

# O INDIVÍDUO E A HISTÓRIA<sup>1</sup>

Karel Kosik<sup>2</sup>

**RESUMO:** Este artigo discute a relação existente entre os termos *história* e *indivíduo*, para determinar sua função específica. O indivíduo é o indivíduo, porém, enquanto está em contato com a história, converte-se em um *grande* indivíduo criador da história, ou em um *simples* indivíduo esmagado pela história. Deste modo, a história aparece sob um aspecto diferente no que se refere ao indivíduo histórico ou ao simples ser humano.

**Palavras-chave:** Kosik. História. Indivíduo.

**ABSTRACT:** This article discusses the relationship between the terms history and the individual, to determine their specific function. The individual is the individual, but as long as he is in contact with history, he becomes a great creative individual of history, or a simple individual crushed by history. In this way, the story appears in a different aspect regarding the historical individual or the simple human being.

**Key-words:** Kosik. History. Individual.

Contrariamente à prática corrente que não toma as palavras ao pé da letra e não se entretém “inutilmente” com as mesmas, nos indagaremos sobre a relação existente entre os termos *história* e *indivíduo*, para determinar sua função específica. O indivíduo é o indivíduo, porém, enquanto está em contato com a história, converte-se em um *grande* indivíduo criador da história, ou em um *simples* indivíduo esmagado pela história. Deste modo, a história aparece sob um aspecto diferente no que se refere ao indivíduo histórico ou ao simples ser humano. Isso significa que existem duas classes de história, uma para o indivíduo histórico e outra para o simples ser humano? Talvez o indivíduo só é autêntico na medida em que cria a história e esta não é autêntica mais que na medida em que aparece como resultado da ação da atividade dos indivíduos históricos? Ou será que esta é uma opinião extrema e, assim, devemos acreditar

---

<sup>1</sup> O presente trabalho foi publicado em “L’homme et la société”, Nº 9, julho-setembro de 1968, Paris. A tradução que ora apresentamos, baseou-se na versão para o espanhol de Fernando Crespo. Tradução do espanhol de Anderson Deo.

<sup>2</sup> Karel Kosik (1926-2003). Filósofo marxista de origem tcheca. Formado na Universidade Carolina de Praga. Autor de *Dialética do concreto* (1963), dentre outros importantes textos da literatura marxista do século XX.

naqueles que atribuem maior ênfase sobre o que o *grande* indivíduo e o *simples* indivíduo possuem em comum, e veem na história um processo em que todo o mundo participa e que permite fazer valer as atitudes de cada um? O que entendemos por *indivíduo* e por *história* quando falamos da relação entre história e indivíduo?

Essa relação parece evidente e o modo de conhecê-la parece, todavia, mais evidente: se sabemos o que é a história e o que é o indivíduo, logo teremos descoberto, precisamente por isso, sua relação. Esta aproximação supõe que o indivíduo e a história são duas categorias que não dependem uma da outra, e que podemos conhecê-las separadamente, para depois investigar em que medida estão ligadas entre si.

A relação entre a história e o indivíduo se expressa mediante concepções contraditórias; uma afirma que os grandes indivíduos criam a história, a outra, que a história toma forma a partir de forças supra-individuais (“o Espírito universal” de Hegel, as “massas” dos populistas, as “forças produtivas” do marxismo vulgar). A primeira vista, estas duas posições parecem excluir-se. Na verdade, porém, não só possuem muitos pontos em comum, como inclusive se condicionam e interpenetram. Ambas coincidem, sobretudo, em considerar a criação da história como um privilégio que se outorga apenas a alguns agentes eleitos, sejam os grandes indivíduos, sejam as abstrações hipostasiadas. Segundo um destes pontos de vista, para que o homem possa intervir na história, este deve distinguir-se não somente dos simples indivíduos, senão também dos que perseguem o mesmo fim, quer dizer, dos que querem fazer história, e sua grandeza histórica será em função do grau de diferenciação que tenha alcançado.

Na perspectiva do grande indivíduo, os homens se dividem em duas categorias: a primeira compreende a maioria destes e constitui a matéria da atividade histórica, ao não figurar mais que como simples objeto da história; a segunda compreende os indivíduos que aspiram a um papel histórico, pelo que cada um deles se converte em inimigo potencial dos outros. Os indivíduos históricos formam um mundo em que cada um, em todos os domínios, se opõe a qualquer outro que lhe cruze o caminho ou que seja capaz de fazê-lo.

O indivíduo se faz histórico na medida em que sua atividade particular tenha um caráter geral, quer dizer, na medida em que de sua ação se desprendem consequências gerais. Como a história só existe enquanto continuidade, a teoria deve nos explicar se a história desaparece, ou se a história se detém aos períodos em que não há grandes indivíduos, períodos estes em que “reina a mediocridade”. Se a atividade dos grandes indivíduos não se inscreve numa certa continuidade do processo e não é co-criadora

desta continuidade, já não há história e em seu lugar se instaura um caos de ações isoladas e incoerentes. Se admite-se uma continuidade histórica, esta resulta, segundo tal concepção, da atividade dos grandes indivíduos confrontada com a generalidade da história. O grande indivíduo pode negar verbalmente esta generalização, o que não o impede de existir nem de depender dela, nem de reconhecê-la e converter-se em sua representante consciente. A partir desse instante o indivíduo apresenta sua atividade particular como uma manifestação direta do universal: é a história mesma que se realiza em seus atos, é o Ser mesmo que se expressa através de suas palavras. O grande indivíduo, que intervinha a princípio como criador da história, converte-se agora em instrumento da história.

Essa concepção leva, pelas consequências que traz consigo, ao que constitui, de fato, o ponto de partida da posição oposta. Para a teoria universalista o indivíduo se converte em um agente histórico se expressa corretamente, através de sua ação, as tendências ou as leis das formações ou das forças supra-individuais. A história é uma *potência transcendental*: o grande indivíduo pode acelerar seu processo ou lhe adicionar uma coloração histórica particular; mas, contudo, não pode suprimir esta força nem modificá-la em sua essência. Por mais importante que seja o papel do grande indivíduo nesta concepção, sua atividade apresenta dois aspectos verdadeiramente pouco invejáveis. Este indivíduo é um autômata histórico, se funda sobre um cálculo favorável do conhecimento (informação), e da vontade (ação), que constituem os elementos suficientes de sua função, e todas as outras qualidades humanas são supérfluas ou subjetivas desde o ponto de vista de seu papel histórico. Segundo esta concepção, o grande indivíduo, quer dizer, o indivíduo histórico, não se identifica com o indivíduo desenvolvido universalmente, quer dizer, com a personalidade. Se o grande indivíduo cumpre na história uma função de aceleração e coloração, surge uma segunda pergunta: sua existência não chegará a ser inútil e antiquada no momento em que “qualquer coisa” possa assumir estas duas funções mais eficazmente e sem as contingências ligadas a existência individual? A concepção segundo a qual os grandes indivíduos são os realizadores particulares das leis universais, deve desembocar finalmente na idéia de que estas funções podem ser cumpridas de forma mais segura e eficaz pelas instituições que, enquanto dispositivos mecânicos, não pedem para fazê-las funcionar mais que indivíduos de valor mediano. Isto confirma as predições de Schiller, Hölderlin e Schelling: *“Em uma instituição desta classe, nada tem valor, exceto na medida em que podem ser previstos e calculados com certeza. Consequentemente, nelas não triunfam*

*mais que os que possuem a personalidade menos destacada, os talentos mais ordinários, as almas que receberam a educação mais mecânica para a dominação e direção dos assuntos*". A lógica da teoria dos grandes indivíduos conduz a apologia dos indivíduos medíocres.

Um indivíduo pode ser grande, porém sua grandeza pode não derivar de sua personalidade, de seu espírito ou de seu caráter, mas sim repousar sobre o poder; sua grandeza está contida no poder de que, por um tipo ou outro de circunstâncias, dispõe um indivíduo particular, e graças ao qual *faz a história*. Um indivíduo que dispõe de um máximo poder pode, ao mesmo tempo, não ter mais que um mínimo de individualidade.

Hegel e Goethe tinham razão ao proteger os *heróis*, quer dizer, ao grande indivíduo ou indivíduo histórico, do olhar de seu criado. Entretanto, o criado não vê o grande indivíduo a partir do ponto mais baixo da escala; sua opinião não é uma crítica plebéia, pois ele não é o oposto do herói, mas seu complemento. O herói necessita de um criado que possa ver e fazer públicas suas debilidades humanas, pois a sociedade compreende assim que o herói *continua sendo humano* inclusive em suas funções históricas mais responsáveis e exaustivas. O grande indivíduo não é apenas um herói que se distingue dos outros por seus atos, é também um homem (ama as flores, joga cartas, se ocupa com sua família, etc.) e, *desse ponto de vista*, não se distingue dos outros, segue sendo semelhante aos demais. No entanto, o que o olhar do criado transmite e o que a opinião pública – desprovida de sentido crítico – aceita como a face humana do grande indivíduo é na realidade uma degradação do humano ao nível anedótico e secundário: o humano aparece sob a forma de detalhes biográficos secundários, apenas como parte, unicamente, do domínio da vida privada.

O criado pertence ao mundo do grande indivíduo e, portanto, seu olhar não pode ser crítico nunca, mas, direta ou indiretamente, apologético: sua missão consiste em contar ou difundir "a pequena história", em revelar segredos de antecâmara, em murmurar e favorecer intrigas menores. Podemos compreender assim porque, nesta concepção, o ridículo, o cômico, o humor e a sátira não existem mais que em forma anedótica e em segundo plano, sem nenhuma importância histórica. A história, *pelo contrário*, pertence ao domínio do sério, da abnegação, e, como diz Hegel, os períodos de felicidade não aparecem na história mais que excepcionalmente. Os criados podem contar anedotas de seus senhores, porém, somente um olhar que parta de outro mundo,

inacessível aos criados, pode descobrir o ridículo do indivíduo histórico e interpretar seu comportamento como uma comédia.

Essas duas concepções, muito contraditórias em seus detalhes, são incapazes de encontrar uma solução satisfatória para a questão da relação do particular e do geral. Ou bem o geral é absorvido pelo particular e a história torna-se não só irracional, mas também absurda na medida em que cada elemento particular toma o aspecto do geral, e nele reina, conseqüentemente, a arbitrariedade e a contingência; ou bem o particular é absorvido pelo geral, os indivíduos não são mais que instrumentos, a história está predeterminada e os homens somente a fazem aparentemente. Nesta concepção se manifesta claramente uma conseqüência da teoria teológica que considera a história como o andaime com o qual se constrói um edifício; o andaime, caracterizado por seu caráter provisório, é por sua natureza ontológica, radicalmente distinto do edifício e, portanto, separável deste último, que tem o caráter de perenidade. Na concepção de Santo Agostinho, as “*machinamenta temporalia*” e as “*machinae transitoriae*” são qualitativamente diferentes do que elas contribuem para construir, quer dizer: *illud quo manet in aeternum*.

Se são negadas as premissas metafísicas desta concepção, porém se volta a aceitar – em uma forma modificada ou velada – a idéia de uma diferença ontológica qualitativa entre o “andaime” (provisório) e o “edifício” (perdurável), encaixa-se em uma concepção falsa, de conseqüências práticas catastróficas. Há um equívoco na filosofia da história de Hegel, de que ele mesmo é vítima. Da exaltação, do compromisso e do desgaste das paixões e interesses particulares, toma forma, não já um universal em estado puro, não impregnado de particular, mas um universal em que se interioriza o particular assim comprometido. O universal queria utilizar o particular como um instrumento, para não manchar-se, porém, e pela realização mesma, seu engano resulta enganado. Não se pode separar o “edifício” da história do “andaime” com cuja ajuda se construiu este edifício. O particular e o universal se interpenetram e o objetivo realizado é igual, em certo sentido, à soma dos meios utilizados.

Os princípios do universal e do particular, através dos quais se expressava a relação entre a história e o indivíduo de uma forma antinômica, petrificada, não somente são abstrações que não podem delimitar o caráter concreto da história, são também princípios *falsos e imaginários*: não constituem o *ponto de partida ou a base* (principium) de onde nasce o movimento e pela qual a realidade se faz explicável, mas *graus* ou *fases* deduzidos do mesmo movimento e petrificados.

Demonstradas as insuficiências e contradições dessas concepções, começou a fratura através de uma certa dialética em que a relação da história e o indivíduo não se expressa já em uma forma antinômica, mas como um movimento em que se constitui a unidade interna de seus dois termos. Este novo princípio é o princípio do *jogo*<sup>3</sup>.

A terminologia própria do jogo e do teatro se encontra em todo estudo dedicado à história (por exemplo, termos como *papel, máscara, ator, perder, ganhar*, etc.) e a idéia de considerar a história como uma representação teatral é corrente na filosofia clássica alemã, como nos mostra este trecho do *Sistema do idealismo transcendental* de Schelling: “*Se nós representarmos a história como um teatro onde cada um dos participantes representa seu papel de um modo completamente livre e segundo o que lhe parece bem, então só podemos pensar em uma evolução racional se supormos que exista uma inteligência que os organiza, e que o Poeta, cujos elementos (disjecti membra poetae) são os diversos atores, fixou antecipadamente o sucesso objetivo de todos, com a livre atuação de cada um, daí a harmonia alcançada, a causa que leva finalmente a algo racional. Se, pelo contrário, o Poeta permanecesse independente em relação à sua obra, não seríamos mais que atores que executam o que ele compôs. Porém, se o Poeta não é independente em relação a nós, mas que somente se manifesta e se revela através do desempenho de nossa própria liberdade, de tal modo que ele mesmo não existe sem esta liberdade, então somos os co-autores desse conjunto poético e inventores, nós mesmos, do papel particular que representamos*”.<sup>4</sup>

Em *Miséria da filosofia*, Karl Marx caracteriza a concepção materialista da história como um método que investiga “*a história real, profana, dos homens em cada século*” e “*representa esses homens por sua vez como autores e atores de seu próprio drama. Mas desde o momento em que representais a estes homens como os autores e os atores de sua própria história, haveis chegado, dando uma volta, ao verdadeiro ponto de partida...*”.<sup>5</sup>

A *representação (jeu)*, enquanto princípio que realiza a unidade do indivíduo e da história, destrói principalmente as concepções lineares e a abstração. Pela *representação (jeu)* se estabelece um nexos interno entre elementos heterogêneos. O

---

<sup>3</sup> Nota do tradutor (do francês para o espanhol): A palavra francesa “jeu” significa tanto jogo como representação teatral. O autor a utiliza indistintamente em ambos os sentidos. Para não perder de vista esta circunstância, optamos por traduzir, em cada caso, segundo o contexto, agregando entre parêntesis a palavra em francês.

<sup>4</sup> Schelling: *Werke*, Munich, vol. II, p. 602. N.T.

<sup>5</sup> K. Marx, *Misère de la Philosophie*, Ed. Sociales, pág. 124.

indivíduo e a história não são já entidades independentes uma da outra, mas que se interpenetram, pois possuem uma base comum. O princípio da antinomia havia feito da ação sobre a história um privilégio, sem oferecer explicações para um grande número de fenômenos, com o risco de deforma-los com construções arbitrárias, refutadas pela experiência. Por outro lado, a história como jogo ou representação está aberta a todos e cada um dos homens. A história é uma representação (*jeu*) em que tomam parte as massas e os indivíduos, as classes e as nações, as grandes personalidades e os indivíduos medíocres. E é uma representação (*jeu*) na medida em que todos tomam parte nela e que contem *todos* os papéis, sem que nada esteja excluído dela. Todas as possibilidades se dão na história: ali se encontra o trágico, o cômico e o grotesco. Por isso e a partir de agora, nos parece errônea a visão que transforma o trágico na história em *tragédia da história*, ou o cômico na história em *comédia da história*, pois esta interpretação absolutiza assim um único aspecto da história, subestimando, ademais, a estreita relação dos diversos aspectos particulares com a história, enquanto jogo e representação.

Toda peça teatral (*jeu*) exige atores e espectadores; a primeira concepção prévia da história como jogo, é a relação entre um homem e outro, entre alguns homens e outros, relação cujas formas essenciais se expressam em modelos gramaticais (eu-tu, eu-nós, eles-nós, etc.) e cujo *conteúdo* concreto está determinado pela posição de cada um na totalidade das condições e situações históricas e sociais (o escravo, o capitalista, o revolucionário, etc.).

O conjunto das relações entre um homem e outro, entre um homem e a humanidade, pode converter-se em um jogo (*jeu*) desde que se cumpra a segunda condição prévia: que cada jogador ou ator, com base no encontro ou enfrentamento de sua ação com as ações dos demais, possa, por um lado, saber (ou estar informado) quem é o outro e quem é ele mesmo, e por outro, saber dissimular seus propósitos, esconder seu rosto e, igualmente, ser enganado pelos outros. Na representação (*jeu*), a relação dos homens se concretiza na dialética do conhecimento e da ação. O indivíduo cumpre um certo papel histórico de acordo com seu conhecimentos e seu saber. Isto significa que o conhecimento é proporcional a ação e que o indivíduo cumpre tanto melhor seu papel histórico quanto mais coisas sabe e conhece? A ação efetiva do indivíduo se funda não somente na *quantidade e qualidade* da informação (conhecimento verdadeiro, conhecimento falso; informação verdadeira, verossímil ou duvidosa), mas também em

uma *certa interpretação* desta. Por esta razão a eficácia da ação não está e não deve estar obrigatoriamente relacionada com a quantidade e a qualidade do conhecimento, é também por isso que, em uma atividade racional, podem mesclar-se atos irracionais. A relação entre ação e conhecimento se realiza enquanto cálculo e previsão, enquanto anterioridade, atualidade ou atraso da informação e da ação, enquanto conflito entre o previsto e o imprevisível. A terceira condição prévia da história como jogo, é a relação do passado, presente e futuro. Na concepção metafísica da história, o porvir está determinado enquanto a sua essência e sua generalidade, e somente em seus detalhes continua aberto e incerto: é nesta esfera secundária, que não pode recolocar ou suprimir o sentido fundamental pré-determinado, onde se exerce a atividade dos indivíduos, sejam estes importantes ou não. O princípio do jogo (*jeu*) infringe as regras deste determinismo metafísico, pois não considera que o porvir esteja constituído no essencial e livre nos detalhes, mas o entende como uma aposta e um risco, como uma certeza e uma ambigüidade, como uma *possibilidade* que se introduz tanto nas tendências fundamentais como nos detalhes da história. O jogo (*jeu*) da história somente se constitui a partir do conjunto destas três condições prévias ou elementos base.

A diferença entre as concepções de Marx e Schelling, que citamos, reside, antes de tudo, no seguinte ponto: na concepção de Schelling a história é, ao mesmo tempo, a aparência do jogo e o jogo das aparências, enquanto que para Marx, a história é ao mesmo tempo um jogo real e o jogo da realidade. Para Schelling a história está escrita antes de ser representada pelo homem, é um jogo (*jeu*) diretamente prescrito, pois somente dentro de um jogo semelhante “se joga” a liberdade de cada um e pode constituir-se, finalmente, algo racional e coerente. Esta pré-determinação da história transforma o jogo (*jeu*) histórico em um falso drama e rebaixa os homens não somente à categoria de simples ator, mas inclusive ao de simples marionete. Ao contrário, em Marx o jogo (*jeu*) não está determinado antes que a história esteja escrita, pois o curso e o resultado desta estão contidos no jogo em si, quer dizer, resultam da atividade histórica dos homens. Schelling teve que colocar fora da história, quer dizer, fora do jogo, seu criador efetivo (a Providência, o Espírito), que garantia a racionalidade da história, enquanto que para Marx, a racionalidade *da* história não existe mais que como racionalidade *na* história e se realiza em sua luta contra o irracional. A história é um drama real: seu resultado, a vitória da razão ou do irracional, da liberdade ou da escravidão, do progresso ou do obscurantismo, não se adquire nunca por antecipação ou fora da história, mas unicamente na história e em seu desenvolvimento. Também o

elemento de incerteza, de incalculabilidade, de abertura e de falta de conclusão, que se apresenta diante do indivíduo em ato, sob a forma de tensão e de imprevisibilidade é um componente constitutivo da história real. A vitória da razão não se consegue jamais definitivamente: se fosse de outro modo, significaria a abolição da história. Cada época empreende uma luta por *sua* racionalidade, contra o irracional que lhe é próprio; cada época realiza, com seus meios, o passo a um grau acessível de racionalidade.

Esse caráter inacabado da história confere ao presente sua verdadeira significação, enquanto momento da eleição e da decisão e, ao mesmo tempo, devolve a cada indivíduo sua responsabilidade ante a história. Confiar, seja qual for, na solução final do porvir, é fazer-se joguete de uma ilusão ou de uma mistificação.

A história não implica somente em atores, mas também espectadores; o mesmo indivíduo pode, algumas vezes, participar ativamente em um ato e, em outras, contentar-se em observar. É claro que há diferenças entre os espectadores: há o que jogou e perdeu; outro que, todavia, não entrou no jogo e o observa com a intenção de participar algum dia; e ainda o que é tanto ator como espectador e que, como participante, reflete sobre o sentido do jogo (*jeu*). Há, efetivamente, uma diferença entre as considerações referidas ao sentido do jogo e a reflexão sobre o modo de assimilar a técnica e as regras do jogo, para que esta tenha um sentido para quem o entendeu como sua própria oportunidade e a ocasião de fazer valer suas possibilidades.

Pode o indivíduo entender, verdadeiramente, o sentido do jogo que se desenvolve na história? Será necessário sair da história para compreendê-la? Temos de ter perdido antes na história para descobrir sua verdade? Ou será necessário primeiro jogar até o final e o sentido da história se manifesta ao indivíduo na morte, que se converte assim em um momento privilegiado do desvelamento da verdade? Doze anos depois do final da Revolução Francesa, Hegel escreveu suas notas sobre as causas da queda de Robespierre: [apenas] *“a necessidade advém, porém cada elemento da necessidade não se atribui nunca mais que aos indivíduos. O primeiro é acusador e protetor, o segundo é juiz, o terceiro é carrasco; mas todos são necessários”*. A necessidade hegeliana, no entanto, é mistificadora, pois introduz uma aparência de unidade ali onde existe disputa, dissimula a significação dos papéis individuais e identifica o jogo (*jeu*) com um jogo *acordado* antecipadamente. A história não é uma necessidade em ato, mas um ato no qual se interpenetram necessidade e contingência e no qual senhores e escravos, carrascos e vítimas não são elementos da necessidade, mas fatores de uma luta cujo desenlace nunca se decide por antecedência e no curso da qual

jogam seu papel a mistificação e a desmistificação. Ou as vítimas entenderam o jogo do carrasco, os acusados o jogo dos juízes e os hereges o jogo dos inquisidores, como um jogo *falso*, e rechaçaram interpretar o papel *que lhes são atribuídos*, destruindo o jogo por isto mesmo, ou não o compreenderam assim. Neste caso se submeteram a um jogo (*jeu*) que lhes priva não somente de sua liberdade, mas também de sua independência; representaram *sua própria ação* e consideraram sua própria existência com os olhos de seus companheiros de jogo, expressando esta capitulação e esta derrota por fórmulas prescritas, como: “Sou um judeu sujo”. Como agem e falam como prisioneiros dos jogadores do campo oposto, não superaram o horizonte destes últimos, e os futuros observadores podem pensar que jogaram um jogo previamente acordado.

A concepção da história como jogo (ou representação) permite resolver toda uma série de contradições que foram a causa do fracasso dos princípios antinômicos; esta concepção introduz na relação da história e do indivíduo a dinâmica e a dialética, fazendo estalar os limites do entendimento unidimensional e estabelecendo que a história é um processo pluridimensional; porém, semelhante solução do problema não resulta todavia satisfatória. Por um lado, não convém identificar a história como jogo, com o jogo em geral, pois o jogo da história se distingue do jogo em geral em vários momentos determinantes. Por outro lado, o princípio do jogo (*jeu*) pode servir para explicar não só a história, mas também o ser e a existência do homem. Ademais, necessitamos elucidar a seguinte questão: Em razão de quê, pode o jogo se converter em princípio que determine e demonstre a dialética da história? Em outras palavras, há que se perguntar se neste princípio a dialética da história aparece de modo completo e adequado e se o jogo é então o princípio efetivo da história, se é sua fonte, sua origem e seu fundamento.

O indivíduo não se faz histórico até que não entra na história ou é atraído por ela, ou a história não aparece apenas como *conseqüência* da atividade dos indivíduos? Neste caso resultaria o seguinte: ao nascer a história do caos das ações individuais e ao se definir enquanto legislação de uma continuidade independente de cada indivíduo particular, o indivíduo em ato estaria na origem da história, e a história só se constituiria mais tarde em relação a ele. O indivíduo só é histórico enquanto objeto da história, quer dizer, na medida em que está condicionado (determinado) por sua

situação na ordem do tempo, nos contextos histórico, cultural e social<sup>6</sup>. Em segundo lugar, se pode dizer que a história mesma aparece e intervém como um objeto, quer dizer, enquanto produto das ações individuais a partir das quais rompe “*o processo objetivo regido por leis cognoscíveis que nós chamamos a história*”<sup>7</sup>. Reduzir a história a um objeto, quer dizer, a um processo que tenha leis particulares e se constitua a partir do caos das ações individuais ao que venham a se somar ou grandes individualidades, que a servem de instrumento, ou simples indivíduos, como componentes deste último, significa que se introduz no fundamento mesmo da história um *tempo reificado*. A reificação dos tempos na concepção da história se manifesta, por uma parte, como supremacia do passado sobre o presente, da história escrita sobre a história real e, por outra parte, como absorção dos indivíduos pela história. A história, enquanto ciência que se refere a história, se interessa pelos atos acabados, terminados, pelos acontecimentos que tiveram lugar. Se a história existe como objeto de uma ciência e na perspectiva de um historiador do passado, isto não quer dizer, no entanto, que a história *efetiva* não tenha também uma única dimensão temporal ou que uma única dimensão temporal defina o tempo concreto da história. O acontecimento histórico que o historiador estuda enquanto passado e cujo desenvolvimento e conseqüências conhece, se desenvolveu de tal modo que suas conseqüências eram desconhecidas pelos que participavam dele, e o porvir estava presente em sua ação enquanto plano, surpresa, espera e esperança; quer dizer, enquanto inacabamento da história. As leis que regem os processos objetivos da história são leis (continuidades) de atos acabados e passados que perderam já seu caráter ativo, fundado na unidade das três dimensões do tempo, para se reduzir a uma só dimensão: a do passado. Suas leis não constituem, pois, mais que um quadro geral e, nesse sentido, correspondem a uma história abstrata (*abs-tracta*), quer dizer, a uma história que perdeu seu caráter essencial, isto é: sua historicidade.

O princípio do jogo pôde colocar em dúvida a metafísica das concepções antinômicas e revelar a dialética da história, pois fazia pressentir que na base mesma da história se encontra a noção de *tempo em três dimensões*. Os limites deste princípio residem no fato de que é incapaz de dar conta de seu descobrimento e por isso não pode estabelecer que o jogo mesmo tem uma estrutura temporal fundada sobre o caráter tridimensional do tempo concreto.

---

<sup>6</sup> É nesse sentido o que Dilthey, entre outros, entende a historicidade do indivíduo. Ver seu *Ges. Schriften*, vol. VII, pág. 135.

<sup>7</sup> Lukács, *Existentialisme ou marxisme*. Paris, 1948, p. 150.

A relação entre o indivíduo e a história não está contida somente na pergunta: que pode fazer o indivíduo na história? Delineia também o problema do que pode fazer a história do (com o) indivíduo. Tende a história a favorecer, por sua evolução, o desenvolvimento da personalidade ou leva, pelo contrário, a generalização do anonimato e do *a-pessoal*? Pode o indivíduo intervir na história ou sua possibilidade de iniciativa e de atividade não se manifesta mais que em benefício das instituições?

Marx e Lukács rechaçam a ilusão romântica segundo a qual haveria na história certos domínios privilegiados que estariam a salvo do processo de reificação. Esta ilusão petrifica a divisão da realidade em duas: por uma parte, em uma esfera autêntica, porém historicamente impotente, onde se encontram a poesia, a natureza idealizada, o amor, a infância, a imaginação e o sonho e, por outra, em uma realidade reificada no marco da qual se desenvolvem ações socialmente importantes. Essa ilusão cria assim a aparência de que aqueles domínios privilegiados escapam a reificação e são, por conseqüência, automaticamente, os únicos refúgios da vida autêntica. No entanto, como esta crítica não vinculava logicamente a historicidade ao indivíduo e como a descoberta filosófica mais importante de Marx, a noção de *práxis*, se entendia mais como a substância social *fora* do indivíduo que como a estrutura do indivíduo mesmo e de cada indivíduo, a análise da reificação da sociedade industrial moderna em sua relação com o indivíduo se encontrava confrontada a conseqüências lógicas inversas as que apontava.

A crítica que revelou a despersonalização e a desintegração do indivíduo na sociedade moderna e sua trágica situação entre o possível e o real, fazendo ressaltar – com muita razão – que unicamente a revolução, enquanto ação coletiva, pode anular a reificação, omitiu, entretanto, indicar o que deve fazer o indivíduo enquanto a reificação existir. Essa crítica constatou que a realidade objetiva é, para o indivíduo, um complexo de elementos terminados e imutáveis que este pode aceitar ou negar e conferiu a uma única classe social a possibilidade de transformar esta realidade. É claro que se subentende que o indivíduo não pode suprimir esta realidade reificada, porém isso não quer dizer, contudo, que o indivíduo se defina *em primeiro lugar* em função da realidade reificada ou que exista *unicamente* enquanto objeto de um processo reificado. Pela redução do indivíduo a um simples objeto da reificação, a história se esvazia de todo conteúdo humano para não ser já mais que um esquema abstrato. Os momentos existenciais da *práxis* humana, como o riso, a alegria, o medo e todas as formas da vida em comum, cotidiana e concreta, como a amizade, a honra, o amor, a poesia, se

encontram separados das ações e acontecimentos históricos enquanto assuntos “privados”, “individuais” ou “subjetivos”, ou se convertem em simples instrumentos funcionais, no marco de uma dependência simplista que os faz objeto de uma manipulação (manipulação da honra, da valentia, etc.).

De fato, o homem somente pode existir como indivíduo, o que não significa que cada indivíduo seja uma personalidade ou que um indivíduo, que apele ao individualismo, não possa viver a vida das massas. E do mesmo modo, o caráter social do indivíduo não é uma negação da individualidade, como tão pouco o pertencer à comunidade humana pode ser identificado como o anonimato impessoal. Se o individualismo é a prioridade do indivíduo sobre o todo e o coletivismo a submissão do indivíduo aos interesses do todo, parece que estas duas formas são idênticas em um ponto: as duas privam o indivíduo da responsabilidade, o individualismo porque o homem, enquanto indivíduo, é um ser social; o coletivismo porque o homem, inclusive inserido em uma comunidade, é um indivíduo.

Há uma diferença fundamental se o homem, enquanto indivíduo, se *dissolve* nas relações sociais e é privado de sua própria fisionomia, de modo que as relações sociais hipostasiadas utilizam aos indivíduos, anônimos e uniformizados, como seus instrumentos ( e neste caso esta inversão aparece como a hegemonia da sociedade toda poderosa sobre o indivíduo) ou se o indivíduo é *sujeito* das relações sociais e se *desloca* livremente como em um meio humano e humanamente digno dos homens providos de uma fisionomia, quer dizer, das individualidades. A individualidade do indivíduo não é um adicionado ou um resto racional inexplicável que permanece depois de haver separado do indivíduo as relações sociais, a situação histórica, etc... Se é separada do indivíduo sua máscara social e não há sob esta máscara nada de individual, esta privação não prova mais que uma ausência (de valor) de individualidade, mas em absoluto a *não existência* desta última.

O indivíduo só pode intervir na história, quer dizer, nos processos e nas leis de continuidade objetiva, *porque* é já histórico, e isto por duas razões: porque se encontra sempre sendo já *de fato* o produto da história, e, ao mesmo tempo, é *potencialmente* o criador da história. A historicidade não é o que se adiciona ao indivíduo unicamente no momento de sua entrada na história ou de sua captação por ela, mas que é em si mesma a condição prévia da existência da história, enquanto a história é objeto e lei da continuidade. Todos os indivíduos se beneficiam da historicidade; isto não é um privilégio, mas um elemento constitutivo da estrutura do ser do homem, ao

que denominamos *práxis*. Não se poderia, em absoluto, projetar a história como forma objetiva, e os acontecimentos históricos na vida do homem, se o indivíduo não possuísse um elemento de historicidade. A historicidade não impede ao homem converter-se na vítima dos acontecimentos ou em um brinquedo no jogo das condições sociais e das contingências: a historicidade não exclui a contingência; a implica. Igualmente, a historicidade não significa que todos os homens poderiam ser grandes homens e que, se não o são, é unicamente como consequência de circunstâncias particulares, ou que no futuro, depois da superação da reificação, todos poderiam converter-se em grandes homens.

A historicidade do homem não reside na faculdade de evocar o *passado*, mas no fato de integrar, em sua vida individual, *traços comuns* ao humano em geral. O homem enquanto *práxis*, está já *penetrado* pela presença dos outros (seus contemporâneos, precursores e sucessores) e recebe e transforma esta presença ou adquirindo sua independência, e com ela sua própria fisionomia e sua personalidade, ou perdendo sua independência ou não alcançando-a. A independência significa estar de pé e não de joelhos (a posição natural do ser humano é a posição em pé e não ajoelhado); em segundo lugar, é ter sua própria fisionomia, sem se esconder atrás de uma máscara alheia; em terceiro lugar, é o valor e não a covardia. Mas a independência significa também, em quarto lugar, ser capaz de *retrocesso* em relação a si mesmo e em relação com o mundo em que vivemos, poder sair do presente e da inserção deste presente na totalidade histórica, para poder distinguir nela o particular do geral, o contingente do real, o bárbaro do humano, o autêntico do inautêntico.

O tão conhecido debate sobre se um revolucionário prisioneiro pode ser livre e se é mais livre que seu carcereiro, sustenta-se sobre um mal entendido. O fundo da querela é uma ausência de diferenciação entre a liberdade e a independência. Um revolucionário prisioneiro está privado de sua liberdade, mas pode salvaguardar sua independência.

A independência não significa fazer o que fazem os outros, mas não significa tão pouco fazer qualquer coisa sem ter em conta aos demais. Não significa que não se dependa em nada dos demais ou que um se isole dos outros. Ser independente é ter com os demais uma relação tal que a liberdade *pode* produzir-se em tal relação, quer dizer, realizar-se nela. A independência é a historicidade: é um centro ativo onde se interpenetram o passado e o futuro, é uma totalização a qual se reproduz e se movimenta no particular (no individual) o que é comum ao humano.

O indivíduo não pode transformar o mundo mais que em colaboração e em relação com os outros. Porém, tanto no marco de uma realização reificada, como no momento da transformação da realidade no desejo ou de uma transformação *realmente* revolucionária da realidade, cada indivíduo enquanto tal, tem a possibilidade de expressar sua humanidade e de conservar sua independência.

Compreende-se, neste contexto, porque o objeto das mudanças de estrutura da sociedade e o *sentido* da práxis revolucionária não são, para Marx, nem o grande escritor, nem o Estado forte, nem um poderoso império, nem um povo eleito, nem uma sociedade de massas próspera, mas: “... o desenvolvimento de uma individualidade rica, tão universal em sua produção como em seu consumo e cujo trabalho não apareça já como trabalho, mas como pleno desenvolvimento da atividade: sob sua forma imediata, a necessidade natural terá desaparecido, porque no lugar da necessidade natural terá surgido a necessidade produzida historicamente”<sup>8</sup>.

“... É portanto, o livre desenvolvimento das individualidades. Não se trata já, a partir deste momento, de reduzir o tempo de trabalho necessário para desenvolver o sobre-trabalho, mas de reduzir, em geral, o trabalho necessário da sociedade a um mínimo. Por isso, esta redução supõe que os indivíduos recebam uma formação artística, científica, etc., graças ao tempo livre e aos meios criados em benefício de todos”.<sup>9</sup>

#### **Quarta capa**

Kosik se pergunta o que entendemos por “indivíduo” e por “história” quando dizemos que “os grandes indivíduos criam a história” ou que “a história se produz segundo forças supra-individuais”. Partindo de uma compreensão da história como jogo e representação teatral (e entendendo, por tanto, o indivíduo como ator e – as vezes – espectador) o autor de “Dialética do concreto” define: “O indivíduo só pode intervir na história porque já é histórico... A historicidade do homem reside no fato de ele integrar, em sua vida individual, traços comuns ao humano em geral... O indivíduo não pode transformar o mundo mais que em colaboração e em relação com outros. Porém, cada indivíduo, enquanto tal, tem sempre a possibilidade de expressar sua humanidade.”

---

<sup>8</sup> Karl Marx, *Fondaments de la critique de l'économie politique (Grundrisse)*, Ed. Anthropos, Paris, volumen I, pág. 273.

<sup>9</sup> Id., vol. II, pág. 222.

