

À PROPÓSITO DO TEXTO “EPISTEMOLOGIA PÓS-MODERNA, TEXTO E CONHECIMENTO: A VISÃO DE UM HISTORIADOR” DE CIRO FLAMARION CARDOSO”

Astor Antônio Diehl*

1. Problemática inicial

A ciência histórica está, evidentemente, colocada de frente ao desafio representado pela *pós-modernidade* e pela *Posthistoire*. Como ciência, a história não pode ignorar essas tendências, perfilando-as apenas como simples *modismos*; precisa, sim, levá-las a sério, afinal, é desse desafio que surgem os questionamentos sobre problemas de orientação e de sensibilidade daquilo que acontece fora da *província* dos historiadores. A historiografia não se realimenta apenas com a rotina da pesquisa acadêmica, dos processos de trabalhos racionais de gabinetes e de arquivos, dos desencantamentos do passado, mas dos novos questionamentos ao passado, originários, muitas vezes, das incômodas experiências do presente, mesmo que suas respostas ainda dependam das regras racionais de pesquisa.

Por outro lado, não basta para a ciência histórica, frente ao desafio, apenas descrever e explicar as especificidades e as dissonâncias representadas pelas concepções desafiantes com uma resposta plausível. Isso significaria, entre outras coisas, que através da ciência histórica não teríamos condições de compreender a *pós-modernidade* e a *Posthistoire* como objetos do conhecimento histórico, pois essas estariam questionando e colocando em xeque os próprios princípios desse conhecimento. Aqui o problema é duplo: uma vez a ciência histórica se defronta consigo mesma, e outra vez com as tendências que a colocam em questão; portanto, temos também um problema epistemológico a ser enfrentado. O texto do professor Ciro F. Cardoso expressa bem essa questão.

Essa auto-avaliação implica o fato de que, através da ciência histórica, deve-se examinar, primeiramente, quais são os instrumentos teórico-metodológicos de que se utilizou até o presente momento para fornecer orientação temporal e que hoje são questionados de forma radical. Somente então poderá ficar claro onde estão as deficiências de orientação do

* Doutor em Teoria, Metodologia e Didática da História pela Universidade do Ruhr, Bochum – Alemanha, professor do curso de História da UPF. E-mail pghis@upf.tche.br

pensamento histórico que, conseqüentemente, levam a uma reação às suas conquistas no processo de cientificização ou que levam o próprio pensamento histórico a ser rechaçado como fator de orientação cultural na vida prática. Essas auto-avaliações não são novas, pois são feitas de tempos em tempos, porém sua eficácia depende da plausibilidade das mudanças que oferecem.

A discussão que envolve a ciência histórica hoje demonstra a importância que a história continua tendo no contexto das ciências humanas. Face à ressonância e à veemência dessa discussão, poderia parecer que aí encontraríamos problemas relacionados com a situação de recepção ingênua ou de sociedade em processo de modernização dependente. A discussão se localiza, portanto, ainda nos parâmetros da modernidade.

O texto de *Ciro Flamarion Cardoso* busca elucidar, exatamente, a trajetória receptiva do debate pós-moderno e de sua adoção na produção do conhecimento histórico. O debate da postura, do ambiente ou da condição pós-moderna está aí como problemática (para alguns como solução). O professor *Ciro* enfrenta-a, fazendo uma espécie de exegese argumentativa e destacando sua atitude frente ao social e na pulverização política.

Em nível da história e do historiador, penso que o discurso pós-modernista sugere um discurso conformista e de retorno do indivíduo em si mesmo. Nesse sentido, tomo a liberdade de tentar entender a questão pelo viés dos modernos¹.

2. O momento suportável: diagnóstico ou autópsia dos modernos

A premissa transcendental de qualquer ciência da cultura reside não no fato de considerarmos valiosa uma cultura determinada ou qualquer, mas, sim, nas circunstâncias de sermos homens de cultura, dotados da capacidade e da vontade de assumirmos uma posição consciente face ao mundo e de lhe conferirmos um sentido. (Weber, 1986: 97).

Compreender os modernos não significa admirá-los nem colocá-los no banco dos réus, também não significa deixá-los à vontade na expectativa de que eles preparem o solo ou que se mantenham decididamente abertos à totalidade do Ser em construção. Pelo contrário, significaria, então, intervir, criticar e alterar seu curso? Ou a questão central no debate se resume e, de fato, reside na ação prática e no poder da razão instrumental? Mas com qual ditame ou para que fim? Quem quer compreender os modernos precisa completá-los como quer *Habermas*?

Se a coruja de *Minerva* começa o seu vôo apenas ao cair da noite, parece, então, que compreender os modernos apenas é possível no horizonte

¹ Fizemos isso de forma mais sistemática em *Diehl*, 1997, especialmente p. 109-124.

de seu próprio fim. Nós ainda não conseguimos captá-los em sua complexidade, pois, se assim fosse, teríamos chances de superá-los. Compreender os modernos significa, primeiramente, debruçar-se e focalizar sua trajetória histórica.

Portanto, falar sobre os modernos é um exercício de resgate de suas possibilidades perdidas, pois não foram eles - os modernos - que fizeram tudo para desmentir a instrumentalização da razão no sentido de um projeto terminado de hegemonia do pensamento ocidental? Não estiveram eles em movimento e em mudança, em relatividade e em provisoriedade, numa espécie de contínua renovação? Não foi a crença em um infinito processo do progresso, o qual foi superado ao mesmo tempo em que se perpetuou? Os mais significativos pensadores modernos colocaram-se muito menos na posição de considerar decisivamente a orientação de completude na sustentação do seu projeto; se o fizeram, não o fizeram como modernos, mas muito mais para mostrar sua independência e uma implacável resistência contra os próprios modernos. Essa diferença recai, assim, muito mais sobre os pensadores - filosóficos - do que sobre o discurso da cultura historiográfica dos modernos. Tal aspecto cria evidentes problemas interpretativos:

- Quais seriam os aspectos críticos se, em uma observação mais localizada sobre os modernos, aparecesse como resultado o fato de que o mais importante nos modernos nada tem de específico deles?
- Ou o fato de que nada do que eles projetam e que deles, *a priori*, foi operacionalizado diz respeito realmente à sua proposta de modernidade?
- Pode compreender os modernos aquele que deixa de lado tudo aquilo que vai além, aquele que, *a priori*, dá o veredito daquilo que não é moderno, aquele que se move no interior de seu sistema de compensações, de frustrações crescentes de uma época?

Seja como for, antes mesmo de movermos nosso foco crítico - por vez destruidor - sobre os modernos, façamos um último esforço de conscientizarmo-nos do fato de que, realmente, já deixamos os modernos atrás de nós. Nesse caso, cabe perguntar: eles não teriam mais nada a oferecer? Não estaríamos ignorando parte ou o todo que está à frente de nossos olhos? Se quisermos presentear senhas mágicas do modismo importado e pequeno burguês (que *sonoram* tanto de refúgios *progressistas* como de *conservadores*, que estão aquém dos modernos), ou se, na melhor das intenções, finalmente nos despedimos dos modernos, então estamos no caminho certo. A morte dos modernos, nesse caso, vale como cerimônia encerrada, pois agora sabemos que nem todos tinham compreensão das coisas e dos arranjos que, durante os últimos 150 anos, foram declarados como mortos, mas que, na verdade,

apenas deixaram de existir no passado historizado. Na pressa de se apresentar o atestado de óbito, não existem mais meias palavras, uma vez que precisaríamos lembrar apenas do Estado, dos próprios intelectuais ou ainda do *Império da Necessidade* para nos darmos conta de que o *canto dos mortos* prescreve uma longa vida. Até parece ironia.

Os contrajogadores - os demolidores dos modernos (Diehl, 1997, primeira parte) - que estariam em condições de criticar e mesmo substituir os modernos com um ou com vários de seus *outros*, não são reconhecíveis à distância, mesmo porque não articulam um projeto paradigmático independente e, em segundo lugar, porque não conseguem desvincular-se dos instrumentos de crítica, das formas narrativas, da intelectualização do debate, do enclausuramento intelectual (socialmente irresponsável) próprios dos modernos.

A história da época das revoluções otimistas crescentes chegou ao seu fim; vivemos no mundo das *revoluções* frustradas, solo muito fértil para as compensações simbólicas do crescente potencial de destruição. A promessa contida no Iluminismo, de utilizar a força da razão para criar condições de superar as restrições impostas pela superstição, pelo dogmatismo, pela desigualdade social e pelas desigualdades econômicas, não só não foi cumprida como também foi transformada no guia prático do desenvolvimento das sociedades, criando ela mesma novos mecanismos de dominação². Mas essa crítica já fora observada na origem do próprio pensamento iluminista, pois sustenta a própria dialética iluminista.

Por outro lado, os assim denominados *pós-modernos* também em nenhum momento foram sérios advogados dos seus seguidores. Isso se levarmos em conta a suspeita de eles estarem realmente posicionados na trincheira contrária aos modernos - e se, em nenhum momento, acordam sobre o fato de quererem estar situados em uma posição contrária - , sendo esses os que menos contam como inimigos da *modernidade*. Na consciência dos críticos dos modernos, está clara a dificuldade daquilo que apresentam como o *novo*, ou seja, de conseguir libertar-se dos elementos críticos já contidos nos modernos. Quando nos propomos a observar, nas difusas tendências e narrativas *pós-modernas*, suas relações, ou pelo menos seus pontos de simulação,

² Florestan Fernandes, na década de 1970, já chamava a atenção para a questão: se “é possível usar-se a ciência e a tecnologia científica como fatores de modernização autônoma em meios sociais tão conservadores e mais ou menos apáticos, nos quais o pensamento científico mal é compreendido, a tecnologia científica mal consegue ser consumida com grande atraso, e até a ‘resolução dentro da ordem’ está comprometida?” E continua o autor: “a idéia de que a ciência e a tecnologia científica sejam, em si mesmas, um fator de mudança social revolucionária não passou de uma utopia Iluminista”. (Fernandes, 1973: 150-151). Nesse aspecto, a tese de Florestan Fernandes não é tão nova assim se lermos antes Faoro, 1978.

encontramos novamente, em todo o lugar, os modernos sublimes elementos, como a criatividade, a heterogeneidade, a fragmentação, a subjetividade e a relatividade³. É claro, com uma diferença: os princípios e os valores modernos, depois de sua *metamorfose pós-moderna*, mantêm somente um caráter derivativo; o que antes parecia ter necessidade de fundamentação cognitiva, o que era reconhecido como problema, como desafio, é agora presumível, pois seu questionamento via critérios científicos aparecem como algo natural.

Também naquelas instâncias, quando se andou de corpo e alma contra o moderno racionalismo, prescrevendo o irracionalismo na esperança de que este abrisse uma alternativa à posição dos modernos, não se alcançou um passo além dos mecanismos para despertar uma *razão adormecida*. Quem ultrapassa a racionalidade formal moderna, quem desvenda a *gaiola de ferro da submissão*, no sentido weberiano, ainda não poderá sustentar a tese de que já superou os modernos; e quem - para fugir da monotonia ou da saturação - experimentar reestruturá-los em suas perspectivas orientadoras não terá deixado os modernos atrás de si (Diehl, 1996, cap. 3).

A ansiedade atual para com um *outro* todo fragmentado com a diferenciação, com exceção, não é, de forma alguma, uma especificidade *pós-moderna*. Não podemos nos esquecer, historicamente, do processo ocorrido na crise do Império Romano, do Império Bizantino, da Baixa Idade Média etc., quando a heterogeneização e a fragmentação foram elementos centrais. A ansiedade pela proteção, a busca de um apoio como contraponto ou mesmo uma solução de fuga das frustrações crescentes - elemento que, há muito tempo, acompanha os modernos como o ruído de um veleiro - são os títulos sob os quais intelectualmente é reconhecida a desilusão diante das possibilidades de melhorar o mundo através da modernização. Daí vem a incessante busca pelo *não-moderno*, pelo *pré-moderno*, reconstituídos, historicamente, através de identidades setoriais de sociedades rigidamente estruturadas; sua função compreende a forma de compensação à *opacidade* presente, fato agravado de maneira ainda mais explícita quando se trata de manifestações culturais e de problemas de identidades violadas pelos processos históricos. Esse é um processo que poderia ser comparado à idéia de que precisaríamos, invariavelmente, (re)inventar a roda, numa espécie de eterno retorno intelectual.

A virulência da crítica e os impulsos *pós-modernos* ainda não conseguiram apontar para o fim dos modernos, mesmo porque, no *pós-moderno*,

³ Seria interessante, a partir desse ponto de vista, entender as tendências historiográficas atuais, a exemplo dos temas pesquisados, períodos históricos focalizados e embasamento teórico utilizado, onde se observa realmente uma busca da cotidianidade, dos componentes étnicos, do despertar de identidades culturais, etc. Ver em Diehl, 1993.

encontramos a tentativa de realização da velha ansiedade moderna de compreensão do mundo⁴.

Depois que Gianni Vattimo elegeu abertamente a expressão *pensar inconsciente* para o postulado *pós-moderno*, não é mais tão fácil dizer que os modernos são apenas um brinquedo frágil. Esse postulado afasta ainda mais o argumento de que os *pós-modernos* seriam o *outro* dos modernos.

De mãos dadas com uma retórica de emancipação universal dos que defendem o particular contra a totalidade e de libertação do sujeito do domínio da Razão, somos tentados a pensar sobre a própria noção *pós-moderna*. Claro, aqui o juízo de Nietzsche seria bem mais cirúrgico. Na preferência do fragmentário, da multiplicidade, da reminiscência histórica, das mais heterogêneas rupturas, ele teria reconhecido a força estilística da criação. Além do mais, Nietzsche teria confirmado - na forma, na distância, na verdade - de discutido em todos os círculos um exortar da vontade. E não é preciso muita fantasia imaginativa para se pintar o quadro de como ele classificaria o *pós-moderno* dentro do próprio mundo moderno, pois não é que os pós-modernos busquem também em Nietzsche o sonho do reino da liberdade, transformado no sonho de uma vida nômade. Claro está que reconhecem a ilusão sobre o crescente deserto de potencialidades consumidas pela racionalização formal e pelo desencantamento, como diria Max Weber. Provavelmente, Nietzsche argumentaria como sendo este um estágio avançado no processo de decadência, juízo que soaria como expressão tardia do niilismo europeu, daqueles que fazem do *laissez-faire* o último dos princípios no *slogan* "tudo é permitido como forma mais impregnante". Portanto, podemos aceitar que Nietzsche teria constatado nos *pós-modernos* uma carência de Filosofia⁵.

A pergunta pendente a ser formulada aqui é a seguinte: não se poderia compreender os *pós-modernos*, observados com certa crítica de conteúdo e de distância temporal, como aqueles que estão legitimando um projeto no caminho da simulação imagética, metadiscursiva e, portanto, exercitando seu próprio enclausuramento? Isso porque eles cantam sua melodia, mudando de posição com os modernos, pois um *novo começo* significaria uma necessária dissolução. Posições desse tipo vêm sendo o ponto nevrálgico das gerações de aparentes opositores e críticos dos modernos. Revolucionários e conservadores apostam desde há muito na *magia da embalagem* e muitos estão, antes como agora, apostando nesse mesmo ideário. O moderno - o liberalismo, a revolução, a decadência, o niilismo - poderia ser facilmente superado, assim diz a prognose, se a forma de desenvolvimento continuasse e

⁴ Esse elemento é mais um aspecto e indício para mostrar como os pós-modernos têm seu embrião no interior dos modernos; o pós-moderno como a radicalidade do moderno.

⁵ Sobre Nietzsche, nessa questão, ver Vattimo, 1990 e Türcke, 1994.

se sua velocidade fosse acelerada até que a *embalagem*, pela força centrífuga, arrebatasse e o *novum* aparecesse. Tudo depende, de fato, de passar-se do mágico ponto zero, isso sob o duro trabalho moderno-niilístico, e, assim, poder-se deslumbrar o sentido perdido do niilismo.

Se os modernos não estão com o seu fim marcado, pois ainda merecem crítica, então irá depender da realização de uma última retrospectiva, qual seja, de que os modernos não estão sistematizados como um todo hegemônico. Colocado tal aspecto de frente a nossos olhos, não devemos desestimular-nos, mas observá-los no seu início, compreendendo-os de dentro de seus princípios e perguntando sobre seus limites e possibilidades. O ato de fazer-lhes perguntas e questionamentos deve-se ao fato de eles ainda não terem sido superados por um outro paradigma, isso se um outro paradigma realmente possa existir com historicidade. Explica-se, assim, a necessidade de trazê-lo para um diagnóstico. Para essa tarefa, precisamos ter clareza sobre os nossos projetos e os nossos questionamentos, que se transformam em problemas de orientação existencial do presente e que só podem ser retomados de forma engenhosa por quem tem sensibilidade por aquilo que aconteceu ao seu redor; e ter clareza sobre as possibilidades de construção da própria sociedade. Precisamos encará-los de perto e examiná-los com precisão para que possamos reconhecer seus preconceitos e, no mesmo momento, precisamos ganhar distância deles para podermos levar em conta as suas possibilidades.

Por essas e por outras razões, o diagnóstico dos modernos torna-se, por um lado, uma tarefa urgente, tarefa que não é privilégio, nem ônus, de um último e histórico piscar de olhos, também não está amarrada no pleno momento absoluto hegeliano, nem mesmo está ao alcance mais distante da definição nietzschiana do último homem; essa tarefa diagnóstica também não é uma autópsia (Meier, 1990: 7-20). A quantidade e a pluralidade dos diagnósticos não diz nada contra a possibilidade de diagnosticar corretamente. As diferentes contribuições daí advindas podem mostrar seu objeto não apenas em diferenciados níveis, mas também mostrá-lo em suas diferenças e contrariedades. Nós mesmos precisamos reconhecer qual dos diagnósticos terá consistência; quem propalar uma certeza absoluta, uma última resposta sobre a questão, irá, certamente, lamentar o erro. Portanto, se movermos o foco sobre os modernos como algo do passado - algo já deixado atrás de nós -, então, não faremos nada mais do que a autópsia e aí somente será possível vislumbrar o horizonte de seu fim. Não devemos apenas nos certificarmos do objeto que se quer diagnosticar, mas perguntar o que coloca um fim aos modernos, como e com o que podem ser superados, pois aqui não lidamos com um *ser natural*, cuja vida é delimitada através do nascimento e da morte, mas, sim, com o

buscar as singularidades qualitativas da realidade cultural, que não deixa de ser o resultado das diferenciações quantitativas.

Por outro lado, deveríamos indagar: onde se assenta a evidente e importante força sugestiva de todas as afirmações e expectativas em torno da crítica aos modernos, que tanto se diferenciam entre si, e quais dessas muitas estão de acordo em colocar em um mesmo patamar o fim dos modernos e o fim da própria história? Uma resposta aproximada seria a de que ela se assenta no sucesso sem precedentes da razão instrumental positiva no progresso dos modernos. A vitória dos modernos seria tão completa que não existiria mais nenhuma alternativa. Os modernos teriam desgovernado seus adversários por se aproveitarem, em causa própria, da força crítica orientada contra estes, conseguindo, dessa forma, um ilimitado poder sobre as pessoas, sobre a sua linguagem, sobre as formas de representação, sobre as suas necessidades e seus desejos. Mas não seria essa exatamente uma ilusão, ou melhor, uma fetichização dos apologistas sobre os modernos?

Não tomemos a reivindicação crítica dos modernos de forma míope, trocando-a com a realidade. Sua força de expansão não consiste, em última instância, na força de atração de sua retórica, de sua narrativa, na qual nós - paradoxal demais - prontamente caímos como vítimas quando discutimos sobre os modernos e prognosticamos sobre o fim de uma época? O próprio termo *moderno* assegura seu sentido na polêmica discussão daquilo que teria substituído o *pré-moderno* e no debate sobre “como o *não-moderno* é combatido”. Tão logo o contrário originário - a filosofia clássica - for superado e esquecido e o inimigo real - a Igreja, o feudalismo e, finalmente, a monarquia absoluta - forem vencidos, a dominação *moderna*, assim pelo menos parece, perderá duas forças excludentes. Com o triunfo sobre seu contraponto, os modernos consideram de forma íntegra a determinação de conteúdo na sua unidade e na sua consistência; eles fragmentaram, em sua seqüência, a realidade em momentos individuais, cujo fator comum é transparente naquilo que cada *moderno* toma a si, ou seja, ser mais moderno do que até aqui foi moderno.

Esses desafios para a modernidade, como orientações temporais, não são novos. O processo de modernização esteve acompanhado desde o seu começo por crises de orientação sob formas diferentes, mas perfeitamente caracterizáveis, e é dessas características que se apresentam contracorrentes às promessas emancipatórias que acompanharam o campo cultural e que o impulsionaram para a frente. No início do processo de modernização, o próprio romantismo é uma dessas contracorrentes e, já na primeira metade do século XIX, ele poderia ser concebido como uma crítica generalizada ao capitalismo, ao liberalismo e ao socialismo. Correntes críticas originárias desde os socialistas utópicos, passando pela Igreja Católica, vindo, em parte, desembocar no movimento modernista de 1920, coadunam-se, em parte,

também com as raízes intelectuais do fascismo europeu e do integralismo brasileiro.

Outros fenômenos culturais podem ainda ser caracterizados como tentativas de constituir uma compensação ante à perda de sentido da própria história, implementada pela concretização da racionalidade positivo-instrumental, como orientação cultural dominante e trazida para o próprio cotidiano. Como escrevemos anteriormente, tais tentativas de compreensão foram e continuam sendo bem-sucedidas sempre, quando e onde os progressos da racionalidade não podem ser apresentados convincentemente como esperança para um futuro melhor, frente ao pano de fundo de um passado vivenciado como restritivo às formas de vida das pessoas e que, pelo contrário, é sentido como um passado no qual houve uma perda do processo de criação de identidade⁶.

O novo derruba o velho; o vinho velho é colocado em pipa nova; o novo de ontem é o velho de hoje e o novo de hoje será o velho de amanhã. Se os modernos se reproduzem neste sentido - uma vez que tudo pode ser moderno e todos querem ser modernos - então, por certo, seria fácil tornar plausível o fato: por que o fim dos modernos e o fim da história precisam convergir? Mesmo que essa objeção fosse pontual, poderíamos mapear alguns elementos dos modernos, pois, para alcançar a heterogeneidade, são colocados notórios limites, enquanto estivermos propensos a colocar valor "em ser moderno" (e sejam também *pós-modernos* ou *pós-pós-modernos*).

Essa insistência sobre a própria modernidade mostra, pelo menos, a força resultante da crença do moderno na história e em tudo o que tem decisiva significação; assim, ela é, circunstancialmente, focalizada pelo viés que manifesta o deslocamento do otimismo na maximização do progresso como progresso, bem como o sentido que poderia ter o afastamento da filosofia da história como conquista.

A retórica dos modernos não aponta somente para uma *pura* unidade retórica; ela traz à lembrança todas aquelas outras consistências formais e informais, mesmo essas que querem ser sombra à própria modernidade. O projeto moderno permite que seja identificado em todas as suas transformações e, sobretudo, em suas rupturas históricas. Mas, então, como fica a questão do seu fim? Se os modernos se tornarem coisa do passado, o seu projeto - que os deixa em movimento - precisa, evidentemente, ser abandonado e mesmo, nesse caso, ser autopsiado. Isso se ainda valer a pena. E, se assim for, termos os *pós-modernos* como conseqüentes críticos dos modernos, então também estes correm o risco de se desmancharem no ar, diria Berman. Todavia, o projeto dos modernos ainda pode ser abandonado,

⁶ Conforme Rösen, 1989: 303-328; Habermas, 1982 e 1981: 444-464.

considerando sua extensão no horizonte das transformações objetivas e subjetivas? E se sua concretização não estiver muito adiantada, o que poderá ocupar seu espaço? Nesse caso, sim, pois o fim dos modernos significaria, então, de um ou de outro modo, o fim da História, mesmo que não seja, necessariamente, no sentido das visões apocalípticas da *Posthistoire*.

O projeto dos modernos assegura os próprios modernos em movimento, fato que, por vez, encobre a continuidade de configurações históricas. Por essa razão, o tempo moderno compreende muito melhor e muitas outras coisas que, na verdade, não podem ser simplesmente desfocalizadas caso se deseje alcançar um razoável diagnóstico. Os modernos se assentam sobre premissas que os tornam incompreensíveis, quando o especificamente moderno foi localizado isoladamente. Necessário se tornar, pois, uma observação cirúrgica do próprio projeto moderno; olhar nas suas linhas fundamentais que se mantêm desde os primórdios até hoje, bem como avaliar as mudanças e os choques que foram experimentados nessa sua trajetória; o mesmo também vale dizer para os obstáculos rompidos no horizonte *pré-moderno*, no qual suas linhas estruturais foram concebidas (1990: 15).

O diagnóstico dos modernos chama a si uma análise histórico do especificamente moderno. Para os critérios de uma análise desse tipo, contam a consistência e a vulnerabilidade entre o projeto dos modernos e as especificidades históricas, ou aquilo que vem resumido na seguinte questão: por que o racionalismo prático não solucionou o problema das expectativas de revoluções crescentes? (Koselleck, 1989: 354-374) Além do mais, essa análise chama a si um exame das potencialidade não-modernas dos modernos, a consideração dos potenciais pré-modernos que estão presentes nestes ainda hoje, bem como uma avaliação do alargamento de foco das potencialidades encobertas pelo desenvolvimento histórico⁷. Um exame desse quilate e uma análise nessa perspectiva são oportunos, primeiramente, para que se estabeleçam os critérios de análise e, em segundo lugar, com base nesses critérios corretivos, para que se postule o projeto incompleto dos modernos⁸.

Precisamos, portanto, perseguir passo a passo seu desenvolvimento e acompanhar as conseqüências históricas dos pontos fracos, pois, enquanto não for superada a linha mediana dos resultados históricos existentes e não se questionar para além dos pontos filosóficos dos modernos, estaremos limitando as próprias possibilidades de construção da modernidade.

⁷ No sentido de Walter Benjamin, na sua vertente místico-romântica, ver Löwy, 1990, em especial cap. 9, p. 222.

⁸ Essa proposta poderia ir ao encontro da argumentação difundida por Habermas. Ver notas anteriores.

2.1. Na Cultura Historiográfica

No panorama atual da cultura historiográfica brasileira, apresentam-se alguns desafios à ciência histórica. Em primeiro lugar, a designação de *pós-modernidade* vem inquietando historiadores e cientistas de outras áreas do conhecimento social, pois, primeiramente, na expressão *pós-modernidade*, encontram-se os parâmetros de insatisfações com os padrões culturais e com os resultados dos processos da modernização. A modernidade não constitui mais o elemento de clivagem da auto-interpretação de experiências históricas, e a consciência histórica está ameaçada de perder seu sentido. Em seu lugar, apresenta-se o pensamento das vivências individuais, a fascinação intensificada no nível microhistórico e no nível da história do cotidiano ou, ainda, mais recentemente, no nível antropológico-cultural. Essas tendências representam formas *novas* no pensamento histórico, com características pós-modernas. O centro de convergência é o fato de elas não operacionalizarem mais categorias genéticas do tempo, substituindo-as por uma outra perspectiva história, a diacrônica. A preocupação liga-se, assim, nas vivências de pessoas atingidas pelas transformações histórico-objetivas ou pelos processos de modernização. Essas constelações não podiam ser *captadas* pelas construções teórico-analíticas.

Agora são a antropologia e a etnologia que alimentam a história, as quais se preocupam com tempos e com espaços da vida humana que não se enquadram nas concepções genéticas do surgimento de sociedades modernas. De igual modo, seus métodos não têm chances de sistematizar uma visão histórica do mundo, pois suas perspectivas vêm fragmentadas. Essas ciências *congelam*, por assim dizer, o tempo no passado.

Em segundo lugar, o aparecimento da concepção histórica *Posthistoire* persegue o objetivo de dar uma orientação cultural à ação de pessoas dentro da realidade social atual. A idéia da *Posthistoire* também se vincula intimamente ao discurso da *pós-modernidade*, apesar de suas diferenças. A *Posthistoire* pretende dizer que as atuais condições de vida perderam sua vinculação com qualquer orientação histórica, pois a história não oferece mais nenhuma possibilidade de orientação existencial, portanto, retirou o presente dos horizontes da modernidade (Rüsen, 1989). Essa concepção pesa e desequilibra a favor da experiência das revoluções frustradas, representadas pela ruptura completa com elementos de criação das identidades coletivas. Nesse sentido, a *Posthistoire* é o contraponto cético das visões revolucionárias de transformação do mundo estabelecido. A dinâmica do progresso situado no tempo histórico cede lugar aos anseios da subjetividade e aos componentes compensatórios registrados no imaginário. A *Posthistoire* é o resultado das desilusões intelectuais diante das

impossibilidades de melhorar o mundo via modernização, abarcando como eixo a crítica da razão, o que representa, em outras palavras, um retorno ao *encantamento* e ao misticismo.

Seriam esses sintomas contemporâneos os avais identificáveis com o Fim da História? A produção de um sujeito coletivo, pelo menos como projeto de classe, de partido - no sentido tradicional -, não ocorre mais. No lugar da luta coletiva organizada para solucionar contradições, coloca-se a pluralidade; as contradições sociais passam agora pelos *projetos* ditos *alternativos*. O sujeito revolucionário passa ao subjetivismo romantizado em uma nova *sociedade civil universal*, aliás, essa idéia está completando quinhentos anos na América Latina. Além do mais, os movimentos de esperança coletiva no futuro passam a ser transferidos para a pluralidade das perspectivas existenciais individuais, aspecto que elimina o papel do intelectual, do pensador preocupado com o coletivo, com a história da sociedade por assim dizer. Tal aspecto também caracteriza o presente através dos perigos, sejam eles atômicos, ecológicos, étnicos etc. Este fato somente pode manter esperanças individualizadas e não mais coletivas. A *Posthistoire* representa o ato da própria história ter rompido com o futuro.

3. Alguns aspectos

1. As formas de pensamento, nos tempos atuais, estão situadas, essencialmente, entre os limites das expectativas das revoluções otimistas crescentes e as revoluções de expectativas frustradas. No primeiro horizonte interpretativo, estão localizados aqueles *profetas* que nos revelam o processo de globalização com suas novas fronteiras e critérios de divisão internacional, bem como uma visão triunfalista da história, enquanto que, na segunda tendência, estão inseridos aqueles que defendem a balcanização, a fragmentação das culturas, das identidades submetidas pelos processos de modernização via razão instrumental tecnológica. É exatamente dessa tendência que brotam as perspectivas *micro* dos desenvolvimentos multifacetários, etno-históricos e mesmo, numa possibilidade extrema, apocalípticos em relação às perspectivas futuras. Mas é esse também um momento de redefinição dos próprios parâmetros de entendimento da história. Vivemos numa época de conflitos entre as teses de globalização e da balcanização.

2. As teses pós-modernas se revelam muito mais como sendo radicalização dos princípios modernos, historicamente domesticados, do que propriamente como uma *nova* época, localizada em algum horizonte antes ou depois dos modernos. Daí a urgência de um esforço sistemático para que melhor se compreendam, avaliem e reformulem a dimensão e o sentido

profundo das mudanças históricas do século XX, tornando tais evidências menos aleatórias em relação às opções no tempo presente e futuro. Precisamos potencializar os elementos da crise em um sentido positivo e legitimar as opções da cidadania, saindo do *lamento pessimista das capideiras*, que choram no enterro dos princípios historicamente conquistados - mesmo que não completamente - como a liberdade, a individualidade, a democracia e a utopia.

3. Muitas das discussões apontadas aqui já se revelam históricas e, portanto, fazem parte integrante, e não excludente, dos parâmetros da cultura do horizonte teórico moderno, mas que atualmente reaparecem embaladas com recursos tecnológicos *dos e nos* mecanismos da comunicação de massa como se fossem realmente algo novo. Isso é uma questão também de memória. Apesar de tudo, essa nova embalagem não consegue esconder o renascimento de mitos novecentistas, tais como os fundamentalismos, o rascismo, a idéia de nação, a fragmentação, a heterogeneidade, os valores étnicos dos separatismos. Seria essa uma época propícia ao ressurgimento dos *novos heróis* e de idéias triunfalistas como forma de sair do *mundo administrativo* ou daquilo que Weber chamava de *gaiola de ferro da submissão* às avessas.

Referências Bibliográficas

- DIEHL, Astor Antônio. *A cultura historiográfica nos anos 80*. Porto Alegre: Evangraf, 1993.
- _____. *Max Weber e a história*. Passo Fundo: Ediupf, 1996.
- _____. *Vinho velho em pipa nova: o pós-moderno e o fim da história*. Passo Fundo: Ediupf, 1997.
- FAORO, R. *Os donos do poder*. Porto Alegre: Globo, 1978.
- FERNANDES, Florestan. *Capitalismo dependente e classes sociais na América Latina*. Rio de Janeiro: Zahar, 1973.
- HABERMAS, Jürgen. *Die Moderne – ein unvollendetes Projekt in Kleine politische Schriften, I-IV*. Frankfurt: Suhrkamp, 1981.
- KOSELLECK, Reinhart. *Vengangene Zukunft*. Frankfurt: Suhrkamp, 1989.
- LÖWY, Michel. *Romantismo e messianismo*. São Paulo: Perspectiva/Edusp, 1990.
- MEIER, Heinrich. *Die Moderne begreifen – die Moderne Vollenen?* In: MEIER, H. (Org.). *Zur Diagnose der Moderne*. Munique/Zürich: Piper, 1990.
- RÜSEN, Jörn. *Conscientização histórica frente à pós-modernidade: a história na era da "nova" intransparência*. *História: Questões e Debates*, Curitiba: n. 18/19: 303-328, jul./dez. 1989.
- HABERMAS, Jürgen. *Der philosophische Diskurs der Moderne*. Frankfurt: Suhrkamp, 1982.
- TÜRCKE, Ch. (Coord.). *Nietzsche: uma provocação*. Porto Alegre: Ed. Universidade – UFRGS/Goethe-Institu/ICBA, 1994.
- VATTIMO, Gianni. *Introdução a Nietzsche*. Lisboa: Editorial Presença, 1990.
- WEBER, Max. *A objetividade do conhecimento nas ciências sociais*. In: COHN, Gabriel (Org.). *Weber*. 3. ed. São Paulo: Ática, 1986 (Coleção Grandes Cientistas Sociais).