própria identidade. Aqui pode-se encontrar os primeiros sinais de uma nova cultura histórica europeia. Listo alguns desses sinais característicos. Para um tal passo, por colocar em evidência a ambivalência nos processos da constituição histórica de sentido, a crítica pós-moderna à racionalidade modernizadora e a suas pretensões de preponderância é muito útil.

O etnocentrismo negativo com que nos deparamos na inteligência não-ocidental representa nada mais do que nossa autocrítica, que praticamos sob com rótulo de 'crítica cultural' e que acompanha o processo de modernização do Ocidente desde seus primórdios. O símbolo público mais marcante desse processo de integração dos elementos negativos e autocríticos na autoimagem histórica que os europeus constroem de si está em Berlim, junto à Porta de Brandenburgo: o memorial do Holocausto. Ele encarna por certo, em primeiro lugar, um fenômeno bem alemão de apropriação de uma história negativa. O tipo de memória cultural que se manifesta aqui, porém, já se pode observar pela Europa afora, cada vez mais. Remeto aqui a um exemplo: o projeto sueco "Holocaust in European Perspective".⁶

Entrementes já se dispõe de sólidos argumentos para considerar a experiência traumática do Holocausto como universal, em termos de cultura histórica. Há cerca de dez anos, monges budistas se dirigiram ao Comitê de Auschwitz solicitando autorização para elevar um templo budista no interior da área do campo de concentração. Isso não aconteceu, mas temos aqui um exemplo notável dessa universalidade, a de entender a necessidade de integrar, ao horizonte de sua própria constituição de sentido, uma violação extrema da qualidade normativa do ser humano.

Dar-se conta da ambivalência pode ocorrer também pela crítica às estratégias consagradas da interpretação histórica de uma experiência perturbadora. O jovem historiador holandês Eelco Runia produziu uma tal crítica ao examinar o relatório da comissão de historiadores, mandatada pelo governo holandês, sobre o massacre de Sebreniza. Ele demonstrou que o mesmo espírito

⁶ Karlsson; Zander (Eds.): *Echoes of the Holocaust*, 2003; dies. (Eds): *Holocaust Heritage*.

que encobriu a repulsiva inação dos soldados das Nações Unidas estava também presente no relatório.⁷ No leste europeu, a elaboração da herança trágica das ditaduras comunistas e das zonas sombrias das próprias tradições consta da agenda da constituição de identidades nacionais especificamente europeias. Uma cultura histórica europeia capaz de futuro inclui também um incremento da ambivalência. Adolf Muschg assim se exprime: "Temos aqui a referência-mestra da credibilidade da construção europeia, oculta na profundidade da dúvida sobre sua sustentabilidade".⁸

Com respeito à segunda estratégia de constituição etnocêntrica de identidade limito-me a uma sugestão puramente teórica. Em uma cultura histórica capaz de futuro, a teleologia tradicional enraizada nas origens é substituída por uma reconstrução projetada no futuro. Histórias que seguem essa estratégia reconstitutiva possuem um teor totalmente diferente daquele das narrativas-mestras nacionais, quase mitológicas, a que estamos acostumados. Elas romperam a estreiteza de uma perspectiva histórica na qual predomina a representação de uma continuidade ininterrupta da própria 'essência', e na qual toda experiência desviante é reprimida ou escamoteada.

Reconstruções projetadas no futuro levam a sério a concepção dinâmica de História na modernidade. Essa concepção insere a interpretação do passado na tensão dos horizontes temporais heterogêneos da experiência e da expectativa – assim como admite interrupções, rupturas, recomeços – em suma: permite um elevado grau de contingência e incrementa assim as chances de liberdade da orientação histórica.

Como o terceiro princípio da constituição etnocêntrica de identidade se civiliza é relativamente fácil de explicar. Ao invés de um monocentrismo, a cultura histórica europeia significa policentrismo e multiperspectividade. Para descrever o ganho de diversidade e diferença empregamos usualmente o conceito de pluralismo. À primeira vista é um conceito altamente pertinente, pois abre espaço às particularidades que bloqueiam a representação de uma cultura europeia unificada. No entanto, esta categoria deixa aberta uma questão que tem de ser respondida, como creio necessário, se uma cultura histórica europeia deve ser mais do que um conglomerado desconexo de perspectivas heterogêneas da identidade nacional e regional. A questão é a coerência interna dessa diversidade, o liame espiritual que sustenta a diversidade europeia.

⁷ Runia: 'Forget about it', 2004.

⁸ Muschg: *Was ist europäisch?*, p. 65.

No meu entender, precisamos de um novo universalismo, um universalismo que acata e não suprime o pluralismo – se quisermos pensar consistentemente a multiperspectividade e o pluralismo da cultura histórica europeia. Gostaria assim de concluir minhas reflexões na forma de uma peroração em prol de um novo universalismo na cultura histórica europeia.

Essa defesa encontra objeções fortes e difundidas: não haveria mais narrativas-mestras e tampouco qualquer universalismo; todos os fatores e elementos necessários à identidade humana seriam contextuais e suas pretensões de verdade dependeriam da relação com as condições de vida dos envolvidos. A cultura histórica repousaria – assim parece – sobre um relativismo de perspectivas e pretensões de validade. Quem busca a verdade (o que sempre implica critérios universais) está com a vida difícil. Há, contudo, duas razões para não calar essa pergunta e, com isso, o universalismo.

Primeiramente, porque o relativismo das pretensões culturais de validade corrobora teoricamente o 'conflito das civilizações' e camufla seus riscos fatais. Em segundo lugar, porque o recurso à humanidade do ser humano – o que só é possível universalmente – pertence aos pressupostos incontornáveis da superação do etnocentrismo. O antigo universalismo foi – ao menos em boa parte, um elemento da desvalorização etnocêntrica do outro (e não apenas na cultura ocidental). Por isso é necessário um novo universalismo, que possua uma qualidade lógica nova, transetnocêntrica. O antigo universalismo possuía características excludentes, o novo só pode ser incluyente.⁹ A base de um tal humanismo incluyente é a representação da humanidade do ser humano, e da humanidade que se compõe necessariamente da diversidade e da diferença das culturas. O decisivo nesse universalismo é sua *dimensão humanista*, que consiste – sob as condições da globalização contemporânea – em estar determinado pela diferença entre as diversas culturas e pela regra (ou ideia regulativa) do reconhecimento mútuo da diferença cultural.¹⁰

Tem-se assim um quadro de referência, na filosofia da História, para uma cultura histórica europeia capaz de futuro. Precisamos mesmo dessas reflexões genéricas e básicas? Elas não desviam dos problemas concretos da memória histórica na Europa e no mundo não-ocidental? Afirmo o contrário. O discurso intercultural está caracterizado por um 'spenglerismo' camuflado e proble-

⁹ É possível demonstrar que esse novo universalismo pode ser deduzido do antigo. Ver meu capítulo „Aneignungen der Tradition“ em Rüsen: Kultur macht Sinn, 2006.

¹⁰ Ver esse tema mais aprofundado em Rüsen: Culture: Universalism, Relativism or What Else?, 2004.

mático na teoria da História.¹¹ As culturas são vistas como fundamentais, construtos diversificados essenciais, que se encontram numa relação excludente entre si. Numa tal representação da diferença cultural a humanidade comum aos seres humanos é solapada ou no mínimo debilitada. Contra isso devemos, nós europeus, argumentar recorrendo à tradição universalista do Iluminismo na ver- são de Herder (ou seja: individual e plural) para lidar com os problemas da co-municação intercultural no processo atual de globalização.

Foi isso que abriu a possibilidade de organizar a unidade da humanidade em meio à diversidade das culturas, sob a égide da ideia regulativa da constituição de sentido mediante o reconhecimento crítico mútuo da diferença cultural. Aqui reside uma das mais importantes tarefas das ciências da cultura. Gostaria de refinar ainda mais esse postulado, recorrendo à filosofia da História, para corresponder à situação objetiva. Lanço mão de uma alegoria argumentativa de Karl Jaspers, afirmando nos encontrarmos em uma nova era axial.¹² Jaspers entendia por 'era axial' a situação em que surgiram orientações culturais, usualmente de cunho universal e de longo prazo, que determinam a vida dos povos dessas culturas até hoje em dia.

Os grandes modelos culturais de interpretação do mundo, concebidos em termos axiais, que se encontram atualmente confrontados no 'conflito das civilizações, relacionam-se de forma no mínimo ambivalente, quando não como dominantes-excludentes. É possível exemplificar essa situação com a relação entre as três religiões monoteístas abraâmicas. Carecemos de um novo universalismo, que se conecte com o antigo, pois os universalismos antigos, que continuam a existir, contêm em si a possibilidade de transcender e de transformar a exclusão em inclusão. Jaspers acreditava que as culturas mundiais surgidas na era axial convergem, e entendia sua filosofia como um modelo de convergência. No meu entender, essa ainda é uma argumentação eurocêntrica. Uma cultura histórica europeia capaz de futuro teria de estar determinada pela concepção de um universalismo humano, presente nos processos da constituição cultural da identidade, na qual a plausibilidade e a capacidade de convencimento do próprio ser humano estão enraizadas na respectiva peculiaridade cultural e na faculdade de reconhecer o outro em sua alteridade. E como a humanidade engloba as identidades culturais individuais, a diferença

¹¹ Isso pode ser demonstrado também no longo e antigo debate sobre se a Turquia pertence ou não à Europa. Ver Wehler: Der Türkei-Beitritt zerstört die Europäische Union, 2006.

¹² Jaspers: Vom Ursprung und Ziel der Geschichte, 1963.

para com o outro, espelhada na identidade própria, é também informação sobre o próprio e seu potencial humano.

Não preconizo simplesmente substituir uma narrativa-mestra antiga por uma nova. O novo universalismo só pode ser pensado como um discurso intercultural dinâmico. Nós europeus devemos praticá-lo com a consciência de que o trabalho de interpretação histórica produz resultados se sustentados pela faculdade humana de convencimento. Devemos e podemos fazer valer ao menos certos componentes, se não resultados mais consistentes, de uma cultura histórica europeia em construção, que rompa com o etnocentrismo. Podemos tornar plausível que importa admitir e aceitar as zonas de sombra de sua própria história na respectiva autoimagem da identidade histórica.

Um empreendimento ambicioso, cuja dificuldade consistiria em um forte estímulo ao mister das ciências da cultura.

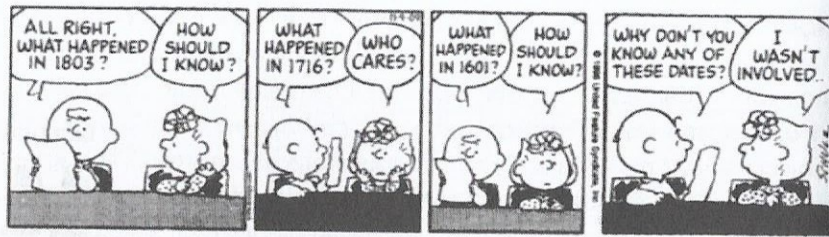
Alguns fundamentos teóricos da Didática da História

Gostaria de tratar da dificuldade que se tem em aprender História, da relação entre Teoria da História e Didática, e dos fundamentos e estruturas temporais dos processos de aprendizagem histórica.¹ Em conclusão gostaria de esboçar a aplicação da ideia de humanismo intercultural à didática da História.

11.1. Da dificuldade de aprender História

Começemos com a pergunta: por que é tão difícil aprender História? Temos uma resposta clara e direta na conversa entre Charlie Brown e sua irmã Sally. Os quadrinhos dizem: a História parece ser um acontecimento do passado, estranho às alunas e aos alunos, que – à primeira vista – pensam nada ter a ver com eles. A aprendizagem histórica seria assim um processo mediante o qual o que é 'estranho' passa a ser próprio. É tarefa da Didática da História tornar plausível e viável essa apropriação. Para poder assim proceder, a Didática da História deve produzir certas reflexões acerca da História em geral e sobre a interdependência, para ela essencial, entre passado e presente (com sua perspectiva de futuro). Essas reflexões integram o campo da Teoria da História.

¹ Este capítulo é a versão redigida e revista de uma conferência.

Figura 1: Peanuts²

11.2. Teoria da História e Didática – diferença e dependência

Comecemos, pois, com a relação entre Teoria e Didática da História. O que é Teoria da História?³ Teoria da História é uma expressão técnica.

Em inglês, poder-se-ia tomar o título de um famoso livro de Hayden White e falar de *Metahistory*.⁴ O termo em inglês não se impôs no uso corrente como a expressão, consagrada, de 'Teoria da História', cujo termo alemão: *Historik*, é o título do clássico livro de Johann Gustav Droysen, tornado amplamente corrente.⁵ A Teoria da História versa sobre os princípios fundamentais do pensamento histórico, que sustentam a História como ciência. Ela aborda cinco critérios de sentido bem diferentes entre si. Eu os organizei no esquema da matriz do pensamento histórico (figura 2).⁶

Trata-se das carências de orientação, concepções ou perspectivas, método da pesquisa, formas da apresentação e funções de orientação temporal. Cada princípio é necessário ao pensamento histórico, os cinco em conjunto são suficientes para sustentar e determinar o pensamento histórico como um processo específico de constituição cultural de sentido.

Os princípios estão, naturalmente, correlacionados entre si de modo complexo. Entrementes é possível atribuir a cada um deles determinada forma de discurso. Estas formas estão igualmente listadas no esquema: discursos da simbolização histórica, estratégias cognitivas da produção do saber histórico, estratégias da representação histórica e da orientação histórica e discursos da rememoração coletiva. Também esses âmbitos comunicativos estão relacionados entre si de forma altamente complexa.

² Peanuts, 9.11.2009

³ Ver Rüsen: *Historik*, 2013, p. 253–263.

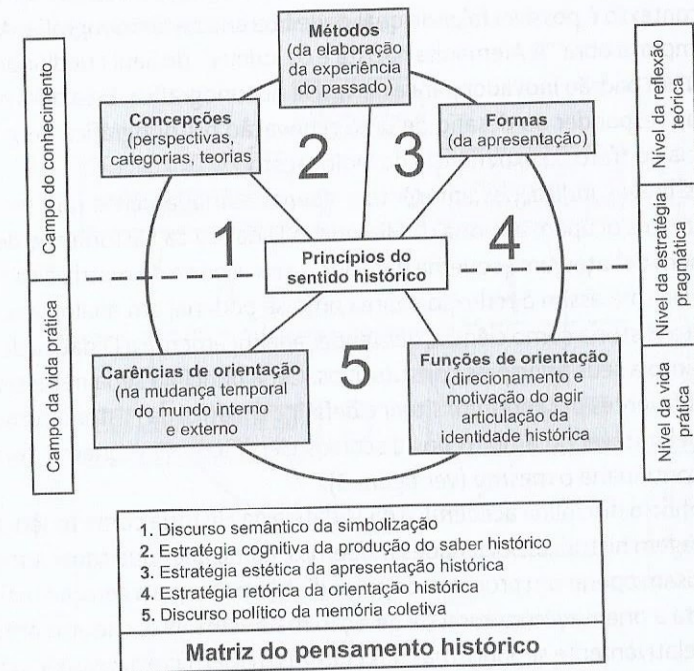
⁴ White: *Metahistory*, 1991.

⁵ Droysen: *Historik*, 1977.

⁶ Para mais detalhes: ver Rüsen: *Historik*, 2013, p. 66ss.

No esquema consta ainda a distinção entre três planos do pensamento histórico, em cujo pormenor não entro, porém, aqui.

Parece-me muito mais importante – como mostra o esquema – que a ciência e o mundo da vida, a qualidade cognitiva e o uso prático do pensamento histórico não podem ser de fato separados um do outro. No entanto, tampouco formam um bloco monolítico.

Figura 2: Esquema da matriz do pensamento histórico⁷

Um problema maior da Teoria da História contemporânea consiste no fato de que pouco se diz na reflexão sobre o que é a História, sobre sua cientificidade, ou seja: sobre sua autonomia disciplinar, sobre sua estrutura acadêmica. Enfatiza-se, antes, a demonstração de que os historiadores narram histórias, e que o resultado do pensamento histórico é sempre uma narrativa – que se distinguiria das belas letras, dos romances, por não ser esteticamente tão boa

⁷ Rüsen: *Historik*, 2013, p. 68. Ed. bras. 2015, p. XX

quanto os romances. Ao se comparar a historiografia acadêmica com os romances de Thomas Mann, Franz Kafka, Robert Musil ou outros autores renomados, nos quesitos estrutura literária e qualidade narrativa, a disciplina História fica bem para trás. (Não obstante, Theodor Mommsen recebeu, em 1902, o prêmio Nobel de Literatura por sua História de Roma.)

Nesse tipo de análise comparativa faltam obviamente a especificidade do histórico e a relação com a racionalidade da investigação histórica. Somente em tal contexto é possível falar de qualidade literária na historiografia. Assim, por exemplo, a obra "A Alemanha nazista e os judeus", de Saul Friedländer, introduziu um padrão inovador para a narrativa historiográfica. Essa obra marca época, ao responder ao desafio de uma renovação historiográfica de grande relevância no trato da experiência do Holocausto.⁸

Essas breves indicações apresentam apenas sumariamente que temas e que contextos ocupam a Teoria da História. A Didática da História não desenvolveu nem debateu um esquema parecido, uma espécie de matriz disciplinar própria. Dei-me assim à reflexão sobre como se poderia, em analogia ao que constitui a História como ciência, desvendar analiticamente a Didática da História quanto a seus princípios constitutivos. Cada princípio seria necessário e, juntos, suficientes para permitir situar e definir a Didática da História como um campo delimitável no âmbito dos discursos científicos. O esquema, formalmente, continuaria o mesmo (ver figura 3).

Eu defino a disciplina acadêmica da Didática da História como a ciência da aprendizagem histórica. Sociedades modernas, como aliás quaisquer sociedades, precisam operar um processo de aprendizagem em que a geração mais jovem adota a orientação cultural da geração mais velha. Nas culturas antigas, isso era relativamente simples, mas nas culturas modernas é necessário operar profissionalmente. E os profissionais são as professoras e os professores.

A Didática é o penhor do caráter profissional do ensinar e aprender História. Tudo depende disso. Deixados de lado o ensino organizado de História e a necessidade de uma continuidade intergeracional da orientação histórica, cessa de existir a Didática da História. Sempre haverá histórias, mas com outras funções. Por onde começa a Didática da História? É melhor expandir essa pergunta: por onde começa a ciência? Essa pergunta é importante, sobretudo para os jovens. Há mais tempo, a tarefa principal dos professores universitários consistia em introduzir à disciplina, explicitando o que é essencial ao pensamento

⁸ Friedländer: Nazi Germany and the Jews, 1997, 2007. Ed. Brasil. São Paulo: Editora Perspectiva, 2012, 2 vols.

histórico, seu ponto de partida, suas fontes. Por isso todas as matérias introdutórias incluíam práticas de pesquisa nas fontes e as técnicas de referência. Não é uma boa maneira. No início do pensamento histórico está sempre uma pergunta. Lidar com as fontes é o primeiro passo para responder a essa pergunta. O mesmo vale para a Didática. Ela se baseia nas carências e nos interesses dos alunos, que são abordados em perspectiva genuinamente didática e tratados em processos de aprendizagem histórica. É aqui que os processos de aprendizagem são investigados empiricamente.



Figura 3: Esquema da matriz disciplinar da Didática da História⁹

Assim como os historiadores profissionais peregrinam aos arquivos, a fim de neles encontrar algo de novo sobre o passado, assim os pesquisadores em Didática peregrinam às situações em que se aprende historicamente, para investigar o que ocorre. Sob que condições se alcança tal ou qual objetivo de aprendizagem, sob que condições é ele bloqueado, etc.? Em analogia à historiografia, tem-se aqui formas organizacionais de ensinar e aprender. Como elaborar

⁹ Esquema reelaborado a partir de: Rüsen: Zerbrechende Zeit. Über den Sinn der Geschichte, 2001, p. 67.

uma unidade de ensino? Como planejar uma aula? Essas são questões bem concretas da aprendizagem. Ou ainda: como organizar uma exposição no museu? Afinal, não se lida somente com a escola.

Esses são, sumariamente, os princípios da Teoria da História e da Didática da História. Agora precisamos colocá-los lado a lado e ver como dependem e se distinguem uns dos outros. A dependência está clara. Em ambas a forma de pensar ou falar (nas disciplinas estabelecidas) lida com o enraizamento do aprender e do pensar no mundo da vida. Assim também o pensamento histórico, o conhecimento histórico se enraíza na vida prática. Por isso as apresentações mudam constantemente. Max Weber já disse que as ciências da cultura são eternamente jovens, pois atuam em contextos em que as carências de orientação se modificam constantemente, e porque temos de produzir novos conhecimentos para responder a novas carências de orientação.¹⁰

Isso vem do mundo da vida, da prática. Ambos estão diretamente relacionados ao fenômeno da consciência histórica. A Didática da História reivindicou para si o tema da consciência histórica, como se a História como ciência não efetivasse, em sua investigação do saber histórico, uma determinada forma, uma determinada manifestação da consciência histórica: o próprio saber. A acumulação do saber é um dos resultados fundamentais da operação científica da pesquisa do passado: da História como ciência. Ambos discursos se destinam a orientar. Isso não pode ser subtraído à História acadêmica.

Nada mais se entenderia da história da História como ciência se os conhecimentos produzidos pelos cientistas não forem percebidos como uma ferramenta para lidar com as experiências do tempo presente. Um exemplo é a escola francesa dos *Annales*. A obra magna dessa escola, "O Mediterrâneo e o mundo mediterrâneo ao tempo de Felipe II", de Fernand Braudel trata de estruturas de longa duração.¹¹ Essa abordagem possui algo compensador com respeito às inquietantes experiências das mudanças no século 20. A *histoire événementielle* (história factual) e toda a problemática da modernização é retirada do foco de atenção. Uma das razões porque a Escola dos Annales teve, de início, pouco impacto no espaço alemão, está no fato de que tal retirada do foco não fazia sentido.

É comum às duas disciplinas estarem voltadas à orientação. Ambos discursos compartilham o fato de serem praticados no espaço da argumentação

¹⁰ Weber: Die „Objektivität“ sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis, 1968, p. 206.

¹¹ Braudel: Das Mittelmeer und die mediterrane Welt in der Epoche Philipps des Zweiten, 1998

cognitiva. Não devemos aceitar que nos retirem isso. O conhecimento histórico permanece um empreendimento cognitivo. Tampouco se pode discutir que também estejam envolvidos critérios estéticos da representação histórica. Mas se não mais se considerar o pensamento, o conhecimento e o saber, enquanto tais, como um empreendimento cognitivo, então já não mais se saberia do que se está falando, ao se falar de ciência da História e historiografia.

Na discussão teórica contemporânea sobre História, há um grande risco de se concentrar em estruturas narrativas, para júbilo dos colegas da Teoria da Literatura. Em outras palavras: são os teóricos da Literatura que se ocupam do tema, para nenhum júbilo, mas para alarme dos historiadores, que não têm lá nada a fazer com isso. O trabalho de pesquisa e seus princípios metódicos, que se situam no cerne da ciência da História, não apareceriam no discurso da Teoria da História. – Até aqui sobre o espaço da argumentação cognitiva.

A Teoria da História e a Didática – mas não a Didática sozinha – ocupam-se do pensamento histórico como processo de aprendizagem. A História como ciência é sempre também um processo de aprendizagem, que se destina à aquisição de competência profissional pelas historiadoras e pelos historiadores do futuro. Afinal, nós também ensinamos. Somos responsáveis por os estudantes aprenderem os padrões da produção do saber, conquistados pela disciplina no decorrer de longo tempo. Já se trata de métodos extremamente refinados, quando se pensa, por exemplo, na Arqueologia que, com o auxílio da Biologia e da Física, extrai datação de um grão de poeira.

Onde estão as diferenças entre a Teoria da História e a Didática? No caso da Teoria da História, cuida-se da consciência histórica como um processo cognitivo. Na Didática cuida-se da consciência histórica como um processo de aprendizagem. Naturalmente, as duas não se contradizem. São, pois, duas perspectivas diferentes. Não se pode assim separá-las sem mais nem menos. Não basta formular a pergunta "O que é História?", em uma introdução à Didática, e em seguida listar nomes de historiadores reputados. É certo que não se põe em dúvida a qualidade de seu trabalho, mas também deve ficar patente que, para a Didática, trata-se da História que se tem de aprender. Isso deve ficar claro desde o início.

Ademais: na Teoria da História, o foco está na competência especializada das historiadoras e dos historiadores profissionais, enquanto a Didática se ocupa da profissionalização de professoras e professores. Para a Didática, ao tematizar a consciência histórica, é especificamente relevante a ontogênese da consciência histórica. Ao longo dos anos de escolarização, algo deve afinal

acontecer com a consciência histórica das alunas e dos alunos. Mas em que consistiria uma tal evolução? Ao se percorrer as diretrizes curriculares para o ensino de História, encontra-se uma plethora de recomendações pontuais, mas nenhuma reflexão fundamental e abrangente.

Isso decorre do fato de ainda não ter ocorrido um debate produtivo suficiente acerca das fases do desenvolvimento, a direção do desenvolvimento da consciência histórica. Praticamente nada se encontra sobre a consciência histórica que seja comparável com as ideias de Piaget ou de Kohlberg sobre o desenvolvimento da consciência moral ou temporal e sobre as diversas faculdades cognitivas. Eis aqui um ponto que gostaria de destacar de modo especial: o interesse específico da Didática da História pela ontogênese da consciência histórica. A consciência histórica é tão complicada que a Psicologia – com raras exceções – dela ainda não se ocupou.

Gostaria agora de tratar do significado da Teoria da História para a Didática da História. Por que a Didática da História precisa da Teoria da História? A esse respeito desejo destacar aqui quatro diferentes critérios.

- (1) Para começar, é preciso que a Didática da História possua uma ideia clara do que é especificamente histórico. A mera resposta: 'o passado', é completamente insuficiente. Não, o histórico é uma forma bem específica de o passado, enquanto tal, não ser assim tão passado, mas ainda ter a ver com o presente. Aqui faz-se necessária a argumentação da Teoria da História. Minha definição de histórico é: especificamente histórico é a dependência mútua entre presente e passado, com sua perspectiva de futuro, que faça sentido e possua significado.
- (2) O segundo critério diz respeito à especificidade do pensamento histórico. De que maneira ela se distingue de outros modos de pensar, como o da Sociologia, da Ciência Política ou das Ciências Naturais? Quem não dispuser de ideias claras, bem fundadas gnosiologicamente, começaria a querer nadar antes mesmo de haver mergulhado nas águas do trabalho concreto da Didática da História. A Teoria da História fornece uma resposta clara a essa questão. Desde Arthur Danto (no espaço de língua alemã: desde Hans-Michael Bamgartner) tem-se clareza acerca da estrutura narrativa do saber histórico.¹²
- (3) Terceiro critério: sem a Teoria da História não se consegue explicar suficientemente o papel do conhecimento e da narrativa na Didática, e

¹² Danto: *Analytische Philosophie der Geschichte*, 1974; Bamgartner: *Kontinuität und Geschichte*, 1972.

sem o conhecimento e a narrativa não se pode falar em aprendizagem histórica. Nem toda narrativa ou qualquer conhecimento já está didaticamente estruturado. Essa estruturação necessita ser especificamente investigada. A Teoria da História pode desenvolver para a Didática da História até mesmo formas de aprender. Essas formas de aprendizagem se baseiam nos tipos fundamentais da constituição histórica de sentido. É possível distinguir tais tipos porque a dependência entre passado, presente e futuro, determinante para a consciência histórica, pode se efetivar de maneiras muito diversas. Essas diversas maneiras são, cada uma, especificamente históricas, e podem ser distinguidas claramente enquanto formas de pensamento. Essa diferenciação das múltiplas efetivações da dependência de sentido e significado entre passado, presente e futuro pode ser caracterizada tipologicamente. Esses tipos da constituição histórica de sentido podem ser entendidos e explicitados na Didática como tipos de aprendizagem.

- (4) Ao se levantar a questão de saber em que consiste, para valer, um ensino moderno de História, a resposta se encontra à mão: o pensamento histórico moderno segue o tipo da constituição genética de sentido. É a mudança por si mesma que faz sentido. Mas como se aprende isso nas turmas, em especial no ensino médio? Predomina a antiga forma de pensar, a da constituição exemplar de sentido (história mestra da vida). Não surpreende, pois, que o tipo exemplar de constituição de sentido se tenha imposto didaticamente e dominado por milhares de anos as altas culturas. Essa forma de pensar, no entanto, é pré-moderna, embora ainda não tenha caducado. Nas sociedades modernas, contudo, deve-se aprender a lógica do pensamento especificamente moderno. O que isso significa pode ser apresentado pela Teoria da História à Didática, na forma de uma tipologia da constituição histórica de sentido, interpretada temporalmente.¹³

11.3. Fundamentos antropológicos e estruturas temporais

Até aqui minhas considerações foram de cunho predominantemente formal. Gostaria agora de me voltar para a determinação do conteúdo 'histórico' do processo de aprendizagem da consciência histórica. O primeiro ponto que se deve levar em consideração, nessa complexa diferença e semelhança entre

¹³ Para aprofundar, ver Rüsen: *Historisches Lernen – Grundriss einer Theorie*, 2008, p. 70–114.

Teoria da História e Didática, seriam os fundamentos antropológicos e as estruturas temporais da consciência histórica humana. Começa-se, pois, pelos universais antropológicos da História. Universais antropológicos? Não teríamos aprendido, desde a virada antropológica de Clifford Geertz e outros nas ciências humanas, que todas as culturas são únicas e que teríamos de abandonar a ideia de estruturas comuns abrangentes? Esse individualismo é unilateral e equivocado, por mais que a História se interesse (e continue a interessar-se) pelo caráter particular das formas humanas de vida no espaço e no tempo.

Existe, entretanto, pesquisa etnológica consolidada sobre universais antropológicos¹⁴, que não pode ser ignorada, quando se trata de entender os fundamentos do caráter histórico das formas humanas de viver. Por que a Antropologia é assim tão importante para a Teoria da História e para a Didática? A globalização não para às portas das ciências. Quando a globalidade se torna tema do pensamento e da aprendizagem históricos? Desconheço que algum currículo, na República Federal da Alemanha, inclua o estudo detido de pelo menos uma cultura não-ocidental.

Não podemos mais manter esse eurocentrismo. Temos de incluir o horizonte da globalidade ou universalidade no pensamento histórico, a fim de poder responder aos desafios da globalização. A Teoria e a Didática da História têm de capacitar as professoras e os professores a viabilizar o acesso das alunas e dos alunos a esse horizonte da experiência histórica e do pensamento histórico. Até agora, "os outros" aparecem somente – falando algo coloquialmente – quando nós desembarcamos, imperialistas, entre eles.

Não afirmo, porém, que precisemos ampliar o leque de objetos. Precisamos muito mais, isso sim, ampliar universal-historicamente as estruturas da percepção e do pensamento, e aprofundá-las antropológicamente. Vale dizer: podemos recorrer a incontáveis exemplos para evidenciar estruturas do mundo da vida humana, tão elementares que aparecem em numerosas culturas. Uma das principais tarefas da Teoria da História consiste em esquadrihar essas estruturas e as tornar plausíveis. Não se pode simplesmente importá-las de outras disciplinas, como da Sociologia, embora esta dê um grande impulso.¹⁵ É-nos necessário elaborar uma concepção da História universal ou global no

¹⁴ Antweiler: Was ist den Menschen gemeinsam?, 2009; _____.: Mensch und Weltkultur, 2011.

¹⁵ Remeto aqui aos trabalhos de Günter Dux (Historisch-genetische Theorie der Kultur, 2000), Bernhard Giesen (Die Entdinglichung des Sozialen, 1991; On Axial Ages and other Thresholds between Epochs, 2012) und Georg Oesterdiekhoff (Entwicklung der Weltgesellschaft, 2005; Die geistige Entwicklung der Menschheit, 2012).

¹⁶ Wenzel; Dux (Eds): Der Prozess der Geistesgeschichte, 1994.

intercâmbio entre Didática e Teoria da História. Nessa agenda, o velho tema da relação entre ontogênese e filogênese ganha nova roupagem.¹⁶

Com o quê havia começado a ciência moderna da História? Já o esquecemos? Ao final do século 18, com a história universal. São exemplos os nomes de Schlözer, Gatterer, Kant, Schiller, Herder. Os primeiros grandes pensadores históricos modernos não foram historiadores profissionais. Sequer existia ainda a História como disciplina reconhecida e consagrada. No meu entender, o primeiro, verdadeiro grande pensamento histórico da modernidade foi Johann Gottfried Herder, que escreveu uma História Universal que vale a pena ler ainda hoje - nem que seja para refutar o preconceito pós-colonial, que afirma ser o pensamento histórico moderno uma ideologia ocidental a serviço da opressão dos povos e das culturas não-ocidentais.

Os fundamentos antropológicos e as estruturas temporais incluem universais antropológicos, com base nos quais se constroem etapas da evolução da História universal.¹⁷ Trata-se de evoluções humanamente relevantes, que devem ser aprendidas em sala de aula. Elas devem ser abordadas no quadro da aliança entre a Teoria da História – que, neste caso, se insere nos requisitos da Filosofia (material) da História – e a Didática, como firme alicerce do que se há de tratar, quando lidamos com a aprendizagem histórica. Essas evoluções desembocam no presente. É sobre elas que repousa, objetivamente, a relação do pensamento histórico com o presente, e são também elas que dão ao pensamento histórico um fundamento normativo. É indiscutível que os direitos humanos e do cidadão pertencem a esse fundamento normativo. Esses direitos devem estar presentes como instância última de referência para a perspectiva de uma história universal da aprendizagem histórica. Seria possível relativizá-los a partir de uma crítica da modernidade ou do pós-colonialismo? Deve-se enclausurar sua pretensão de universalidade no 'rincão Europa'?¹⁸

É surpreendente que mal se debata, na Didática da História, se há ou não uma fronteira da multiperspectividade no pensamento e na aprendizagem histórica. Multiperspectividade é um conceito-chave da Didática da História, que libera a autonomia do pensamento dos alunos e dos docentes, e abre aos alunos a oportunidade de trazer, com a ajuda dos docentes, suas próprias origens e perspectivas. Isso não quer dizer, porém, que qualquer perspectiva seja

¹⁷ Busquei demonstrar essa ideia, pelo exemplo do humanismo, em: Rüsen: Humanism: Anthropology – Axial Ages – Modernities, 2012; ver também Rüsen: Historik, 2013, p. 114–128.

¹⁸ Chakrabarti: Europa provincialisieren, 2000.

compatível com qualquer outra perspectiva e, por isso, aceitável. O pluralismo da multiperspectividade na Didática da História é consequência de um ordenamento cultural básico da sociedade civil, que não é pluralista. (Dever-se-ia falar, antes, de um 'metaordenamento', no âmbito do qual o pluralismo se poderia desenvolver). Logo, essas mesmas normas que possibilitam o pluralismo não estariam submetidas ao mandamento do pluralismo. Isso seria um absurdo. Com isso acabaríamos em um relativismo que soaria como música intelectual de fundo para acompanhar o conflito entre as culturas. Isso não deveria interessar ninguém.

Voltando ao tema dos direitos humanos e do cidadão. Abstraindo do fato de que, com suas pretensões normativas de validade universal, eles não podem ser relegados a uma perspectiva múltipla relativizante, eles deveriam, na verdade, ser o fio condutor do ensino de História nas escolas. Não é, porém, o que acontece. Nos livros didáticos estão, obviamente, presentes. Mas apenas como um assunto entre outros, e não como chave para apreender o campo da experiência histórica como um todo. Nos livros didáticos e nas diretrizes não se aprofunda o rico cabedal da experiência humana de 'ser humano', que culmina na ideia de dignidade da pessoa humana. Mas as alunas e os alunos têm de ter consciência do fundamento histórico do artigo da Constituição que proclama a dignidade da pessoa humana.¹⁹

Deve existir um espaço intelectual que abrigue a riqueza dos processos históricos e a abundância das diferenças culturais em um todo que faça sentido e possua significado. Todo no qual se possa ser ou ter sido outro, convivendo ao mesmo tempo com os demais em uma comunidade política capaz de futuro. Entendo que devemos nos esforçar muito por tecer uma rede intelectual sobre a relevância da ampliação do horizonte da experiência histórica e, então, perguntar: Como é ser humano não apenas na nossa cultura, mas em outras, por exemplo, na chinesa?²⁰ Alguém já sabe que 'co-humanidade' (*ren*) é um conceito-chave do confucianismo? Um outro exemplo é a ideia de *ubuntu*, na África.²¹ Elas exprimem a noção de uma evolução histórica universal. Necessitamos da representação de uma evolução abrangente como suporte intelectual da consciência histórica. Propostas e sugestões existem. Não somente na

¹⁹ NT Art. 1 da Grundgesetz alemã; Art. 1º, III da CF brasileira, 1988.

²⁰ Ver Meinert (Ed.): *Traces of Humanism in China*, 2010; Huang: *Humanism in East Asian Confucian Contexts*, 2010.

²¹ Ver Eze: *Intellectual History in Contemporary Africa*, 2010.

Teoria contemporânea da História (com algumas exceções).²² Acho a filosofia da História de Karl Jaspers particularmente instigante.²³

Ela recorre à teoria de tempo axial para apreender a diversidade das diferenças culturais e estruturar elementos basilares comuns. Continua até hoje a ser fascinante que as pessoas dessas culturas, sem saber umas das outras, em determinado tempo, mas em locais completamente diferentes, reconheceram seu próprio ser humanos como uma qualidade universal de viver: seres humanos não somos apenas nós, mas também os outros. Esse universalismo humano nunca esteve totalmente livre de tendências etnocêntricas, exclusivistas: os 'verdadeiros seres humanos' sempre eram os integrantes de sua própria cultura. Somente em uma segunda época axial – que para mim é a modernidade – foi possível superar a diferenciação etnocêntrica na humanidade. Isso pode e deve ser efetivado no âmbito da Teoria e da Didática de História.

Existem boas razões para elaborar a ideia de uma direção evolutiva transcultural da humanização dos seres humanos. Falta ainda testar o quão longe se pode ir nesse empreendimento e, sobretudo, que consequências se poderia tirar dessa ideia para o ensino e a aprendizagem da História. Para os jovens, ser gente é natural, um valor fundamental em si, espontâneo. Mas a atribuição da qualidade humana verdadeira a seu grupo e a seus integrantes, por natural que seja, continua sendo acompanhada pela forte tendência mental de desvalorizar a alteridade de todos os demais.

Para o ensino de História, valeria a pena pensar ainda muito mais universalmente, com recurso à Filosofia da História, a qualidade de ser humano. Obter-se-ia assim importante elemento didático para fomentar a aprendizagem histórica: a unidade da consciência histórica no todo do tempo. Essa unidade está fundada do 'ser humano' de todo ser humano. Para mim, o problema mais importante, hoje, do ensino e da aprendizagem da História, consiste em que o contexto macro da história universal não está situado no cerne do ensino. Ele está mais espalhado em pequenas amostras particulares.

O sentido do todo já não (mais) aparece. O que sobra, então, da ideia de humanidade e da dignidade da pessoa humana como fio condutor do pensamento histórico? Como desenvolver uma unidade coerente da consciência histórica como fator de orientação cultural? No fundo, trata-se de conduzir as crianças, os jovens e os jovens adultos a encontrar em si mesmos esses grandes

²² Ver Rohbeck: *Aufklärung und Geschichte*, 2010; _____.: *Zukunft der Geschichte*, 2013.

²³ Jaspers: *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, 1963.

desenvolvimentos. Com isso, a diversidade das orientações culturais que as alunas e os alunos trazem consigo para a sala de aula pode ser conectada com a ideia histórica da unidade da humanidade. Como as alunas e os alunos podem experimentar a diferença e a unidade por meio da experiência histórica, em si e de si, podem igualmente desenvolver potenciais para lidar humanamente com suas diferenças – no sentido de uma cultura de reconhecimento mútuo e também crítico. Trata-se da unidade da consciência histórica no todo do tempo humano. É preciso ter sempre em vista o todo, a humanidade.

De forma alguma cuida-se da quantidade de temas, mas da qualidade de seu significado histórico. Quando isso ocorre, quando a plenitude dos fenômenos humanos aparece no horizonte da humanidade, Sally pode afinal dizer: *Yes, now I am involved* ('Sim, agora isso tem a ver comigo').

Sobre a formação da consciência histórica – elementos de uma Didática humanista da História

*„Humanität ist der Charakter unseres Geschlechts;
er ist uns aber nur in Anlagen angeboren
und muss uns eigentlich angebildet werden.“
Johann Gottfried Herder¹*

12.1. Desafios hodiernos da cultura histórica

A obra da Didática da História não pode ser entendida ou efetivada sem a consciência de seu papel na cultura histórica de seu tempo. Ela tem de apreender e assumir os desafios da orientação histórica desde a perspectiva da aprendizagem histórica e de sua efetivação nas diversas instituições, em especial na escola. Eis porque começo este capítulo com algumas experiências marcantes que mobilizam a cultura histórica em nossos países – e que devem ser aborda-

¹ "Humanidade caracteriza nossa espécie. É-nos dada somente em potencial. Temos de nos formar nela" (tradução livre). Herder: Briefe zur Beförderung der Humanität, 1971, vol. 1, p. 140.

das e refletidas não apenas por especialistas em Didática, mas principalmente por todos os historiadores profissionais.

Apresento quatro desses desafios, que decorrem sobretudo da crescente densidade do intercâmbio e da comunicação intercultural em todos os aspectos da vida humana, inclusive o cotidiano das pessoas comuns e, obviamente, dos alunos e estudantes na escola. São eles: (a) uma insegurança crescente da identidade histórica; (b) uma experiência inquietante da diversidade cultural; (c) ataques às tradições ocidentais; (d) a ameaça do colapso da natureza. Um desafio adicional à cultura histórica, por certo também importante, está na relevância indiscutível das redes sociais – mas esse é um ponto que nos levaria, aqui, longe demais.

a) Inseguranças na constituição histórica da identidade

Identidade é a resposta que se dá à pergunta sobre o que alguém é – uma pessoa ou uma comunidade. Essa resposta nunca foi simples, mas sempre resultado de práticas culturais. Houve mesmo assim períodos em que formas consagradas de identidade foram contestadas e precisaram passar por um remodelamento crítico. Estamos em um período assim. A identidade nacional – na História moderna e contemporânea uma das concepções de pertencimento e alteridade mais bem-sucedidas – se enfraquece e tem sua forma tradicional diluída – em particular no espaço europeu, por causa do processo de integração e do rápido crescimento da diversidade étnica, dada a imigração intensa nos estados-nações europeus.

Pertencimentos transnacionais ou subnacionais ganham importância e o caráter exclusivo da nacionalidade se transforma sob o influxo de relações mais integradoras. As dimensões culturais e políticas da identidade se dispersam, uma das razões pelas quais a identidade perde sua especificidade. No plano intelectual a ideia de identidade, como sua clara distinção entre o ser próprio e o ser outro, é posta radicalmente em dúvida pela ideia de um hibridismo vago, nada transparente, nebuloso. Além disto, é nossa identidade mesma enquanto seres humanos que se torna controversa.

Nossas dificuldades com as condições naturais de nossa vida tornaram incontornável a pergunta sobre o que significa ser humano. Somos ainda criaturas impregnadas de nossa cultura, que vai além da natureza, ou temos de voltar para a natureza como o ordenamento decisivo de nossa vida? Temos, pois, que contar de novo todas as narrativas que dizem o que somos, expandidas pela dimensão abrangente da espécie humana na natureza e reforçadas por

uma nova consciência das pesadas complexidade e ambiguidade do nosso relacionamento conosco mesmos e com a alteridade dos outros.

b) Experiências inquietantes da diversidade cultural

O cotidiano da maioria, se não de todos os alunos, está profundamente marcado pela experiência da diversidade cultural e das tensões entre diferentes tradições e culturas. Essa experiência não é uma novidade, mas sim sua intensidade. A diferença cultural deixou de ser uma intercorrência da alteridade, externa ao mundo próprio, tornando-se um elemento próprio a ele, inclusive nas salas de aula. A diferença já não é mais uma questão de distância, mas de proximidade. Isso requer encontrar, com urgência, seu próprio lugar em meio à diversidade de cosmovisões e de modos de viver, de modo a estabilizar as perspectivas da própria vida perante a inquietante multiplicidade de opções. A pergunta: “Quem sou eu, quem é meu povo, quem são os outros, com os quais tenho de conviver?” se revestiu de um grau novo de urgência.

c) Ataques às tradições ocidentais

Essa urgência foi acentuada por movimentos intelectuais que colocaram radicalmente em dúvida as orientações culturais da vida ocidental moderna até agora vigentes. O pós-modernismo abalou a estabilidade de concepções fundamentais da História e da identidade.

A experiência histórica passa a ser substituída por representações imaginárias amplamente arbitrárias e o relativismo cultural solapa a capacidade de convencimento dos meios conceituais consagrados de orientação cultural, como a racionalidade metódica, a universalidade dos princípios morais e os pressupostos básicos de uma sociedade secular. As pontes da orientação intelectual da vida entre as gerações tornaram-se quebradiças. Esse esgarçamento dos critérios intelectuais é agravado pela dura crítica à dominação ocidental sobre as civilizações não-ocidentais.

O pós-colonialismo e o interesse acentuado por saberes originários nas ciências humanas e sociais exprobram os modos do pensamento cultural na modernidade cultural, por serem no mais das vezes produtos do Ocidente, que não passariam de meios ideológicos de opressão do mundo não-ocidental. Atribui-se à agência política ocidental não ser movida pela razão e pelo ideal da liberdade, mas por uma tenebrosa vontade de poder. Essa atitude, cujo predecessor mais influente foi Friedrich Nietzsche, aboletou-se na vanguarda intelectual da autoconsciência ocidental.

d) Uma nova ameaça da natureza

Para além disso tudo, a crise ambiental exige uma reorientação do autoentendimento das pessoas. Enquanto distinta da natureza, será a natureza cultural da humanidade, essencialmente destrutiva, de modo a ser necessário o retorno total à natureza na orientação cultural? A natureza não aparecia de maneira destacada no ensino tradicional de História, pois as ciências humanas em geral ignoraram o papel da natureza nos assuntos humanos.

Por outro lado, adotar uma visão naturalista da humanidade, por causa da crescente influência da Genética e das Neurociências sobre a orientação cultural, negligenciaria a dimensão histórica específica da relação entre o ser humano e a natureza. De qualquer maneira, o fato de compartilharmos a mesma natureza humana, para além de qualquer diferença cultural, ganha nova relevância, pois a destruição das condições naturais da sobrevivência humana é de significado crucial para todos os seres humanos. Por isso importa definir regras transculturalmente válidas da lida com a natureza e enraizá-las profundamente em nossa identidade humana. Põe-se assim a pergunta quanto ao papel desempenhado por essa natureza humana comum no desenvolvimento da identidade histórica, ao se levar em conta, consciente e sistematicamente, o significado das diferenças culturais na constituição da identidade.

Todos esses desafios têm de ser enfrentados em todos os âmbitos da cultura histórica. A Didática da História tem de elaborar sua resposta própria – é o que tenciona esboçar este capítulo, ou ao menos elencar algumas direções para elaborar uma resposta consistente.

12.2. Algumas clarificações conceituais

Gostaria de começar com definições claras daquelas categorias básicas que têm de ser empregadas em uma argumentação didática determinada.²

a) Didática da História

O que é Didática da História? É uma disciplina acadêmica específica, cujo objeto é facultar competência para o ensino de História às futuras professoras e aos futuros professores de História. Seu pressuposto constitutivo é o fato de que os estados modernos inseriram nos currículos a História como disciplina, com o fito de possibilitar à geração jovem o acesso à cultura histórica consagrada. Para realizar sua tarefa, a Didática da História precisa saber o que é

² Ver argumentação mais pormenorizada em Rüsen: *Historisches Lernen*, 2008.

'aprender História' e como isso pode ser organizado e conduzido mediante procedimentos e instituições especializadas.

b) Consciência histórica

A categoria básica para entender a aprendizagem histórica é a da consciência histórica. Sua definição mais amplamente aceita é: uma atividade mental de interpretar o passado, para entender o presente e projetar o futuro. Desse modo ela conecta passado, presente e futuro em uma representação da evolução temporal do mundo humano. Ela sintetiza as experiências do passado com os critérios de sentido praticados na vida prática do presente e com perspectivas de futuro que orientam o agir. Tal orientação para o futuro deve ter um papel importante na Didática da História, pois alunas e alunos têm de aprender como dar conta de sua vida futura como cidadãos e cidadãs adultos, em consonância com os requisitos próprios da cultura histórica de seu país.³

c) Cultura histórica

A cultura histórica é a manifestação da consciência histórica, sob diversas formas e por variados procedimentos, na sociedade.⁴ Ela abrange o trabalho cognitivo da pesquisa histórica como a atitude corriqueira quanto ao entendimento do passado e à conceituação histórica da identidade própria. Não se deve esquecer os museus históricos e o ensino de História nas escolas, tampouco a apresentação do passado na mídia ou na literatura. É sempre útil refletir sobre a complexidade da cultura histórica. Para tanto, gostaria de distinguir diversas dimensões fundamentais da cultura histórica: a estética, a política e a cognitiva. Elas são definidas por meio de diversos princípios da constituição de sentido, irreduzíveis entre si, mas sistematicamente conexos. Sua unidade é definida pelo princípio básico integrador do sentido histórico.

d) Aprendizagem histórica

A aprendizagem histórica é um processo mental pelo qual se adquirem as competências necessárias à orientação da própria vida mediante a consciên-

³ Angvik; von Borries: *Youth and History*, 1997; Kölbl; Straub: *Historical Consciousness in Youth. Theoretical and exemplary empirical analyses*, 2001; Macdonald (Ed.): *Approaches to European Historical Consciousness*, 2000; Rüsen (Ed.): *Geschichtsbewusstsein*, 2001; Tempelhoff (Ed.): *Historical consciousness and the future of our past*, 2003; Straub (Ed.): *Narration, Identity, and Historical Consciousness*, 2005; Rüsen: *History*, 2005, p. 21–40.

⁴ Uma apresentação pormenorizada de minha concepção de cultura histórica se encontra em Rüsen: *Historische Orientierung*, 2008, p. 233–284. Klas-Goran Karlsson elaborou uma outra concepção: *Echoes of the Holocaust*, 2003; *Holocaust Heritage*, 2004.

cia histórica, no âmbito da cultura histórica disponível em sua própria sociedade.⁵ Ela se dá por meio de quatro faculdades, interconectadas e interdependentes: 1) a faculdade de vivenciar experiências históricas, 2) a faculdade de interpretar experiências históricas, 3) a faculdade de aplicar as experiências históricas interpretadas (conhecimento histórico) na orientação de sua própria vida, no âmbito da experiência do passar do tempo na vida humana, empiricamente vivenciada. Essa orientação inclui a concepção da identidade histórica e, assim, 4) a faculdade de motivar a própria vida de acordo com a representação de seu lugar próprio na evolução do tempo.

e) Humanismo

Nas ciências humanas, humanismo não é um conceito claramente definido.⁶ Ele tem um alcance amplo e diversificado, distribuído em uma escala que vai de um conceito das ciências humanas para qualificar a história europeia do início da Idade Moderna, com sua conexão preferencial com a Antiguidade clássica, por um lado, até o discurso liberal e tolerante sobre a condição humana, com ênfase na dignidade da pessoa humana, de outro lado.⁷

Na minha argumentação, entendo 'humanismo' como o fundamento da natureza cultural da pessoa humana ao orientar-se na vida, em conformidade com o princípio da dignidade da pessoa humana. Suas dimensões empíricas e normativas são universais. Abrangem tanto a unidade da humanidade quanto sua manifestação nas diversas formas culturais de vida, em constante transformação. O humanismo apresenta a humanidade em uma concepção abrangente da história universal, na qual toda forma de vida é reconhecida, hermeneuticamente, em sua individualidade. O humanismo é político, na medida em que baseia a legitimidade da dominação e do poder nos direitos humanos fundamentais. Ele entende a subjetividade humana como um processo de cultivo de si ("Bildung"), que corresponde à dignidade ínsita a qualquer pessoa humana, no tempo e no espaço. Por isso tem sempre o humanismo um forte influxo didático-pedagógico.

O humanismo foi uma das principais correntes da vida intelectual e cultural no Ocidente. No início da Idade Moderna, ele marcou o discurso intelectual

⁵ Ver Rüsen, *Historisches Lernen*, 2008, p. 70-140.

⁶ Ver Rüsen: *Traditionsprobleme eines zukunftsfähigen Humanismus*, 2009; ____.: *Intercultural Humanism*, 2009; ____.: *Humanism: Anthropology – Axial Times – Modernity*, 2011.

⁷ Ver Cancik; Vöhler: *Humanismus und Antikerezeption im 18. Jahrhundert*, 2009. Para a versão francesa do humanismo moderno, ver Todorov: *Imperfect Garden*, 2002.

para além das rigorosas regras da argumentação acadêmica e inaugurou assim o espaço cultural da liberdade intelectual e dos elementos seculares da interpretação do mundo e do autoentendimento humano. Com sua íntima conexão com a Antiguidade clássica, o humanismo reviveu seu caráter paradigmático para o entendimento do mundo humano (em paralelo ou mesmo no interior de um cristianismo de validade ininterrupta). Ao final do século 18 e início do século 19, o humanismo se revestiu de uma nova forma, especificamente moderna: nas formações universitárias e na fixação dos direitos humanos como regra fundamental da vida política e social.

12.3. Respostas aos desafios: a ideia de um novo humanismo

Proponho partir dessa combinação de um universalismo empírico e normativo da humanidade com sua forma política nos direitos fundamentais, com sua historicização e individualização generalizada da cultura humana e com sua ideia de uma humanidade que se cultiva em todos os processos de formação. A tradição desse humanismo deve ser revigorada, de modo a achar-se respostas aos desafios da vida cultural que descrevi no início deste capítulo.

Não preconizo uma mera reprodução do humanismo ocidental do início da modernidade, mas seu desenvolvimento a partir das experiências históricas dos séculos 19 e 20, em particular com respeito às exigências peculiares da comunicação intercultural, sob e pelos princípios fundamentais da orientação cultural, hoje.⁸ Para transformar o humanismo moderno clássico em um futuro promissor para a orientação cultural, é necessário arrolar os elementos que dele ainda valem. Contrariamente à crítica difundida à modernidade como uma forma predominantemente ocidental, unilateral, de ver o mundo humano, vejo nessas características modernas, principalmente em seus elementos universalistas, uma promessa de futuro.

Com sua síntese de um universalismo empírico e normativo, com sua individualização do historicismo e sua ênfase no cultivo de si, esse humanismo oferece um quadro favorável ao tratamento do tema da formação da identidade, do reconhecimento da diversidade cultural, da defesa das conquistas da moderna sociedade civil e abre a possibilidade de lidar com o papel da natureza na cultura humana. Não obstante, esse quadro precisa ser reformulado para que se possa superar as seguintes falhas do humanismo moderno: sua incapacidade de lidar com a desumanidade humana, sua representação ilusória da

⁸ Rüsen; Laas (Eds): *Humanism in Intercultural Perspective*, 2010.

concepção paradigmática da humanidade na Antiguidade clássica, seus componentes eurocêntricos na ideia de uma história universal e seus limites quanto à integração da natureza à ideia de humanidade.

Um humanismo atual tem de integrar as trevas da desumanidade em sua representação da humanidade, baseada no princípio da dignidade humana.⁹ Enquanto princípio antropológico, dignidade contém elementos utópicos e deve ser entendida como a reação à capacidade de qualquer ser humano de cometer os piores e estarrecedores crimes contra a humanidade. Essa ambivalência fulcral da humanidade é um impulso contínuo da mudança histórica – no plano da motivação do agir humano como no plano do entendimento histórico e da orientação cultural.

Ademais, ele pode abrir perspectivas de experiência histórica para a dimensão do padecer humano, até hoje em geral deixada de lado. A Antiguidade clássica foi por longo tempo a fonte principal dos paradigmas históricos de uma visão humanística da vida humana. Essa imagem histórica dos traços humanos na realidade (antiga) da vida humana é uma ilusão. Deve ser substituída por uma imagem mais realista das origens culturais do Ocidente na Antiguidade. A Antiguidade permanece, contudo, uma inspiração para o espírito da liberdade política, da argumentação racional, do estado de direito e de algumas outras ideias fundamentais acerca da natureza humana, como igualdade, direito natural e dignidade. Os traços ilusórios da humanidade têm de ser criticados, mas sua essência não pode ser abandonada em benefício de um realismo cético e desiludido. Ao revés, deve-se manter essa imagem da humanidade como elemento normativo de sua exuberância utópica. No entanto, ela pode e deve ser um fator de crítica sempre que se buscar entender o que seres humanos perpetraram contra outros seres humanos.

Embora o humanismo moderno clássico enfatize a diversidade cultural, não está ele livre de elementos eurocêntricos. Como toda apresentação histórica possui uma perspectiva, sua dependência de pontos de vista e de cosmovisões é incontornável. O etnocentrismo é uma forma específica dessa dependência. Distingue-se por uma valoração desequilibrada da relação mútua entre o 'ser eu' e o 'ser outro'. É aqui que se deu a transmutação de características específicas da cultura ocidental em universais antropológicos. Ambos elementos – o julgamento de culturas não-ocidentais mediante padrões ocidentais e

⁹ Foi o que propus acerca do Holocausto. Ver o cap. 6 deste livro e o capítulo 10 sobre „Humanismo como resposta ao Holocausto” (em alemão) em: Rüsen: Menschsein, 2019.

a universalização antropológica das representações ocidentais do ser humano e de sua cultura estão presentes no humanismo moderno e têm de ser expurgadas. O humanismo moderno (ocidental) encontrou um meio de o fazer: os recursos hermenêuticos do historicismo humanístico, com seu interesse pela diferença e pela diversidade da cultura humana. Elas não devem ser ignoradas, mas sim inseridas no jogo da comunicação intercultural.

Com respeito à integração da natureza na ideia humanista da humanidade, não se deve esquecer que o humanismo clássico moderno não excluiu a natureza de sua antropologia histórica e pedagógica. A atitude clássica da modernidade, de dominar e transformar a natureza, não foi identificada como um risco de autodestruição da humanidade. Relativamente aos problemas ingentes do meio-ambiente atuais, impõe-se incluir as condições naturais da vida humana em qualquer representação plausível da humanidade. A conquista humanística dos direitos humanos e civis como elementos humanizantes da política e da sociedade tem de ser completada pela relação recíproca entre o ser humano e a natureza enquanto critério para a sobrevivência da humanidade.

12.4. Novas concepções: “modernidades múltiplas” como uma segunda era axial

Todas essas deficiências podem ser superadas. Mas isso não pode obtido se se mantiver a tendência anti-humanística predominante na vida intelectual do Ocidente ao longo do século 20.¹⁰ Ao invés, deve-se procurar reforçar e aperfeiçoar o humanismo moderno tradicional, ao integrar as experiências históricas do passado recente em suas representações da humanidade.

Ser humano, e revestir todas as representações da humanidade com o pensamento de uma dignidade individual, poderia ser um bom ponto de partida para reelaborar a orientação cultural do processo de globalização. Essa reelaboração permite fazer ver a unidade da humanidade como uma realidade em construção em todas as dimensões da vida humana. Essa unidade inclui a diversidade das tradições e das formas de vida.

Como sintetizar a unidade e a diferença das culturas em uma ideia valorativa da humanidade? Para tanto, a ideia humanística de uma história universal teria de ser reformulada. Já se dispõe de uma tradição que pode ser útil: a filosofia da História de Johann Gottfried Herder é o melhor exemplo.¹¹ Nos primórdios da

¹⁰ Ver Ferry; Renault: Antihumanistisches Denken, 1987.

¹¹ Herder: Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit, 2002.

modernidade, a filosofia da História era a tentativa de organizar, em um todo temporal combinado com uma representação consistente da humanidade, o crescimento avassalador do conhecimento acerca da diversidade cultural da vida humana no tempo e no espaço.

Essa abordagem filosófica da história universal pode ser retomada, em conjunto com todas as tentativas de pluralizar a história universal. A proposta mais promissora nesse campo é a filosofia da História de Carl Jaspers com sua concepção de uma era axial.¹² Essa concepção pode ser adotada como instrumento metódico do pensamento histórico contemporâneo, e reconfigurada.¹³ Aliás, importa expandir essa ideia de História, de modo que a modernidade e seu processo de globalização sejam entendidos como uma segunda era axial.

Não tenho como entrar aqui nos pormenores dessa ideia de uma segunda era axial. Recordo apenas um de seus elementos determinantes: nessa segunda era axial deve-se repensar as ideias da humanidade, que na primeira era, desenvolvidas em diversas formas, excluíam-se mutuamente. Importa transformar a lógica tradicional da exclusão, com que se operava as relações entre as diversas ideias de humanidade, em uma lógica includente. Com uma tal lógica é possível entender as diferentes concepções tradicionais do ser humano e da humanidade, previamente existentes, como contribuições para uma comunicação intercultural, que se seguiria à lógica do reconhecimento mútuo crítico.

Dessa maneira pode-se desenvolver uma ideia de humanidade transculturalmente válida, conectada às tradições da era axial, cuja reflexão a sustentaria. O que significa tudo isso para a aprendizagem histórica e para a tarefa da Didática da História? No plano dos princípios, a resposta a essa pergunta é bem simples: tudo o que se disse sobre a conceituação da humanidade, mediante a síntese entre unidade e diversidade, tem de ser transposto para uma teoria da aprendizagem histórica. No plano de uma organização mais pormenorizada da aprendizagem histórica e de uma estratégia do ensino de História, tal transposição não tem nada de simples.

Ela tem de ser cuidadosamente elaborada. Aqui não é o lugar para isso. No que segue, detenho-me no esboço de uma tal teoria no âmbito de um novo humanismo. Resta-me apontar alguns critérios essenciais de uma teoria desse tipo e sugerir alguns tópicos práticos de sua aplicação.

¹² Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, 1963.

¹³ A esse propósito, uma publicação recente de Assmann: *Achsenzeit*, 2018.

12.5. Diversidade e unidade em uma sala de aula

Todo processo de aprendizagem histórica começa com a situação concreta de alunos e estudantes. Que experiências do cotidiano têm de ser levadas em conta para promover as competências necessárias de pensamento histórico para sua vida no futuro? A experiência mais estimulante para desencadear as características e elementos marcantes de um entendimento humanístico da História, é a experiência da diversidade cultural na vida concreta dos estudantes, tal como aparece na diversidade da composição cultural de uma turma – muito particularmente com respeito ao tema 'História'. Os estudantes vivem sua vida em contextos sociais, nos quais as diferenças culturais desempenham um papel importante, sem que disponham ainda de uma forma consolidada de lidar com elas. Têm, pois, de se confrontar com elas nas múltiplas dimensões de suas vidas. Sua consciência histórica tem de integrar essa diversidade em uma perspectiva temporal coerente, em que suas identidades históricas acomodam as características pessoais e sociais.

Ao mesmo tempo, a alteridade dos outros encontra um lugar em que se vê aceita. A Didática da História, que deveria tematizar essa perspectiva temporal como objetivo principal do ensino-aprendizagem histórico, tem de partir do fato de que qualquer aluna ou aluno incarna uma história própria. Do ponto de vista humanístico, a história prévia da existência dos alunos pode ser contemplada e analisada como uma história personalizada da humanidade. Esse entendimento decorre forçosamente da tradição humanística. É tese principal de um dos principais pensadores humanísticos, Wilhelm von Humboldt, que todo ser humano é manifestação da humanidade e que sua vida pessoal inteira deve ser levada com consciência plena dessa realidade.¹⁴

Tudo isso soa um bocado retórico, e pouco significativo para a vida concreta dos jovens. No entanto, sem a referência clara ao princípio básico da individualidade e do contexto social, a missão pedagógica do ensino de História não pode ser satisfatoriamente cumprida. A aprendizagem histórica tem de ser organizada como um empreendimento de interação no processo de individuação e de socialização. Esse empreendimento está a serviço do objetivo de auxiliar os alunos a formar sua identidade pessoal no contexto social dado. Isso deve ocorrer de tal modo que a aluna ou o aluno se dê conta de ter sua identidade reconhecida e reconheça a alteridade dos outros. Esse objetivo da educação não vale só para a História. A identidade em questão aparece no formato de

¹⁴ Humboldt: *Über den Geist der Menschheit*, 1960.

uma possibilidade, com suas chances e dificuldades. Por isso a identidade torna-se especificamente histórica. O seguinte fato está fora de dúvida: nos nossos países, as alunas e os alunos já vivem no contexto de uma sociedade civil. Esse contexto organiza a vida dos integrantes da sociedade de acordo com regras e valores básicos e universais que admitem e garantem o ser individual como uma questão da alteridade. O ensino de História na escola deve apresentar essa forma de vida como o resultado de um longo processo histórico, que pode ser caracterizado como o de humanização do ser humano.¹⁵

Esse processo histórico culmina na abertura de uma perspectiva de futuro na subjetividade dos cidadãos e cidadãs. Como os valores básicos dessa forma de vida são universais, e tendem a incluir em sua validade e obrigatoriedade todas as pessoas, uma tal história só pode ser a história da humanidade. [Além do mais, penso eu, contar essa história é a melhor reação possível aos ataques à tradição ocidental que mencionei no início deste texto.]

12.6. Diversidade e unidade na aprendizagem histórica

O que significa história da humanidade? À primeira vista também isso soa abstrato e incapaz de fornecer um plano de aprendizagem histórica realizável. Essa impressão, contudo, engana. Não proponho nenhuma História inteiramente nova. Pelo contrário, defendo meramente uma reformulação e um redimensionamento da velha e conhecida História.¹⁶ Todos os acontecimentos históricos relevantes para o entendimento da forma de vida em uma sociedade civil moderna têm de ser levados em conta. Importa que, ao ser apresentados nos processos de aprendizagem, os acontecimentos ganhem o 'semblante da humanidade'. Os marcos do caminho histórico na vida dos alunos têm de estar emoldurados pela questão universal do que significa ser 'humano'.

Assim a experiência histórica se paramenta do semblante da humanidade – sem se distanciar da vida cotidiana dos alunos, nem a deixar de lado, inserida na perspectiva histórica das condições corriqueiras do dia-a-dia. O significado da História por certo encerra em si limites, desvantagens e obstáculos

¹⁵ Ver Mazlish: *The Idea of Humanity in a Global Era*, 2009; Oesterdieckhoff: *Die Humanisierung des Menschen*, 2010; Rüsen: *Klassischer Humanismus*, 2010; Zhang (Ed.): *The Concept of Humanity in an Age of Globalization*, 2011.

¹⁶ Nesse ponto distancio-me decididamente da proposta de um novo currículo para a História que a tome como uma história universal, válida para toda parte, tal como apresentada por Luigi Cajani (*Cajani: A World History Curriculum for the Italian School*, 2002). Cajani exclui sistematicamente a necessidade de reconhecer as diferenças culturais como elemento obrigatório da identidade histórica.

da humanidade representada e de seus perigos. Tais perigos ficam visíveis historicamente nas práticas desumanas de lidar com as pessoas excluídas da ideia de humanidade. Aprender a reconhecer tal experiência histórica pode motivar os alunos, ao longo do tempo, a buscar o quanto possível, superar a desumanidade. Para mencionar o exemplo de um tema bem convencional: a Revolução Francesa. Nesse caso, a organização democrática da dominação política deve estar no centro da apresentação e da discussão dos principais acontecimentos. As regras dos direitos humanos e do cidadão, bem como a correspondente ideia de humanidade (com seus elementos discriminatórios quanto às mulheres, aos escravos, etc.) devem ser colocadas em primeiro plano. Mas as zonas sombrias da Revolução devem ser tematizadas: o genocídio dos camponeses da Vendéia, declarados 'inimigos da humanidade' tem de ser abordado como uma ameaça potencial à liberdade então há pouco proclamada.

12.7. Como aprender história universal

Tematizar a humanidade como tema central do ensino-aprendizagem histórico situa toda a abordagem do passado e de suas consequências no presente como no futuro em termos de uma história universal. "Universal" não significa incluir o maior número possível de fatos no acervo de conhecimentos que os alunos deveriam aprender. Trata-se, antes, de uma forma de interpretar e de entender acontecimentos e processos históricos selecionados, com os quais os alunos devem familiarizar-se. A humanidade, enquanto dimensão da vida humana, sempre presente em suas inúmeras formas de aparecer e de transformar-se, deve ser inserida no processo de aprendizagem.

Esse dimensionamento humanístico deve constar desde o início do ensino de História e permanecer ao longo dele, até alcançar a meta – o de um humanismo político, social e cultural, hoje. Formas anteriores de viver, das sociedades arcaicas, as formas de viver das assim chamadas altas culturas, as formas de viver das sociedades modernas têm de ser abordadas com o fito específico de entender o que significa ser uma pessoa humana no respectivo contexto social. Quando a evolução estrutural do ser 'humano' é abordada, as alunas e os alunos constatarão que certos elementos dessas diversas estruturas continuam presentes em suas experiências de vida. Tal requer recorrer à Antropologia, sempre que se tratar de formas fundamentais da vida humana necessárias ao ensinar e ao aprender História.

As diferenças estruturais das formas humanas de viver têm de ser articuladas na dimensão temporal da evolução. Nessa perspectiva histórica universal,

a humanidade aparece como um processo fundamental de humanização, vale dizer: como um processo de expansão e aprofundamento daqueles valores que definem a humanidade dos seres humanos. Uma tal perspectiva histórica universal tem de ser apresentada aos alunos como plausível. Ela deve enquadrar o âmbito temporal de suas consciências históricas.

A estrutura temporal predominante da consciência histórica incipiente dos alunos deve ser a de uma humanidade temporalizada, caracterizada pela luta constante pelo sistema de valores inscrito na natureza cultural dos seres humanos. Todo tema histórico particular e o modo como se entendem os processos concretos da evolução temporal têm de ser refletidos regularmente com relação a sua relevância para a perspectiva universal da humanização da humanidade (e das normas e valores com ela conexos).

Um dos meios mais eficazes de efetivar essa ideia é a apresentação e a reflexão longitudinais como unidades do ensino de História. Trata-se sobretudo de estruturas de significado antropológico básico, e de sua evolução de longa duração, em direção à imagem do ser humano, hoje. Seus impactos sobre os valores fundamentais de todo ser humano e sobre o reconhecimento mútuo das diversas tradições, crenças e formas de viver (no âmbito de uma sociedade civil secular supraordenada) devem ser tornados claros. Um exemplo simples de um tal corte longitudinal é a história universal da evolução e do desenvolvimento dos meios de comunicação humana. Até alunos bem jovens podem aprender que a História é um processo abrangente que vai da oralidade, passa pela escrita e chega aos novos meios eletrônicos modernos.

Os alunos podem aprender os enormes efeitos desses diversos meios sobre a organização da vida humana. Podem aprender o que se entende por 'progresso', podem aprender que os elementos básicos de formas anteriores de vida, essencialmente diversas, não desapareceram, mas remanescem nas épocas subsequentes e duram até os tempos atuais. Apenas seu estatuto mudou. Processos estruturais semelhantes podem ser incluídos no plano de aula, como por exemplo a mudança estrutural da legitimidade da dominação política (para usar um título atraente: Da natureza divina dos faraós até as constituições democráticas modernas). Evoluções universais semelhantes podem ser encontradas na economia, no meio-ambiente, na vida social e em todas as demais dimensões da vida humana. Elas podem ser abordadas no ensino escolar de História, sempre sob a condição de os fenômenos complexos serem ajustados teoricamente de modo adequado, para que os paradigmas ideal-típicos sejam devidamente exemplificados por fatos concretos.

12.8. A unidade do tempo histórico na diversidade das experiências históricas

O que integra a diversidade das experiências históricas na unidade de um processo histórico abrangente? A pergunta é altamente teórica. É um tema para a Filosofia da História. No entanto, essa pergunta possui uma imensa relevância prática para o ensino e a aprendizagem da História. A questão aqui é saber o quê – ou melhor: quem – apetrecha a consciência histórica com uma estrutura mental coerente, aberta à experiência, apta a interpretar, orientar e motivar. Aqui também a resposta a essa pergunta recorre a uma Filosofia da História que leve à subjetividade dos estudantes a unidade temporal da história universal. Esse conceito de tempo se situa em suas identidades.

Por identidade entendo a coerência estrutural de diferentes identificações, que repousa sobre a autorreferência de um indivíduo e de sua comunidade social. A identidade integra as diversas objetivações do eu humano, com suas projeções no mundo exterior, de tal forma que os envolvidos se conscientizam de permanecerem sempre os mesmos sujeitos, em meio a todas as mudanças no tempo e no espaço. A aprendizagem histórica, dentro de uma concepção humanística da História, é um processo de individuação da humanidade mediante o processamento de experiências históricas. Esse processo tem de ser apresentado de modo a alcançar e influenciar a autorreferência ou a autoconsciência dos aprendizes em sua relação com os demais.

Dando certo, podem historicizar sua qualidade de seres humanos. Isso deve ocorrer mediante o reflexo de sua experiência própria, de seus anseios, esperanças, expectativas e temores sobre a experiência histórica da diversidade das formas de vida, ao longo do tempo. Uma tal aprendizagem é tanto mais necessária quanto produza mais de um critério de sentido pelo trabalho da consciência histórica. Os critérios históricos de sentido são logicamente distintos e funcionam em um contexto extremamente complexo. (Não me é possível deter-me neles, aqui, pormenorizadamente. Contento-me em apenas os resumir em sua forma própria de universalidade histórica.)¹⁷

O critério de sentido do *pensamento histórico tradicional* fundamenta a unidade da História, na qual as tradições atuam no contexto social do indivíduo. Aprendizagem histórica significa aqui tornar-se competente para conhecer essas tradições e seu caráter impositivo, ajustando-as às situações modificadas da vida. Identidade enquanto esquema que orienta a vida pessoal e so-

¹⁷ Mais em pormenor, ver: Rüsen: Die vier Typen des historischen Erzählens, 2012.

cial, tem de ser interiorizado. O modo predominante desse aprendizado é o mimetismo, a mimesis. O 'ser outro' é definido por exclusão.

O critério de sentido do *pensamento histórico exemplar* fundamenta a unidade da História por relação a regras comportamentais das pessoas, válidas supratemporalmente. Aprendizagem histórica significa engendrar regras gerais a partir de acontecimentos (históricos) particulares e aplicá-las a outros acontecimentos. A identidade resulta da aquisição de competência para lidar com essas regras. A alteridade é definida pelo comportamento desviante.

O critério de sentido do *pensamento histórico genético* fundamenta a unidade da História com a ideia da evolução temporal, cuja direção abre, às ações voltadas para o futuro, uma perspectiva baseada na experiência. Aprendizagem histórica significa, aqui, adquirir competência para organizar a orientação cultural própria, ao longo dessa direção temporal, em meio à evolução do mundo humano. A alteridade é definida por um ponto, dentro da multiplicidade das formas que essa direção pode assumir, sob o influxo das circunstâncias em que a evolução histórica se dá.

O critério de sentido do *pensamento histórico crítico* fundamenta a unidade da História de modo negativo, mediante a busca de substituir orientações históricas previamente dadas, para fazer valer experiências divergentes do passado e suas respectivas perspectivas de futuro.

Todos esses critérios estão conectados entre si. É assim tanto mais necessário distinguir claramente suas lógicas específicas, de forma que os alunos saibam como atuam na interpretação histórica e no entendimento do passado. É possível explicitar os conceitos básicos do pensamento histórico no âmbito dessa aprendizagem da reflexão teórica. Eles servem para entender as diferenças do mundo humano no espaço e no tempo.

Com esse entendimento, o passado adquire a dignidade de distinguir-se do presente e de possuir significação por si e para si (como disse Ranke: Cada época é imediata a Deus¹⁸). Simultaneamente o passado galga lugar próprio na imagem temporal da humanidade. O humanismo, enquanto hermenêutica, confere à História um semblante humano.

¹⁸ „Afirmo, porém: cada época é imediata a Deus, e seu valor não se baseia no que dela advém, mas em seu próprio existir, em seu próprio ser. É assim que a reflexão sobre a História, em particular sobre a vida individual na História, ganha seu atrativo, ao se contemplar cada época como válida por si, e digna da mais alta consideração" (tradução livre). Ranke: *Über die Epochen der neueren Geschichte*, 1971, p. 59f.

12.9. Aprender a ser humano

Aprender é um processo mental, no qual as experiências são transformadas em competências. Aprendizagem histórica é, por conseguinte, um processo mental no qual a experiência da evolução temporal do ser humano e seu mundo é transformada em uma forma de consciência histórica. Essa consciência serve para orientar-se na dimensão temporal de sua própria vida. Aprendizagem histórica possui, pois, três componentes: (a) a experiência da evolução temporal, (b) a interpretação dessa evolução como história e (c) a orientação na dimensão temporal do próprio presente.

a) Experiência histórica

Aprendizagem histórica começa com a inserção de experiências históricas na consciência histórica prévia dos alunos. Experiência histórica é a consciência de que as formas de vida de hoje se distinguem das do passado. Essa distinção tem de ser reconhecida e, simultaneamente, suplantada pela representação de uma evolução temporal. Trata-se da troca de formas alheadas por formas familiares de vida. Ao mesmo tempo, os estudantes devem reconhecer que as pessoas do passado possuíam representações diferentes do que significa ser humano. Isso tem de ser evidenciado pela indicação de que o ser humano é abordado de múltiplas formas, de acordo com as propriedades que os outros lhe atribuem. Quando os alunos acreditam compartilhar uma mesma qualidade humana com os demais, tratá-los-ão de maneira diversa daquela que utilizariam, caso negassem essa qualidade.

Há inúmeros exemplos da experiência de diversos grupos de pessoas atribuírem ou negarem propriedades humanas a outros (como no caso de cidadãos livres e escravos). Nesse contexto, o tema do gênero tem de ser levado em conta. É um exemplo marcante da ambivalência da humanidade na História: o fato de que no Ocidente, em períodos pré-modernos, intelectuais efetivamente debateram a questão de saber se mulheres seriam ou não seres humanos.¹⁹ A experiência histórica da desumanidade põe um desafio de monta aos alunos: reconhecer a historicidade de sua convicção profunda do valor que possui o ser humano. O que acham ser uma coisa óbvia, é resultado de uma longa evolução histórica, sem garantia firme no futuro.

É extremamente importante fazer os alunos entenderem que a convicção hoje amplamente difundida, de que todo membro da espécie humana é 'hu-

¹⁹ Ver Gössmann: *Ob die Weiber Menschen seyn, Oder nicht?*, 1988.

mano' nem sempre é assim tão óbvio, pois é necessário que esse valor seja reconhecido pelos outros. A aprendizagem histórica tem de manter presente a diferença temporal, de modo a tornar consciente o fato de que a ideia de humanidade só pode ser entendida em perspectiva temporal. Aprender essa historicidade da humanidade poderia produzir motivação para o desenvolvimento ulterior ou ao menos para a defesa das conquistas do humanismo moderno na vida política e social. (Essa poderia ser nossa resposta aos ataques hodiernos à tradição ocidental da cultura política).

b) Interpretação histórica

Uma interpretação humanística dessa experiência histórica conduz a uma representação empiricamente fundamentada da História como processo abrangente da humanização do ser humano. O tema dos direitos humanos está situado nesse contexto. Os alunos devem aprender que são resultado de um processo histórico. Para entender a concepção moderna dos direitos humanos, é necessário recuar à Antiguidade, ao cristianismo e à formação e legitimação da dominação política nas diversas formas do exercício institucionalizado do poder. Para lograr tal aprendizagem importa compreender que a história dos direitos humanos e dos cidadãos não chegou a seu fim. O 'fim' dessa história consiste na motivação de atividades práticas, das quais redunde a defesa dos direitos humanos e dos cidadãos, mais ainda: sua expansão.

É muito importante que essa perspectiva de longo alcance encerre elementos da diversidade multicultural. Para salientar esse pluralismo fundamental na história universal, o debate sobre as representações universais do ser humano no âmbito de uma era axial [no mais das vezes em forma religiosa], assim como a concepção de 'modernidades múltiplas' têm de ser incluídos nos planos de ensino. O tratamento da religião como fator cultural na História entra nesse contexto. Os alunos têm de aprender que a representação do que significa ser humano, durante longo período da história mundial, era de cunho religioso ou (com respeito ao hinduísmo) pelo menos relacionada idealmente a uma ordem divina ou metafísica do mundo. Somente contra esse pano-de-fundo pode-se entender o significado da secularização na modernidade.

Os alunos deveriam aprender que a emergência da sociedade civil e secular moderna é de grande importância quando se trata de lidar pacificamente com as diferenças religiosas. A cultura secular da sociedade civil é um metaordenamento incontornável, quando é necessário dar conta do pluralismo das cosmovisões e das convicções religiosas. Isso pode ser facilmente demonstra-

do pelo papel das guerras de religião na consciência histórica coletiva na Europa (inclusive as dimensões que incidem no inconsciente). A história do desenvolvimento da sociedade civil moderna e da legitimidade secular que assegura ao poder e à dominação política, engendrada durante uma guerra civil religiosa sanguinária na Europa, pode assim ingressar na consciência histórica dos jovens de hoje. Aborda-se com isso as diversas crenças religiosas ou mundanas presentes em suas vidas pessoais.

Torna-se possível para eles, então, encontrar uma resposta à pergunta acerca de como podem e devem relacionar-se com as diferentes convicções e crenças religiosas dos outros. Essa história das origens da sociedade civil e de sua cultura torna plausível que seu ordenamento secular é verdadeiramente um metaordenamento necessário à vida em paz dentro do um pluralismo aberto às orientações culturais. Não se restringiria a ser uma opção, dentre outras, de um pluralismo de ordenamentos concorrentes.

Ganha-se, com a consideração comparativa de outras tradições, além da ocidental, a possibilidade de os alunos superarem a unilateralidade potencial da história do humanismo político. (Uma boa motivação para tanto poderia ser a crítica à falta de compromisso social do individualismo ocidental, formulada por intelectuais não-ocidentais. Essa crítica tornou-se um argumento-padrão na comunicação intercultural e merece ser levada em conta).

c) Orientação histórica e motivação

Essa aplicação do entendimento histórico da diversidade de concepções da humanidade e de sua evolução temporal ao mundo dos alunos já é o passo da interpretação para a orientação e motivação. A forma de vida dada na sociedade civil, com seu sistema secular de direitos fundamentais (dignidade humana e cidadania política, inclusive a postura democrática), só pode valer para a motivação dos estudantes quando assumida na dinâmica mental da formação de suas próprias identidades. Por meio da aprendizagem histórica, as conquistas culturais da humanidade podem efetivar-se em uma relação pacífica institucionalizada entre diferentes tradições e convicções existenciais.

12.10. Perspectivas: a caminho de uma nova concepção intercultural da Didática da História

Minhas considerações buscaram ampliar o âmbito reflexivo da Didática da História para um discurso sobre a aprendizagem histórica. A aprendizagem histórica está diretamente relacionada a problemas atuais de orientação cultu-

ral, dentre os quais se destaca a forma de vida da sociedade civil moderna, com seu sistema secular de direitos fundamentais. A concepção de uma Didática da História humanística não é nova, em muitos aspectos. Ela faz parte dos resultados da análise da consciência histórica nos últimos trinta anos.

Ela procura reformular as características dessa análise com um princípio claro da constituição histórica de sentido. O humanismo foi desde seu início uma concepção de formação (*Bildung*). Estou convencido de que o modo moderno de formação do final do século 18 e início do século 19 dispõe de um potencial de desenvolvimento ainda não efetivado. Concentrei minha argumentação em apenas um campo da formação, o do ensinar-aprender História. É nesse campo que urge incluir as dimensões interculturais nas estratégias da Didática da História. Como incluir tradições e cosmovisões não-ocidentais no ensino escolar de História, de modo que alunas e alunos com origens culturais não-ocidentais, sejam reconhecidos em suas diversas visões do mundo e convicções religiosas? Como oferecer-lhes uma base histórica sólida para sua consciência histórica? O que podem compartilhar com os colegas na sala de aula e com os cidadãos, em geral, em sua nova terra de adoção?²⁰

Para responder a essa questão, é necessário ter presentes elementos comuns da orientação cultural, para além das diferenças. Não vislumbro qualquer alternativa à comunidade. É preciso construir e consolidar um fundamento comum aos seres humanos.²¹ Esse modo de pensar inclui uma pretensão básica: a de que toda individualidade pessoal e social seja reconhecida. Um pensamento histórico que historicize essa humanidade integra, no que ela tem de comum, a diversidade de suas manifestações no tempo e no espaço, assim como sua dinâmica temporal. Aqui está a oportunidade de a Didática da História trazer respostas aos desafios de nosso tempo, que surgem na crescente densidade da comunicação intercultural do processo de globalização. Isso só vale, no entanto, se a Didática da História se mantiver fiel à ideia humanística da dignidade humana.

Essa argumentação humanística ainda é muito tênue. A tradição humanística ocidental tem um flanco vulnerável: sua relação com a natureza. Até agora, o humanismo não elaborou um critério regulador da relação do ser humano com a natureza. A natureza presente na cultura humana atualmente não foi suficientemente refletida à luz dos valores básicos do humanismo. O que significa

²⁰ NT. Esse tema diz respeito ao problema da integração dos imigrantes recentes à sociedade alemã.

²¹ Antweiler: *Menschliche Universalien*, 2007; Antweiler: *Mensch und Weltkultur*, 2010.

dignidade humana na instrumentalização e dominação técnica da natureza, com o objetivo de sobreviver fisicamente?

Só há duas possibilidades de desenvolver uma concepção que responda aos novos desafios da natureza na vida humana. Uma alternativa é a ideia de natureza como fonte de todos os critérios que regulem a relação do ser humano com a natureza. A outra alternativa é uma concepção de humanidade que expanda o sistema fundamental de valores humanísticos de modo a abranger também o lado natural da vida humana. A primeira alternativa dissolveria a tradição do humanismo em um novo naturalismo, cujas características não são nada claras (com exceção de muitas fabulações românticas acerca de cosmologias pré-modernas).

A segunda alternativa significa levar adiante a tradição do humanismo. Nesse caso é necessário aprofundar e expandir nosso entendimento do que significa ser humano. Em oposição à tentação intelectual de naturalizar a cultura humana sob o influxo das descobertas da Biologia e das Neurociências, deve-se aplicar, à relação dos seres humanos com seu meio-ambiente natural, os elementos normativos da cultura humana referentes ao princípio da dignidade. Não é na Didática da História que se resolve esse problema. Tal não dispensa de manter aberto o espaço do ensino-aprendizagem da História para a natureza, como elemento essencial do entendimento da História.

Aprender princípios: Filosofia da História na Didática da História

13.1. O déficit teórico da Didática da História

A Didática da História é a ciência da aprendizagem histórica.¹ Como qualquer disciplina especializada, ela tem carência teórica. Essa carência tem a ver com duas questões basilares da aprendizagem histórica: o que é História? Como se desenvolvem as competências para lidar com a História nos processos de aprendizagem? E, afinal, a pergunta sobre por que se deveria aprender História sempre volta. A primeira pergunta é de cunho filosófico.

Ela tem de estar previamente resolvida, quando a Didática da História se dedica aos processos de aprendizagem. Também a segunda pergunta possui um aspecto básico que tange a Filosofia. A aprendizagem é, decerto, assunto também de outras disciplinas. Quando se trata, contudo, do resultado de um processo de aprendizagem especificamente histórico, alcançamos a peculiaridade do pensamento histórico e de sua função sociocultural, o que nos conduz

¹ O que segue é um mero esboço. O tema requer, seguramente, um amplo trabalho na interseção dos campos da Teoria da História e da Didática. Este esboço se baseia em reflexões minhas expostas nas seguintes publicações: Rüsen: Historik, 2013; ____: Universalgeschichte als Sinnkonzept, 2014; ____: Idee einer neuen Philosophie der Geschichte, 2014. – Registro aqui meu agradecimento a Waltraut Schreiber por ter insistido na integração da Teoria da História na Didática da História e por me ter desafiado com frequência a promovê-la.

inevitavelmente de novo à Filosofia da História. A questão da relevância, por fim, concerne ao significado cultural da História e leva, por conseguinte, ao cerne da cultura histórica. É aqui que se enraíza a relevância existencial do pensamento histórico, fenômeno que também se situa no âmbito da Filosofia da História, tanto quanto a análise do conteúdo 'História' e de suas formas características de pensar. A Filosofia da História é assim também um tema da Didática da História. Mesmo com predominantes preocupações práticas, não se pode dispensá-la, se se deseja saber o que fazer quando se faz da História o conteúdo do ensino próprio aos processos organizados de aprendizagem.

A Filosofia da História é tanto mais necessária quanto sejam postas em dúvida as convicções fundamentais essenciais ao pensamento histórico, à Didática da História e à prática do ensino de História. Existe algo que se possa chamar de 'a' História? Não seria o caso de se abandonar a tradição ocidental do pensamento histórico, quando refletimos (pós-colonialmente) sobre o que a autoconsciência dos países e povos ocidentais (historicamente fundamentalmente) causou àqueles que classificou como 'outros'?²

Acresce o fato de que, no discurso atual da Teoria da História, o teor empírico efetivo do pensamento histórico – o passado possui relevância própria para o presente – foi posto de lado, em benefício de um mero construtivismo. Isso reforça a impressão de uma crescente míngua de confiança no futuro: sem futuro, não há passado relevante. Essa míngua também precisa ser tematizada pela Didática da História. Ademais tem-se os inúmeros desafios decorrentes de uma divergência cada vez mais intensa entre as tradições culturais e os modos de viver, no contexto do pensamento histórico. Tudo isso requer perspectivas novas da segurança histórica de cada um. A revisão mais urgente é a das antigas perspectivas, impensável sem refletir sobre os princípios do pensamento histórico, vale dizer: sem a Filosofia da História.

13.2. As três dimensões da Filosofia da História

A quantas anda a Filosofia da História? Ela não dá de si uma imagem entusiasmante e aparece em três formas de pensar bem diferentes: (a) material, (b) formal e (c) funcional. Essas formas são praticadas no mundo acadêmico de modo tal que dão a impressão de se excluírem. Tem-se assim a impressão de uma contrariedade entre elas, que leva os historiadores e os especialistas em Didática a ver frustrado o olhar esperançoso que sobre elas pousam.

² Ver, por exemplo, Saal: Kultur, Tradition, Moderne im Spiegel postkolonialer Differenzbewegungen, 2013.

(a) A Filosofia *material* da História tematiza as mudanças temporais do mundo humano no passado e elabora modelos abrangentes de interpretação, que lhes define o caráter histórico. Ela cuida do contexto temporal da interdependência dos acontecimentos passados, que permite vê-los como uma unidade do espaço de experiência do espírito humano. Ela extrai desse contexto uma direção que permite situar o mundo atual e seu futuro, de modo que o passado apareça como relevante para o agir e o padecer atuais. Conquanto tais direções possam ser empiricamente demonstradas como plausíveis, pelas ciências sociais, mal aparecem no discurso especializado da ciência da História e são recusadas pela Didática da História, no mais das vezes explicitamente, como mero ordenamento cronológico da História. Tem-se ainda o problema da orientação intercultural: como as representações abrangentes dos processos temporais vigentes na Filosofia material da História foram firmadas, em sua maioria, com base na experiência ocidental. Diante das exigências interculturais do pensamento histórico atual são elas entendidas como ideológicas, como meios de opressão das tradições e das formas de vida não-ocidentais.

O ensino de História alcança o leque temporal da pré-História até o presente. Para dar conta de orientar-se, ele precisa de um 'fio condutor' que confira consistência interna ao mundo histórico, que marcaria o desenvolvimento da consciência histórica e que forneceria, a esta, um espaço delimitável dentro dos processos mentais da interpretação humana do mundo. Essa interdependência faz da História um campo próprio de experiências do passado interpretadas e a ser (ainda) interpretadas, ordenando a diversidade dos acontecimentos da unidade do contexto temporal. Em termos de teoria da aprendizagem, uma tal representação do passado em sua interdependência com o presente e o futuro seria, como 'mapa mental', extremamente útil. Ela introduziria ordem na consciência histórica. Sem ordem, essa consciência não pode ser apreendida nem orientada pelo ensino. Mesmo assim, a Filosofia material da História não aparece como um tema central da Didática da História.

(b) A Filosofia *formal* da História trata da forma específica de pensar em que o passado é tematizado como história. Originalmente concebida como teoria do conhecimento, destinada a distinguir claramente a especificidade lógica das ciências humanas históricas, distintas das ciências naturais, ele aparece hoje como uma teoria da narrativa histórica.

Cuida de como a narrativa produz sentido. Na posição predominante, sustenta-se que esse sentido é produzido nos processos mentais da consciência humana. Ele somente se conecta com o passado mediante sua efetivação presente, e não pelo exame cognitivo dos vestígios do passado no presente. Não há cultura em que o sentido sobre a experiência do tempo não seja produzido narrativamente. Por conseguinte, a Filosofia formal da História possui um fundamento antropológico que a habilita à ampliação de seu horizonte intercultural. No entanto, ela ainda está longe de constituir-se em teoria geral das formas narrativas que lidam com o passado.

Tampouco se tem estudado suficientemente o papel desempenhado pelos elementos e fatores não-narrativos na narrativa histórica. O maior problema da filosofia narrativista da História reside, contudo, no fato de suas principais exposições³ estarem longe de demonstrar claramente em que consistiria o caráter especificamente histórico de uma história. Aqui, sua demarcação e seu afastamento da Filosofia material da História se vingam. Pois esta teria algo a dizer sobre o conteúdo da forma; sozinha, a forma não faz isso.

(c) A Filosofia *funcional* da História, com esse nome, não apareceu até hoje. Há, contudo, um campo de fenômenos e discursos acadêmicos a ele dedicado que podem ser caracterizados como um tipo de filosofia da História. Trata-se da questão da influência do passado sobre as orientações culturais no presente e da presença destas na cultura de um passado constantemente tornado presente.

Como tal fator, a História – previamente a qualquer distinção entre matéria e forma – é sempre parte integral de toda orientação cultural em que o passado desempenhe algum papel. (Inexiste orientação cultural que não se relacione ao passado). A referida influência se dá no modo 'lembrança'. Como lembrança, o passado está sempre presente culturalmente como fonte de sentido e como desafio a qualquer constituição de sentido, antes mesmo de se debruçar sobre o passado enquanto tal, ou seja: ainda antes da historicização explícita. O discurso memorial pertence, por conseguinte, com propriedade, à Filosofia da História.

Ressalve-se que esse discurso cuida da História nem tanto como História (com a distinção permanente entre o acontecimento do passado e a vida no presente), mas sim como passado 'vivo' nas práticas de orientação cultural.

Esse 'passado vivo' aparece, de forma elaborada, como memória cultural e como 'lugares de memória' (*lieux de mémoire*), despertando notável interesse, há décadas, no campo das ciências da cultura. No entanto, antes como depois teve-se e tem-se discursos dedicados ao aspecto funcional do pensamento histórico. Em estreita correlação com o desenvolvimento de uma filosofia material da História elaborou-se uma concepção da 'formação histórica' (p. ex., por Wilhelm von Humboldt), na qual se valorizou criticamente o papel da constituição histórica de sentido no desenvolvimento de uma subjetividade individual, em oposição a um entendimento utilitarista da educação.⁴

Registre-se que a distinção rigorosa entre matéria, forma e função é superada pela terceira dimensão, o que permite articular as três dimensões. Na vivacidade da memória, matéria e forma estão unidas. Somente quando o passado vem a ser abordado em sua distância temporal é que entra em jogo a distinção entre matéria e forma – é nesse momento que essa distinção ganha vida filosófica. Na retrospectiva reconstrutiva de sua unidade precedente pode-se, todavia, articulá-las de novo sistematicamente.

O significado dessa terceira dimensão da Filosofia da História para a Didática da História é patente. Com suas conclusões e formas de pensar pode-se conceber a aprendizagem histórica como um elemento essencial da práxis cultural que precede e fundamenta todo ensino-aprendizagem. É nessa práxis que se reconhece que a apreensão do passado, no horizonte de sentido que orienta o agir no presente, confere ao pensamento histórico sua relevância existencial (previamente a toda distinção objetivante entre passado e presente). É por causa dessa relevância existencial, e em função dela, que o ensino-aprendizagem histórico pode ser entendido como necessário e, assim, legitimado.

13.3. Impulso material da aprendizagem: "a" História

A Filosofia material da História confronta a Didática da História com uma questão de princípio: Que História deve ser aprendida? É possível contornar 'a' história tal como foi concebida filosoficamente, no final do século 18, como o todo temporal de uma humanidade historicizada? A ciência da História, disciplina de referência para a Didática da História, fornece para conteúdo de aula meros fragmentos desse todo, que não é abordado como tal. Não é raro que o ordenamento cronológico dos acontecimentos do passado tratado se-

⁴ Steenblock: *Theorie der kulturellen Bildung*, 1999. Johannes Rohbeck propõe uma elaborada aplicação funcional da Filosofia da História: Rohbeck: *Zukunft der Geschichte*, 2013.

³ Como, por exemplo, em White: *Metahistory*, 1991; ____: *The Content of the Form*, 1987.

ja deixado de lado, na organização do ensino de História. No mínimo, esse ordenamento não desempenha mais nenhum papel central (apesar de os livros didáticos continuarem a ser organizados em termos de história universal – dos primórdios até o presente).

Deve-se abandonar a ideia de unidade, por ser a referência da identidade histórica e da lógica das narrativas-mestras? O desafio da ampliação intercultural do pensamento histórico poderia falar a favor. Em nome da diversidade e da diferença, vê-se como imperiosa a expulsão, do pensamento histórico, do sujeito unitário referencial da História. O princípio da multiperspectividade afeta, assim, o objeto do pensamento histórico e estiliza 'a' História em uma pluralidade de histórias. Isso aparentemente levaria em consideração o contexto multicultural da aprendizagem histórica nas sociedades com alta taxa de imigração. A origem heterogênea das alunas e dos alunos seria levada em conta pelo princípio didático de uma ruptura fundamental da unidade da História em uma diversidade de histórias. Deixa assim de existir um valor de referência claro para a formação da identidade histórica.

A 'nação' já não serve mais; a Didática da História obedeceria às diretrizes, hoje predominantes nas ciências humanas, de uma orientação pós-nacional do pensamento histórico. Temos assim, com efeito, um desafio que se põe ao ensino de História e que atinge o plano profundo dos princípios. Esse desafio é subsequente a uma mudança igualmente profunda no contexto cultural da aprendizagem histórica: a crescente diversidade de origens das alunas e alunos. Sem embargo, isso equivale a pular da frigideira de uma unificação nacional para o fogo da diferença multicultural.

Tem-se de examinar a contraposição entre a diversidade cultural e a unificação etnocêntrica imposta. No entanto, se essa diversidade não estiver subordinada ao preceito cogente de uma convivência pacífica e produtiva, descambará para uma anarquia indesejável de pertencimentos históricos. A diversidade a ser levada em conta carece, por sua vez, de um princípio ordenador, supraordenado ao preceito do pluralismo e que o viabiliza na vida. Esse princípio ordenador pode e deve decorrer da forma de vida de uma sociedade civil secular moderna, e valer como fio condutor para a escolha dos conteúdos da aprendizagem histórica, tal como orientada pela Didática da História.⁵ Para que tudo isso seja possível, é preciso que esse fio condutor seja pensado e interpretado no plano da filosofia da História.

⁵ Ver capítulo 12.

O que articula a diversidade cultural no tempo e no espaço na unidade da História? A resposta dada pela Filosofia da História a essa pergunta não é nova, pois está presente logo em seus primórdios: é a unidade da humanidade na diversidade das culturas. Johann Gottfried Herder ofereceu, em sua filosofia da História, um panorama filosoficamente fundado da história universal, que continua valendo como paradigma atualizável.⁶ Uma tal filosofia da História pode ser tornada intelectualmente plausível se preencher duas condições: ela tem de se basear, para começar, em universais antropológicos, que valham para qualquer possível história. Em segundo lugar, ela tem de elaborar a representação de um processo temporal que inclua, hermeneuticamente, a diversidade cultural e que seja universalmente abrangente. A grandeza de referência da formação histórica da identidade seria, nesse contexto, a humanidade – expressa tanto na amplitude da experiência histórica (história universal ou global) quanto na profundidade de uma determinação normativa (dignidade humana).

O que tudo isso quer dizer para o ensino de História? No trato de cada assunto histórico seriam abordados também os fatores antropológicos pertinentes. Trata-se aqui das oposições básicas da vida humana, que caracterizam a dinâmica da cultura e qualificam sua temporalidade própria – por exemplo: dentro e fora, acima e abaixo, jovem e velho, homem e mulher, na vida social corrente; poder e impotência, amigo e inimigo, morrer e matar, na vida política corrente; rico e pobre, na vida econômica, etc.⁷ Essa temporalidade tem de estar dotada igualmente de um direcionamento, interculturalmente plausível, das mudanças que ocorrem, que permita relacionar o passado ao presente. Tais representações da evolução exigem ponderar linhas transversais que apreendam a História como espaço de experiência, o que permitiria entender historicamente o contexto histórico abrangente em que se situam os temas particulares que se tem de escolher, necessariamente.

Com respeito à problemática da identidade, central na aprendizagem histórica, seria possível enfim conciliar a oposição entre a diversidade (híbrida) das referências formadoras de identidade com as tradições e evoluções históricas, de um lado, e a necessidade vital de coerência dessas referências para o sujeito que aprende, de outro. A grandeza fundamental de referência para a formação histórica da identidade, e fio condutor da interpretação dos conteúdos históricos, seria o 'ser humano' dos seres humanos.

⁶ Ver Kreutzer: *Dialektischer Humanismus*, 2015.

⁷ Mais pormenores em Rüsen: *Historik*, 2013, p. 114–128.

13.4. Impulso formal da aprendizagem: formas históricas de pensar

O teorema narrativista da Filosofia formal da História está na base dos esforços didáticos por analisar a 'competência narrativa' como objetivo máximo da aprendizagem histórica.⁸ Esse teorema requer ser concretizado de forma diferenciada, para que se possa realmente definir e operar a efetivação do ensino. Para tanto, é preciso incluir, no roteiro e na organização do ensino, uma relação constante à respectiva forma de pensar ou ao respectivo modelo de interpretação.

As interpretações produzidas ao longo do ensino têm de ser claramente explicitadas e relacionadas às formas de pensamento que as orientam. O que entendemos por isso? Como pensamos isso? Como debater o que aprendemos, retemos, reproduzimos aqui?

As apresentações narrativas têm de ser tornadas, enquanto tais, objeto do ensino e tornadas, pela reflexão, os primeiros passos de apresentações próprias. Os critérios determinantes de sentido da narrativa histórica podem e devem ser apresentados como tais e praticados. Isso poderia e deveria ser feito sistematicamente⁹, regra geral como um momento eventual no trato dos temas históricos. A aprendizagem histórica resulta então em habilidades de pensar, e não principalmente em aquisição de conhecimento.

13.5. Impulso funcional da aprendizagem: História como força vital

A versão didática da Filosofia funcional da História dirige o olhar para as condições histórico-culturais e para as circunstâncias da própria aprendizagem histórica. Pouco importa o modo: o passado é influente também quando deve ser aprendido como história. Sua vivacidade se manifesta de inúmeras maneiras: nas cristalizações históricas que determinam a vida das alunas e dos alunos, nos pesados preconceitos, no imaginário criado pela mídia, etc. Essas circunstâncias prévias devem sempre estar presentes.

A História se torna assim visível, como potência da memória cultural, deixando entrever sua interação com a política, suas formas estéticas de apresentação (na mídia e nos museus), suas pretensões morais, sua relação com a religião, sua relevância como cosmovisão e seus riscos ideológicos – tudo isso pertence aos temas da aprendizagem histórica. E isso tudo deve ser tratado em direta correlação com os conteúdos históricos do ensino, e não isoladamente.

⁸ Barricelli: Schüler erzählen Geschichte, 2011.

⁹ Ver Rüsen: „Das Gute bleibt – wie schön!“, 1994.

Sempre que possível, essas questões e os conteúdos devem ser abordados conjuntamente. Somente nessa correlação se alcança a meta cognitiva da aprendizagem que chamamos 'crítica'.

13.6. Perspectivas

Na relação didática da Filosofia da História com a aprendizagem histórica, suas três formas de pensar, ou dimensões, congregam-se em um contexto argumentativo unitário. Esse contexto ainda não está suficientemente investigado, mas está presente na vida e no aprender práticos.

Analisá-lo reflexivamente, enquanto parte integrante da Didática da História esclareceria seus fundamentos teóricos e certamente contribuiria para a prática do ensino-aprendizagem da História.

Lista da bibliografia citada

A

- Abelshauer, Werner: Kulturkampf. Der deutsche Weg in die Neue Wirtschaft und die amerikanische Herausforderung, Berlin: Kulturverlag Kadmos 2003.
- Aischylos: Werke in einem Band, Berlin, Weimar: Aufbau 1976.
- Angvik, Magne/von Borries, Bodo (Eds): Youth and History. A Comparative European Survey on Historical Consciousness and Political Attitudes among Adolescents. 2 vols., Hamburgo: Körber-Stiftung 1997.
- Antweiler, Christoph: Mensch und Weltkultur. Für einen realistischen Kosmopolitismus im Zeitalter der Globalisierung, Bielefeld: transcript 2011.
- Antweiler, Christoph: Menschliche Universalien. Kultur, Kulturen und die Einheit der Menschheit, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2007.
- Antweiler, Christoph: Was ist den Menschen gemeinsam? Über Kultur und Kulturen. 2a. ed. rev., Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2009.
- Assmann, Aleida; Frevert, Ute: Geschichtsvergessenheit - Geschichtsversessenheit. Vom Umgang mit deutschen Vergangenheiten nach 1945, Stuttgart: Deutsche Verlagsanstalt 1999.
- Assmann, Aleida; Harth, Dietrich (Eds): Mnemosyne. Formen und Funktionen der kulturellen Erinnerung, Frankfurt/Meno: Fischer Taschenbuchverlag 1991.
- Assmann, Jan: Achsenzeit. Eine Archäologie der Moderne, Munique: C.H. Beck 2018.

Assmann, Jan: Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen, Munique: C.H. Beck 1992.

Auchter, Thomas: Jenseits des Versöhnungsprinzips. Die Grenzen des Erinnern, in: Universitas 52 (1997), p. 230–240.

B

Barricelli, Michele: Schüler erzählen Geschichte. Narrative Kompetenz im Geschichtsunterricht. 3a. ed., Schwalbach/Taunus: Wochenschau 2011.

Baumgartner, Hans Michael: Kontinuität und Geschichte. Zur Kritik und Metakritik der historischen Vernunft, Frankfurt/Meno: Suhrkamp 1972.

Becher, Ursula e outros (Eds): Internationale Verständigung. 25 Jahre Georg-Eckert-Institut für internationale Schulbuchforschung in Braunschweig, Hannover: Hahn 2000.

Beck, Ulrich; Bonß, Wolfgang (Eds): Die Modernisierung der Moderne, Frankfurt/Meno: Suhrkamp 2001.

Berger, Stefan: Germany, London: Hodder Arnold 2004.

Berger, Stefan e outros (Eds): Narrating the Nation. Re-presentations in History, Media, and the Arts, Nova Iorque: Berghahn Books 2008.

Berger, Stefan: The Search for Normality. National Identity and Historical Consciousness in Germany since 1800, Providence: Berghahn Books 1997.

Bergmann, Klaus e outros (Eds): Handbuch der Geschichtsdidaktik. 5. Ed., Seelze-Velber: Kallmeyer 1997.

Bergmann, Klaus: Die neue Geschichtsdidaktik – Ein langer Blick zurück und ein kurzer Blick nach vorn, in: Blanke, Horst Walter e outros (Eds): Geschichtstheorie, Wissenschaftsgeschichte und Geschichtskultur heute, Colônia e outros: Böhlau 1998, p. 127–137.

Bergmann, Klaus: Multiperspektivität. Geschichte selber denken, Schwalbach/Ts.: Wochenschau 2000.

Blanke, Horst Walter: Zum Verhältnis von Historiographiegeschichte und Historik – Eine Analyse der Tagungsbände Theorie der Geschichte und Geschichtsdiskurs, in: Tel Aviver Jahrbuch für deutsche Geschichte 29 (2000), p. 55–84.

Boockmann, Hartmut: Geschichte im Museum? Zu den Problemen und Aufgaben eines Deutschen Historischen Museums, Munique: D. Kunstverlag 1987.

Borchmeyer, Dieter: Was ist deutsch? Die Suche einer Nation nach sich selbst, Berlin: Rowohlt 2017.

Borsdorf, Ulrich; Grütter, Heinrich Th. (Eds): Orte der Erinnerung. Denkmal, Gedenkstätte, Museum, Frankfurt/Meno: Campus 1997.

Braidotti, Rosi: Jenseits des Menschen: Posthumanismus, in: Bundeszentrale für politische Bildung (Ed.): Der Neue Mensch, Schriftenreihe Band 10247, Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung 2018, p. 153–163.

Braidotti, Rosi: Posthumanismus. Leben jenseits des Menschen, Frankfurt/Meno: Campus 2014.

Braidotti, Rosi: The Posthuman, Cambridge/UK: Politi Press 2013.

Braudel, Fernand: Das Mittelmeer und die mediterrane Welt in der Epoche Philipps des Zweiten. 3 Vols., Frankfurt/Meno: Suhrkamp 1998.

Baumgartner, Hans Michael: Kontinuität und Geschichte. Zur Kritik und Metakritik der historischen Vernunft, Frankfurt/Meno: Suhrkamp 1972.

Breuilly, John J., „Wo bleibt die Handlung?“ – Die Rolle von Ereignissen in der Gesellschaftsgeschichte, in: Nolte, Paul e outros (Eds): Perspektiven der Gesellschaftsgeschichte, Munique: C.H. Beck 2000, p. 36–42.

Broszat, Martin; Friedländer, Saul: Um die „Historisierung des Nationalsozialismus“. Ein Briefwechsel, in: Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte 36 (1988), P. 339–372.

Brüggemeier, Franz Josef; Kocka, Jürgen (Eds): Geschichte von unten - Geschichte von innen. Kontroversen um die Alltagsgeschichte, Fernuniversität 1985.

Bundeszentrale für politische Bildung (Ed.): Der Neue Mensch, Schriftenreihe Band 10247, Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung 2018.

C

Cajani, Luigi: A World History Curriculum for the Italian School, in: World History Bulletin 18.2 (Fall 2002): p. 26–32.

Calliehs, Jörg (Ed.): Geschichte, wie sie nicht im Schulbuch steht. Der Schülerwettbewerb Deutsche Geschichte um den Preis des Bundespräsidenten, Rehbürg-Loccum: Evangelische Akademie Loccum 1991.

Cancik, Hubert; Vöhler, Martin (Eds): Humanismus und Antikerezeption im 18. Jahrhundert, Heidelberg: Winter 2009.

Chakrabarti, Dipesh: Europa provinzialisieren. Postkolonialität und die Kritik der Geschichte, in: Conrad Sebastian; Randeria, Shalini (Eds): Jenseits des Eurozentrismus. Postkoloniale Perspektiven in den Geschichts- und Kulturwissenschaften, Frankfurt/Meno: Campus 2000, p. 283–312.

D

Danto, Arthur C.: Analytische Philosophie der Geschichte, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1974.

- Dewey, John: Erfahrung und Natur, Frankfurt/Meno: Suhrkamp 1995.
- Diner, Dan: Zwischen Aporie und Apologie. Über Grenzen der Historisierbarkeit des Nationalsozialismus, in: _____. (Ed.): Ist der Nationalsozialismus Geschichte? Zu Historisierung und Historikerstreit, Frankfurt/Meno: Fischer Taschenbuch Verlag 1987, p. 62–73.
- Dohnanyi, Klaus von: Eine Friedensrede. Martin Walsers notwendige Klage, in: FAZ, 14.11.1998.
- Dörner, Andreas: Politischer Mythos und symbolische Politik. Der Hermann-Mythos: Zur Entstehung des Nationalbewusstseins der Deutschen, Reinbek: Rowohlt 1996.
- Droysen, Johann Gustav: Historik. Historisch-kritische Ausgabe, ed. Peter Leyh and Horst Walter Blanke. vol. 1, Stuttgart, Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1977.
- Droysen, Johann Gustav, Historik. Vorlesungen über Enzyklopädie und Methodologie der Geschichte (ed. Rudolf Hübner), Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1964.
- Dubiel, Helmut, Niemand ist frei von der Geschichte. Die nationalsozialistische Herrschaft in den Debatten des Deutschen Bundestages, Munique: Hanser 1999.
- Düding, Dieter e outros (Eds): Öffentliche Festkultur. Politische Feste in Deutschland von der Aufklärung bis zum Ersten Weltkrieg, Reinbek: Rowohlt 1988.
- Dux, Günter: Historisch-genetische Theorie der Kultur. Instabile Welten. Zur prozessualen Logik im kulturellen Wandel, Weilerswist: Velbrück 2000.
- Dux, Günter: Warum denn Gerechtigkeit? Die Logik des Kapitals. Die Politik im Widerstreit mit der Ökonomie, Weilerswist: Velbrück Wissenschaft 2008.

E

- Engelbert, Günther (Ed.): Ein Jahrhundert Hermannsdenkmal 1875–1975, Detmold: Historischer Verein für das Land Lippe 1975.
- Enzensberger, Hans-Magnus: Ach Europa. Wahrnehmungen aus sieben Ländern. Mit einem Epilog aus dem Jahre 2006, Frankfurt/Meno: Suhrkamp 1987.
- Erikson, Eric H.: Dimensionen einer neuen Identität, Frankfurt/Meno: Suhrkamp 1975.
- Erikson, Eric H.: Identität und Lebenszyklus. Drei Aufsätze, Frankfurt/Meno: Suhrkamp 1973.
- Eze, Michael Onyebuchi: Intellectual History in Contemporary Africa, Nova Iorque: Palgrave Macmillan 2010.

F

- Fehr, Michael; Stefan Grohe (Eds): Geschichte, Bild, Museum. Zur Darstellung von Geschichte im Museum, Colônia: Wienand 1989.
- Ferry, Luc; Renault, Alain: Antihumanistisches Denken. Gegen die französischen Meisterphilosophen, Munique: Hanser 1987.
- Flaig, Egon: Den Untermenschen konstruieren. Wie die griechische Klassik den Sklaven von Natur erfand, in: Von den Hoff, Ralf; Schmidt, Stefan (Eds.): Konstruktionen von Wirklichkeit. Bilder im Griechenland des 5. und 4. Jahrhunderts vor Chr, Stuttgart: Steiner 2001, p. 27–49.
- Flessner, Bernd: (Ed.): Nach dem Menschen. Der Mythos einer zweiten Schöpfung und das Entstehen einer posthumanen Kultur, Freiburg im Breisgau: Rombach.
- Foucault Michel: Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften, Frankfurt/Meno: Suhrkamp 1974.
- Frei, Norbert: Vergangenheitspolitik. Die Anfänge der Bundesrepublik und die NS-Vergangenheit, Munique: C.H. Beck 1996.
- Freudiger, Jürg; Graeser, Andreas; Petrus Klaus (Eds): Der Begriff der Erfahrung in der Philosophie des 20. Jahrhunderts, Munique: C.H. Beck 1996.
- Friedländer, Saul: Nazi Germany and the Jews. 2 vols. Nova Iorque 1997, 2007 (deutsch: Das Dritte Reich und die Juden. Vol. 1: Die Jahre der Verfolgung 1933-1939, Munique: C.H. Beck 1998; Vol. 2: Die Jahre der Vernichtung. Das Dritte Reich und die Juden, 1939-1945, Munique: C.H. Beck 2006).
- Friedländer, Saul: Die Metapher des Bösen. Über Martins Walsers Friedenspreis-Rede und die Aufgabe der Erinnerung, in: Die Zeit 49, 26. November 1998.
- Friedländer, Saul: Writing the history of the Shoa: Some major dilemmas, in: Blanke, Horst-Walter; Jaeger, Friedrich; Sandkühler, Thomas (Eds): Dimensionen der Historik. Geschichtstheorie, Wissenschaftsgeschichte und Geschichtskultur heute. Jörn Rüsen zum 60. Geburtstag, Colônia: Böhlau 1998.
- Fröhlich, Klaus e outros (Eds): Geschichtskultur, Pfaffenweiler: Centaurus 1992.
- Fußmann, Klaus e outros (Eds): Historische Faszination. Geschichtskultur heute, Colônia: Böhlau 1994.

G

- Geertz, Clifford, Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme, Frankfurt/Meno: Suhrkamp 1983.
- Gerhard, Ute; Hannover-Druck, Elisabeth; Schmitter, Romina: „Dem Reich der Freiheit werb' ich Bürgerinnen.“ Die Frauen-Zeitung von Louise Otto, Frankfurt/Meno: Syndikat 1979.

- Giesen, Bernhard: Die Entdinglichung des Sozialen. Eine evolutionstheoretische Perspektive auf die Postmoderne, Frankfurt/Meno: Suhrkamp 1991.
- Giesen, Bernhard: Nationale und kulturelle Identität. Studien zur Entwicklung des kollektiven Bewusstseins in der Neuzeit, Frankfurt/Meno: Suhrkamp 1991.
- Giesen, Bernhard: On Axial Ages and other Thresholds between Epochs, in: Kozlarek, Oliver; Rüsen, Jörn; Wolff, Ernst (Eds): Shaping a Humane World. Civilizations – Axial Times – Modernities – Humanisms, Bielefeld: transcript 2012, p. 95–110.
- Ginzburg, Carlo: Der Käse und die Würmer. Die Welt eines Müllers um 1600, Frankfurt/Meno: Syndikat 1979.
- Ginzburg, Carlo: Spurensicherung. Über verborgene Geschichte, Kunst und soziale Gedächtnis, Munique: Deutscher Taschenbuchverlag 1974.
- Goldhagen, Daniel Jonah: Hitlers willige Vollstrecker. Ganz gewöhnliche Deutsche und der Holocaust, Berlin: Siedler 1996.
- Gössmann Elisabeth: Ob die Weiber Menschen seyn, Oder nicht?, Munique: Iudicium 1988.
- Gräf, Dieter M.: Westrand. Gedichte, Frankfurt/Meno: Suhrkamp 2002.
- Grütter, Heinrich Theodor: Die Präsentation der Vergangenheit. Zur Darstellung von Geschichte in historischen Museen und Ausstellungen, in: Füßmann, Klaus e outros (Eds): Historische Faszination. Geschichtskultur heute, Colônia e outros: Böhlau 1994, p. 173–187.

H

- Hänke-Portscheller, Michaela: Berufswerkstatt Geschichte. Lernorte für die Erinnerungskultur, Colônia: Böhlau 2003.
- Hardtwig, Wolfgang: Geschichtskultur und Wissenschaft, Munique: Deutscher Taschenbuchverlag 1990.
- Hardtwig, Wolfgang: Der bezweifelte Patriotismus – Nationales Bewusstsein und Denkmal 1786 bis 1933, in: Geschichte in Wissenschaft und Unterricht 44 (1993), p. 773–785.
- Hardtwig, Wolfgang: Geschichtskultur und Wissenschaft, Munique: Deutscher Taschenbuchverlag 1990.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte, Leipzig: Meiner 1920.
- Heitzer, Enrico; Schultze, Sven (Eds.): Chimära mensura? Die Human-Animal Studies zwischen Schäferhund-Science Hoax, kritischer Geschichtswissenschaft und akademischem Trendsetting, Berlin: Vergangenheitsverlag 2018.

- Herbert, Ulrich: Zweierlei Bewältigung, in: Herbert, Ulrich; Groehler, Olaf (Eds): Zweierlei Bewältigung. Vier Beiträge über den Umgang mit der NSVergangenheit in den beiden deutschen Staaten, Hamburg: Ergebnisse Verlag 1992.
- Herbert, Ulrich: Best. Biographische Studien über Radikalismus, Weltanschauung und Vernunft 1903–1989, Bonn: Dietz 1996.
- Herbrechter, Stefan: Posthumanismus. Eine kritische Einführung, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2009.
- Herder, Johann Gottfried: Briefe zur Beförderung der Humanität. 2 Vols., Berlin, Weimar: Aufbau 1971.
- Herder, Johann Gottfried: Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit, ed. Wolfgang Pross (Werke, vol. III). 2 vols., Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2002.
- Hettling, Manfred; Nolte, Paul (Eds): Bürgerliche Feste. Symbolische Formen politischen Handelns im 19. Jahrhundert, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 1993.
- „Historikerstreit.“ Die Dokumentation der Kontroverse um die Einzigartigkeit der nationalsozialistischen Judenvernichtung, Munique: Piper 1987.
- Hölscher, Lucian: Geschichte als ‚Erinnerungskultur‘, in: Dabag, Mihran; Platt, Kristin (Eds): Generation und Gedächtnis. Erinnerung und kollektive Identitäten, Opladen: Leske und Budrich 1995, p. 146–168.
- Hoffmann, Detlev (Ed.): Das Gedächtnis der Dinge. KZ-Relikte und KZ-Denkmäler 1945–1995, Frankfurt/Meno: Campus 1997.
- Huntington, Samuel P.: Kampf der Kulturen, Munique: Goldmann 1998.
- Huang, Chun-Chieh: Humanism in East Asian Confucian Contexts, Bielefeld: transcript 2010.
- Humboldt, Wilhelm von: Über den Geist der Menschheit, (Werke, vol. 1, Schriften zur Anthropologie und Geschichte, ed. Andreas Flitner und Klaus Giel), Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1960, p. 506–518.
- Huntington, Samuel P.: Der Kampf der Kulturen. The Clash of Civilizations. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert, Munique: Europa Verlag.
- Husserl, Edmund: Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins, Tübingen: Niemeyer 1980, 2a. ed.
-
- Irrgang, Bernard: Posthumanes Menschsein? Künstliche Intelligenz, Cyber Space, Roboter, Cyborgs und Designer-Menschen, Anthropologie des künstlichen Menschen im 21. Jahrhundert, Wiesbaden: Steiner 2005.

J

- Jaeger, Friedrich: Bürgerliche Modernisierungskrise und historische Sinnbildung. Kulturgeschichte bei Droysen, Burckhardt und Max Weber, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 1994.
- Jaeger, Friedrich: Amerikanischer Liberalismus und zivile Gesellschaft: Perspektiven sozialer Reform im 20. Jahrhundert, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 2001.
- Jaspers, Karl: Vom Ursprung und Ziel der Geschichte. (Zuerst Zürich 1949), Munique: Piper 1963.
- Jeismann, Michael (Ed.): Mahnmal Mitte. Eine Kontroverse, Colônia: Dumont 1999.
- Joas, Hans: Die Sakralität der Person. Eine neue Genealogie der Menschenrechte, Frankfurt/Meno: Suhrkamp 2015.
- Jureit, Ulrike; Schneider, Christian: Gefühlte Opfer. Illusionen der Vergangenheitsbewältigung, Stuttgart: Klett-Cotta 2010.

K

- Kalbe, Ricki; Zuckermann, Moshe: Ein Grundstück in Mitte. Das Gelände des künftigen Holocaust-Mahnmals in Wort und Bild, Göttingen: Wallstein 2000.
- Kant, Immanuel: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (1785), Werke in 10 Bänden, ed. Wilhelm Weischedel. Vol. 6, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1968.
- Kant, Immanuel: Logik, in: _____. : Werke, in 10 Vols. Vol. 5: Schriften zur Metaphysik und Logik, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1968.
- Kant, Immanuel: Metaphysik der Sitten, Königsberg: Nicolovius 1797.
- Karlsson, Klas-Göran; Zander, Ulf (Eds): Echoes of the Holocaust. Historical cultures in contemporary Europe, Lund: Nordic Academic Press 2003.
- Karlsson, Klas-Göran; Zander, Ulf (Eds): Holocaust Heritage. Inquiries into European Historical Culture, Malmö: Sekel 2004.
- Kershaw, Ian: Interview, in: FAZ 01.10.1998.
- Kertész, Imre: Ich – ein anderer, Berlin: Rowohlt 1998.
- Khorchide, Muhanad: Islam ist Barmherzigkeit. Grundzüge einer modernen Religion, Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung 2017.
- Kierkegaard, Sören: Die Krankheit zum Tode, Reinbek: Rowohlt 1962.
- Kirsch, Jan-Holger, „Wir haben aus der Geschichte gelernt“. Der 8. Mai als politischer Gedenktag in Deutschland, Colônia e outros: Böhlau 1999.

- Kleger, H.; Müller, A. (Eds): Religion des Bürgers. Zivilreligion in Amerika und Europa, Munique: Kaiser 1986.
- Klüger, Ruth: Weiter leben. Eine Jugend, Göttingen: Wallstein 1992.
- Koch, Gertrud (Ed.): Bruchlinien. Tendenzen der Holocaustforschung, Colônia: Böhlau 1999.
- Kocka, Jürgen: Folgen der deutschen Einigung für die Geschichts- und Sozialwissenschaft, in: Deutschland Archiv (1992), p. 793–802.
- Kocka, Jürgen: Perspektiven für die Sozialgeschichte der neunziger Jahre, in: Schulze, Winfried (Ed.): Sozialgeschichte, Alltagsgeschichte, Mikro-Historie, Göttingen 1994, p. 33–39.
- Kocka, Jürgen: Historische Sozialwissenschaft heute, in: Nolte, Paul e outros (Eds): Perspektiven der Gesellschaftsgeschichte, Munique: C.H. Beck 2000.
- Kocka, Jürgen, Sozialgeschichte. Begriff – Entwicklung – Probleme, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 1987, 2a. ed.
- Kodalle, Klaus-Michael: Verzeihung denken. Die verkannte Grundlage humaner Verhältnisse, Munique: Fink 2013.
- Kölbl, Carlos; Straub, Jürgen: Historical Consciousness in Youth. Theoretical and exemplary empirical analyses, in: Forum qualitative social research. Theories, methods, applications 23 (September 2001).
- König, Helmut; Kuhlmann, Wolfgang; Schwabe, Klaus (Eds): Vertuschte Vergangenheit. Der Fall Schwerte und die NS-Vergangenheit der deutschen Hochschulen, Munique: C.H. Beck 1997.
- Kohlstruck, Michael: Zwischen Erinnerung und Geschichte. Der Nationalsozialismus und die jungen Deutschen, Berlin: Metropol 1997.
- Konrad, Gyorgi: Die Freiheit des Erinnerns. Nachtrag zu der Kontroverse zwischen Martin Walser und Ignaz Bubis, in: Die Zeit, 22.12.1998, p. 38–39.
- Korff, Gottfried: Ausgestellte Geschichte, in: Saeculum 43 (1992), p. 9–37.
- Korff, Gottfried (Ed.): Das historische Museum. Labor, Schaubühne, Identitätsfabrik, Frankfurt/Meno: Campus 1990.
- Koselleck, Reinhart: Vier Minuten für die Ewigkeit, in: FAZ, 09.01.1997.
- Koselleck, Reinhart et al.: Volk, Nation, Nationalismus, Masse, in: Geschichtliche Grundbegriffe, Bd. 7, ed. Otto Brunner, Werner Conze and Reinhart Koselleck, Stuttgart: Klett 1993, p. 140–430.
- Koselleck, Reinhart; Jeismann, Michael (Eds): Der politische Totenkult. Kriegerdenkmäler in der Moderne, Munique: Fink 1993.
- Kozlarek, Oliver; Rüsen, Jörn; Wolff, Ernst (Eds.): Shaping a Humane World. Civilizations – Axial Times – Modernities – Humanisms, Bielefeld: transcript 2012.

- Kreutzer, Leo: Dialektischer Humanismus. Herder und Goethe und die Kultur(en) der globalisierten Welt, Hannover: Wehrhahn 2015.
- Kurthen, Martin: Weißer und schwarzer Posthumanismus. Nach dem Bewusstsein und dem Unbewussten, Paderborn: Fink 2011.

L

- Laass, Henner; Prokasky, Herbert; Rüsen, Jörn; Wulff, Angelika (Eds): Lesebuch Interkultureller Humanismus. Texte aus drei Jahrtausenden, Schwalbach/Taunus: Wochenschau 2013.
- Lal, Vinay: Provincialising the West: World history in the perspective of Indian history, in: Stuchtey, Benedikt; Fuchs, Eckhardt (Eds.): Writing World history 1800–2000, Oxford: Oxford University Press 2003, p. 271–289.
- LeGoff, Jacques: Geschichte und Gedächtnis, Frankfurt/Meno: Campus 1992.
- Liebsch, Burkhard; Rüsen, Jörn (Eds): Trauer und Geschichte, Colônia: Böhlau 2001.
- Locke, John: Über die Regierung. The Second Treatise of Government, Reineck: Rowohlt 1966.
- Loth, Wilfried; Rusinek, Bernd A. (Eds): Verwandlungspolitik. Nationalsozialistische Eliten in der Nachkriegszeit, Frankfurt/Meno: Campus 1998.
- Lübbe, Hermann: Der Nationalsozialismus im deutschen Nachkriegsbewusstsein, in: Historische Zeitschrift 236 (1983), p. 579–599.
- Lüdtke, Alf (Ed.): Alltagsgeschichte. Zur Rekonstruktion historischer Erfahrungen und Lebensweisen, Frankfurt/Meno: Campus 1989.

M

- Macdonald, Sharon: Approaches to European Historical Consciousness: Reflections and Provocations, Hamburgo: Edition Körber Stiftung, 2000.
- Mai, Ekkehard; Schmirber Gisela (Eds): Denkmal – Zeichen – Monument. Skulptur und öffentlicher Raum heute, Munique: Prestel 1989.
- Makropoulos, Michael: Modernität und Kontingenz, Munique: Fink 1997.
- Mann, Thomas: Der Zauberberg, Frankfurt/Meno: G.B. Fischer 1960.
- Margalit, Avishai; Motzkin, Gabriel: Die Einzigartigkeit des Holocaust, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 45 (1997), p. 3–18.
- Mason, Paul: Postkapitalismus. Grundrisse einer kommenden Ökonomie, Frankfurt/Meno: Suhrkamp 2016.
- Mazlish, Bruce: The Idea of Humanity in a Global Era, Nova Iorque: Palgrave 2009.

- Medick, Hans: Weben und Überleben in Laichingen 1650–1900. Lokalgeschichte als Allgemeine Geschichte, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 1996.
- Meier, Christian, 40 Jahre nach Auschwitz. Deutsche Geschichtserinnerung heute, Munique: Deutscher Kunstverlag 1992
- Meier, Christian: Das Gebot zu vergessen und die Unabweisbarkeit des Erinnerns. Vom öffentlichen Umgang mit schlimmer Vergangenheit, Munique: Siedler.
- Meier, Christian: Goldhagen und die Deutschen, in: Internationale Zeitschrift für Philosophie 1 (1997), p. 119–123.
- Meinecke, Friedrich: Die deutsche Katastrophe, Wiesbaden: Brockhaus 1946.
- Meinert, Carmen (Ed.): Traces of Humanism in China. Tradition and Modernity, Bielefeld: transcript 2010.
- Menasse, Robert: Der Europäische Landbote. Die Wut der Bürger und der Friede Europas oder Warum die geschenkte Demokratie einer erkämpften weichen muss, Wien: Paul Zsolnay Verlag 2012.
- Messerschmidt, Astrid: Historisch-politische Bildungsarbeit in der postnationalsozialistischen Migrationsgesellschaft. Erinnerung im Kontext von Rassismus und Antisemitismus, in: Zeitschrift für Genozidforschung 14 (2013).
- Mitscherlich, Alexander u. Margarethe: Die Unfähigkeit zu trauern. Grundlagen kollektiven Verhaltens, Munique: Piper 1967 (Neuaufgabe Leipzig: Reclam).
- Mommsen, H.: Die Realisierung des Utopischen: Die „Endlösung der Judenfrage“ im „Dritten Reich“, in: _____. : Der Nationalsozialismus und die deutsche Gesellschaft. Ausgewählte Aufsätze, Reinbek: Rowohlt 1991, p. 184–232.
- Morus, Thomas: Utopia, in: Heinisch, K. (Ed.): Der utopische Staat. Morus: Utopia, Campanella: Sonnenstaat, Bacon: Neu-Atlantis, Reinbek: Rowohlt 1960.
- Moser, Tilmann: Über die Weitergabe des stummen Entsetzens, in: D. Wardi, Siegel der Erinnerung, 1997, p. 9–18.
- Müller, Harald: Das Zusammenleben der Kulturen. Ein Gegenentwurf zu Huntington, Frankfurt/Meno: Fischer 1998.
- Müller, Klaus E. (Ed.): Menschenbilder früher Gesellschaften. Ethnologische Studien zum Verhältnis von Mensch und Natur. Gedächtnisschrift für Hermann Baumann, Frankfurt/Meno: Campus 1983.
- Muschg, Adolf: Was ist europäisch? Reden für einen gastlichen Erdteil, Munique: C.H. Beck 2005.

N

- Nida-Rümelin, Julian: Humanismus als Leitkultur. Ein Perspektivenwechsel, Munique: C.H. Beck 2006.

- Niethammer, Lutz: (Eds): „Die Menschen machen ihre Geschichte nicht aus freien Stücken, aber sie machen sie selbst“. Einladung zu einer Geschichte des Volkes in NRW, Essen: Klartext 2006.
- Niethammer, Lutz: Fragen – Antworten – Fragen. Methodische Erfahrungen und Erwägungen zur Oral History, in: _____. ; Alexander von Plato (Eds): Lebensgeschichte und Sozialkultur im Ruhrgebiet 1930–1960, Bd. 3: „Wir kriegen jetzt andere Zeiten“. Auf der Suche nach der Erfahrung des Volkes in nachfaschistischen Ländern, Bonn, Berlin: Dietz 1984, p. 392–445.
- Niethammer, Lutz: Fragen an das deutsche Gedächtnis. Aufsätze zur Oral History, Essen: Klartext 2007.
- Nolte, Ernst: Zwischen Geschichtslegende und Revisionismus?, in: Historikerstreit: Die Dokumentation der Kontroverse um die Einzigartigkeit der nationalsozialistischen Judenvernichtung. Texte von Augstein, Munique: Piper 1987.
- Nolte, Ernst: Das Vergehen der Vergangenheit. Antwort an meine Kritiker im sogenannten Historikerstreit, Berlin: Ullstein 1987.
- Nora, Pierre (Ed.): Les lieux de memoire, 3 Vols., Paris: Gallimard 1984–1992.
- Nora, Pierre: Zwischen Geschichte und Gedächtnis, Berlin: Wagenbach 1990.

O

- Oehler, Katharina, Geschichte in der politischen Rhetorik. Historische Argumentationsmuster im Parlament der Bundesrepublik Deutschland, Hagen: Rotmann 1989.
- Oehler, Katharina: Glanz und Elend der öffentlichen Erinnerung. Die Rhetorik des Historischen in Richard von Weizsäckers Rede zum 8. Mai und Philipp Jenningers Rede zum 9. November, in: Klaus Fröhlich e outros (Eds): Geschichtskultur, Pfaffenweiler: Centaurus 1992.
- Oesterdiekhoff, Georg W.: Die geistige Entwicklung der Menschheit, Weilerswist: Velbrück 2012.
- Oesterdiekhoff, Georg W.: Die Humanisierung des Menschen. Anthropologische Grundlagen der Kulturgeschichte der Menschheit, in: Rösen, Jörn (Ed.): Perspektiven der Humanität. Menschsein im Diskurs der Disziplinen, Bielefeld: transcript 2010, p. 221–256.
- Oesterdiekhoff, Georg W.: Entwicklung der Weltgesellschaft. Von der Steinzeit zur Moderne, Münster: Lit 2005.

P

- Paul, Hinrich: Brücken der Erinnerung. Von den Schwierigkeiten, mit der Nationalsozialistischen Vergangenheit umzugehen, Pfaffenweiler: Centaurus 1999.

- Pico della Mirandola, G.: Oratio de hominis dignitate / Rede Über die Würde des Menschen, Stuttgart: Reclam 1997.
- Pomian, Krzysztof, Der Ursprung des Museums. Vom Sammeln, Berlin: Wagenbach 1993.
- Proust, Marcel: In Swanns Welt. Auf der Suche nach der verlorenen Zeit. Erster Teil, Frankfurt/Meno: Suhrkamp 1981.
- Puvogel, Ulrike e outros, Gedenkstätten für die Opfer des Nationalsozialismus. Eine Dokumentation (Bundeszentrale für politische Bildung), 2 Vols., Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung 1995/1997.

R

- Ranke, Leopold von: Über die Epochen der neueren Geschichte, ed. Th. Schieder u. H. Berding (Aus Werk und Nachlaß, Bd. 2), Munique: Oldenbourg 1971.
- Reichel, Peter: Politik mit der Erinnerung. Gedächtnisorte im Streit um die nationalsozialistische Vergangenheit, Munique: Hanser 1995.
- Reichel, Peter: Vergangenheitsbewältigung in Deutschland, Munique: C.H. Beck 2001.
- Ricoeur, Paul: Zeit und Erzählung, Bd. 1–3, Munique: Fink 1988–1991.
- Rohbeck, Johannes: Aufklärung und Geschichte. Über eine praktische Geschichtsphilosophie der Zukunft, Berlin: Akademie Verlag 2010.
- Rohbeck, Johannes: Zukunft der Geschichte. Geschichtsphilosophie und Zukunftsethik, Berlin: Akademie Verlag 2013.
- Rousseau, Jean-Jacques: Vom Gesellschaftsvertrag oder Prinzipien des Staatsrechts, in: Politische Schriften. Band 1, Paderborn: Schöningh 1977.
- Rösen, Ingetraud: „Das Gute bleibt – wie schön!“ Historische Deutungsmuster im Anfangsunterricht, in: Rösen, Jörn: Historisches Lernen. Grundlagen und Paradigmen, Colônia: Böhlau 1994, 2. Überarbeitete und erweiterte Ed. Schwalbach/Taunus: Wochenschau Verlag 2008, p. 144–159.
- Rösen, Jörn (Ed.): Approaching Humankind. Towards an Intercultural Humanism, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 2013.
- Rösen, Jörn: Die vier Typen des historischen Erzählens, in: _____. : Zeit und Sinn. Strategien historischen Denkens. 2. Ed., Frankfurt/Meno: Humanities Online 2012, p. 148–217.
- Rösen, Jörn: Elemente einer zukunftsfähigen europäischen Geschichtskultur, in: Radebold, Hartmut; Heuft, Gereon; Fooker, Insa (Eds): Kindheiten im Zweiten Weltkrieg. Kriegserfahrungen und deren Folgen aus psychohistorischer Perspektive, Weinheim: Juventa 2006, p. 241–252.

- Rüsen, Jörn: Europäische Identitätsbildung durch Kultur? Die Rolle der Kultur für die europäische Einigung, in: Mittag, Jürgen (Ed.): Die Idee der Kulturhauptstadt Europas. Anfänge, Ausgestaltung und Auswirkungen europäischer Kulturpolitik, Essen: Klartext 2008, p. 215–228.
- Rüsen, Jörn e outros (Eds): Geschichte sehen. Beiträge zur Ästhetik historischer Museen, Pfaffenweiler: Centaurus 1988.
- Rüsen, Jörn: Geschichte verantworten. Kritische Überlegungen zur ethischen Dimension der Historie, in: Rüsen, Jörn; Kann Gestern besser werden? Essays über das Bedenken der Geschichte, Berlin: Kulturverlag Kadmos 2003, p. 47–87.
- Rüsen, Jörn (Ed.): Geschichtsbewusstsein. Psychologische Grundlagen, Entwicklungskonzepte, empirische Befunde, Colônia: Böhlau 2001.
- Rüsen, Jörn: Geschichtskultur, in: Geschichte in Wissenschaft und Unterricht 46 (1995), p. 513–521.
- Rüsen, Jörn: Gibt es eine europäische Leitkultur? Ein Diskussionsbeitrag, in: Zeitdiagnosen. Studien zur Geschichts- und Gesellschaftsanalyse. Bd. 1, Wien: Passagen 2002, p. 125–133.
- Rüsen, Jörn: Historik. Theorie der Geschichtswissenschaft, Colônia: Böhlau 2013 (Ed. brasil.: Teoria da História. Curitiba: Editora da UFPR 2015).
- Rüsen, Jörn: Historische Orientierung. Über die Arbeit des Geschichtsbewusstseins, sich in der Zeit zurechtzufinden. 2. Ed., Schwalbach/Taunus: Wochenschau 2008.
- Rüsen, Jörn: Historisches Erzählen, in: Zerbrechende Zeit. Über den Sinn der Geschichte, Colônia: Böhlau 2001, p. 43–105.
- Rüsen, Jörn: Historisches Lernen – Grundriss einer Theorie. In: ____.: Historisches Lernen. Grundlagen und Paradigmen. 2. Ed., Schwalbach/Ts.: Wochenschau 2008, p. 70–114.
- Rüsen, Jörn: Historisches Lernen. Grundlagen und Paradigmen. 2a. ed., Schwalbach/Ts.: Wochenschau 2008.
- Rüsen, Jörn: Historizing Nazi-Time: Metahistorical Reflections on the Debate between Friedländer and Broszat, in: ____.: History: Narration – Interpretation – Orientation, 2004, p. 163–187
- Rüsen, Jörn: History: Narration – Interpretation – Orientation, Nova Iorque: Berghahn Books 2005.
- Rüsen, Jörn: Holocaust-Erinnerung und deutsche Identität, in: ders: Zerbrechende Zeit, 2001, p. 279–299.
- Rüsen, Jörn: How to Overcome Ethnocentrism: Approaches to a Culture of Recognition by History in the 21st Century, in: Taiwan Journal of East Asian

- Studies 1.1 (June 2004), p. 59–74; auch in: History and Theory 43 (2004) Theme Issue „Historians and Ethics“, p. 118–129.
- Rüsen, Jörn: Humanism: Anthropology – Axial Ages – Modernities, in: Kozlerek, Oliver; Rüsen, Jörn; Wolff, Ernst (Eds): Shaping a Humane World. Civilizations – Axial Times – Modernities – Humanisms, Bielefeld: transcript 2012, p. 55–80.
- Rüsen, Jörn: Idee einer neuen Philosophie der Geschichte, in: Jüttemann, Gerd (Ed.): Entwicklungen der Menschheit. Humanwissenschaften in der Perspektive der Integration, Lengerich: Pabst Science Publishers 2014, p. 41–48.
- Rüsen, Jörn: Intercultural Humanism: How to Do the Humanities in the Age of Globalization, in: Taiwan Journal of East Asian Studies 6.2 (12) (2009): p. 1–24.
- Rüsen, Jörn: Klassischer Humanismus – Eine historische Ortsbestimmung, in: _____. (Ed.): Perspektiven der Humanität, 2010, p. 273–316.
- Rüsen, Jörn: Kontinuität, Innovation und Reflexion im späten Historismus: Theodor Schieder, in: ____.: Konfigurationen des Historismus. Studien zur deutschen Wissenschaftskultur, Frankfurt/Meno: Suhrkamp 1993, p. 357–397.
- Rüsen, Jörn: Kultur macht Sinn. Orientierungsprobleme zwischen Gestern und Morgen, Colônia: Böhlau 2006.
- Rüsen Jörn (Ed.): Perspektiven der Humanität. Menschsein im Diskurs der Disziplinen, Bielefeld: transcript 2010.
- Rüsen, Jörn: Menschsein – Grundlagen, Geschichte und Diskurse des Humanismus, Berlin: Kadmos 2019.
- Rüsen, Jörn: Tradition and Identity: Theoretical Reflections and the European Example, in: Taiwan Journal of East Asian Studies 1.2 (December 2004), p. 135–158.
- Rüsen, Jörn: Traditionsprobleme eines zukunftsfähigen Humanismus, in: Cancik, Hubert; Vöhler, Martin (Eds): Humanismus und Antikerezeption im 18. Jahrhundert, Heidelberg: Winter 2009, p. 201–216.
- Rüsen, Jörn: Universalgeschichte als Sinnkonzept, in: Dux, Günter; Rüsen, Jörn (Eds): Strukturen des Denkens. Studien zur Geschichte des Geistes, Wiesbaden: Springer VS 2014, p. 235–250.
- Rüsen, Jörn: Culture: Universalism, Relativism or What Else?, in: Journal of the Interdisciplinary Crossroads 1.1 (April 2004), p. 1–8.
- Rüsen, Jörn: Wissenschaft und Wahrheit – Anmerkungen zum kulturellen Anspruch rationalen Denkens, in: Rüsen, Jörn: Kultur macht Sinn. Orientierungsprobleme zwischen Gestern und Morgen, Colônia: Böhlau 2006, p. 157–168.

- Rüsen, Jörn: Zeit und Sinn. Strategien historischen Denkens. 2. Ed., Frankfurt/Meno: Humanities Online 2012.
- Rüsen, Jörn: Zerbrechende Zeit. Über den Sinn der Geschichte, Colônia: Böhlau.
- Rüsen, Jörn; Fehr, Michael; Ramsbrock, Annelie (Eds): Potentiale des Utopischen, Weilerswist: Velbrück Wissenschaft 2004.
- Rüsen, Jörn; Fehr, Michael; Rieger, Thomas W. (Eds): Thinking Utopia. Steps into Other Worlds, Nova Iorque, Oxford: Berghahn Books 2005.
- Rüsen, Jörn; Laass, Henner (Eds): Interkultureller Humanismus. Menschlichkeit in der Vielfalt der Kulturen, Schwalbach/Taunus: Wochenschau 2009.
- Rüsen, Jörn; Laass, Henner (Eds): Humanism in Intercultural Perspective – Experiences and Expectations, Bielefeld: transcript 2009.
- Runia, Eelco: ‚Forget about it‘: ‚Parallel processing‘ in the Srebrenica report, in: History and Theory 43.3 (October 2004), p. 295–320
- Runia, Eelco: Burying the dead, creating the past, in: History and Theory 46 (2007), p. 313–325.
- Runia, Eelco: Moved by the Past: Discontinuity and Historical Mutation, Nova Iorque: Columbia University Press 2014.

S

- Saal, Britta: Kultur, Tradition, Moderne im Spiegel postkolonialer Differenzbewegungen: eine interkulturelle Kritik der Moderne, Mainz: Wissenschaftsverlag.
- Sandel, Michael J.: Democracy's Discontent. America in Search of a Public Philosophy, Cambridge/Mass.: Oxford University Press 1996.
- Sandkühler, Thomas: Historisches Lernen denken. Gespräche mit Geschichtsdidaktikern der Jahrgänge 1928–1947. Mit einer Dokumentation zum Historikertag 1976, Göttingen: Wallstein 2014.
- Schelsky, Helmut: Auf der Suche nach Wirklichkeit, Düsseldorf: Diederichs 1965.
- Schiller, Friedrich: Sämtliche Werke. Bd. I: Gedichte / Dramen I, Munique 1958.
- Schirrmacher, Frank (Ed.): Die Walser-Bubis-Debatte. Eine Dokumentation, Frankfurt/Meno: Suhrkamp 1999.
- Schlumbohm, Jürgen (Ed.): Mikrogeschichte – Makrogeschichte: komplementär oder inkommensurabel?, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 1998.
- Schneider, Christian: Jenseits der Schuld? Die Unfähigkeit zu trauern in der zweiten Generation, in: Psyche 47 (1993), p. 754–774.
- Schneider, Christian; Stillke, Cordelia; Leineweber, Bernd: Das Erbe der Napola. Versuch einer Generationengeschichte des Nationalsozialismus, Hamburg: Hamburgoer Edition 1996.

- Schulze, Winfried (Ed.): Sozialgeschichte, Alltagsgeschichte, Mikro-Historie, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 1994.
- Schwan, Gesine: Politik und Schuld. Die zerstörerische Macht des Schweigens, Frankfurt/Meno: Fischer Taschenbuch 1997.
- Seidensticker, Mike: Geschichte in der Werbung. Der SPIEGEL und die Neue Illustrierte Revue 1947 bis 1987, Colônia: Böhlau 1995.
- Seixas, Peter (Ed.): Theorizing historical consciousness, Toronto: University of Toronto Press 2004.
- Sokal, Alan; Bricmont, Jean: Fashionable Nonsense: Postmodern Intellectuals' Abuse of Science, Nova Iorque: Picador USA, 1998.
- Steenblock, Volker: Theorie der kulturellen Bildung. Zur Philosophie und Didaktik der Geisteswissenschaften, Munique: Finck 1999.
- Straub, Jürgen (Ed.): Narration, Identity, and Historical Consciousness, Nova Iorque: Berghahn Books 2005.

T

- Tacke, Charlotte: Denkmal im sozialen Raum. Nationale Symbole in Deutschland und Frankreich im 19. Jahrhundert, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.
- Tempelhoff, Johann W.N. (Ed.): Historical consciousness and the future of our past, Vanderbiltpark: Clio 2003.
- Tibi, Bassam: Europa ohne Identität? Leitkultur oder Wertebeliebigkeit. 2. Ed., Munique: Siedler Taschenbücher 2001.
- Tillmanns, Jenny: Was heißt historische Verantwortung? Historisches Unrecht und seine Folgen für die Gegenwart, Bielefeld: transcript 2012.
- Todorov, Tzvetan: Imperfect garden. The legacy of humanism, Princeton: Princeton University Press 2002.

V

- van Dülmen, Richard: Historische Anthropologie. Entwicklung – Probleme – Aufgaben, Colônia: Böhlau 2000.
- Vögele, Wolfgang: Zivilreligion in der Bundesrepublik Deutschland, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 1994.
- von Graevenitz, Gerhart; Marquard, Odo (Eds): Kontingenz, Munique: Fink 1998.
- von Wiese, Leopold: Die gegenwärtige Situation, soziologisch betrachtet, in: Verhandlungen des Achten Deutschen Soziologentages vom 19. bis 21. September 1946 in Frankfurt/Meno, Tübingen: Mohr Siebeck 1948.

W

- Wardi, Dina: Siegel der Erinnerung. Das Trauma des Holocaust. Psychotherapie mit Kindern von Überlebenden, Stuttgart: Klett-Cotta 1997.
- Weber, Max, Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, Tübingen: Mohr Siebeck 1985, 6a. ed.
- Weber, Max: Die ‚Objektivität‘ sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis. In: _____. : Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre. 3. Ed. ed. Johannes Winckelmann, Tübingen: Mohr 1968, p. 146–214.
- Weber, Max: Wissenschaft als Beruf 1917/1919 – Politik als Beruf 1919 (Studienausgabe der Max-Weber-Gesamtausgabe, Bd. I/17), Tübingen: Mohr Siebeck.
- Wehler, Hans-Ulrich: Deutsche Gesellschaftsgeschichte. 5 Vols., Munique: C.H. Beck 1987/2008.
- Wehler, H.-U.: Der Türkei-Beitritt zerstört die Europäische Union, in: K.-S. Rehberg (Ed.), Soziale Ungleichheit, kulturelle Unterschiede: Verhandlungen des 32. Kongresses der Deutschen Gesellschaft für Soziologie in Munique. Teilbd. 1 und 2 (p. 1140–1150), Frankfurt/Meno: Campus 2006.
- Wehler, Hans-Ulrich: Entsorgung der deutschen Vergangenheit? Ein polemischer Essay zum „Historikerstreit“, Munique: C.H. Beck 1988.
- Welskopp, Thomas: Die Sozialgeschichte der Väter. Grenzen und Perspektiven der Historischen Sozialwissenschaft, in: Geschichte und Gesellschaft 24.
- Wenzel, Ulrich; Dux. Günter (Eds): Der Prozess der Geistesgeschichte – Studien zur ontogenetischen und historischen Entwicklung des Geistes, Frankfurt/Meno: Suhrkamp 1994.
- White, Hayden, Metahistory. Die historische Einbildungskraft im 19. Jahrhundert in Europa, Frankfurt/Meno: S. Fischer 1991.
- White, Hayden: Die Bedeutung der Form. Erzählstrukturen in der Geschichtsschreibung, Frankfurt/Meno: Fischer-Taschenbuch-Verl. 1990.
- White, Hayden: The Content of the Form. Narrative Discourse and Historical Representation, Baltimore: The Johns Hopkins University Press 1987.
- Wolfe, Cary: What is Posthumanism?, Minneapolis: University of Minnesota Press.

Z

- Zhang, Longxi (Ed.): The Concept of Humanity in an Age of Globalization, Göttingen: unipress 2011.
- Zuckermann, Moshe: Gedenken und Kulturindustrie. Ein Essay zur neuen deutschen Normalität, Berlin: Philo 1999.

Referências**Capítulo 01**

Geschichtskultur – eine Begriffsbestimmung – Was ist Geschichtskultur? Überlegungen zu einer neuen Art, über die Geschichte nachzudenken, in: Füßmann, Klaus; Grütter, Heinrich Theodor; Rüsen, Jörn (Eds): Historische Faszination. Geschichtskultur heute. Colônia: Böhlau 1994, p. 3–26; em sueco in Rüsen, Jörn: Berättande och Förnuft. Historieteoretiska Texter. Göteborg: Daidalos 2004; p. 149–177; em lituano in: Istorika. Istorikos darbu rinktinė. Sudarytojas ir mokslinis redaktorius Zenonas Norkus, is vokiečių kalbos vertė Arūnas Janauskas. Vilnius: Margi Rastai 2007, p. 78–108; em português in: Rüsen, Jörn: Contribuições para uma Teoria da Didática da História. Organizadores: Maria Auxiliadora Schmidt, Estevão de Rezende Martins. Curitiba: WA Editores 2016, p. 54–81; em espanhol: http://www.culturahistorica.es/ruesen/cultura_historica.pdf); revisto e encurtado sob o título de „Geschichtskultur“, in: Geschichte in Wissenschaft und Unterricht 46 (1995), p. 513–521; também in: Geschichtsunterricht heute. Grundlagen – Probleme – Möglichkeiten. Seelze-Velber: Erhard Friedrich Verlag 1999, p. 9–17.

Capítulo 02

Erinnerungskultur in Deutschland (mit Friedrich Jaeger) in: Korte, Karl- Rudolf; Weidenfeld, Werner (Eds): Deutschland TrendBuch. Fakten und Orientierungen. Bonn (Bundeszentrale für politische Bildung) 2001, p. 397–428; em chinês in: The Frontiers of Historiography, vol. 1: Writing History. 2002, p. 140–164.

Capítulo 03

Wissenschaftskultur und Bildung – in: Jamme, Christoph; Schröder, Asta von (Eds): Einsamkeit und Freiheit. Zum Bildungsauftrag der Universität im 21. Jahrhundert. Munique: Wilhelm Fink 2011, p. 17–28.

Capítulo 04

Trauma und Trauer – bearbeitete Übersetzung von Trauma and Mourning in Historical Thinking, in: Journal of Interdisciplinary Studies in History and Archeology 1.1 p. 10–21; em húngaro in: Trauma és gyász a történelmi gondolkodásban [Trauma e Luto no pensamento histórico], in: Magyar Lettre Internationale, 54.

Capítulo 05

Holocaust, kollektives Gedächtnis und Geschichtsbewusstsein, in: Bohleber, Werner; Drews, Sibylle (Eds): Die Gegenwart der Psychoanalyse – die Psychoanalyse der Gegenwart. Stuttgart: Klett-Cotta 2001, p. 95–106.

Capítulo 06

Verstörungen in der Geschichtskultur – Historikerstreit und Holocaustdeutung im Wechsel der Generationen in: Brodkorb, Mathias (Ed.): Singuläres Auschwitz? Ernst Nolte, Jürgen Habermas und 25 Jahre ‚Historikerstreit‘. Banzkow: Adebör.

Capítulo 07

Europäische Identität – zwischen säkularer Lebensform und religiösem Glauben, in: Bahr, Petra; Assmann, Aleida; Huber, Wolfgang; Schlink, Bernhard (Eds): Protestantismus und europäische Kultur (Protestantismus und Kultur, vol. 1). Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2007, p. 31–41.

Capítulo 08

Die Zerstörung der Vernunft – (Die Grenzen der Multispektivität <https://public-history-weekly.degruyter.com/5-2017-33/limits-of-multiperspectivity/>; Nationalität – tot oder lebendig? In: <https://public-history-weekly.degruyter.com/6-2018-4/nationality-dead-alive/>; Rassismus – ein kulturwissenschaftliches Totschlagargument? In: Public History Weekly 5 (2017) 7, DOI: [dx.doi.org/10.1515/phw-2017-8437](https://doi.org/10.1515/phw-2017-8437); Post-ismus. Die Geisteswissenschaften, verrückt durch ihre Trends, in: Public History Weekly 4 (2016) 27, DOI: [dx.doi.org/10.1515/phw-2016-6895](https://doi.org/10.1515/phw-2016-6895); Das Ende des Menschen?, in: Public History Weekly 7 (2019) 8, DOI: [dx.doi.org/10.1515/phw-2019-13474](https://doi.org/10.1515/phw-2019-13474) – https://publichistory-weekly.degruyter.com/7-2019-8/end-of-man/?fbclid=IwAR3wLzbaeM9lq984_YQ-L7Xc8_e0NdvhIN5ZsmF6Qqed4YugV39L7T-w_9Y; Deutsche Kultur – gähnende Leere oder wirksame Orientierung?, in: Neue Gesellschaft. Frankfurter Hefte 11 (2017).

Capítulo 09

Gesellschaftsvertrag – Historische Skizze einer Idee mit einem Ausblick auf die Gegenwart, in: Freytag, Holk (Ed.): Gespaltenes Land. Brauchen wir einen neuen Gesellschaftsvertrag?. Dresden: Sandstein 2018, p. 26–42.

Capítulo 10

Elemente einer zukunftsfähigen europäischen Geschichtskultur, in: Radebold, Hartmut; Heuft, Gereon; Fooker, Insa (Eds): Kindheiten im Zweiten Weltkrieg. Kriegserfahrungen und deren Folgen aus psychohistorischer Perspektive. Weinheim: Juventa 2006, p. 241–252; auch in: Eichhorn, Wolfgang; Küttler, Wolfgang (Eds): Was ist Geschichte? Aktuelle Entwicklungstendenzen von Geschichtsphilosophie und Geschichtswissenschaft. Berlin: Trafo-Verlag 2008, p. 29–38; Englisch: Future-Directed Elements of a European Historical Culture, in: Wang, Q. Edward; Fillafer, Franz L. (Eds): The Many Faces of Clío. Cross-cultural Approaches to Historiography. Essays in Honor of Georg G. Iggers. Nova Iorque, Oxford: Berghahn Books, 2007 p. 163–171; disponível em: <http://www.talaljuk-ki.hu/index.php/article/articleview/428/1/62/>; também in: Taiwan Journal of East Asian Studies 4..2 (8) (Dec. 2007), p. 20-23.

Capítulo 11

Über einige theoretische Grundlagen der Geschichtsdidaktik, in: Hasberg, Wolfgang; Thünemann, Holger (Eds): Geschichtsdidaktik in der Diskussion. Grundlagen und Perspektiven. Frankfurt/Meno: Lang 2016, p. 19–35.

Capítulo 12

Über die Bildung des Geschichtsbewusstseins – Grundlagen einer humanistischen Geschichtsdidaktik – (versão revista de: Historical Consciousness – Towards a Humanistic History Didactics, in: Nordgren, Kenneth; Eliasson, Per; Rönnqvist, Carina (Eds): The Process of History Teaching. An Forming international symposium held at Malmö University, Sweden, March 5th–7th 2009. Karlstad: Karlstad University Press 2011, p. 13–34.

Capítulo 13

Prinzipien lernen – Geschichtsphilosophie in der Geschichtsdidaktik – in: Lehmann, Katja; Werner, Michael; Zabold, Stefanie (Eds): Historisches Denken jetzt und in Zukunft. Wege zu einem theoretisch fundierten und evidenzbasierten Umgang mit Geschichte. Festschrift für Waltraud Schreiber zum 60. Geburtstag. Berlin: Lit 2016, p. 19–26.

Índice onomástico

A

Adams, John 150

B

Baumgartner, Hans Michael 179

Bergmann, Klaus 51

Borchmeyer, Dieter 153

Braidotti, Rosi 137–138

Braudel, Fernand 177

Brown, Charlie und Sally 171

Bubis, Ignatz 54, 60, 104, 140

D

Danto, Arthur 179

Diner, Dan 85

Dohnanyi, Klaus von 104

Droysen, Johann Gustav 11, 40, 136, 172

Dux, Günter 147, 181

E

Enzensberger, Hans Magnus 117

Ericson, Eric 116

F

Foucault, Michel 136
 Franklin, Benjamin 154
 Friedländer, Saul 85, 92, 106, 111, 174

G

Gatterer, Johann Christoph 181
 Geertz, Clifford 180
 Goldhagen, Daniel 53, 54, 104

H

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 151
 Herder, Johann Gottfried 15, 136, 138, 143, 169, 181, 185, 194, 213
 Hitler, Adolf 99, 114
 Hobbes, Thomas 148, 165
 Humboldt, Wilhelm von 15, 138, 141, 143, 196, 211
 Huntington, Samuel P. 165

J

Jaspers, Karl 169, 183, 194
 Jefferson, Thomas 157
 Jenninger, Philipp 55, 56

K

Kafka, Franz 174
 Kant, Immanuel 122, 136, 141, 142, 147, 165, 181
 Kertész, Imre 83
 Kierkegaard, Søren Aabye 130
 Klüger, Ruth 93
 Kocka, Jürgen 30
 Kohl, Helmut 129
 Koselleck, Reinhart 104

L

Létourneau, Jocelyn 35
 Locke, John 148
 Lübbe, Hermann 98
 Luther, Martin 50, 141

M

Mann, Thomas 157, 174
 Marx, Karl 156
 Meier, Christian 103
 Meinecke, Friedrich 57, 97
 Meinecke, Friedrich
 Mitscherlich, Alexander und Margarethe 59, 100
 Mitterrand, François 129
 Mommsen, Theodor 174
 Morus, Thomas 148
 Moser, Tilman 104
 Muschg, Adolf 161, 165, 167
 Musil, Robert 157, 174

N

Nietzsche, Friedrich 32, 34, 187
 Nolte, Ernst 99, 109
 Nora, Pierre 47

O

Otto Peters, Luise 118
 Özoguz, Aydan 139, 140, 143

P

Pico della Mirandola, Giovanni 146
 Platon 146
 Proust, Marcel 158

R

Rousseau, Jean-Jacques 145, 149
 Runia, Eelco 111, 166

S

Schelsky, Helmut 154
 Schieder, Theodor 59, 88
 Schiller, Friedrich 153, 181
 Schlözer, August Ludwig von 181
 Schneider, Hans alias

Schwerte, Hans 59, 103

Sokrates 164

W

Walser, Martin 54, 60, 102, 104, 140

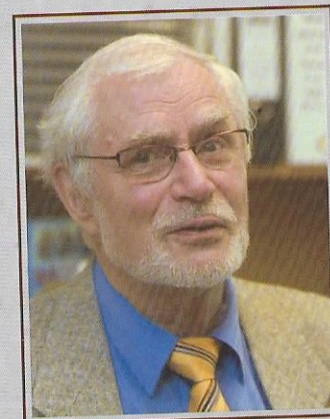
Wardi, Dina 104

Weber, Max 39, 74, 176

Weizsäcker, Richard von 55, 56, 60

White, Hayden 45, 172

Wiese, Leopold von 88, 97



Jörn Rüsen

Foi professor na Universidade Livre de Berlim, nas Universidades de Bochum, de Bielefeld e de Witten-Herdecke, nesta como catedrático de História Geral e Cultura Histórica. Foi diretor do Instituto de Altos Estudos em Humanidades (KWI) em Essen e do Centro de Pesquisa Interdisciplinar (ZIF) de Bielefeld. Atualmente é senior fellow do KWI em Essen.