

**UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
FACULDADE DE EDUCAÇÃO**

TESE DE DOUTORADO

**A DESERÇÃO DA HISTÓRIA: o Pós-Modernismo e o Neoliberalismo como
armas ideológicas do capitalismo global – Um Mal Estar mais que uma Ruptura.**

**Campinas
2009**

© by Gilberto Andrade de Abreu, 2009.

**Ficha catalográfica elaborada pela Biblioteca
da Faculdade de Educação/UNICAMP**

Ab86d	Abreu, Gilberto Andrade de. A deserção da história : o pós - modernismo e o neoliberalismo como armas ideológicas do capitalismo global - um mal estar mais que uma ruptura / Gilberto Andrade de Abreu. – Campinas, SP: [s.n.], 2009. Orientador : Cesar Aparecido, Nunes. Tese (doutorado) – Universidade Estadual de Campinas, Faculdade de Educação. 1. Filosofia. 2. História. 3. Pós modernismo. 4. Neoliberalismo. 5. Educação. I. Nunes, Cesar Aparecido. II. Universidade Estadual de Campinas. Faculdade de Educação. III. Título. 09-009/BFE
-------	---

Título em inglês : The history desertion : the postmodernism and neoliberalism and ideological sources of global capitalism

Keywords : Philosophy ; History ; Postmodernism ; Neoliberalism ; Education

Área de concentração : Filosofia e Historia da Educação

Titulação : Doutor em Educação

Banca examinadora : Prof. Dr. Cesar Aparecido Nunes (Orientador)

Prof. Dr. Ronney da Silva Feitoza

Prof. Dr. Vanderlei Barbosa

Prof. Dr. Antonio Carlos de Souza

Prof. Dr. Valério José Arantes

Data da defesa: 09/02/2009

Programa de Pós-Graduação : Educação

e-mail : gdabreu@uol.com.br

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
FACULDADE DE EDUCAÇÃO

TESE DE DOUTORADO

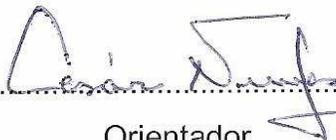
**A DESERÇÃO DA HISTÓRIA: o Pós-Modernismo e o Neoliberalismo como armas
ideológicas do capitalismo global - Um Mal Estar mais que uma Ruptura.**

Autor: GILBERTO ANDRADE DE ABREU
Orientador: CÉSAR APARECIDDO NUNES

Este exemplar corresponde à redação final da Tese defendida por
Gilberto Andrade de Abreu e aprovada pela Comissão Julgadora.

Data: 09/02/2009

Assinatura:.....



Orientador

COMISSÃO JULGADORA:

Ina De Pellegrini

Ronney Litzge

Antonio Carlos de Souza

Vanduíli Barbosa

César Nunes

2009

EPÍGRAFE

"Historiadores são seres chatos e imprescindíveis porque vivem a nos lembrar que a vida não começou ontem e nem no momento em que nascemos. Entramos e saímos do mundo de maneira discreta e ele continua a girar, produzindo a série de eventos que, em nossa passagem por este vale de lágrimas, chamamos de História."

Luiz Zanin Oricchio

Dedicatória

Ao Prof. Dr. César Aparecido Nunes, orientador e amigo, dedico.

A todos os meus familiares: meus pais, Sebastião Thomaz de Abreu e Maria José Andrade de Abreu. Aos irmãos: Marcos, Carlos, Ana Maria, Maria Aparecida, Neuza Maria, Fernando, Maria Helena, Maria José, João Batista, Maria Lúcia e Eliane.

À esposa, Matilde Oliveira Abreu, pela dedicação e paciência extremas.

Aos meus filhos: Larissa, Dmitri, Yuri Wladmir, Ludmila e Luana.

Aos meus netos, Pedro Paulo, Francesco, Gilberto Henrique e Luiza.

E a todos os meus amigos de copo e de cruz.

AGRADECIMENTOS

Ao meu prezado orientador Prof. Dr. *César Aparecido Nunes* que alia um talento máximo com um espírito de fraternidade ímpar. O meu eterno reconhecimento.

Ao colega *Arquilau Moreira Romão*, pela amizade digna dos filósofos.

Aos colegas e amigos, *Oswaldo Félix de Oliveira* e *Nestor Müller*, pelas agradáveis diálogos sempre pertinentes. Sobretudo, pelos impertinentes.

Ao meu filho *Dmitri*, pela colaboração constante.

RESUMO

Trata-se de um estudo filosófico desenvolvido no Grupo de Estudos em Filosofia e Educação PAIDEIA, na Linha de Pesquisa *Política, Ética e Educação* sobre a temática da perda do valor da historicidade nas teorias autoproclamadas de “pós-modernas”. A perda de significado e de referências históricas soa como um desdém em relação ao passado. A fragilidade intelectual dessa interpretação vem coroada da noção de impotência da ação emancipatória, restando as resistências internas, seja do trabalho do artista, a indefinição infantil e o silêncio da alma. O pós-modernismo, como forma geral de pensamento, além de *antitotalizante* e *antigeneralizante*, rejeita todo tipo de narrativas grandiosas, marcadamente a crítica marxista ao capitalismo, optando por visões descentradas e fragmentárias. Considera conceitos como *classe*, *capitalismo* e até o de *sociedade* como “abstrações sociológicas”. É inócua toda forma de projeção ao futuro, imersos que estamos em um presente contínuo, desprovido de qualquer propósito, uma vez que os conceitos de razão e de progresso estão desacreditados e podem provocar tendências de propósitos totalizantes. A História, enfim, nada mais é que distopia e o caos. Há pelo menos duas matrizes do conceito de Pós-Modernidade: o neoliberalismo pressupõe a cultura de massa, o comercialismo, o consumismo desenfreado e está sintonizado com o capitalismo tardio, e a tendência que se pretende insurgente contra as correntes da cultura dominante. É o que respalda movimentos reivindicatórios ligados a etnicidade, sexo e localidade. Propõe um novo cosmopolitismo e consciência global, insurgindo-se contra o etnocentrismo que privilegia uma única história ou um único segmento geográfico do globo; também se move contra os diversos fundamentalismos e dogmatismos. Se por um lado, o pós-modernismo reage contra o universalismo do Iluminismo, por outro promove o cosmopolitismo iluminista. Não é uma pura e mera coincidência ter ocorrido no início da crise estrutural do capitalismo, a partir dos anos 1970, justamente no instante que o sistema alcançava a máxima atuação planetária. Por isso, compreendemos o Neoliberalismo, na Economia e o Pós-Modernismo, na Cultura, como um “desvio”, conscientemente planejado e executado. Ao final de nossa investigação, surgem elementos teóricos e práticos de extrema necessidade ética e política, com enormes reflexos na prática educacional, postos como o desafio de reconstruir a frente da razão na pesquisa histórica e educacional. O historiador está ao mesmo tempo em duas instâncias: a de *exterioridade* ao seu objeto, a distância temporal que o afasta e a de *interioridade* originada da intencionalidade do conhecimento. A longa tradição historiográfica sempre implicou, desde Tucídides e Heródoto, em uma postura ética, de “*um contrato em torno da verdade*” que tem sido o fundamento do método histórico.

Palavras-Chaves: Filosofia – História – Pós-Modernismo - Educação

ABSTRACT

It is about a philosophical study developed at the Study Group in Philosophy and Education PAIDEIA, in the Research Line “Politics, Ethics and Education” on the thematic of the historic loss of value in the self-proclaimed “post-modern” theories. The loss of meaning and historical references sounds like a disdain to the past. The intellectual fragility of this interpretation comes crowned with a notion of impotence of the emancipatory action, remaining only the internal resistances, being either the work of the artist, the naive indefiniteness and the silence of the soul. Post-modernism, as general form of thought, beyond *anti totalizing* and *anti generalizing*, it rejects all type of great narrative, intensifying the Marxism critic to the capitalism, opting for fragmentary and uncentred points of view. It considers concepts as *class*, *capitalism* and even *society* as “sociological abstractions”. All form of projection to the future is innocuous, in a way that we are in a continuous present, unprovided of any mission, a time that the progress and reason concepts are discredited and can provoke trends of totalizing intentions. History, at last, is no more than dystopia and chaos. There are at least two matrices of the concept of Post-Modernity: the neoliberalism estimates the mass culture, the commercialism, the unstoppable consumerism and it is syntonized with the delayed capitalism, and the trend that intends rebel against the chains of the dominant culture. It is what endorses on vindictive movements the ethnicity, sex and locality. It considers a new cosmopolitanism and global conscience, insurging itself against the ethnocentrism that privileges only one side of the history or an only geographic segment of the globe; also moves itself against the diverse fundamentalisms and dogmatisms. If, on the other hand, post-modernism reacts against the universalism of the Illuminism, for another one promotes the cosmopolitanism illuminist. It is not mere coincidence to have occurred at the beginning of the structural crisis of the capitalism, in the 70', at the exact instant that the system reached the maximum planetary performance. Therefore, we understand the Neoliberalism, at the Economy and the Post- Modernism, in the Culture, as a “shunting line”, conscientiously planned and executed. To the end of our inquiry, theoretical and practical elements of extreme ethical necessity and politics appear, with enormous consequences on the practical educational, considered the challenge to reconstruct the front of reason in the historical and educational research. The historian is at the same time in two instances: of *exteriority* to its object, the temporality distance that keeps it away, and of *interiority* originated of its knowledge. The long historiographic tradition always implied, since Thucydides and Herodotus, in an ethical position, of “*a contract besides truth*” that has been the fundament of the historical method.

Keywords: Philosophy - History - Post-Modernism – Education

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	01
Capítulo I- TEMPO, HISTÓRIA E MEMÓRIA: uma incursão pelo tempo.....	09
1.1 Concepções do tempo na história.....	11
1.2 O tempo nas sociedades antigas.....	12
1.2.1. No tempo dos Faraós	14
1.2.2 No tempo dos Mesopotâmicos	16
1.2.3 A teologia dos Irânios.....	21
1.2.4 Os Hebreus e a concepção linear do tempo.....	22
1.2.5 A concepção de tempo dos Gregos.....	23
1.2.6 A Floresta aristotélica	28
1.2.7 Influência de Roma	32
1.2.8 O tempo psicológico de Santo Agostinho	36
1.2.9 A Influência Islâmica	38
1.3 A medição do tempo.....	40
1.3.1 O relógio do Universo	43
Capítulo II - A HISTÓRIA COMO EXPERIÊNCIA E COMO PERSPECTIVA.....	47
2.1 Introdução.....	47
2.2 As contribuições de pensadores antes de Hegel.....	48
2.2.1 A antecedência de Geiambattista Vico.....	48
2.2.2. Kant e a idéia de uma história universal.....	50
2.2.3 Herder e a filosofia da História.....	51
2.2.4 Condorcet e a noção de progresso do espírito humano	53
2.3 O vértice do ângulo: G.W.F. Hegel.....	55
2.3.1 Uma nova lógica: a dialética hegeliana.....	58
2.3.2 Os passos dialéticos: a natureza a idéia e o espírito	60
2.4 Marx e a historia como movimento.....	61
2.4.1 A concepção marxista da história.....	66
2.4.2. Marx e uma nova escrita da História.....	70
Capítulo III – MEMÓRIA E GENEALOGIA DA MODERNIDADE.....	73
3.1 Introdução.....	73
3.2 A origem do conceito de modernidade.....	75
3.3. A consciência do novo “Modernus”.....	79
3.4 A contribuição de J. Habermas.....	81
3.5 A auto compreensão da modernidade.....	84

3.6 Koselleck e o “futuro passado dos tempos modernos”	88
3.7 Inovações historiográficas.....	93
3.7.1. A escola dos Annales.....	94
3.7.2 A historiografia quantitativa.....	98
3.7.3 Escola Marxista Inglesa.....	98

Capítulo IV O DESVIO: PÓS MODERNIDADE E NEOLIBERALISMO.....103

4.1 As origens da pós-modernidade como conceito.....	103
4.2 Interpretações das condições pós modernas.....	109
4.2.1 Jean-François Lyotard	109
4.2.2 Jean Baudrillard	114
4.2.3 Fredric Jameson	117
4.3 A Visão de Habermas.....	123
4.4 A razão moderna e seus críticos.....	126
4.5 A ideologia da globalização.....	132
4.6 Mundialização, globalização e planetarização.....	134
4.7 O neoliberalismo como ressurreição da mão invisível.....	139
4.8 Neoliberalismo e pós-modernismo: duas faces mesma moeda.....	146

Capítulo V- O DESAFIO DE RECONSTRUIR A FRENTE DA RAZÃO.....151

5.1 A negação da história e seus efeitos deletérios.....	151
5.1.1 Carlo Ginzburg e Eric Hobsbauwn.....	152
5.1.2 Historiadores e historiografia	155
5.1.3 “Lês Lieux de Mémoire” de Pierre Nora.....	159
5.2 A colonização do mundo da vida.....	162
5.3 A educação para além do capital.....	165

CONCLUSÃO- FALÁCIA E FALÊNCIA DA GLOBALIZAÇÃO CAPITALISTA.....173

6.1 O sistema financeiro internacional.....	173
6.2 As instituições de Bretton Woods.....	179
6.3 A emergência do Neoliberalismo.....	182
6.4 Paul Ricoeur não foi convidado para o baile de máscaras.....	187

REFERÊNCIAS 193

BIBLIOGRAFIA..... 199

INTRODUÇÃO

A questão primordial a que nos propomos investigar, no conjunto de temas que emergem de nossas contraditórias conjunturas, é a de avaliar a perda do valor da historicidade nas teorias auto-proclamadas de “pós-modernas”. Concebida de maneiras diversificadas, tanto como uma visão de mundo, uma mundividência ou cosmovisão, quanto uma determinada forma de compreender a arte, uma dimensão estética e até assumida como um legítimo e identitário tempo histórico, com peculiares concepções da história, o pós-modernismo é um tema de nossa época. Quando discutem o valor e a pertinência das “longas narrativas”, características da “modernidade”, como “teleológicas”, associadas a um fim direcional e linear da História, ganham uma plausibilidade, comprovada nos últimos acontecimentos. Porém, destacar o contexto atual como despedado do passado e autogerador de um presente contínuo, anula a prospectividade, o futuro e nutre um mal disfarçado desprezo pelo passado.

O fenômeno, que ganha proporções nas últimas décadas, possui uma enorme importância no campo das Ciências Humanas em geral, com efeitos perversos na Educação. Os estudos referenciais – apesar de sua imensa variedade – apresentam uma suposta crítica comum: a falência, superação ou esgotamento das metanarrativas históricas. Tal premissa parece se assemelhar, numa espécie de “*leitmotiv*” pós-moderno. Na Educação, nas Ciências Humanas e Sociais, nos discursos políticos e análises de conjuntura, proclama-se o “fim da História”¹, o “fim

¹ O uso das aspas indica concepções particulares do autor, daí as ressalvas, expressas ao longo do texto.

da Geografia”, o fim do tempo e do espaço. A que determinação política corresponde essa atmosfera? O presente estudo quer investigar essa questão, essa senda, demonstrar suas balizas ideológicas e os seus alcances políticos.

Ao falarmos em “pós-modernidade” é inevitável que encontremos semelhanças com as idéias da “sociedade de informação” e do “pós-fordismo”. São, por certo, idéias imbricadas. As designadas de “pós-modernistas” são, em geral, mais superficiais ou ambíguas, uma vez que pretendem anunciar que estamos sendo levados na direção de uma sociedade e de uma cultura diferentes que, de tanto alteradas, nas visões tradicionais da modernidade e do modernismo se tornaram outras, se tornaram “pós”, suas sucessoras. Neste ponto, apelamos para a ajuda compreensiva de Kumar (1997), da Universidade de Kent, Inglaterra:

(...) “Modernidade” e “modernismo” são dois termos às vezes usados um pelo outro, mas que ocasionalmente recebem significados diferentes. Seguirei aqui o segundo curso. Entendo por “modernidade” uma designação abrangente de todas as mudanças – intelectuais, sociais e políticas – que criaram o mundo moderno. “Modernismo” é um movimento cultural que surgiu no Ocidente em fins do Século XIX e, para complicar mais a questão, constituiu, em alguns aspectos, uma reação crítica à modernidade. Os dois termos, mesmo nesses sentidos distintos, estão com certeza ligados e nem sempre é possível ser inteiramente coerente mantendo-os separados (o mesmo se aplica ainda mais aos termos paralelos “pós-modernidade” e “pós-modernismo”). Isso acontece em parte porque não há consenso sobre seus significados. Mas parece útil tentar manter a distinção. (...) Vamos começar, como devemos, com a própria palavra. *Modernus*, derivado de modo (“recentemente”, “há pouco”), uma palavra de formação tardia na língua latina, seguiu o modelo de *hodiernus* (derivada de *hodie*, “hoje”). Foi usada inicialmente, em fins do Século V d.C., como antônimo de *antiquus*. Mais tarde, termos como *modernitas* (“tempos modernos”) e *moderni* (“homens de nosso tempo”) tornaram-se também comuns, sobretudo após o século X. (1997, p 102).

A palavra surgiu, portanto, na Idade Média, com o objetivo claro de traçar uma nítida diferença entre o Mundo Antigo, pagão e o Mundo Novo, moderno, cristão. As profundas transformações que ocorreriam no futuro deslocaram o seu sentido. Moderno passou a significar sempre, o mais novo. Os renascentistas anunciaram as novidades, fazendo com que o longo período anterior, que sucedeu ao mundo clássico, fosse denominado de médio, intermediário. Daí ter surgido a periodização tradicional, ainda usada nos “manuais” escolares, considerando os limites que, como toda periodização, pecam ao envolver demais ou de menos.

Alguns vão além do período renascentista e colocam o advento da vida moderna no século XVII, com o racionalismo de Bacon, Newton e Descartes e o avanço do comércio europeu sobre

o Mundo. Outros ainda, verão nas Revoluções, Francesa e Industrial, os grandes fatos diferenciadores e definidores da superioridade européia sobre outras sociedades tradicionais: a primeira mudando as matrizes de pensamento, além do industrialismo, que tornou a transformação visível, juntos seriam os fatos inauguradores da modernidade, daí que muitos consideram as crises, tanto do universalismo quanto dos processos industriais como o início de uma nova era: a pós-moderna.

Em síntese, pode-se admitir a ausência de consenso como um dos traços característicos dessas teorias. É importante ainda sublinhar alguns aspectos das mudanças sociais recentes e como elas têm sido colocadas. Essas mudanças teriam produzido um elevado grau de *fragmentação, pluralismo e individualismo* nas relações humanas, que foram provocadas, pelas alterações nas formas de organização do trabalho e pelo advento das novas tecnologias. Ao mesmo tempo, assiste-se a um declínio das culturas nacionais dominantes e do próprio conceito de nação-Estado. A vida das pessoas passa a ser marcada e influenciada por fatos globais. Paradoxalmente, povos e culturas ameaçados ganharam maior evidência. O dado regional e o local assumem uma inesperada importância.

A sociedade pós-moderna associa tipicamente o local e o global. Os acontecimentos globais – a internacionalização da economia e da cultura – são refletidos para as sociedades nacionais, minando as estruturas nacionais e promovendo as locais. Questões específicas dão lugar às pautas gerais, como o problema da etnicidade, que recebe um impulso renovado. Ocorre um ressurgimento do regionalismo e dos “nacionalismos periféricos” – o nacionalismo de pequenas nações que foram incorporadas a unidades mais amplas, como o Reino Unido, a França, a Espanha e outros grupamentos nacionais históricos. “Pense globalmente, aja localmente”², o lema da década de 1960, aplica-se a um bom número de novos movimentos sociais, sobretudo aos movimentos feminista e ecológico. Uma vinculação semelhante ocorre em alguns dos novos movimentos de revivescência religiosa, tais como o fundamentalismo protestante e o islâmico.

Praticamente todas as visões associam as revoluções ocorridas nos meios de comunicação de massa, notadamente às telecomunicações e ao computador, à explicação de uma realidade nova. Seguindo algumas previsões de McLuhan (1967), alguns pós-modernistas, como Baudrillard (1995) apresenta idéias supostamente novas. Para estes as mídias não só comunicam,

² Pensamento influenciado pelos temas ambientalistas desse contexto.

mas constroem um novo ambiente: uma realidade eletrônica. A produção maciça de imagens e signos escondeu a realidade objetiva, como nos diz o autor, provocando um “*êxtase da comunicação*” o mundo torna-se um mundo de “*simulação*”:

(...) a geração, através de modelos, de um real sem origem ou realidade: um hiper-real”. “A história deixou de significar, de referir-se a alguma coisa – chamemos ela de espaço social ou o real. Entramos em um tipo de hiper-real onde as coisas estão se reproduzindo “*ad infinitum*”.

A perda de significado e de referências históricas, nada mais é que um desdém em relação ao passado, incluindo-se, aí a sua rejeição da grande narrativa. O passado perde qualquer sentido. A “pós-modernidade” não seria sequer uma sucessora da “modernidade”. Na visão “pós-modernista” todos os períodos são iguais - cheios e vazios-, - interessantes e desinteressantes. Como nos alerta Jameson (1996): “*No pós-moderno, o passado em si desapareceu – junto com o conhecido ‘senso de passado’, ou historicidade e memória coletiva.*” (p. 23). Em seu lugar assumem imagens desfiguradas, representações fugidias, não um anterior que possa ser representado e entendido. Novamente apelamos para a explicação de Kumar (1997):

(...) Quando a “morte do passado” foi anunciada há algum tempo, a declaração tinha como uma de suas intenções o repúdio da história especulativa ou “filosófica” e sua substituição pela história sóbria, “científica” – pelo que era considerado como a verdadeira história. A rejeição pós-moderna do passado vai muito mais fundo. Tampouco ela tem tempo para a história sóbria, científica. Ela vive no que Jameson chama de um “presente sem profundidade”, sem senso de passado ou de futuro. A obsessão modernista com o novo só foi possível quando o velho, o passado da sociedade pré-moderna, estava ainda suficientemente presente para atuar como realce e contraste. O velho desapareceu agora por completo, pelo menos no Ocidente, e o novo não tem mais capacidade de excitar e estimular a imaginação. O fim da “tradição do novo” significa também o fim de um senso de futuro como algo que acelera constantemente para longe e para distanciar-se do passado. O que persiste, a única coisa que nos dá material para contemplação, é o presente eterno. Com a desvalorização do tempo ocorreu a valorização do espaço. O plano do presente eterno é espacial. Se as coisas não tiram importância de seu lugar na História, podem tirá-la de sua distribuição no espaço. A pós-modernidade se movimenta pelo contemporâneo e pelo simultâneo, em tempo antes sincrônico do que diacrônico. Relações de proximidade e distância no espaço, e não no tempo, tornaram-se critérios de importância. (p. 27)

ROUANET (1993) aponta para a existência de uma verdadeira cruzada que, sob o rótulo de “pós-modernos”, escamoteia-se numa revolta teórica e prática contra a modernidade. Sobretudo, contra o projeto iluminista de civilização, quando afirma:

- 1) no plano teórico, a partir de uma matriz nietzschiano-heideggeriana, a ciência é vista como ideologia (Habermas) e como agente de um processo de dominação sobre a natureza e sobre os homens (Adorno e Horkheimer). A razão, em geral, é uma simples antena na superfície do poder e uma indutora da docilidade social (Foucault). O irracionalismo se difunde nas atitudes e comportamentos sociais. Banidos pela Ilustração, o mito e a superstição voltam triunfalmente.
- 2) O pensamento contemporâneo declara guerra ao sujeito (Heidegger, Lacan Foucault), o que se traduz por uma guerra ao indivíduo, na esfera dos comportamentos sociais. O indivíduo é solapado tanto pelo conformismo inerente à moderna sociedade de massas como pelas tentativas de reagir à massificação. Cada vez mais o mundo tenta remergulhar no coletivo. Há uma nostalgia do aconchego comunitário, uma busca de raízes, de identidades grupais, que no Brasil assumem a forma de obscuras neo-africanidades e de identificações míticas com as nações indígenas. O holismo substitui o individualismo.
- 3) A filosofia pós-moderna dissolve o universalismo iluminista em pluralismos linguajeiros (Lyotard) e seus ideais pacifistas são desmascarados como manifestações de niilismo (Nietzsche, via Deleuze). Também na prática o universalismo sucumbe ao particularismo. Desaparece a idéia de uma natureza humana comum, de destinatários comuns e de políticas destinadas a abolir os obstáculos à livre comunicação entre os homens. Voltam o racismo, o nacionalismo, o regionalismo, o tribalismo. A guerra aparece em toda parte como uma alternativa à integração supranacional.(p 96-99)

Muitos chamam a atenção para o fato de podermos distinguir duas variantes nas correntes da “pós-modernidade” e do “pós-modernismo”. A primeira seria a do “posmodernismo de reação” e um “posmodernismo de resistência” (FOSTER,1983): um modernismo “normal e convencional” e um modernismo “de oposição” (LASH, 1990).

O que louva a cultura de massa, o comercialismo, o consumismo desenfreado, está sintonizado com o capitalismo tardio. É o espírito filosófico justificador dos membros da alta classe média “pós-industrial”, das finanças, da educação superior, da mídia. Tem aversão à alta cultura, tida como elitista e flerta com a cultura popular, não para elevá-la, mas para enaltecê-la, sem nenhum pudor de populismo aberto. Essa vertente é que faz uso das armas ideológicas do capitalismo globalizado, conceito basilar de nossa investigação e reflexão.

Mas há o que se insurge contra as correntes da cultura dominante. É o que respalda movimentos reivindicatórios ligados a etnicidade, sexo e localidade. Contribui com os que procuram estabelecer ou preservar uma identidade - pessoal ou coletiva - contra a voragem homogeneizadora do capitalismo. Propõe um novo cosmopolitismo e consciência global, insurgindo-se contra o etnocentrismo que privilegia uma única história ou um único segmento

geográfico do globo; também se move contra os diversos fundamentalismos e dogmatismos. Embora, às vezes, favoreça alguma manifestação de fanatismos nacionais ou locais, alguns de seus aspectos reconhecem o direito igual de outros nacionalismos e localismos. Esta vertente está coerente com a melhor tradição do pensamento ocidental, desde o Iluminismo, qual seja a de transcender lugares e experiências particulares. Se por um lado, o pós-modernismo reage contra o universalismo do Iluminismo, por outro promove o cosmopolitismo iluminista. Estas versões não nos preocupam, pois mantém o que de melhor o Ocidente produziu.

Após essas construções introdutórias, partiremos nos três primeiros capítulos do tratamento das categorias do *Tempo*, da *História* e da *Memória*, como elementos que articulam o problema em tela e nossa ordem de exposição argumentativa. Na questão do Tempo, julgamos oportuno recolocar os eixos que situam como a Humanidade o percebe e o define, desde a Antiguidade até o início dos tempos modernos. Em seguida, empreendemos uma abordagem sobre o surgimento da perspectiva em História, ressaltando alguns historiadores, como Croce (1986) que contribuíram para o seu desenvolvimento e a sua apreensibilidade, até chegar a Hegel e, sobretudo Marx (1985; 1989; 2004) que, por caminhos inversos conceberam a sua totalização; concluindo com análises memorativas da “consciência da modernidade”.

O nódulo central ou o eixo argumentativo proposto advém do questionamento acerca das razões que levaram a uma inflexão na historiografia, depois do alcance de seu maior brilho interpretativo desde a década dos anos 1930 até o final dos anos 1960, notadamente com a Escola dos Anales francesa³ e a Escola Marxista Inglesa. Não é uma pura e mera coincidência ter ocorrido no início da crise estrutural do capitalismo, a partir dos anos 1970, justamente no instante que o sistema alcançava a máxima atuação planetária. A tão temida *crise* que se anuncia teve justamente ali a sua origem.

Se de um lado ocorria a revolução tecnológica que alterava as condições gerais de produção, distribuição e consumo, de outro lado processava-se uma revolução financeira que se desapegava delas, provocando uma hipertrofia jamais vista em tempos anteriores. Essas

³ O movimento dos *Annales* expressou-se desde a década de 1920, com desdobramentos contemporâneos, influenciando historiadores e cientistas sociais. Uma obra fundamental desse movimento é a de a teoria e a prática do historiador para outros cientistas sociais. De acordo com a obra de Peter Burke (1997), elencando o movimento em fases: da guerra radical contra a história tradicional, a história política e a história dos eventos; seguida das perspectivas de estudos e conceitos e novos métodos, pelas contribuições de Fernand Braudel (1946-1969); por fim, a fase fragmentária forjando Nova História ou História Cultural.

mudanças necessitavam de ideólogos que as confirmassem. Por isso, compreendemos o Neoliberalismo, na Economia e o Pós-Modernismo, na Cultura, como um “desvio”, conscientemente planejado e executado, análise que procederemos no Capítulo IV.

Dentre as várias inspirações metodológicas que nortearam este trabalho, um destaque de mérito deve ser dado ao historiador alemão Reinhart Koselleck. A sua contribuição como co-autor da *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon der politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, o monumental dicionário histórico dos conceitos político-sociais fundamentais da língua alemã, além de outras obras extraordinárias, como a que pusemos em destaque, *Futuro Passado – Contribuição à semântica dos tempos históricos*, ganha maior relevância, sobretudo em uma época marcada pelo desprezo pela História. Na Apresentação da obra da edição brasileira, JASMIN (2006) assim se expressa, captando-lhe o propósito:

Se as histórias (no plural) guardavam a sabedoria acumulada pelos exemplos do passado para servir de guia à conduta presente, evitando a repetição dos erros e estimulando a reprodução do sucesso, a História (como um singular coletivo) tornou-se uma dimensão inescapável do próprio dever, obrigando toda ação social a assumir horizontes de expectativa futura (...). Não se trata tão-somente de uma alteração nos significados tradicionais, mas de uma verdadeira revolução nas maneiras de se conceber a vida em geral, de imaginar o que nela é possível ou não, assim como o que dela se deve esperar. É este um dos sentidos em que a história conceitual de Reinhardt Koselleck vai além da pesquisa etimológica ou filológica do conceito. Ela é uma pesquisa da consciência humana no seu enfrentamento com as condições de possibilidade da existência, daquilo que se é, e daquilo que se pode vir a ser. (p 11-12)

Assim, o espaço da experiência e do horizonte de expectativas da humanidade provoca o fato cultural de uma idéia específica de tempo, humano, diferente do tempo físico da natureza. A História deve ser apreendida em sua própria historicidade. Toda a humanidade envolvida em um único processo temporal, engendrando a sua própria narrativa. Objeto de si mesma, a História cria a sua filosofia de abarcar o passado, o presente e o futuro, em uma totalidade dotada de sentido. Totalidade e sentido que os modismos atuais teimam em denegar, privilegiando fragmentos e frações como se nelas contivessem o fulcro explicativo.

Recolocamos em novos termos a questão no Capítulo V, como aponta o historiador britânico Eric Hobsbawm (2002), traduzida na extrema necessidade ética e política, com enormes reflexos na prática educacional, posta como o desafio de reconstruir a frente da razão.

Como reflete o pensador italiano Cláudio Magris (2001), *La Storia non é finita*. Está aberta a uma miríade de oportunidades; possibilidades nada mais são do que as aberturas, os caminhos bifurcados, as trilhas que nos levem adiante, seguindo os seus “fios” e os seus “rastros”, comprometidos ética e politicamente com a emancipação de todos os homens.

E tal disposição não se apresenta como uma crença ou mera significação subjetiva, trata-se de reconhecer a própria dinâmica da ação humana, capaz de dar novas significações ao seu agir no mundo e, portanto, produzir uma radical possibilidade de alterar a base da realidade.

Ao resgatar a identidade da historicidade da ação humana, subjetiva e coletivamente assumida, abrimos potencialidades de mudanças, transformações e processos de superação. E, tal perspectiva, filosófica e politicamente, é a que nos permite ver além de nossa própria experiência, projetar a possibilidade de uma nova sociedade, constituída a partir de novas formas de viver, produzir, distribuir e, revolucionariamente, promover a vida em sua diversidade e pluralidade.

CAPÍTULO I

TEMPO, HISTÓRIA E MEMÓRIA: UMA INCURSÃO PELO TEMPO.

“Para tudo há um tempo, para cada coisa há um momento debaixo dos céus: tempo para nascer, tempo para morrer; tempo para plantar, e tempo para arrancar o que foi plantado; tempo para matar, e tempo para sarar; tempo para demolir, e tempo para construir; tempo para chorar, e tempo para rir; tempo para gerar, e tempo para dançar; tempo para atirar pedras, e tempo para ajuntá-las; tempo para dar abraços, e tempo para apartar-se. Tempo para procurar, e tempo para perder; tempo para guardar, e tempo para jogar fora; tempo para rasgar, e tempo para costurar; tempo para calar; e tempo para falar; tempo para amar, e tempo para odiar; tempo para a guerra; e tempo para a paz”.

Eclesiastes

“Confesso-te, Senhor, que não sei ainda o que é o tempo, e, no entanto, sei que pronuncio estas palavras no tempo. Sei também que há muito estou falando do tempo, e que este ‘muito’ não é outra coisa senão uma duração de tempo. Como posso saber isso, se ignoro o que seja o tempo? Será que não sei exprimir o que sei? Ai de mim, que nem ao menos sei o que ignoro! Senhor, tu vês que eu não minto. Eu te falo de coração. Tu me acenderás a lâmpada, Senhor meu Deus, e iluminarás as minhas trevas.”

Santo Agostinho

A questão do tempo permanece aberta, apesar de ter fascinado a tantos, pois não há como tratar da História sem tocá-la. Nesse estudo, buscaremos o cuidado necessário, tal como Édipo às portas de Tebas, olhando-a como a uma esfinge que nos aguarda. Tal como o jovem rei, podemos

até vencê-la. E se tivermos os olhos vazados, que ao menos tenhamos a medida de nossa ignorância.

Como a categoria Tempo é uma constante nas indagações filosóficas, desde as mais remotas épocas, envolve, pela sua extensão, um critério de escolha. Assim, serão dados traços largos das diversas concepções, pois uma maior profundidade nos lançaria em um labirinto inextrincável. Com dados e informações de diferentes povos e civilizações, pretendemos abrir um leque de suas perspectivas. Também julgamos, quando pertinente, incluir citações literárias, uma vez que os artistas possuem iluminações tão esclarecedoras quanto as que nos deram os filósofos. Bornheim (1996) assim expressa uma admirável síntese no texto *A Invenção do Novo*⁴:

(...) Tamanha é a riqueza das experiências e das interpretações do tempo através do curso da história que se acaba sucumbindo à impressão de que qualquer intento de atribuir-lhe uma definição que se pretendesse exaustiva revelar-se-ia precária e antecipadamente anacrônica. São raros os conceitos que podem ostentar uma prodigalidade tão grande de abordagens, todas como que a mostrar a inesgotabilidade do tema. Baste aqui lembrar algumas das muitas explicações que se acotovelam ao longo da história. Uma das mais decisivas prende-se já aos primórdios neolíticos da consciência humana, à distinção entre tempo sagrado e tempo profano, maneira da conhecida explanação de Mircea Eliade. Mais tarde, com o advento da filosofia, a contraposição entre os dois níveis chega a ser radicalizada, a ponto de Platão, no **Timeu**, excluir pura e simplesmente o tempo da ordem da eternidade. Mas caberá a Aristóteles, em sua **Física**, pensar racionalmente o tempo em suas três **stasis** – passado, presente e futuro — e instituir as bases da doutrina sobre o tema no pensamento ocidental. Outro passo prenhe de porvir encontra-se em santo Agostinho; se a famosa análise do capítulo XI das **Confissões** ressalta com eloquência o paradoxo insondável do tempo - acentuando a presença de um mistério que não deixa de camuflar o tema enquanto problema--, Agostinho dá um passo decisivo ao ligar o tempo à alma, **distentio animae**. A relação, já pressentida por Aristóteles, seguirá um incisivo itinerário, até alcançar a sua subjetivação em Kant. De permeio, desdobra-se esta outra distinção, estranha a qualquer sentido de mistério, que acentua a insuficiência do tempo relativo, preso à multiplicidade de modos de movimento, e justifica por aí a elaboração de um tempo matemático, o que torna o tempo finalmente dócil aos anseios de dominação da natureza por parte do homem moderno. Com as análises de Heidegger topamos com uma nova dinâmica, que desvincula o tempo das amarras do passado, no sentido de que, se a existência humana foi lançada no mundo, tal passividade originária como que suscita o projeto que é o futuro –promovido, este, a dimensão fundamental do tempo: da existência se deve dizer que “seu sentido primário (**primaerer Sinn**) é o futuro. Com Heidegger, o tempo alcança a dignidade de ser chamado “o primeiro nome (**Vorname**) para a verdade do ser. (p. 103.)

⁴ In Tempo e História. (1996, p. 103).

O mesmo autor lembra que a história e o tempo adquirem com Hegel, pela primeira vez, a devida densidade ontológica, questões tomadas pelas obras de Karl Marx (1818-1883), despindo a metafísica hegeliana de seu teologismo delirante, fazendo com que o tempo histórico conquistasse o seu espaço próprio. Neste primeiro capítulo, abordaremos as correlações entre o tempo, a história e a memória, objetivando ensejar os fundamentos da crítica a determinada linhagem da corrente pós-modernista.

1.1. Concepções do tempo na história.

As figurações paleolíticas encontradas em cavernas são os mais remotos registros da percepção do tempo. Os nossos ancestrais, ao fazerem aquelas representações, sem dúvida alguma, utilizaram-se da memória de eventos precedentes, o que já implicava na percepção dos três modos do tempo. O ‘presente contínuo’ em que os animais vivem foi por eles superado. Aquelas figuras rupestres já pressupunham, está claro, algum nível de linguagem, como afirma Whitrow (1993):

(...) De fato, a própria linguagem introduziu inevitavelmente um elemento de permanência num mundo evanescente. Pois, embora a fala seja em si mesma transitória, os símbolos sonoros convencionados da linguagem transcenderam o tempo. No nível da linguagem oral, entretanto, a permanência dependia exclusivamente da memória. Para obter um maior grau de permanência, os símbolos da fala oral tiveram de ser convertidos nos símbolos espaciais da fala escrita. Os primeiros registros escritos eram simples representações pictóricas de objetos naturais, como aves e animais. O passo seguinte foi a ideografia, pela qual os pensamentos eram simbolicamente representados por desenhos de objetos concretos. A etapa decisiva na evolução da escrita ocorreu quando esses sinais se converteram em ideogramas, isto é, representação de coisas que são ouvidas. Essa conversão de símbolos sonoros no tempo em símbolos visuais no espaço foi o passo singular na busca da permanência. (p. 36-37).

As transições fenomenais das diferentes estações levaram os homens primitivos à busca de um maior sentido de permanência, daí a prática de rituais sazonais, tornados mais necessários depois da passagem da simples coleta de alimentos para as formas sedentárias de sociedades agrícolas, conforme comprova o trecho seguinte de Whitrow (1993):

(...) A sucessão dos fenômenos e fases naturais serviu de base a uma interpretação fabulosa do universo. A natureza era vista como um processo de luta entre forças cósmicas e forças caóticas demoníacas, da qual os humanos eram meros espectadores: cabia-lhes desempenhar, agindo em plena consonância com a natureza, um papel ativo que auxiliaria a promoção dos

fenômenos necessários. Isto significava a execução de determinado conjunto de rituais nas ocasiões devidas.⁵

Inúmeros vestígios ainda existentes de blocos alinhados de pedras nos induzem a pensar que o homem primitivo possuía em algum grau, conhecimentos de medição temporal relacionados a observações fenomênicas do movimento dos astros e das mudanças meteorológicas. O tempo e o espaço se juntaram em um conúbio que acompanharia a trajetória humana.

Um estudioso da estrutura de pensamento do homem arcaico, Eliade (1992), nos apresenta a maneira como se dava a relação espaço-temporal, nas priscas eras da existência humana, quando afirma:

(...) Se observarmos o comportamento generalizado do homem arcaico, nós nos veremos diante do seguinte fato: nem os objetos do mundo externo, nem os atos humanos, falando de maneira apropriada, têm qualquer valor intrínseco. Os objetos ou atos adquirem um valor e, ao fazer isso tornam-se reais, porque participam, de uma forma ou outra, de uma realidade que os transcende. Entre tantas pedras, uma torna-se sagrada – e, assim, instantaneamente, satura-se do ser – porque constitui uma ‘hierofonia’⁶, ou possui ‘maná’⁷, ou ainda porque comemora um ato mítico, e assim por diante. O objeto surge como receptáculo de uma força exterior que o diferencia de seu próprio meio, e lhe dá significado e valor. Essa força pode estar na substância do objeto ou em sua forma; uma rocha revela-se como objeto sagrado porque sua própria existência é uma ‘hierofonia’: incompreensível, invulnerável, ela é aquilo que o homem não é. Ela resiste ao tempo; sua realidade combina-se com a perenidade. (p. 18)

A percepção de sua efemeridade fez o homem arcaico lançar-se em busca de um sentido de permanência, o que é, em suma, uma percepção temporal, e a sua relação com o ambiente externo lhe permitiu a percepção da espacialidade. As noções de Tempo e Espaço se imbricam em um *abraço* que não foi e, muito provavelmente, não será desenlaçado. Trata-se de um enlace que se desdobra em fundamentos de nosso pensar e ser.

1.2. O Tempo nas Sociedades Antigas

⁵ Ibid., p. 38.

⁶ Hierofonia é a manifestação do sagrado ou sacralidade cósmica.

⁷ Segundo Ferreira (1986. p. 1074), Maná vem do hebraico *Man* através do latim *Manna*, que é o alimento que segundo a Bíblia, Deus mandou, em forma de chuva, aos israelitas no deserto.

Há uma imensa variedade nas percepções de Tempo nas sociedades antigas. Embora possam ser apontadas algumas casuais coincidências, a variação predomina. O mais provável é que as diversas circunstâncias ambientais as tenham produzido. Por exemplo: a inexistência de formações rochosas na Mesopotâmia explica a duração menor de suas construções, em comparação com os egípcios, que buscavam pedras a longas distâncias para erguer as suas obras monumentais. Assim também, a diversidade climática oferece variadas percepções da sazonalidade dos fenômenos. Porém, algo que reúne a todos no que podemos chamar de “mentalidade arcaica” é a questão da insuportabilidade de perceber-se efêmero, passageiro, evanescente. A busca comum de uma transcendentalidade os fez portadores e criadores de mitos que os explicassem. Inda mais, que os renovassem. A percepção do tempo implicou em sua permanente regeneração. Eliade (1992)⁸ enumera um conjunto de práticas que o demonstram, enfatizando que os exemplos poderiam ser multiplicados sem alterar a essência da questão dos cerimoniais e dos ritos regenerativos, comuns a todas as sociedades antigas, quando afirma:

(...) Não é preciso dizer que existem – sentimo-nos quase justificados em dizer que devem existir – consideráveis diferenças entre os vários grupos de cerimônias periódicas, mesmo que seja apenas por estarmos tratando tanto com povos ou camadas históricos, como ‘a-históricos’, tanto que se costuma chamar de ‘homem civilizado’, como com o ‘homem primitivo’. Também é interessante observar que os cenários do Ano Novo em que a Criação é repetida são particularmente explícitos entre os povos históricos, aqueles com os quais começa a história, propriamente falando – isto é, os babilônios, egípcios, hebreus e iranianos. [...] Chega quase a parecer que esses povos, conscientes do fato de que eram os primeiros a construir a ‘história’, registravam seus próprios atos para uso de seus sucessores [...] Esses mesmos povos também parecem sentir uma profunda necessidade de regenerar-se periodicamente, por meio da abolição do tempo passado e de uma reatualização da cosmogonia⁹. [...] Quanto às sociedades primitivas, que ainda vivem no paraíso dos arquétipos¹⁰, e para as quais o tempo é registrado apenas biologicamente, sem permissão para transformar-se em ‘história’ – isto é, sem que sua ação corrosiva possa manifestar-se sobre a consciência, revelando a irreversibilidade dos acontecimentos –, essas sociedades primitivas regeneram-se periodicamente, por intermédio da expulsão de “demônios” e pela confissão dos pecados. A necessidade que estas sociedades também sentem por uma regeneração

⁸ Mito do eterno retorno, op. cit., p. 69-70, nota 3.

⁹ Cosmogonia vem do grego Kosmogonia, que significa a ciência afim da astronomia, e que trata da origem e evolução do Universo. (Cf. FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda, op. cit., p. 489, nota 5).

¹⁰ Arquétipo vem do grego Archetipon, que é o modelo de seres criados (Cf. FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. op. cit., p. 489, nota 5). Para Karl Gustav Jung é a “Forma preexistente e inconsciente que parece fazer parte da estrutura herdada da psique e pode, por conseguinte, manifestar-se espontaneamente por toda parte e em todo tempo”. (Cf. RUSS, Jacqueline. Dicionário de Filosofia. Tradução de Alberto Alonso Muñoz. São Paulo: Scipione, 1994. p. 18).

periódica também é uma prova de que elas não podem manter permanentemente sua posição naquilo que acabamos de chamar de paraíso dos arquétipos, e de que sua memória é capaz (embora com muito menor intensidade do que o homem moderno) de revelar a irreversibilidade dos acontecimentos, ou seja, da história registrada. (p. 69-70).

No devir das coisas, qualquer novidade era vista com suspeição. A repetitividade era o círculo seguro a ser buscado, o que talvez explique, ao menos em parte, a longa duração de diversas civilizações que se autocopiavam para continuar a existir. Essa condição dominou a vida dos seres humanos na maior porção de tempo da História.

1.2.1 No tempo dos faraós

Os antigos egípcios derivaram como na maioria dos casos, de um amálgama de povos de origem africana e asiática. Até muito recentemente, no início do século XIX, tudo o que deles se sabia provinha de cronistas clássicos, mas que viveram muito depois dos fatos que narravam. Somente com a decifração feita por Jean-François Champollion, em 1821, dos caracteres hieroglíficos, é que se desvendou a sua história. Originariamente pastores e lavradores, iniciam o seu período histórico por volta de 4.000 anos antes de Cristo. Lamentavelmente, a maior parte de seus notáveis conhecimentos se perdeu com a destruição da Biblioteca de Alexandria, no terceiro século depois de Cristo, onde se estimou existirem cerca de 500.000 volumes. É um dos casos que levou Umberto Eco (1998) a afirmar que a História nem sempre é cumulativa, pois às vezes ela contempla abismos de esquecimento. Este, talvez, tenha sido o maior abismo, conforme situa Eco (1998):

(...) A história das civilizações é uma sucessão de abismos onde toneladas de conhecimentos desaparecem! Já os gregos foram incapazes de recuperar os conhecimentos matemáticos dos egípcios, o que causou o florescimento dos ocultismos que se fundamentam na idéia de recuperação dos antigos saberes perdidos. Em seguida a Idade Média perdeu toda a ciência grega, todo o Platão menos um diálogo, e a metade de Aristóteles... Poderíamos continuar enumerando por muito tempo. Perceberíamos que em cada época, no decurso das eras, deixamos que se perdesse uma parte dos conhecimentos.

Sobre os egípcios, portanto, sabemos muito menos que o devido. E o que sabemos deriva do mínimo que foi preservado, considerando que toda a existência dos antigos egípcios foi determinada pelo rio Nilo. O seu movimento de cheias e de baixa das águas permitiu-lhes orientar

toda a sua vida social. O que fica evidente no culto de Osíris¹¹, que representava as águas que a tudo reviviam com os seus ricos depósitos fertilizadores. O recuo do rio tornava a terra empobrecida, até o retorno subsequente das novas águas, que a tudo revivia. Esse ciclo de nascimento, de morte e renascimento, equivalia a uma promessa de permanência, de duração, de imortalidade. O faraó devia repetir os feitos de Osíris e, quando de sua morte, os rituais o transformavam naquela divindade imune aos efeitos deletérios do tempo.

O equilíbrio cósmico, evidenciado pela regularidade dos fenômenos sazonais, permitiu aos egípcios conceber o tempo como uma sucessão de fases. Para alguns povos (Eliade, 2002) o agente natural foi a Lua, para os egípcios, o grande rio. Os rituais que praticavam visavam à manutenção desse equilíbrio regular e o faraó era o seu principal oficiante. Assim, qualquer percepção de mudança representava uma ameaça à repetição dos eventos, o que levava os seus sacerdotes a examinar escritos antigos, a fim de comprovarem ou não a sua anterior ocorrência, pois pensavam o mundo como estático e imutável.

Embora não manifestassem maior interesse pelo passado - a não ser pela constatação de eventos novos que julgavam sempre repetirem-se -, os egípcios criaram, como enfoca Neugebauer (1957) *“o único calendário inteligente que jamais existiu na história humana”* (p. 81). Foram os primeiros seres humanos a dividir o ano em 12 meses de 30 dias cada um, acrescidos de 5 dias no último mês, totalizando 365 dias. Chegaram a isso, pela rigorosa observação do movimento das águas e da sua chegada a Heliópolis¹². Perceberam, inclusive, que o ano astronômico continha uma fração adicional de um quarto de um dia. As cheias coincidiam com o aparecimento da última estrela no horizonte, a Cão Sótis ou Sírius para os europeus, antes que a aurora encobrisse a todas. Surgiu o calendário “sotiacal” que, curiosamente, não coincidia com o calendário civil que era dividido em três estações de quatro meses cada uma – a do tempo da inundação, do tempo da sementeira e a do tempo da colheita. Mesmo que os dois calendários coincidissem em longos 1460 anos, os egípcios os mantiveram, paralelamente. Além deles, tinham um calendário lunar que regulava algumas de suas festas, vindo a descobrir que 309 meses lunares equivaliam aos seus 25 anos civis. Somente uma civilização de tão grande duração pôde realizar semelhante

¹¹ Osíris é um dos deuses do politeísmo egípcio, protetor dos mortos; o seu culto alcançou imensa popularidade por estar associado ao retorno à vida e à imortalidade.

¹² Heliópolis era uma das três maiores cidades do antigo Egito, depois de Tebas e Memphis, conhecida como “Cidade do Sol”, em grego. Seu nome egípcio, no entanto, era IUNU, ou IWNW, que significa “pilar”. Suas ruínas situam-se nos arredores do Cairo, a atual capital.

proeza.

Em um país ensolarado como o Egito, foi favorecida a observação do movimento do Sol, a fim de determinar os momentos do dia. O relógio de Sol sabe-se, foi largamente usado. Os egípcios também foram os inventores de uma engenhosa maneira de medir o tempo durante a noite, da *clepsidra*¹³, como a denominaram os gregos, os relógios de água, que permitiam, mediante regulação sazonal, medir as horas. A divisão do dia em 24 horas, ainda utilizada por nós, também é uma herança egípcia. Uma civilização voltada para o presente e para a repetição cíclica dos fenômenos, acabou por criar a mais admitida compreensão da temporalidade.

A imensa popularidade do culto a Osíris nos permite entrever a especial relação dos egípcios com o tempo. Essa divindade, associada às benesses das águas vivificadoras e da fertilidade, representava um ciclo de nascimento, morte e renascimento, ou seja, uma promessa de imortalidade. Daí as cerimônias e os ritos que se realizavam quando da morte do faraó. Torná-lo Osíris significava imunizá-lo da ação devastadora do tempo. E, enquanto vivo, a sua função principal era a de manter o equilíbrio cósmico em relação aos fenômenos sazonais. O mesmo acontecia com as perturbações e novidades, sempre tidas como ameaças à ordem estabelecida. O dilatado tempo de duração dessa civilização extraordinária pode ser creditado à sua ânsia de perpetuidade, demonstrada em inúmeras de suas criações, físicas e mentais.

1.2.2 No tempo dos Mesopotâmicos

A região da Mesopotâmia (do grego, “entre rios”) compreende o curso inferior dos rios Tigre e Eufrates que, ao se juntarem no final da planície, deságuam no Golfo Pérsico ou Árábico, conforme a preferência de quem denomina. Habitada há muitos milênios, é a região onde se presume tenham iniciado os tempos históricos.

Diferentemente da placidez egípcia, onde o Nilo raramente ou quase nunca impunha calamidades, as sucessivas civilizações mesopotâmicas, dos sumérios, babilônios e assírios, viveram o oposto. Intempéries de toda a ordem os molestavam. Ora os rios Tigre e o Eufrates transbordavam sem que nenhuma força humana pudesse contê-los; ora os vendavais assolavam.

¹³ Clepsidra vem do grego *Klepsidra*, pelo latim *Clepsidra* que significa relógio de água, ou seja, era um instrumento de medição do tempo constituído de tubos preenchidos com água. (Cf. FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda, op. cit., p. 417, nota 5).

Noutras vezes, forças cataclísmicas a tudo destruíam. Essa desordem natural veio a refletir-se nas suas concepções. Se no Egito, a figura do faraó representava uma ordem divinatória perante o caos, na Mesopotâmia a fragilidade humana tentava integrar-se, de uma maneira ou de outra, em permanente luta contra forças naturais incontroláveis.

Diferentemente do Egito, a monarquia tinha de ser “baixada dos céus” e a sua função era a de harmonizar as forças terrestres e as celestiais. Um dos fatos recorrentes nessas civilizações é o da memória de um tenebroso Dilúvio que, segundo referências de pesquisas arqueológicas, teria mesmo de fato ocorrido por volta de 4.200 anos antes de Cristo. A instabilidade natural pode ser constatada em um texto antiqüíssimo, “*A Epopéia de Gilgamesch*”, onde se pode ler:

(...) Não há permanência. Construímos uma casa para se manter para sempre, selamos um contrato para vigorar por todo o tempo? Irmãos dividem uma herança para guardá-la eternamente, o tempo da cheia dos rios perdura? [...] Desde os velhos tempos não há permanência.¹⁴

A unificação do poder por Hamurabi¹⁵, dois milênios antes de Cristo, teve um sentido de ordenação, impondo o poder da cidade da Babilônia (*Bab-ilani*) – *porta dos deuses* - sobre as demais cidades-estados, e a de seu deus, Marduck, sobre os demais. Este acontecimento representou a tentativa de impor uma certa ordem cosmológica. Os fatos da vida humana, pensavam os babilônios, eram reproduções de eventos semelhantes ocorrentes nas esferas celestiais, o que levou os seus sacerdotes a se tornarem astrônomos e observadores detalhados dos corpos celestiais.

O uso de predições, augúrios, vaticínios, presságios, torna-se o comum, o usual, o corriqueiro. Deles se serviam, desde o monarca e os membros de sua corte, no que era chamado de astrologia “judicial”, até a mais comum das pessoas com o aparecimento da astrologia horoscópica¹⁶, que determinava o destino dos indivíduos segundo as posições dos planetas no momento de nascer. Ambas baseavam-se em visões marcadamente fatalistas e deterministas.

¹⁴ Epopéia de Gilgamesh é um dos textos mais antigos que se conhece. Epopéia assírio-babilônica, escrita em acádio e muito difundida. A coleção mais completa é a da biblioteca de Assurbanipal, em Nínive: 12 tábuas – 12 cantos – com 3.600 versos, sendo que 3.450 estão conservados (SANDERS, N. K. *The epic of Gilgamesh*. Harmondsworth: Penguin, 1960. p. 104. Apud WHITROW, G. J., op. cit., p. 44, nota 1).

¹⁵ Hamurabi foi imperador da Babilônia, entre 2.067 e 2.025 anos antes de Cristo; autor do código que leva o seu nome, vindo a constituir-se em um grande legislador, fato que lhe rendeu ampla celebridade.

¹⁶ Sabe-se, por exemplo, da existência dos signos zodiacais desde o ano 500 a.C.

O movimento regular dos astros os fez adotar uma visão cíclica do tempo. A mais importante foi a da descoberta do ciclo *metônico*¹⁷ onde 19 anos solares equivalem a 235 meses lunares; os judeus, primeiro, e depois os cristãos, o utilizaram na determinação das luas novas para fins religiosos, como é caso da Páscoa. A correspondência dos rituais humanos na terra, repetindo as ações divinas nas alturas, era fundamental para que o Bem prevalecesse contra o Mal. Assim, os babilônios influenciaram os judeus que, por sua vez, influenciaram os cristãos, na noção de em cada fase da Lua, de sete dias, o último deles é um “dia maligno”, que devia ser dedicado à reconciliação com a divindade. Daí deriva-se a noção da semana, a dedicação de um dia dedicado ao repouso, como ainda o praticamos.

Segundo Vieira (2003) se os babilônios foram os primeiros a utilizá-la, os romanos, pela sua larga influência, universalizaram o seu uso. Como cada luação possui sete dias, os romanos denominaram de *septimana* sete manhãs. Deram aos dias, os nomes dos planetas que conheciam, visíveis a olho nu, acrescidos do Sol e da Lua, tidos, também então, como planetas, no que foram seguidos por muitos outros povos.

QUADRO 1¹⁸

Os Nomes dos dias

Latim	Espanhol	Francês
Solis dies	Domingo	Dimanche
Lunae dies	Lúnes	Lundi
Martis dies	Martes	Mardi
Mercurie dies	Miercoles	Mercredi
Jovis dies	Juéves	Jeudi
Veneris dies	Viernes	Vendredi
Saturni dies	Sábado	Samedi

¹⁷ Denominação advinda do astrônomo ateniense Méton que o utilizou em 432 a C.

¹⁸ Em espanhol e em francês as denominações do domingo e a do sábado foram alteradas, tal como no português.

FONTE – Vieira (2003)

Como se pode observar, a ordem dos dias não faz nenhum sentido astronômico, pois se ordenam da seguinte maneira: dia do Sol, dia da Lua, dia de Marte, dia de Mercúrio, dia de Júpiter, dia de Vênus e dia de Saturno. E segue essa correspondência na língua saxã, nesses moldes: Tiw, Wonden, Thor, Friga e Saterne, o que influenciou as línguas inglesa e alemã, como se pode ver abaixo.

QUADRO 2

Os nomes dos dias

Saxão	Inglês	Alemão
Sun's day	Sunday	Sonntag
Moon's day	Monday	Montag
Tiw's day	Tuesday	Dienstag
Wonden's day	Wednesday	Mittwoch
Thor's day	Thursday	Donnerstag
Friga's day	Friday	Freitag
Saterne's day	Saturday	Samstag

Fonte: VIEIRA (2003)

Diferentemente, a língua portuguesa manteve a tradição da origem do cristianismo, quando a Páscoa durava uma semana e os dias eram reservados a orações, ao jejum e o trabalho era reduzido ao extremamente necessário. Eram denominados de *feriaes*, ou seja, feriados. Iniciava no sábado, o equivalente ao dia do descanso dos hebreus, *Shabbath*. O domingo seria a *feria prima*, depois, sucessivamente, da segunda até a sexta. A denominação *Dies Solis* ou *feria prima* passou a chamar-se *Dominica* (dia do Senhor), domingo, por determinação do imperador

Flávio Constantino (280-337 d.C.), depois de sua conversão ao cristianismo. Trata-se de uma data referencial para a leitura racional das mudanças e transformações culturais produzidas a partir desse histórico sincretismo entre as concepções romanas decadentes e as estruturas basilares da cosmovisão bárbara emergente. Essa nova síntese marcaria a identidade da cosmovisão ocidental dominante.

Assim tivemos a semana que usamos:

QUADRO 3
Os nomes dos dias

Latim litúrgico	Português
Dies Dominica	Domingo
Feria Secunda	Segunda-feira
Feria Tertia	Terça-feira
Feria Quarta	Quarta-feira
Feria Quinta	Quinta-feira
Feria Sexta	Sexta-feira
Sabbatum	Sábado

Fonte: VIEIRA (2003).

A idéia original, babilônica, de um “dia maligno” acabou sendo transmutada para um dia semanal santificado e de descanso. Os muçulmanos, que ainda hoje seguem um calendário lunar, elegeram ao correspondente à nossa sexta-feira. Os judeus mantiveram a sua tradição sabática, enquanto os cristãos adotaram o domingo. Há milênios, portanto, a organização do tempo faz parte da vida humana, tanto em seus aspectos profanos quanto em sua sacralidade.

1.2.3 A teologia dos Irânios

Das grandes migrações de povos da Antiguidade, uma de importância relevante foi a dos *irânios* corruptela de *ayriana* – nobres, em sânscrito -, mas também conhecidos por diversos nomes, tais como: *medos*, referência a um de seus clãs hegemônicos, ou *persas* – nome que lhes foi dado pelos gregos, aludindo a Perseu¹⁹, antepassado mitológico que lhes atribuíram. Daí, originando-se outras corruptelas, como: *farsis*, *parsis*, *fars* e, ainda, *partos*. De ascendência indo-européia, chegaram às terras áridas do atual Irã, há cerca de 3.000 anos.

Em suas planícies desoladas, cercadas por montanhas imponentes, os iranianos ou persas desenvolveram uma notável civilização. Em princípio, politeístas, irão viver uma transformação religiosa das mais fecundas, por volta, ao que se supõe, do Século VI antes de Cristo. Um líder profético de nome Zaratustra²⁰, irá combater o politeísmo reinante e propor o culto à Verdade, explicitando as práticas vigentes, definidas como enganosas.

O *zoroastrismo* talvez seja a primeira interpretação teleológica do tempo. Essa manifestação religiosa fundada em princípios éticos, concebe a divindade, *Ahura-Mazdâ*, como a Verdade e apregoa que todo o universo é permeado por uma permanente luta entre o Bem e o Mal. Como *Ahura-Mazdâ* - mais tarde chamado *Ormuzd*-, não pode conter o Mal, a sua existência só pode ser explicada pelo livre-arbítrio. Nos tempos primordiais, dois espíritos foram criados, além do princípio do Bem, o espírito mau e destrutivo, *Angra-Mainyu* ou *Arimã*, que se torna maléfico por sua opção e escolha. Nessa luta cósmica entre os dois princípios, os homens são envolvidos e devem prestar contas de todas as suas ações, tendo por elas uma responsabilidade moral. No final dos tempos, Deus faria o julgamento dos homens, salvando para a perfeição imortal os bons e condenando a horríveis sofrimentos, os maus. Essa escatologia²¹ produziu imensa influência no judaísmo e, por conseqüência, no cristianismo e no islamismo.

A evidente contradição entre dois princípios que se excluem, mas possuem uma origem comum, é definida por Zaratustra como gêmeos, o que fez surgir uma importante corrente

¹⁹ Entidade mitológica grega, filho de Júpiter e de Dânae, que se envolve em extraordinárias aventuras, sobretudo a de combater as Górgonas e arrancar a cabeça de Medusa com a qual petrificava seus inimigos. O antigo nome do atual Irã, Pérsia, foi dado pelos gregos, por associarem-no àquela região.

²⁰ Zoroastro, para os gregos.

²¹ Doutrina que diz respeito aos fins últimos (da humanidade, do indivíduo). Pode ser *profética* quando trata de predições sobre o futuro; *apocalíptica* se acompanhada de descrições imaginárias; *prospectiva* quando baseada em conjecturas científicas; e *dialética* mediante raciocínios sobre a filosofia ou a teologia da história.

herética, o *zurvanismo*²². Whitrow (2002) menciona uma importante citação feita em 1955 por R. C. Zaehner (1955), em sua obra “*Zurvan: a Zoroastrian Dilemma*”, de um escrito conhecido como *Rivayat Persa*:

(...) Exceto o Tempo, todas as outras coisas são criadas. O Tempo é o criador; e o Tempo não tem limite, nem cume ou base. Ele sempre foi e será para todo o sempre. Nenhuma pessoa sensata dirá de onde veio o Tempo. Apesar de toda a grandeza que o cercava, não havia ninguém para chamá-lo de criador; pois ele não dera origem a criação alguma. Então ele criou o fogo e a água; e quando os reuniu, Ormuzd ganhou existência, e simultaneamente o Tempo tornou-se Criador e Senhor da criação que produzira.

O dualismo²³, que é uma característica do pensamento iraniano, refletiu-se, inclusive, na noção de tempo, em *Zurvan arakana*, o eterno *agora*, indivisível por ser infinito, criador do universo e dos espíritos do Bem e do Mal. *Zurvan daregho-chvadhata* é o tempo do longo domínio, finito e que propicia a decadência e a morte. *Ormuzd* domina o começo e o final do tempo finito, que surgiu em uma instância do tempo infinito. Em suma, o tempo é Deus.

Santo Agostinho (1984), muitos séculos depois, fez uma pergunta de extraordinária validade, uma vez que se relaciona a essa antiqüíssima percepção e às mais recentes pesquisas cosmológicas. Em sua obra clássica, o bispo de Hipona indaga: “*O que fazia Deus antes da criação do Mundo?*” Ao que ele mesmo respondeu, aproximando-se dos babilônios e dos mais respeitadas físicos modernos: “*antes de Deus ter criado o mundo não havia tempo e, portanto, nenhum antes.*” Físicos e matemáticos modernos se debruçam e rivalizam em tentativas de explicações sobre o que pode ter havido antes do Big Bang²⁴.

1.2.4 Os Hebreus e a concepção linear do tempo

É comum associar-se a moderna concepção linear do tempo ao cristianismo primitivo. Mas, mesmo aí, as raízes são muito anteriores, pois derivam da idéia teleológica da história desenvolvida em Israel pelo judaísmo. A região de Canaã, a atual Palestina, onde os hebreus se

²² No aspecto que nos interessa, Zurvan, uma antiga divindade, foi restabelecida pela importância dada ao tempo, em razão do caráter escatológico, portanto teleológico, do zoroastrismo.

²³ Doutrina que admite dois princípios irreduzíveis.

²⁴ Sobre esta questão predomina um espesso mistério e a constante invariável é um imenso “talvez”, palavra advinda do latim, *talivice*, que além de expressar uma possibilidade é a melhor expressão de uma dúvida.

instalaram depois de um longo exílio no Egito, situa-se a meio caminho da região da Mesopotâmia. Cercada, portanto, de Estados poderosos, chegou a ser denominada de “passarela de conquistadores”. De fato, eles acabaram sendo submetidos e desterrados, por diversas vezes. A sua existência como Estado independente durou pouco mais que um século.–Vivendo tantos revezes e tantas provações, os antigos judeus buscarão em seu próprio passado as evidências de suas falhas e descumprimentos aos desígnios de seu Deus. A libertação viria a partir da obediência e do zelo à sua vontade, e numa época futura, um salvador, o Messias, venceria a todos os seus inimigos, restaurando a antiga glória e prosperidade. Desenvolveram, portanto, uma filosofia da história, onde o entendimento do passado os lançava ao futuro.

Essa consciência vivida da temporalidade, no entanto, embora indique uma linha inclinada ascendente do tempo, acaba por ligar um extremo ao outro, uma vez que a escatologia se realiza no retorno a uma condição primitiva que fora perdida, o que não deixa de ser uma visão cíclica (ou quase), embora não contemple a repetição como nas outras. Há – uma curiosa percepção do tempo, onde a noção de presente se dilui na linha contínua entre o início e o fim dos tempos e o passado e o futuro se entreolham no presente.

Muito provavelmente, a visão escatológica dos hebreus tenha sido influenciada pela iraniana, da religião de Zaratustra, assim como a sua noção de imortalidade pessoal, o que marcará profundamente o cristianismo e a moderna visão unidirecional do tempo. São evidentes, também, as influências sumérias e babilônicas, em suas formas de medição do tempo. O calendário dos judeus se baseava nas lunações para a duração dos meses, e como usavam anos de diferentes durações, inserindo ou não um mês intercalar, eles conseguiam manter uma relativa correspondência com o Sol. Ao que se sabe, também foram os judeus os que primeiro dissociaram a semana do mês lunar, oficializando um dia fixo para os ofícios religiosos, não importando em que fase a Lua estivesse.

1.2.5 A concepção de tempo dos Gregos e no mundo helenístico

Ao discutir a controvertida expressão “milagre grego”, que em si mesmo revela o exagero admirativo de muitos em relação à sua civilização, Chauí (2000) nos aponta que: “...os gregos imprimiram mudanças de qualidade tão profundas no que receberam do Oriente e das culturas

precedentes, que até parece terem criado sua própria cultura a partir de si mesmos” (p. 27), para em seguida enumerar a originalidade de sua cultura.

Com relação aos mitos, se comparados com os orientais e mesmo com os referidos pelos poetas Homero²⁵ e Hesíodo²⁶, esvaziaram os seus aspectos apavorantes e monstruosos; tornaram os deuses homens e os homens deuses; racionalizaram as narrativas sobre as origens das coisas, dos homens e de suas instituições. Quanto ao conhecimento, transformaram em ciência (conhecimento racional, abstrato e universal) aquilo que era simples experiência de vida.

Os gregos inventaram a política²⁷, a idéia de lei e de justiça como expressões da vontade coletiva e não mais advinda das formas tradicionais de autoridade, o *pater familias*, o sacerdote ou o mago. A maior contribuição do Mundo Grego, no entanto, foi no domínio do pensamento. Como os criadores da idéia ocidental da razão como pensamento sistemático, mediante regras, normas e leis de valor universal, válidas em qualquer tempo e em qualquer lugar, os gregos alcançaram o seu maior triunfo.

A maior contribuição da civilização e da cultura gregas foi a Filosofia, assim expressa nas palavras da professora Marilena Chauí (2000):

(...) surge [...] quando alguns gregos, admirados e espantados com a realidade, insatisfeitos com as explicações que a tradição lhes dera, começaram a fazer perguntas e buscar respostas para elas, demonstrando que o mundo e os seres humanos, os acontecimentos e as coisas da Natureza, os acontecimentos e as ações humanas podem ser conhecidos pela razão humana, e que a própria razão é capaz de conhecer a si mesma. (p. 23).

Na própria noção de tempo, pode-se perceber uma mudança extraordinária na história grega, desde a fase mais antiga, onde a tradição oral compartilhada e descrita por Homero insiste em nos revelar a mortalidade como a única certeza humana, o que distingue o homem dos deuses. Se o passado era evocado como a “Idade de Ouro”, habitada por deuses e heróis, o presente – a realidade humana – só poderia ser uma degradação daquele tempo ideal, concebendo a história como um declínio. O conceito de espacialidade, como o de *hubris* – a demarcação geométrica dos territórios – predominava sobre o de temporalidade. A idéia de *declínio* fica evidente nos versos

²⁵ Poeta épico grego, a quem se atribui os poemas clássicos da *Ilíada* e da *Odisséia*. Provavelmente – a partir de relatos de Heródoto – teria vivido entre o IX e o VIII século antes de Cristo. Alguns colocam em dúvida a sua existência e os longos poemas seriam criações coletivas que a posteridade lhe atribuiu.

²⁶ Poeta grego, provavelmente do século VIII antes de Cristo. Atribui-se a ele, o poema didático *Os Trabalhos os dias*, de largo reconhecimento.

525 e 526 da *Iliada*, conforme destacamos no trecho que segue : “*Sempre viver em tristeza, eis a sorte que os deuses eternos, de descuidosa existência, aos mortais infelizes dotaram.*”²⁸

No poema “*Os trabalhos e os dias*”, Hesíodo relata o declínio de uma “Idade de Ouro” perdida. Os seus conselhos, que deviam regular as atividades através das diversas estações, indicando dias propiciadores e nefastos, revelam uma concepção de um universo moralmente ordenado. Pitágoras²⁹, muito provavelmente influenciado por idéias orientais, quando perguntado sobre o Tempo, associou-o à “alma”, ou aos elementos procriativos do universo, como atestam os registros de Cornford (1967):

(...) primeiro, que a alma é uma coisa imortal, e que se transforma em outras espécies de coisas vivas; ademais, tudo o que nasce torna a nascer nas revoluções de um determinado ciclo, nada sendo absolutamente novo; e que todas as coisas que nascem com vida devem ser tratadas como coisas afins. (p. 37).

Muitos viram nessa definição, a influência da oposição cósmica zoroastrina Ormuzd-Arimã, não como deuses personalizados, mas como princípios abstratos. O conceito de número³⁰ possuía significado espacial e temporal. A geração numérica era uma operação física real, no espaço e no tempo, desde a unidade inicial, a Mônada. Como bem o observa Russell (1967)³¹, Pitágoras afirmou que “*todas as coisas são números*”. E prossegue:

(...) Esta afirmação, interpretada à maneira moderna, é logicamente um disparate, mas o que Pitágoras queria dizer não o era de todo. Descobriu ele a importância dos números na música, e a ligação por ele estabelecida entre a música e a aritmética sobrevive nos termos matemáticos ‘média harmônica’ e ‘progressão harmônica’. Imaginava os números como figuras tal como aparecem nos dados e os baralhos. Ainda hoje falamos dos quadrados e dos cubos dos números, termos esses que devemos a Pitágoras. Também falamos dos números oblongos, números triangulares, números piramidais, e assim por diante. Eram estes os números de seixos (ou, como diríamos com mais naturalidade, grãos de chumbo) necessários para fazer as formas em questão. Ele considerava o mundo, provavelmente, como atômico, e os corpos feitos de moléculas compostas de átomos dispostos de várias formas. Esperava assim, fazer da

²⁷ Palavra originada de *polis* ou cidade organizada por leis e instituições. (citar interlocução; lembrar das definições de Vernant sobre o termo, dentre alguns).

²⁸ HOMERO. Tradução Carlos Alberto Nunes. Rio de Janeiro: Edições de Ouro, 1967. p. 530.

²⁹ Nasceu em Samos, provavelmente em 571 ou 570 a. C., em Crotona, colônia grega do Sul da Itália. Fundou uma associação científico-ético-política que granjeou grande prestígio e influência. Exilado, morreu em Metaponto, cerca de 497 ou 496 a. C.

³⁰ No *pitagorismo*, princípio essencial de que são compostas todas as coisas. Da racional concepção de que tudo é regulado por relações numéricas acabou resvalando para uma visão fantástica de que o número seja a essência das coisas.

³¹ *Ibid.*, p. 40.

aritmética o estudo fundamental para a física e a estética. (p. 40).

Situa a matemática como a fonte principal da crença na verdade eterna, de um mundo supersensível e inteligente, já que nem mesmo a geometria pode produzir formas perfeitas, como prossegue Russell (1967) ³²:

(...) Isto sugere a idéia de que todo raciocínio exato compreende objetos ideais, em contraposição a objetos sensíveis; é natural ir-se além e argüir que o pensamento é mais nobre do que os sentidos, e os objetos do pensamento mais reais do que aqueles que percebemos através dos sentidos. As doutrinas místicas quanto à relação do tempo com a eternidade são também fortalecidas pela matemática pura, porque se os objetos, tais como os números, são reais, são eles eternos, e não colocados no tempo. (p. 42).

A influência de Pitágoras sobre os seus sucessores é evidente, sobretudo pela associação das matemáticas e da teologia, o que nos indica a relação entre a religião e o raciocínio, revelando uma aspiração moral, além de uma admiração lógica pelo que é eterno. Talvez tenha sido o início de uma caracterização mística mais intelectualizada, o que difere a concepção européia da asiática.

As especulações sobre as origens, abandonando as explicações mitológicas, surgem, na Grécia, por volta do século VI a.C., quando imaginou-se que uma única substância viva ocupava todo o espaço, dela derivando todas as coisas que se desenvolveriam por processos opostos de separação, combinação, rarefação e condensação. Heráclito ³³ propôs que a mudança permanente era a lei que governava todas as coisas, por meio de opostos em conflito, que superava o caos pelo equilíbrio que os manteria seus limites. Essa concepção dialética veio a ter uma profunda influência, notadamente em Hegel, dois milênios mais tarde.

Parmênides ³⁴, por seu turno, não admitia que, racionalmente falando, o tempo pudesse pertencer à realidade. O tempo e a mudança são noções de que uma mesma coisa possa ter propriedades contraditórias. Já que só o presente realmente “é”, passado e futuro carecem de significação. Afirmava que, quando nos lembramos, as lembranças que nos ocorrem não são mais idênticas ao acontecimento lembrado. Da mesma maneira, perguntava, em trecho registrado por

³² Ibid., p. 42.

³³ Viveu entre o VI e o V século a. C.. Definiu o *vir-a-ser* como o elemento primordial, a noção de que tudo se acha em perpétuo fluxo e a realidade se sujeita a um *vir-a-ser* contínuo. Ao propor que somente a razão colhe esta lei do devir universal e de que o *vir-a-ser* é a antítese geradora de uma nova harmonia e estabilidade pelo acordo entre as oposições é o primeiro a estabelecer as bases da dialética.

Russel (1967): “*Como pode, então, o que ‘é’ vir a ser no futuro? Ou como poderia vir a ser? Se vem a ser, então não é; tampouco o é, se vai ser no futuro. Assim, o ‘tornar-se’ desaparece, e o ‘passar’ não se percebe.*”³⁵ (p. 56).

Em sua concepção, tempo e mudança estão no mundo da aparência, mas a realidade é imutável e atemporal. O primeiro nos é revelado pelos sentidos, que nos enganam. O segundo, pela razão, o único mundo da verdadeira existência. Parmênides deixa como legado sua noção da indestrutibilidade da substância, admitida como o sujeito de predicados variáveis, o que caracteriza a dimensão de seu contributo.

A escola filosófica dos eleatas³⁶ floresceu nessa cidade da Magna Grécia, localizada no extremo Sul da atual Itália. O seu fundador foi Xenófanes, tendo como expoentes Parmênides e Zenão³⁷. Para se contraporem ao politeísmo e ao antropomorfismo tanto de Homero quanto de Hesíodo, defendiam um monismo acósmico, que os caracterizaram. Juntamente com Heráclito, que reconhecia a realidade do vir-a-ser, os eleatas e, dentre eles, Parmênides, defensor do imutável, representam um marco do pensamento grego, influenciando os filósofos que os sucederam.

Embora não se destaque entre os melhores de seus diálogos, o *Timeu* de Platão³⁸ traz as teses de que o espaço existe como auto-evidente na ordem visível das coisas, sendo o Tempo³⁹ uma característica dessa ordem. O princípio divino, ordenador das coisas, impõe a forma e a ordem ao *caos*, sob o domínio da lei. A noção de Tempo é a ligação que separa o universo de seu modelo, uma imagem movente de eternidade, o que é manifestado no movimento dos corpos celestes. Sendo assim, o Tempo é uma característica do universo. *Timeu*, um astrônomo pitagórico, conta a história do mundo e da criação, onde dá a explicação da origem do Tempo, como explicita Russel (1967):

(...) Quando o pai criador viu mover-se e viver a criatura que ele havia feito, a imagem criada dos deuses imortais, rejubilou-se e, na sua alegria, decidiu tornar

³⁴ Nasceu em Eléia e viveu na primeira metade do V século a.C. Concebeu o *ser* como a substância primordial, imutável, opondo-se, portanto, a Heráclito.

³⁵ P. 56, nota 30.

³⁶ De Eléia, daí o seu nome, uma importante cidade jônia.

³⁷ Da terceira geração eleática, tendo vivido entre 490 e 430 a. C. Discípulo de Parmênides aceitou dele a concepção do *ser uno*, imutável, acrescentando-lhe o atributo da infinidade.

³⁸ Um dos mais influentes filósofos da história. Viveu entre 428 ou 427 até 348 ou 347 a. C. Diferentemente de Sócrates, seu mestre, estendeu a filosofia aos campos metafísico e cosmológico, ou bem a toda a realidade, vindo a ser um dos pensadores de maior influência, seja pelo brilhantismo ou pela extensão de suas especulações.

³⁹ Como categoria estruturante da tese, será mencionada em maiúsculo.

a cópia ainda mais semelhante ao original, e, como este era eterno, procurou fazer, tanto quanto lhe era possível, o universo eterno. Ora, a natureza do ser ideal era perpétua, mas conceder plenamente este atributo a uma criatura era impossível. Portanto, resolveu ter uma imagem móvel da eternidade e, quando pôs o céu em ordem, fez essa imagem eterna, mas movendo-se segundo o número, enquanto que a eternidade em si permanece em unidade – e é essa imagem que chamamos Tempo.⁴⁰ (p. 165-166).

Somente a essência eterna “é”. A noção do Tempo como “*a imagem móvel da eternidade*” não deixa de ser, no mínimo, poética. Nestes termos, o Tempo confunde-se com o movimento dos corpos celestes do universo e surgem juntos. O sol foi criado para permitir a aritmética: sem a sucessão das noites e dos dias não conheceríamos os números. O conhecimento dos números gerou a concepção do Tempo, que deu origem à Filosofia.

Embora esteja abaixo de outros de seus textos, o *Timeu* teve enorme influência na Filosofia antiga e medieval, mesmo com as fantasiosas concepções que contém. Platão não conseguiu ultrapassar a concepção grega do eterno retorno nem a do dualismo, pois imaginava o mundo físico percorrendo um ciclo evolutivo de cerca de dez mil anos, fundado não na idéia de progresso, mas na de decadência. Ao fim do ciclo, tudo se reiniciaria.

1.2.6 A floresta aristotélica

Enfrentar o *cipóal* de conceitos de Aristóteles é um verdadeiro “*tour de force*”, mesmo que nos atenhamos apenas ao Tempo, sendo essa uma das razões de sua enorme influência. Em seu raciocínio silogístico, Aristóteles teve o mérito de descobrir nuances inesperadas. Sem o abstracionismo de Platão, baseia os seus argumentos em noções de senso comum, porém, sem ter o sentido prático de demonstrá-los empiricamente, resultando no fato de que a maioria de suas idéias acabou por sofrer, mesmo que tardiamente, contestações. A enorme respeitabilidade que granjeou, veio a impedir e até mesmo travar a evolução do pensamento por quase dois milênios, sem que tal questão possa ser a ele imputada. O quê, no entanto, não se pode lançar sobre ele essa culpa, pois que os seus seguidores se perderam em labirínticas construções mentais.

Cassirer (1976) sintetiza muito bem a cosmovisão aristotélica:

(...) Na cosmologia de Aristóteles, Deus é descrito como o ‘motor imóvel’ do universo. É a fonte última do movimento, embora ele próprio se encontre em

⁴⁰ P. 165-166, nota 30.

repouso. Transmite o seu impulso primeiro às coisas que se encontram na sua proximidade: às mais altas esferas celestiais. A partir daí essa força desce, por diferentes graus, para o nosso próprio mundo, para a Terra, o mundo sublunar, o mundo debaixo da Lua. Mas aqui já não se encontra a mesma perfeição. O Mundo mais alto, o mundo dos corpos celestiais, é feito de uma substância imperecível e incorruptível – o éter ou a quinta-essência, e o movimento desses corpos é eterno. No nosso mundo tudo é perecível e sujeito à decadência; e todo o movimento acaba com o decorrer do tempo. (p. 150).

A sua concepção de movimento foi, literalmente, banida pela revolução empreendida por Copérnico, Kepler e Galileu Galilei, encontrando alta expressão poética na obra de Dante Alighieri, no Canto XXVIII, assim descrevendo as esferas circulares celestiais:

Ígneo círculo, em carreira impetuosa,
Distante, ao Ponto mais veloz cercava
Do que a esfera que vai mais pressurosa.
Este círculo primeiro outro abraçava;
Ao terceiro o segundo, outro ao terceiro,
Ao quarto o quinto e o sexto circundava.
Tão largo o sétimo era, que inda inteiro
Abrangido, por certo, o não teria
Aquele, que Juno é mensageiro.
Oitavo e nono assim: mar se movia
Mais lento cada qual, segundo ele era
Mais longe do primeiro que corria.
[...] Mas do mundo sensível me parece
Ser cada esfera tanto mais divina,
Quanto mais longe do seu centro desce.⁴¹

Newton completou a obra de seus antecessores, sepultando, de vez o *edifício aristotélico*, notadamente nas noções ligadas ao movimento, partindo do pressuposto de que é necessário um método para medir mudanças de posição, relativamente a um ponto fixo, em um determinado intervalo de tempo. Uma vez que o movimento significa uma mudança de posição no tempo, é necessário que tenhamos definições precisas de tempo e espaço. É o que Gleiser (1997) nos esclarece:

(...) Segundo Newton, o espaço absoluto é basicamente a arena geométrica onde os fenômenos físicos ocorrem, o 'palco de teatro', que permanece indiferente aos fenômenos que tomam parte nele. O tempo absoluto flui de modo contínuo e sempre no mesmo ritmo, perfeitamente indiferente aos vários modos como nós, seres humanos, escolhemos marcá-lo. Com as definições de tempo e espaço absolutos, Newton formula suas três famosas leis do movimento, que determinam toda informação necessária à descrição do movimento de objetos

⁴¹ P. 345.

materiais. Em suas próprias palavras: LEI I: Todo corpo permanece em seu estado de repouso ou de movimento uniforme em linha reta, a menos que seja obrigado a mudar seu estado por forças impressas nele. (p. 181-182).

E na sequência, utilizando argumentos de Newton, refere que: *“Os projéteis permanecem em seus movimentos enquanto não forem retardados pela resistência do ar e impelidos para baixo pela força da gravidade”* ⁴² (p. 181). Estava lançado o princípio da inércia, posto nessa dimensão: *“LEI II: A mudança do movimento é proporcional à força motriz impressa; e se faz segundo a linha reta pela qual se imprime essa força”* ⁴³.

O que equivale a dizer que a mudança no estado de movimento de um objeto, a mudança em sua quantidade de movimento, é proporcional à força impressa sobre ele, questão que significa mudança tanto no tamanho quanto na direção da quantidade de movimento do corpo. A mudança na quantidade de movimento se deve à mudança na velocidade do objeto, na sua aceleração, configurada na Lei III: *“A uma ação sempre se opõe uma reação igual, ou seja, as ações de dois corpos um sobre o outro sempre são iguais e se dirigem a partes contrárias”* ⁴⁴.

As pesquisas de Newton estabelecem os fundamentos de uma nova mecânica, válidos para quaisquer circunstâncias espaciais, seja na Terra como nos Céus, pela introdução da ferramenta matemática do cálculo. Apesar de sua grandeza filosófica, Aristóteles é, definitivamente destronado, embora se deva dar-lhe o crédito de uma lógica argumentativa ímpar e brilhante.

Ocorre que Aristóteles utilizou conceitos diferentes para noções diferentes do Tempo e, por conseguinte, do Espaço. Servimo-nos, aqui, de um alentado e percuciente trabalho de Rey Puente (2001) ⁴⁵, através de humílimo resumo. Quando se refere à verdade, a proposição ocorre no agora atemporal e inextenso. Por se referir a entes imperecíveis e incorruptíveis, os objetos matemáticos ou aos astros das esferas supralunares, será sempre verdadeira. Já as coisas que ocorrem no tempo, podem ser verdadeiras ou falsas, pois são contingentes, portanto, imperfeitas.

A primeira proposição indica uma predicação sinonímica, necessária e universal, desvinculada do tempo e é sempre verdadeira. A segunda, própria do agora-extenso é a do tempo presente - a que une o passado e o futuro - tem uma predicação paronímica, que pode ser

⁴² Apud. GLEISER, Marcelo. op. cit., p. 181, nota 42.

⁴³ Ibid. p. 181.

⁴⁴ Ibid. p. 182.

⁴⁵ P. 381.

verdadeira, mas é contingencial, portanto verificável. Em suma, a primeira nos apercebemos dedutivamente, já a segunda pela indução da nossa experiência sensível.

A concepção aristotélica implica, em termos físicos, na concepção de uma eternidade imóvel, a do tempo do movimento incorruptível nas esferas supralunares e o da eternidade móvel, sublunar, a do tempo do movimento corruptível. Essa visão cósmica foi largamente utilizada no medievo⁴⁶, por satisfazer a concepção cristã de que vivemos em um Mundo imperfeito e que se deve aspirar à perfectibilidade das alturas celestiais. Santo Tomás de Aquino foi o agente filosófico dessa cristianização de Aristóteles, gerando uma dogmática encarceradora que provocava reações furiosas, como a de Roger Bacon (1219-1292), o frade franciscano de Oxford, registrada por Wells (1965): “*Se pudesse ditar a ordem das coisas, queimaria todos os livros de Aristóteles, pois seu estudo é uma grande perda de tempo, e só pode causar erro e aumentar nossa ignorância*”⁴⁷ (p. 97), o que não deixa de ser uma afirmação premonitória de sua negação futura.

Retomando a obra de Rey Puente (2001), há uma elaboração lógica a considerar, na dimensão física do tempo em Aristóteles, por conta de suas implicações éticas: a infinitude constitutiva do tempo e o intervalo que delimitamos dessa infinitude. A analogia entre o tempo e o infinito, por sua natureza dinâmica, é a de que eles não são, eles devêm. Estabelece-se a diferença, então, da noção de número numerado, que se aplica a um intervalo delimitado numericamente, e a de número numerável, o da infinitude temporal constitutiva do tempo. O trânsito de um móvel de uma situação potencial para uma situação atual (o proceder de “algo para algo”) que nos é extrínseca possui, também, o fator intrínseco a nós: podemos numerá-lo. Como o tempo e o movimento são infinitos, somos incapazes de apreendê-los. Daí, podermos apreender tão-somente *um* movimento, e *um* intervalo de tempo, não o tempo.

Essa apreensão se dá na percepção do anterior-posterior da série cinética, que numeramos intelectualmente. É o que se dá, também, com o *agora* que sendo sempre o mesmo na série cinética, é sempre outro, pois quando numeramos temos dois *agoras* (um agora anterior e outro posterior).

Na *Ética a Nicômacos* (1997), Aristóteles nos dá uma ressignificação do agora e do

⁴⁶ O mesmo que medieval; relativo à Idade Média. Época marcada por preconceitos, desenvolvidos sobretudo pelos renascentistas, que a tinham como a “idade das trevas”, o que não corresponde à realidade dos fatos históricos.

⁴⁷ Apud GLEISER, Marcelo. op. cit., p. 97, nota 42.

anterior-posterior⁴⁸. Nas ações humanas, o agora-limite da Física dá lugar a um agora-todo. Como a sua ética não é prescritiva, não existem padrões normativos que nos orientem, devemos avaliar as circunstâncias presentes e se devemos ou não agir por descortínio e discernimento: o anterior significa o momento em que a ação não deveria ocorrer e o posterior um momento que é tarde demais, uma vez já ocorrido. Um bem futuro, portanto, só pode ser atingido pela avaliação de experiências boas ou más do passado. O que por sua vez nos dá outro dos diversos sentidos aristotélicos do tempo, o axiológico-qualitativo, com a noção de tempo oportuno. Em suma, a ética aristotélica é presentificada pela percepção do instante ou do agora da oportunidade de agir.

Tomado dogmaticamente, Aristóteles forneceu a “camisa de força” do período medieval que dominou os corações e as mentes, uma vez que ninguém ousava contestá-lo, em respeito à sua lógica argumentativa. Há necessidade de reconhecimento desse seu edifício lógico e o esforço político para sua manutenção.

1.2.7 A influência de Roma

Roma tornou-se sinônimo de poder, de máximo poder, de Império. Tanto que ainda sobrevive a expressão “*Roma locuta, causa finita*”. O historiador francês León Homo (1960) encerra a sua obra clássica, com uma síntese magistral sobre a romanização incompleta, advinda do erro de deixar-se seduzir pela extensão máxima e nela se perder, como observaremos nesse trecho:

(...) Demasiado tarde. Las guerras civiles, segadoras de hombres y destructoras de energías, en el intervalo habrán realizado su obra nefasta. Despoblada, empobrecida, Italia ya no podrá consagrar a la asimilación del Occidente los contingentes de hombres indispensables. Entre la romanización de Italia y la del mundo mediterráneo, tenía que haber necesariamente una etapa intermedia, la romanización del Occidente, al que no se podía poner fuego sin poner en peligro el resultado final. Roma ha terminado por darse cuenta de ello, pero un siglo y medio demasiado tarde, el día en que el tiempo perdido hacía que el mal fuera incurable. Siempre ha faltado a la obra romana un eslabón indispensable. El imperialismo romano, sacrificando en el momento decisivo las posibilidades occidentales a las quimeras de un Oriente extraño y, de hecho, inasimilable, ha soltado la presa para asir la sombra, error fatal que Roma nunca podrá reparar y del cual acabará por morir. (p. 294).

⁴⁸ REY PUENTE, Fernando. op. cit., p. 309, nota 46.

Curiosamente os romanos, que não tinham maiores preocupações com o tempo, por se avistarem sempre no largo espaço, acabaram por determinar o calendário e as nossas convenções de seu registro. O que não se deve às suas concepções religiosas, extremamente devotas do passado, tanto que o confundiam como parte de seu cotidiano. A razão mais plausível e até identificável está ligada às suas preocupações práticas, sobretudo às suas atividades cívicas, políticas e administrativas. Esse pragmatismo levou-os a constituir o mais vasto império da história. Whitrow (2002)⁴⁹ evidencia essa condição ao afirmar que:

(...) Os romanos inclinavam-se a ver no curso da história uma alternância entre afastamento e observância dos valores tradicionais. Como A. R. Curtius mostrou, a atitude devota dos romanos para com seu passado e sua tendência a considerá-lo como parte do presente traduzia uma espécie de atemporalidade que excluía uma visão genuinamente histórica do mundo e era muito diversa de nosso sentido de perspectiva temporal.

Essa praticidade se evidencia em um exemplo histórico. Para corrigir as distorções que ocorriam, sobretudo as manipulações do mês intercalar que resultaram no fato de que o ano civil já não correspondia ao ano astronômico, Júlio César decretou que o ano 46 antes de Cristo fosse prolongado para 445 dias. Sob a orientação do astrônomo grego Sosígenes, Roma adotou o sistema egípcio. Foi abolido o ano lunar, bem como o mês intercalar, fixando-se o calendário inteiramente no Sol. O ano passou a ter 365 dias e 1/4 e introduzido o ano bissexto de 366 dias de quatro em quatro anos. O ano civil comum passou a ter 365 dias. Os meses de janeiro, março, maio, julho, setembro e novembro teriam 31 dias, os demais 30, menos o de fevereiro que teria 29 dias e, nos anos bissextos, 30. Apesar de algumas alterações arbitrárias, incluídas depois, esse sistema veio a resultar no atual calendário, desde a reforma do Papa Gregório XIII, em 1582⁵⁰.

Tão ligados às coisas práticas que eram os romanos, não nos causa admiração que a maior contribuição filosófica tenha sido dada por um poeta. Lucrécio (1966)⁵¹, em seu notável poema *De rerum natura*, nos oferece uma visão interessante do tempo, ao afirmar:

(...) Do mesmo modo, o tempo não existe por si: é dos próprios acontecimentos que vem o sentimento do que se deu no passado, depois do que é presente, em seguida do que há de vir; na realidade ninguém tem idéia do tempo em si próprio, separado do movimento das coisas e do seu plácido repouso. (p. 110).

⁴⁹ P. 74, nota 1.

⁵⁰ WITROW, G. J. op. cit., p. 82, nota 1.

⁵¹ Notável poeta latino, de nome *Titus Lucretius Carus*. Nascido provavelmente em Roma, entre 94 e 55 antes de Cristo. Influenciado pelos filósofos Epicuro e Demócrito escreveu um poema de qualidade excepcional, *De Rerum Natura* (Da Natureza das Coisas), onde fustiga a mentalidade religiosa em favor de uma compreensão racional dos fenômenos.

Agostinho da Silva (1966) em suas notas à tradução do poema comenta:

(...) O problema do tempo fica em Lucrécio por tratar, apesar dos versos que dedicou ao assunto; e não podia ser de outro modo: se admitisse um tempo absoluto isto poria no seu mundo uma terceira entidade, além do espaço e da matéria, e uma entidade que não era nem da natureza da matéria nem da natureza do espaço; se pusesse o tempo como existente no observador, isso o obrigaria a aceitar uma estrutura idealista do universo [...](p. 273).

Três séculos depois de Lucrécio, há um retorno da especulação filosófica, e a principal figura do que veio a ser chamado de neoplatonismo, foi, sem dúvida, Plotino⁵². Para ele, a realidade nada mais é que o mundo espiritual contemplado pela razão, daí que o mundo material recebe as formas ideais que lhe imprimem a “alma do mundo”, onde deve ser buscada a origem do tempo. Com isso, respondeu a questão levantada e não respondida por Aristóteles, somente uma “alma” que contempla e mede o tempo é capaz de perceber a “numeração” do movimento e da mudança em relação ao antes e ao depois.

Contraria, também, a metáfora platônica do tempo como imagem em movimento da eternidade. Ressaltando a diferença entre um e outro, o tempo e a eternidade, admite que tudo o que existe deva ser semelhante à sua causa, porém afirma que o fato de uma coisa ser produzida por outra implica em que são diferentes. A eternidade é a alma superior, desmedida e imóvel, e o tempo algo intermediário, identificado pelo movimento ou a “vida”, força criativa da alma.

Mircea Eliade (2002), mencionando os trabalhos de Jean Hubaux e de Jérôme Carcopino, respectivamente “Les Grands Mythes de Rome” e “Virgile et le mystère de la IV églogue”, nos oferece uma interessantíssima manifestação supersticiosa dos romanos, notadamente a da possível duração de Roma, ao afirmar:

(...) Em todas as crises históricas, dois mitos crepusculares dominavam a obsessão do povo romano: 1) a vida da cidade terminaria, com sua duração limitando-se a uma certa quantidade de anos (o ‘número místico’, revelado pelas doze águias avistadas por Rômulo); e 2) o Grande Ano colocaria um fim a toda a história, e portanto à de Roma, por meio de uma ekpyrosis⁵³ universal. A própria história romana procurou mostrar a falta de base de todos esses medos, até um período bastante tardio. Porque, depois de 120 anos da fundação de Roma, foi possível entender que as doze águias vistas por Rômulo não significavam 120 anos de vida histórica para a cidade, como muita gente temia.

⁵² Filósofo neoplatônico grego, nascido em Licópolis, no Egito, cerca de 205, tendo morrido na Campânia, por volta do ano 270 da era cristã. O seu sistema filosófico que exerceu grande influência caracteriza-se pela descrição metódica dos graus pelos quais se verifica o nascimento do mundo do ser divino e o retorno do homem à divindade.

⁵³ Palavra grega que denota a morte violenta e o renascimento do Mundo, segundo a filosofia estoica.

Ao final de 365 anos, ficou claro que tampouco se tratava da questão de um Grande Ano, em que cada ano da cidade seria equivalente a um dia, passando-se então a supor que o destino tinha decidido dar a Roma outro tipo de Grande Ano, composto de doze meses de 100 anos.(p. 115).

Os romanos viverão, assim, uma ciclotímica obsessão. Eventos nefastos traziam de volta a idéia de *ekpyrosis*. Fatos alvissareiros a afastavam. Temporariamente, porque de novo reaparecia. O reinado de Augusto revelava uma “idade do ouro” que sucedia à “idade do ferro”. A riqueza e a prosperidade, além de um poder amplificado do Império, anunciavam uma pax aeterna. O poeta Virgílio, em seu célebre poema Eneida, ao dirigir-se a Vênus, dá a segurança que os romanos ansiavam: “*império sem fim eu lhes dei*”⁵⁴, sem limitações de espaço e de tempo: “*His ego nec metas rerum nec tempora pono: imperium sine fine dedi.*” Na tradução brasileira de Jardim Júnior (1969) assim consta: “*Não lhes fixo limite no tempo ou no espaço: dou-lhes um império sem fim.*(p. 40)” Já na tradução feita pelo português Manuel Odorico Mendes aparece: “*Metas nem tempos aos de Roma assino; O império dei sem fim.*”(p. 111).

Depois da publicação da Eneida, Roma passa a ser chamada de *urbis aeterna*, denominação que ainda hoje circula para defini-la, como informa Eliade (2002):

(...) Nasceu então a esperança de que Roma era capaz de regenerar-se periodicamente, “ad infinitum”. Foi assim que, liberta dos mitos das doze águias e da *ekpyrosis*, Roma conseguiu crescer ao ponto de, como previa Virgílio, o império passar a compreender até as regiões ‘além dos caminhos do sol e do ano’ (‘extra anni solisque vias’).⁵⁵ (p. 116).

Fica evidenciada a tentativa de desgarrar a História de uma destinação astral, cosmológica e cíclica, através do mito da renovação. As guerras, os sofrimentos, a tragédia da História deixam de significar uma transição entre uma e outra era, para constituírem a própria transição. Todo período de uma longa paz, como toda a mitologia criada em torno de Augusto, são recriações cósmicas.

Depois do período glorioso de Augusto pareceu a muitos que os desastres históricos tornaram iminente a catástrofe. A invasão de Alarico⁵⁶ prenunciava o último século das doze águias do sonho de Rômulo. É quando Santo Agostinho, como menciona Eliade (2002) afirma

⁵⁴ Apud ELIADE, Mircea. op. cit., p. 116, nota 3.

⁵⁵ Nota 3.

⁵⁶ Chefe militar dos visigodos, natural de Peuce (ilha do delta do Danúbio, na atual Romênia), cerca de 370 e morto em Cosentia, Itália, em 410 d. C. Invadiu e dominou várias cidades, notadamente Roma, por três vezes, saqueando-a em 410. Foi enterrado no leito do rio Busento para que seu corpo não fosse profanado.

que somente a Deus é dado colocar um fim à História⁵⁷. As cidades humanas não são eternas, exceto a cidade de Deus. Os antigos temas da repetição eterna são substituídos pela força regeneradora da fé e do valor das ações humanas. A noção de História vivida começa a soterrar a mentalidade fundada em ciclos repetitivos. Roma sobreviveria, como sobreviveu, mesmo que transformada e o cristianismo enterraria a concepção arcaica.

1.2.8 O tempo psicológico de Santo Agostinho

Tal como o fizera Plotino, Santo Agostinho submete o conceito de tempo em Aristóteles a uma crítica rigorosa: tempo e movimento deveriam ser melhor diferenciados. Em um famoso trecho de suas Confissões, embora não haja nomeação, há menções aos filósofos antigos que associavam o tempo ao movimento dos astros, como o trecho de Agostinho demonstra:

(...) Ouvi um homem instruído dizer que o tempo nada mais é que o movimento do sol, da lua e das estrelas. Mas eu não concordei. Antes, por que não seria o movimento de todos os corpos? Se os astros parassem e a roda do oleiro continuasse a mover-se, deixaria de existir o tempo para medirmos as voltas dela? Acaso não poderíamos dizer que essas voltas se realizavam em espaços iguais, ou que uns são mais longos, outros mais curtos se a roda algumas vezes se move mais devagar, outras vezes mais depressa? E dizendo isso, não falamos também no tempo, e não há em nossas palavras algumas sílabas longas e outras breves, pelo fato de umas ressoarem durante mais tempo e outras durante menos tempo? Ó Deus, concede aos homens verem nesse modesto fato os conceitos comuns das pequenas e das grandes realidades. Existem astros e luzes no céu que servem como sinais para indicar as estações, os dias e os anos. Contudo, assim como eu não ousaria afirmar que uma volta daquela roda de madeira representa um dia, também aquele homem instruído não se atreva a dizer que não represente um tempo.⁵⁸ (p.123)

A associação do tempo aos movimentos dos corpos celestes é indevida, pois o tempo ainda existiria se os seus movimentos cessassem, mas continuasse a se mover a roda de um oleiro. A duração temporal de cada giro podia ser dividida em diferentes tipos de intervalos, breves ou longos. Diferentemente dos antigos filósofos que associavam tempo e movimento, tendo as revoluções dos corpos celestes como base referencial, e mesmo de Plotino que os associava à “alma do mundo”, Santo Agostinho voltou-se para os processos mentais como a base da mensuração temporal.

⁵⁷ Apud. ELIADE, Mircea. op. cit., p. 117, nota 3.

⁵⁸ Confissões. op. cit., p. 325-326, nota 23.

A medida do tempo nasce da capacidade mental de reter as impressões deixadas pelas coisas na medida em que elas passam, mesmo depois de terem passado, fixas na memória, desse modo podemos medir a impressão que os eventos deixaram. O mesmo ocorre em relação ao que está por vir, o futuro, pois temos a capacidade de antecipá-lo, mentalmente. A atenção da alma está sempre no presente, onde o futuro se torna o passado, como acontece quando pronunciamos uma palavra qualquer. Só conseguimos perceber a duração de seu som quando estiver completamente pronunciado: o futuro se reduz e se torna passado. Mesmo sem ter explicado a maneira em que essa percepção se dá, Santo Agostinho inaugura o estudo do sentido do tempo psicológico⁵⁹ e se torna um dos que mais contribuíram para a compreensão do tempo e da história.

Diferentemente das concepções antigas sobre o tempo, cíclicas ou não, o cristianismo desprende-se dos limites do presente e do passado e dirige a atenção humana para o futuro. Santo Agostinho, quando defende a doutrina da criação, liberta-se da noção antiga do “eterno retorno”, onde nada de novo ocorria, pois o preocupava o devir, segundo Baillie (1951): “*através da força criativa de Deus, o curso dos eventos é caracterizado pela emergência de genuína novidade*”.⁶⁰ (p. 81).

Quando James (1998) chamou Santo Agostinho de “*o primeiro homem moderno*”⁶¹ deve ter tido em mente duas coisas. A primeira foi a descoberta da subjetividade. As *Confissões* agostinianas podem ser consideradas como a obra precursora de todas as autobiografias, pois os seus relatos pessoais antecipam a emergência do indivíduo moderno, embora escritos no que se convencionou chamar de época final do Mundo Antigo, uma vez que foi contemporâneo da decadência de Roma. Época propícia a indagações originais, já que construções físicas e elaborações mentais desabavam.

Goergen (2001) propõe a segunda, quando afirma que:

(...) as principais características do projeto moderno são a ilimitada confiança na razão, capaz de dominar os princípios naturais em proveito dos homens e a crença numa trajetória humana que, pelo mesmo uso da razão, garantiria à sociedade um futuro melhor. Em outros termos, o projeto moderno, sintetiza-se pela fé na racionalidade e no progresso. (p. 12)

⁵⁹ Percepção que se baseia nos processos mentais, notadamente na memória, como base da mensuração do tempo.

⁶⁰ P. 76. Apud WHITROW, G. J. op. cit., p. 81, nota 1.

⁶¹ WHITROW, G. J. op. cit., p. 79, nota 1.

Na seqüência, estabelece a relação que nos interessa - a de que os fundamentos do moderno conceito de história, embora racionalizado e secularizado, encontram-se no conceito de tempo histórico concebido pelo cristianismo, a partir de Santo Agostinho:

(...) Certamente, esta idéia de progresso tem a marca genética do medievo cristão do qual a modernidade emerge. O cristianismo (desde Santo Agostinho) conta uma história que tem começo, meio e fim. [...] Toda a ênfase está colocada no futuro, porém, desvalorizando o tempo secular em relação ao tempo sagrado. O tempo secular não representa senão a sombra do tempo sagrado. Tudo na concepção cristã se movia em torno de um ponto fixo: a eternidade. O secular não tinha valor em si, mas encontra o seu sentido no eterno⁶². (p. 13).

Embora a influência platônica seja perceptível na distinção de tempo sagrado e na de tempo secular, Whitrow (2002) destaca um valioso trecho de *A cidade de Deus*, onde Santo Agostinho estabelece, em definitivo, a noção de seu curso retilinear, onde se lê que:

(...) Os filósofos pagãos introduziram ciclos de tempo em que as mesmas coisas seriam restauradas e repetidas pela ordem da natureza, e afirmaram que esses rodopios de idades passadas e futuras prosseguirão incessantemente. [...] A partir dessa zombaria, são incapazes de por em liberdade a alma imortal, mesmo depois que ela atingiu a sabedoria, e acreditam que ela está incessantemente caminhando para uma bem-aventurança falsa e incessantemente retornando a uma miséria verdadeira. [...] É apenas através da sólida doutrina de um curso retilinear que podemos escapar de não sei quantos falsos ciclos descobertos por sábios falsos e enganosos. (p. 45)

Foi necessária a passagem de mais de um milênio para que essa noção se tornasse uma força social, quando nos séculos XIV e XV nasce uma civilização verdadeiramente histórica, que dará em seguida uma concepção de tempo na lógica do progresso produzimos a Modernidade. Os tais “sábios falsos e enganosos” que Santo Agostinho identificou nos filósofos pagãos, parecem renascer nas posturas “pós-modernas” de perceber “ruptura” histórica onde não há. Revelam, antes, um “mal-estar” que foi amplamente identificado por Sigmund Freud (1925). Retomaremos a questão oportunamente, no capítulo final.

1.2.9 A influência islâmica

Ribeiro (1979) aponta a tendência da maior parte da historiografia européia, notadamente a centro-nórdica, de negligenciar o processo histórico de áreas marginais e do contexto extra-

⁶² Ibid. p. 13.

europeu na configuração da Modernidade. É o caso de não se dar devida importância, por exemplo, à notável expansão islâmica e da civilização por ela criada e a sua influência na Península Ibérica que capacitará lusos e hispanos a ganharem o Mundo na expansão marítimo-comercial:

(...) Este evento transcendental é geralmente referido nas teorias históricas como mero fator coadjuvante de um processo civilizatório que se teria originado e desenvolvido a partir da implantação do sistema mercantil europeu. Para sustentar esta tese se dá por provado que, antes da Revolução Industrial, ocorrera na Europa um impulso de criatividade tecnológica autônoma; e se esquece que as inovações decisivas nas técnicas de navegação, de produção e de guerra, em que se assentaria a expansão ibérica, vieram do mundo extra-europeu, através dos árabes. Outra consequência deste eurocentrismo teórico é uma conceituação tão ambígua do feudalismo que a torna aplicável a qualquer situação histórica de atraso com respeito ao capitalismo. (p. 54)

Enquanto a Europa jazia imersa no processo de estagnação feudal, os árabes representaram, notadamente entre os séculos XI e XIV, o que havia de mais alta cultura. Uma notável civilização, desenvolvida em territórios tão imensos que abrangiam áreas que iam desde a Península Ibérica, notadamente no Sul da Espanha, todo o Norte da África e se estendia aos remotos confins da Ásia. Em seu interior, algumas cidades tiveram um papel importantíssimo como centros de cultura- Córdoba e Granada, na Andaluzia. No Cairo, onde foi criada a primeira Universidade da História, dois séculos antes que a de Bolonha, além dos notáveis centros culturais de Damasco e Bagdá.

O historiador inglês Toynbee (1996), chega a denominá-la de “civilização ponte”. Não fica claro se para diminuí-la defini-la: foram os árabes que vieram a instrumentalizar o Ocidente com os conhecimentos buscados dos chineses e dos indianos, o que viria a produzir as formidáveis transformações que deram origem à modernidade européia.

Grande parte do saber helenístico, incluindo a quase totalidade do conhecimento grego que chegou até nós, deve-se a eles. O que restou da formidável biblioteca de Alexandria, destruída séculos antes, foi preservado em traduções árabes e a cidade de Bagdá se tornou a sua sucessora como centro cultural. É o caso da obra de Ptolomeu, Sintaxia, mais conhecida pelo seu título árabe, Almagesto.

A necessidade religiosa de dirigir as preces em direção a Meca fez com que matemáticos e astrônomos fossem prestigiados, o que incluía o uso de instrumentos que determinassem os momentos das preces. O mais importante deles foi o astrolábio, conhecido desde o Mundo

Antigo, usado em projeções matemáticas, principalmente para resolver problemas de trigonometria esférica, se tornou fundamental na resolução de cálculos astronômicos. A prática religiosa, neste exemplo, favoreceu o conhecimento.

Outra influência pouco conhecida ou creditada deve-se a uma mais que provável invenção islâmica: a da música mensural, onde a duração das notas possuía uma razão exata entre elas. Atribui-se a Guido d'Arezzo a criação do sistema silábico para designar os sons, acompanhado do sistema alfabético, formas universalmente usadas pelos europeus.

O hino a São João serviu a d'Arezzo em sua prática didática, pois nele a melodia cantada em cada verso começava com o som imediatamente superior ao anterior. Como se pode ver na menção que se segue: “**UT** queant laxis/ **RE**ssonare fibris/ **MI**ra gestorum/ **FA**muli tuorum/ **SOL**ve polluti/ **LAB**ii reatum/ **Sancte Johanes**”⁶³.

O calendário islâmico é um dos raros puramente lunares que restaram. Ele é menor, em dez dias, que o ano trópico ou o ano das estações, seguindo um de seus preceitos religiosos, a lua nova é o fenômeno fundamental dentre todos os outros, onde no mínimo duas pessoas devem observá-la, pelo que são poeticamente denominadas de “testemunhas do instante”.

Além do Mundo Islâmico, outros tantos povos e civilizações desenvolveram particulares noções sobre o tempo. Julgamos ser ocioso comentá-las, pois acrescentaria muito pouco, além de meras informações, ao nosso propósito, sendo um alongamento desnecessário.

1.3 A Medição do Tempo

Procederemos a um breve comentário sobre algumas formas de medição temporal desenvolvidas desde a mais remota Antiguidade, com o objetivo de reforçar nossa premissa de que a reflexão sobre o mesmo é base de uma determinada consciência histórica. A percepção do tempo levou os homens a criar instrumentos que pudessem dividi-lo em segmentos discretos e distintos, que pudessem medir a sua passagem.

As clepsidras, os relógios de água da antiguidade, foram as primeiras tentativas de mensuração do tempo. Há uma farta citação desses instrumentos na literatura clássica; já os relógios de sol tinham o inconveniente das mudanças sazonais, mas foram utilizados durante

muito tempo, notadamente em lugares de insolação permanente, como os da bacia do Mediterrâneo.

Um curioso instrumento do período helenístico foi descoberto no fundo do mar, entre os destroços de um antigo navio afundado, nas proximidades da pequena ilha grega que lhe deu o nome, Anticitera. Consiste em um imbricado jogo de engrenagens de bronze dentadas que os exploradores apreciaram ser um instrumento de cálculo de um calendário, pois com ele se podia calcular o ciclo metônico, onde 19 anos solares correspondem a 235 meses lunares. Muito provavelmente foi a primeira tentativa de medir o tempo, mecanicamente. Há comprovações textuais de que as ampulhetas, os relógios de areia, tenham surgido no século XIV, mas estes tinham a inconveniência de só medirem períodos muito curtos de tempo. Os marinheiros mediam algumas de suas tarefas com elas e logo o seu uso foi generalizado.

Como não existem comprovações indiscutíveis, supõe-se que as atividades monásticas, que exigiam rigorosa pontualidade em seus ofícios, tenham propiciado o advento dos relógios mecânicos. A proliferação de relógios pelas abadias e catedrais, utilizando mecanismos de “haste e folha”, teve início, ao que se presume, pelo final do século XIII, além de ter generalizado a hora uniforme de 60 minutos. No Canto XXIV de seu *Paradiso*, Dante Alighieri⁶⁴, já informa o seu uso corrente:

Em relógio quem põe atenta a mente,
Das rodas uma cuida estar sem moto
E correndo estar outra velozmente;
Pelo vário compasso que lhes noto
Nas correias, já lento, já apressado
Da glória sua a estimativa adoto.

O medievalista francês, Le Goff (1983), nos confirma que: “*Na vida quotidiana, os homens da Idade Média servem-se de referências cronológicas retiradas de diversos universos sócio-temporais, impostos por diversas estruturas econômicas e sociais.*” (p. 221) Em uma época caracterizada pela imobilidade social e pela hierarquia, é compreensível que assim fosse, porém Le Goff (1983) assim define:

(...) Mas o tempo medieval é, em primeiro lugar, um tempo agrícola. Neste mundo em que a terra é o essencial e em que a quase totalidade da sociedade vive dela –ricamente ou em pobreza–, a primeira referência cronológica é uma

⁶³ BARSÁ. Rio de Janeiro: Encyclopaedia Britannica do Brasil, 11. v., 1986. p. 355. A nota ut veio a ser chamada, mais tarde, de dó, bem como a nota si, que só recebeu nome silábico no século XVI.

⁶⁴ Divina comédia. op. cit., p. 317, nota 41.

referência rural. Este tempo rural é, em primeiro lugar, o tempo da duração longa. O tempo agrícola, o tempo campesino, é um tempo de esperas e paciências, de permanências, de novos começos, de lentidões: senão de imobilismo, pelo menos de resistência à mudança. Não sendo um tempo de sucessos, escapa à necessidade da data, ou melhor, as suas datas são datas que oscilam suavemente ao ritmo da natureza. (p. 221)

Essa marcação do tempo pela natureza, dias, noites e estações, influenciará as suas demais atividades e tempos sociais: o tempo senhorial e o tempo clerical, como ainda explicita o autor:

(...) O tempo senhorial é, em primeiro lugar, um tempo militar. Privilegia, no ano, o período em que recomeçam os combates e em que é exigido o serviço do vassalo. É o tempo da hoste. O tempo senhorial é também o tempo das prestações dos camponeses. Os pontos de referência do ano, como vamos ver, são as grandes festas. Entre estas, há algumas que catalisam a sensibilidade temporal da massa campesina: os prazos feudais em que as prestações, em espécie ou em dinheiro, devem ser pagas. (p.225)

Le Goff (1983), em seguida, enfatiza a força dos preceitos religiosos e como o clero controlava o tempo, uma vez que o ano nada mais era que o ano litúrgico, ao dizer que:

(...) O tempo medieval é, principalmente, porém, um tempo religioso e clerical. [...] Tempo clerical porque o clero, pela sua cultura, é senhor da medida do tempo. Só ele, para a liturgia, tem necessidade de medir o tempo; só ele é capaz, pelo menos de modo aproximado, de o fazer. O cômputo eclesiástico e, em primeiro lugar, o cálculo da data da Páscoa –acerca da qual, na Alta Idade Média se defrontaram demoradamente um estilo irlandês e um estilo romano— estão na origem dos primeiros progressos da medida do tempo. O clero era, principalmente, senhor dos indicadores de tempo. O tempo medieval era ritmado pelos sinos. Os toques dos sinos, feitos para os padres, os monges, os ofícios, eram os únicos pontos de referência do dia. Esses toques só davam a conhecer o tempo do dia, medido de forma aproximada-- o tempo das horas canônicas, pelo qual toda gente se regulava. (p. 225-226).

Procede a uma curiosa citação de um certo Jean de Garlande que, no início do século XIII, ofereceu a seguinte etimologia da palavra campana (sino):

(...) Campane dicuntur a rusticis qui habitant in campo, qui nesciant judicare horas nisi per campanas - Os sinos (digamos campas, campainhas, campanas, para entender melhor o jogo de palavras) recebem o seu nome dos camponeses, que vivem no campo e só sabem as horas por meio de seus toques. (p. 226).

Superada a incapacidade de medir convenientemente o tempo, os relógios públicos, das catedrais, mosteiros, abadias e edifícios de governo, logo terão uma inesperada função social,

reguladora das atividades. No entanto, a influência da Igreja⁶⁵ retardou, pelo costume entranhado, essa regulação, uma vez que o calendário eclesiástico tinha uso generalizado. O famoso “Livro das Horas”, precursor dos livros de orações, não era dividido, como se poderia supor, na hora de 60 minutos, mas nos momentos do dia reservados a tarefas religiosas.

As transformações econômicas, embora lentas, aumentarão as atividades urbanas, destacando-se as figuras dos mercadores e o ressurgimento da circulação monetária. Aos poucos, o tempo deixa de ser associado apenas a festas religiosas e profanas, às intempéries e catástrofes, e vai se incorporar às atividades cotidianas, como afirma Mumford (1934)⁶⁶: “A medição do tempo transformou-se em economia do tempo, contabilização do tempo e racionalização do tempo. À medida que isso ocorreu, a Eternidade foi deixando gradualmente de servir como medida e eixo das ações humanas.” (p.34). Definitivamente, o tempo invade a vida humana e se torna a sua medida.

1.3.1 O relógio do universo

Durante o século XIV, há uma das primeiras referências ao funcionamento do universo à semelhança do mecanismo de um relógio. A primeira máquina conhecida parecia seduzir os espíritos. Em sua obra que trata da questão da comensurabilidade ou incomensurabilidade dos corpos celestes, Oresme (1323-1382) cria uma alegoria onde a Aritmética discute com a Geometria, onde a primeira afirma que o incomensurável é uma noção que quebraria a harmonia universal e a Geometria afirmava o contrário.

Durante a fase da revolução científica será Kepler quem irá rejeitar a concepção mágica ou animística do universo, propondo a sua semelhança ao mecanismo do relógio, no que foi seguido por Robert Boyle (1627-1691) e Christian Huyguens (1629-1695). A tradicional visão animística é paulatinamente abandonada. Os experimentos realizados por Galileu, sobre o movimento pendular, propiciarão a oportunidade de confecção de instrumentos cada vez mais precisos, em razão da conquista da isocronia, a uniformidade de oscilação, que veio a permitir medições cada vez mais precisas. Os efeitos filosóficos e sociais não tardariam a acontecer.

⁶⁵ As chamadas horas canônicas determinavam a recitação de preces em vários momentos do dia. As matinas eram rezadas antes da aurora. As demais a partir do nascer do Sol, na hora prima, terça às três horas, sexta às seis, nona às nove, vésperas às onze e as completas depois que o Sol se punha.

A precisão da medição mecânica, atingida durante o século XVII, produziu uma transformação de grande importância, incluindo o próprio conceito de tempo. A idéia da uniformidade e da continuidade do tempo é devida ao relógio. Mumford (1934) ⁶⁷ afirma: “*Ele dissociou o tempo dos eventos humanos e ajudou a criar a crença num mundo independente de seqüências matematicamente mensuráveis: o mundo próprio da ciência.*” (p.129) As noções aristotélicas, que dominavam a filosofia da natureza, de essencialidade e de qualidade inerentes das coisas, desprovidas de seqüências temporais, são abandonadas de vez. A concepção mecânica inicia a sua trajetória histórica de que a Revolução Industrial representará a sua auto-realização.

Isaac Newton, precedido que foi pelas noções de Galileu, Torricelli e Isaac Barrow, definiu o conceito de tempo associando-o a uma linha reta geométrica. Admitia a existência de um “tempo absoluto” como os pontos de uma linha geométrica, onde os momentos se sucedem independentemente de eventos ou processos outros, como afirma nos “Principia” referindo que o tempo absoluto, verdadeiro e matemático, por si mesmo, e por sua própria natureza, flui de modo igual, sem relação a qualquer coisa externa⁶⁸. Hoje, sabe-se que essa é uma hipótese irrelevante, uma vez que os eventos são simultâneos não pela razão de ocuparem o mesmo momento, mas por ocorrerem juntos. Dois eventos não-simultâneos acham-se em uma ordem temporal definida, um ocorrendo antes do outro e não por ocuparem diferentes momentos. Enfim, o tempo é inferido dos eventos e não os eventos do tempo.

Essa era a posição de Gottfried Wilhelm Leibniz,⁶⁹ que não acreditava que momentos de tempo pudessem existir sem os eventos. Aplicando o que chamou de “princípio da razão suficiente”, Leibniz (1934) admitia que nada ocorre sem que haja uma razão para que ocorresse daquele modo e não de outro, pois que: “*o tempo é a ordem de sucessão dos fenômenos*”⁷⁰(p 12). Não havendo fenômenos, não há tempo.

Newton e Leibniz, no entanto, comungavam da crença de que o tempo era universal, comportando uma sucessão de condições, existentes de per si, à semelhança de uma reta

⁶⁶ P. 14. Apud WHITROW, G. J. op. cit., p. 129, nota 1.

⁶⁷ Nota 80.

⁶⁸ WHITROW, G. J. op. cit., p. 147, nota 1.

⁶⁹ Brilhante filósofo e matemático alemão nascido em Leipzig (1646) e morto em Hannover (1716). Criador do cálculo infinitesimal, concomitantemente a Isaac Newton. Em seus livros filosóficos destacam-se o otimismo e o atomismo metafísico ou monadológico. A sua idéia de que vivemos no “melhor dos mundos possíveis” foi ridicularizada por Voltaire, em seu *Candide ou L’Optimisme*.

⁷⁰ Apud. WHITROW, G. J. op. cit., p. 148, nota 1.

inextensa. Essa noção de tempo físico vigorou até a teoria de Einstein, já no século XX.

A visão mecanicista do universo⁷¹, à semelhança do funcionamento de um relógio, parece ter condicionado para sempre as concepções de Isaac Newton, que até escreveu em uma carta que a natureza é um operário em perpétua circulação”.⁷².

Diante de tal esboço histórico e conceitual reiteramos a tese de que a investigação sobre a compreensão racional do tempo e sua identidade sempre foi um elemento de definição da consciência histórica dos grupos e sociedades humanas. A vitalidade da história supõe uma objetiva definição de nossa temporalidade e de nossas formas originais de concebê-la. A negação do tempo e de sua dinamicidade só pode contrastar com essa dialética histórica, e geralmente, longe de parar o tempo ou de superar sua força e identidade material, corresponde a determinadas tarefas e interesses políticos não tão claros e explícitos.

⁷¹ Teoria sobre a origem da vida, desenvolvida por René Descartes e Leibniz no séc. XVII, segundo a qual o processo vital estaria subordinado às leis da mecânica, enquanto a alma seria um princípio superior expresso pelo pensamento. Teve enorme influência científica e ainda a tem na interpretação dos fenômenos, embora seja tida como um simplismo que só percebe na natureza corpos em movimento.

⁷² P. 150, nota 1.

CAPÍTULO II

A HISTÓRIA COMO EXPERIÊNCIA E COMO PERSPECTIVA

2.1. Introdução

“Admito que, na prática, a maior parte do que a história pode nos dizer sobre as sociedades contemporâneas baseia-se em uma combinação entre a experiência histórica e a perspectiva histórica. É tarefa dos historiadores saber consideravelmente mais sobre o passado do que as outras pessoas, e não podem ser bons historiadores a menos que tenham aprendido, com ou sem teoria, a reconhecer semelhanças e diferenças. [...] Infelizmente uma coisa que a experiência histórica também ensinou aos historiadores é que ninguém jamais parece aprender com ela. No entanto, temos que continuar tentando.”⁷³
HOBSBAWN, Eric (1988)

As visões históricas que precederam ao século XVIII, já continham, pela sua própria condição, relatos descritivos fundados na experiência humana no tempo, mas ainda não viam a História em perspectiva. A expressão do historiador inglês, Hobsbawm (1988), posta como epígrafe, aponta isso com ampla lucidez. Nas sociedades contemporâneas, transformadas por processos de aceleração inebriantes, muitos são levados a abdicar da História. Talvez movidos pela sensação de que vivemos condições completamente diversas das que viveram os nossos antepassados. O que não deixa de ser verdadeiro. Porém não há alternativa, se quisermos saber o que somos e para onde vamos, senão empreendermos a dimensão perspectiva, a iluminação da nossa experiência, o que não se pode fazer, absolutamente, fora da História.

⁷³ HOBSBAWN, Eric. **Sobre História**. Tradução de Cid Knipel Moreira. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. p. 47.

A partir do século XVIII, alguns pensadores irão dotar a compreensão histórica da visão perspectiva, sem a qual não teria sido possível a emergência de Hegel e, por conseguinte, de Marx. É de bom proveito que os devidos créditos lhes sejam dados.

2.2 As contribuições de pensadores antes de Hegel

Se tomarmos a modernidade como a busca de sua certificação racional e histórica, como afirma Habermas (2001), Hegel certamente retoma seu lugar central na tipologia clássica das ordenações filosóficas da história e da ciência. Assim, seu nome e obra são justificadamente assumidos como um marco regulatório fundamental.

2.2.1 A antecedência de Giambattista Vico

O desafortunado professor de retórica da Universidade de Nápoles, Giambattista Vico (1668-1744), reconhecido e valorizado postumamente, é o precursor da idéia de que os problemas humanos devem ser tratados sobre a perspectiva do tempo. A sua principal obra, razoavelmente hermética e por isso de difícil compreensão, a “*Scienza Nuova*”, foi originalmente publicada em 1725 e republicada no ano de sua morte, 1744. Em sua parte inicial, Vico estabelece “Elementos” e “Princípios”, onde ordena as idéias que irá aplicar e desenvolver mais tarde.

A sua reputação deveu-se ao encantamento do historiador Jules Michelet que ao descobri-la, casualmente, irá mesmo supervalorizá-la em 1820, quase um século mais tarde. Chegou a dar a Vico a posição de Newton na Física, a de um fundador, notadamente pela sua noção de que a compreensão da natureza e estrutura da sociedade só pode ser dada pela perspectiva histórica, dimensionada no tempo.

O método de Vico alicerçava-se em sua idéia de que o conhecimento de algo pressupunha a sua criação em nós mesmos. Assim sendo, poderemos compreender a História, uma vez que todo o conjunto das instituições sociais, desde os costumes, a ordem jurídica, as práticas econômicas são, inequivocamente, produto das ações humanas, jamais sendo preestabelecidas. Embora admirasse a obra de Descartes, afasta-se dele por considerar que o método cartesiano tinha toda

plausibilidade na lógica e na matemática, mas insuficiente para a compreensão do mundo exterior e da vida social.

O historiador considerava um despropósito avaliar a mentalidade dos povos antigos com os critérios atuais, pois isso equivale a desprezar longos períodos e processos de desenvolvimento histórico. Exatamente aí, estabelece os critérios de compreensão do que somos, através do conhecimento de como as condições do passado foram alteradas por processos criativos de resposta às circunstâncias dadas, favoráveis ou não.

O pensador napolitano considerava que a História, sendo produto das criações humanas, é passível de conhecimento através de indagações diferentes da ciência da natureza. As diferentes maneiras com que os homens e os povos se expressaram em diferentes épocas representam a sua própria revelação: se os homens não foram o que são agora, o objeto da História é o de captar as modificações do espírito humano.

O trabalho histórico de recriação do vivido em épocas remotas compreende um esforço de investigação e de interpretação dos “*filólogos*”, complementado pelo dos “*filósofos*”. É elucidativa a referência de Vico (1979):

(...) A filosofia considera a razão, de que procede a ciência do verdadeiro; a filologia considera a autoridade do arbítrio humano, de que resulta a consciência do certo. Esta dignidade, em sua segunda parte, define como filólogos todos os gramáticos, historiógrafos e críticos, que se ocuparam do conhecimento das línguas e das empresas dos povos, tanto em seu território, tais como os costumes e as leis, quanto fora dele, como as guerras, os tratados de paz, as alianças, as viagens e os intercâmbios comerciais. Esta mesma dignidade comprova haverem falhado pela metade tanto os filósofos que não aferiram as suas razões pela autoridade dos filólogos, quanto os filólogos que não se deram ao cuidado de verificar as suas autoridades pela razão dos filósofos. Se uns e outros tivessem feito isso, teriam sido mais úteis às repúblicas e nos teriam antecedido no meditar esta Ciência. (p. 34).

Se os homens são os atores da História, outros homens podem apreendê-la, por meio de esforços imaginativos e de uma persistente crítica; as provas documentais e as demais fontes podem recuperá-la, além de permitirem a percepção de como os antepassados pensaram, sentiram e existiram.

Vico (1979) se afasta de visões quer racionalistas quer religiosas, com respeito ao espírito humano que delas faziam originar o fluxo dos eventos humanos. Mesmo quando se refere à Providência, onde supõe a idéia de uma direção no curso dos acontecimentos, não o faz com o sentido de que algum indivíduo assumia ou mesmo percebia a sua existência. Admite que os

costumes e o nexos dos fatos se dão de maneira irreflexiva, de uma espécie de “senso comum” a toda a Humanidade, impedindo-a de retornar ao estado de barbárie ou de selvageria. Aponta uma direcionalidade das concepções imaginativas para as racionais; das condições fundadas na força para as orientadas por princípios de justiça; das situações de aceitação de privilégios para as de reconhecimento dos direitos.

Tal como acontece com outras concepções, as de Giambattista Vico, nos parecem, atualmente, demasiadamente óbvias. Cabe ressaltar, no entanto, para fazer-lhe a devida justiça, que foi o primeiro historiador de toda uma nova e conseqüente maneira de pensar.

2.2.2 Kant e a idéia de uma história universal

Embora não ocupe em sua obra um maior destaque, uma vez que as suas preocupações principais estavam em outros domínios, como o da metafísica e da epistemologia, a moral e a estética, ou mesmo da ciência e da matemática, Immanuel Kant (1724-1804) publicou, em 1784, um ensaio com o curioso título de “*A Idéia de Uma História Universal de Um Ponto de Vista Cosmopolita*”. Nele, algumas de suas idéias vieram a influenciar outros pensadores, como o do princípio teleológico que atraiu a Hegel, mas que também ganharam adversários mordazes, como foi o caso de Herder.

Neste ensaio, Kant (2002) acompanha a grande voga se seu tempo, o da crença em um constante progresso humano e de como a natureza humana nele se incluía. A busca de um sentido para a História deve, necessariamente, pressupor a existência de um fio condutor subjacente ao seu fluxo. Uma secreta vontade orientadora ou um princípio teleológico, onde os próprios erros e males humanos possam ser compreendidos e mesmo justificados.

Ao princípio teleológico, Kant o denomina por “Natureza”. Ela dota os seres humanos de capacidades que devem ser desenvolvidas e a História expõe as instâncias desse fluxo de experiências através do tempo. O movimento ascendente é provocado pelas tendências anti-sociais inerentes ao homem, o que provoca conflitos e as mazelas sociais, mas o fio condutor irá levá-lo a uma forma de sociedade superior que o submeterá à lei, garantidora do máximo de liberdade a cada um, compatível com a liberdade dos demais.

Muitos outros autores verão neste postulado uma visão, se não de todo ingênua, ao menos

permeada de um idealismo moral, o que, aliás, é uma característica de seu pensamento em questões políticas e sociais. Kant, em sua concepção desenvolvida no texto “*A Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*” (2002), empreende a sua argumentação, na forma de um encadeamento lógico, demonstrando a sua repugnância aos atos humanos em suas representações “*no palco do mundo*”, onde “*vislumbres de sensatez*” não escondem as suas paixões mais loucas e infantis. E assim resume a sua proposta:

(...) Perante isto, o filósofo, na impossibilidade de pressupor um específico propósito racional nos homens ou nos seus atos em geral, não tem outra solução senão tentar descobrir um desígnio da natureza nesta marcha absurda das coisas humanas, a partir do qual seja possível uma história que obedeça a um determinado plano da natureza, a propósito de criaturas que agem sem plano próprio.⁷⁴ (p. 32)

A partir de uma série de proposições encadeadas, Kant (2002) propõe, na oitava, que a história realiza um plano oculto da natureza e, na nona e última, que a tentativa filosófica de tratar a história universal geral, deve ser considerada, não só possível, mas ~~em~~ até mesmo vantajosa, se lograr atingir o objetivo final inscrito na natureza. Herder (1989), que foi seu aluno em Konnisberg, dará um outro caminho interpretativo, enquanto Hegel (1979) irá recuperar a sua idéia teleológica, mas alterada em seus conceitos.

2.2.3 Herder e a filosofia da história

Johann Gottfried Herder nasceu no ano da morte de Giambattista Vico (1744) e faleceu um ano antes de Immanuel Kant (1803), de quem foi discípulo. Diferentemente do primeiro, propõe mais uma filosofia da História que propriamente uma ciência. E do segundo, embora tenha aceitado suas idéias a respeito do condicionamento geográfico e ambiental sobre os povos, diverge dele, frontalmente, a respeito de quaisquer “valores absolutos”, como o da existência de uma “natureza humana” invariável.

A sua concepção de História foi a que mais influência teve sobre o movimento romântico, sendo ele mesmo uma figura controvertida, inquieta e apaixonada, marcadamente insatisfeita consigo mesma e com a sua época. A Herder deve ser creditada a noção de “relativismo histórico

⁷⁴ Apud GARDINER, Patrick. Teorias da História. Tradução de Vítor Matos de Sá. 4. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1995. p. 29.

e cultural”. Admitia que cada época e cada cultura devem ser avaliadas por suas próprias originalidades e valores, que Gardiner (1995)⁷⁵ assim o resume:

(...) Isto implicava uma ruptura com o pressuposto de que o pensamento e o comportamento humanos podem interpretar-se como sendo conformes a um padrão uniforme, ao longo de períodos históricos diferentes; e implicava também a rejeição da prática de julgar idades passadas mediante pontos de vista contemporâneos, sejam eles morais ou culturais. (p. 42).

Há, como se pode notar, uma incontestável semelhança com as idéias de Vico, porém a influência que exercerá sobre os românticos deriva da importância que deu às diferenças nacionais e ao caráter específico de cada formação nacional. Uma outra característica de sua obra “*Idéias para a Filosofia da História da Humanidade*” é a da sua insistência obsessiva tanto na imparcialidade quanto na atitude compreensiva do historiador, quando afirma, entre tantas ocasiões: “*O historiador da humanidade, à semelhança do criador da nossa espécie ou do gênio da Terra, deve saber ver com olhos imparciais e julgar sem paixão.*”⁷⁶(p.45).

Herder (1989) exerceu uma forte influência sobre os seus contemporâneos e até sucessores, os irmãos Schlegel e Grimm e mesmo Goethe, em questões de poética e teoria estética. Em Hegel, pela sua filosofia da História. Sobre Humboldt, na filosofia da linguagem; em Arnold Gehlen, na antropologia. Além de ter ampla visibilidade nos movimentos nacionais e no pensamento político dos povos eslavos.

Hauser (1996) afirma que Herder expressa em si mesmo o conflito ideológico da literatura alemã do final dos anos setecentos, composto de um misto de tendências progressistas e reacionárias, muito comum em sua época. Compara-o, mesmo, ao conservantismo de Burke, não em seus aspectos de dominação e de violência, mas no de interpretar as variadas formas de vida histórica, e assim o resume:

(...) Apesar de sua extremosa devoção, a concepção morfológica de história por Herder, que adota o aspecto cíclico da vida vegetal como seu ponto de partida e vê em toda parte o desenvolvimento da semente ao botão e à flor e da floração ao emurchecimento e à morte, é a expressão de uma perspectiva intrinsecamente pessimista do mundo que já contém o germe da teoria de Spengler do declínio das civilizações. (p. 621)

Da mesma maneira que Schiller e Goethe, Herder (1989) participava de uma corrente tipicamente alemã, que representava uma síntese de tendências classicistas e romantizantes,

⁷⁵ Teorias da história. op. cit., p. 42, nota 96.

⁷⁶ Apud GARDINER, Patrick. op. cit., p. 45, nota 96.

originadas do movimento “*Sturm und Drang*” que veio a ser chamada de “a tardia Renascença alemã”. A efervescência cultural persistirá nos fragmentados Estados alemães, conforme acentuam Hauser e Weber (1984), por, pelo menos, duas ou três gerações que se seguiram.

2.2.4 Condorcet e a noção de progresso do espírito humano

Antoine-Nicolas Condorcet (1743-1794) foi contemporâneo de Herder, embora tenha vivido menos, pois veio a ser uma das vítimas da Revolução Francesa, Revolução que ajudou a fazer, Revolução que “engoliu” os seus melhores filhos. Dotado de extraordinário talento, desde jovem granjeou enorme prestígio, sendo eleito nas Academias francesas com extraordinária precocidade.

Embora tenha escrito uma considerável obra nos domínios da matemática e da ciência, além de uma profusão de panfletos sobre os mais diversos assuntos, interessa, para os fins deste trabalho, o texto que redigiu na clandestinidade. Obrigado a evadir-se por ter-se oposto a uma nova Constituição Jacobina, elabora a sua notável obra histórica “*Esboço para um Quadro Histórico do Progresso do Espírito Humano*”. (1978)

Condorcet, verdadeiramente acreditava em um processo contínuo de evolução humana. Além de uma sólida formação científica, revelava uma apaixonada dedicação aos temas ligados à reforma política e social. Em sua análise do passado histórico, privilegiou os fatos que atestavam os avanços humanos através do tempo, de modo a explicar as condições de sua predominância. Desse modo, antecipou o otimismo que caracterizaria o século que lhe seguiu.

Admitia que o fator explicativo da evolução histórica estava no reconhecimento de que os problemas humanos, assim como os fenômenos naturais, são passíveis de verificação por meio de leis universais. Os fatos do passado deveriam iluminar as experiências presentes, de maneira semelhante aos avanços verificados nas ciências naturais. Desse modo, Condorcet antecipa o que farão, depois, Saint-Simon, Auguste Comte e Karl Marx.

A ação de determinadas leis universais do progresso histórico fornece os instrumentos de aceleração de um estado para outro, na ordem das coisas, ao mesmo tempo possibilita a percepção das forças que inibem e travam as mudanças. Embora não fosse um revolucionário, a sua fórmula contém os elementos de uma moral revolucionária. Em todas as fases da civilização,

as sociedades se dividem em duas partes e Condorcet (1994) afirma: “a que é destinada a ensinar e a que é levada a crer; uma ocultando ciosamente o que se vangloria de saber, a outra recebendo, com respeito, o que quer que lhe seja condescendentemente revelado[...]”⁷⁷.(p.12).

Condorcet (1995) insurge-se contra a tendência dos historiadores de colocar em destaque as ações de indivíduos extraordinários e desprezarem a ação cotidiana e relevante da maioria dos homens. Destacam em demasia os fatos políticos, em detrimento da profusão de fatos do comum da vida social. Sob este aspecto, revela uma extraordinária percepção, antecipando um conjunto representativo de historiadores que o sucederam. Exibe uma clareza admirável ao proferir em um outro de seus textos coligidos, “*A História e a Multidão do Gênero Humano*” (1794):

(...) Até aqui, a história política, tal como a da filosofia e das ciências, foi apenas, a história de alguns homens; aquilo que forma verdadeiramente a espécie humana, a multidão das famílias que se sustentam quase inteiramente do seu trabalho, foi esquecido; e mesmo na classe dos que seguem profissões públicas e trabalham, não para eles próprios, mas para a sociedade, ocupados em ensinar, governar, defender, tratar dos outros homens, somente os chefes retiveram os olhares dos historiadores.⁷⁸ (p. 42)

Daí pode-se destacar, reside a inequívoca importância de Condorcet: a de reivindicar a presença do homem comum na construção do processo histórico, não só dele, mas do conjunto da sociedade. Essa novidade produzirá, como se verá mais tarde, uma considerável relevância. Convém acentuar as suas próprias palavras:

(...) É dessa parte da história da espécie humana – a mais obscura, a mais descuidada e para a qual os monumentos nos oferecem tão poucos materiais – que nos devemos sobretudo ocupar neste quadro; e, quer relatemos uma descoberta, uma teoria importante, um novo sistema de leis ou uma revolução política, esforçar-nos-emos por determinar as suas conseqüências para a parte mais numerosa de cada sociedade; pois está aí o verdadeiro objeto da filosofia, visto que todos os efeitos intermediários destas mesmas causas só podem ser considerados enquanto agem finalmente sobre este setor que constitui verdadeiramente a multidão do gênero humano.⁷⁹

Difere substancialmente de Vico e de Herder, embora tenha com este último, a partilha da idéia de leis verificáveis, desde que os avanços se pautassem por idéias de razão e de justiça, tendo a mesma visão que os iluministas, sobre a natureza humana. Quanto ao juízo dos fatos

⁷⁷ Apud GARDINER, Patrick. op. cit., p. 61, nota 96.

⁷⁸ Ibid. p. 67-68.

⁷⁹ CONDORCET, A. N. op. cit., p. 68-69, nota 101.

históricos, adaptado a idéias e aspirações que o determinem, a sua visão o aproxima de Turgot⁸⁰ e de Voltaire.

2.3 O vértice do ângulo: G. W. F. Hegel

Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) representou um marco divisório entre os filósofos-historiadores. A sua enorme e magistral produção condensou as anteriores e se tornou a força geradora das idéias dos que o sucederam. Em suas obras mais destacadas, a *“Fenomenologia do Espírito”* (1807), *“A Ciência da Lógica”* (1812-16), a *“Filosofia do Direito”* (1821), e nas *“Conferências Sobre a Filosofia da História”* (anos 20 do século XIX), erigiu um extraordinário sistema metafísico que, tal como sucedeu a Maquiavel, lhe rendeu admiradores devotados a inimigos e críticos acerbos. Da mesma forma que o diplomata florentino, ninguém pôde ficar indiferente às suas idéias.

A obra de Hegel apresenta uma façanha intelectual portentosa, se prestando a interpretações diversas, não só no âmbito da Filosofia ou da História, notadamente, pelas suas fecundas implicações políticas, tanto para o bem quanto para o mal. Tendências as mais distintas possíveis, reivindicaram os seus embasamentos, no mais das vezes infiéis ao seu pensamento. O próprio Hegel assumiu atitudes e posições contraditórias, o que devia parecer-lhe como natural. O envolvimento pessoal com o Estado prussiano apequenou o seu universalismo filosófico e com ele irá transitar do nacionalismo até a um medíocre provincianismo, fato que ofuscou um tanto o seu brilho.

Muitos de seus comentadores admitem uma evolução, se tomados os seus primeiros trabalhos em comparação aos que veio a publicar em sua maturidade berlinense. O dado mais notável é o da passagem que realiza do princípio do “trágico” para o da “contradição”; de seu inicial *pantragismo* até o final *panlogismo*. Hypollite (1992), comentando a *“Fenomenologia do Espírito”*, percebe que em seu *pantragismo* inicial, Hegel já o reduz a uma forma lógica, de afirmação e negação, embrião de sua dialética futura:

(...) O homem está comprometido no mundo e tem o sentimento profundo do seu direito, mas se o seu direito não é respeitado, ele é obrigado ou a combater para fazê-lo reconhecer, ou a resignar-se e sofrer a violência do mundo sem reagir.

⁸⁰ Economista francês cuja obra aproxima-se da Economia Clássica, aproximando-se ainda dos fisiocratas e iluministas, apresentando teses sobre a racionalização da economia, sem sucesso no contexto do século XVIII.

Nos dois casos o homem sofre um destino e é colhido numa contradição. Combater pelo seu direito? – então ele não reconhece o seu direito como um universal; ele o compromete com a realidade e, dessa maneira, o põe em risco; também pode ser vencido, e, no combate que se trava, mais ainda reconhece o direito do outro que ele enfrenta. O conflito que opõe os indivíduos, e que para os povos é a guerra, é o conflito trágico por excelência. Este conflito não é o do direito e o do não-direito, ou como às vezes ainda se diz, entre a paixão e o dever. Ele opõe dois direitos e também duas paixões. Daí o trágico da existência humana e da história dos povos. Mas se o homem renuncia a combater para afirmar o seu direito, se ele se resigna e sofre passivamente a violência do mundo, então entre a própria passividade e a afirmação do direito há também uma contradição. A contradição é entre o conceito do direito que deve valer e a realidade. Renunciar a combater por seu direito é, no fundo, não reconhecer a realidade do direito. Crer no direito sem o realizar é a maior das contradições. (p.52).

A existência do mal físico e moral, sempre foi uma preocupação dos filósofos, em todas as épocas, excetuada a do Iluminismo, que rejeitou soluções teológicas fundadas na providência divina. Hegel (1971) declarou enfaticamente, que todos os argumentos utilizados por eles, seus antecessores, pouco ou nada valiam. Julgava ser o primeiro a encarar a questão da teodicéia em toda a sua amplitude. Cassirer (1994) considera mesmo que a associação das questões religiosas com as históricas identifica o cerne de suas inquietações, quando afirma:

(...) O problema da religião e o problema da história são os dois centros intelectuais da doutrina de Hegel. Desde o princípio foram as grandes e poderosas preocupações do seu pensamento filosófico. Estudando os primeiros trabalhos de Hegel, dificilmente podemos separá-los. Encontram-se fundidos um no outro e formam uma unidade inseparável. Podemos descrever a tendência fundamental do pensamento de Hegel dizendo que ele falava de religião em termos de história e de história em termos de religião. (p. 273).

Alguns de seus adversários tentaram imputar a Hegel a tentativa de canonizar o real, de sancionar o subsistente. Porém, o filósofo admitia o mal como parte da realidade, como o seu pólo negativo. A sua *teodicéia* representava a busca de um significado filosófico nos dados religiosos e teológicos, na Filosofia da História, que nada mais é que o desenvolvimento do Espírito no Tempo, da mesma forma que a natureza é o desenvolvimento da Idéia no Espaço.

Hegel propõe um novo tipo de idealismo. Os filósofos anteriores, de Platão a Kant, conceberam a realidade como que rompida entre a instância objetiva e subjetiva, entre o mundo “sensível” e o mundo “inteligível”. Platão admitia que o real e o verdadeiro só se encontram no mundo das idéias puras ou formas. O que se dá no mundo fenomênico são apenas sombras, simulacros imperfeitos. Kant adota uma posição contrária, enquadrando o conhecimento nos

limites do mundo empírico. De um extremo ao outro, todos admitiam a separação entre o *mundus sensibilis* do *mundo intelligibilis*, dualismo sempre presente no pensamento metafísico.

Há, no entanto, o sistema “monista”, cujo destaque é a obra de Spinoza (1995), que trata de Deus não como *causa transiens*, mas como *causa immanens*. Deus não está nem fora nem além da Natureza, sendo a mesma coisa. Hegel percebe no Uno spinozista, uma unidade vazia que não admite as diferenças, as variedades e, sobretudo, as mudanças. É atemporal e nem chega a ser ateu, sendo muito mais uma negação cósmica absorvida pela unidade abstrata de Deus. Revoga a História pela revogação do Tempo.

Hegel (1971), por sua parte, entendia que o Cristianismo concebia o Tempo como essencial. A encarnação de Cristo não seria um dado metafísico, mas histórico, sendo a Filosofia cristã oposta à revogação do Tempo. Santo Agostinho opôs a *civitas terrena* à *civitas divina* e contrariando Platão, desenvolveu uma Filosofia da História, sem no entanto romper o abismo das duas ordens, a do mundo fenomênico, imperfeito, e a do numeral, perfeito, instâncias inconciliáveis. Hegel propõe a superação dessa dualidade:

(...) Na religião cristã, Deus revelou-se, isto é, permitiu-nos compreender aquilo que Ele é; daí não ser mais uma existência oculta ou secreta. E essa possibilidade de conhecê-lo, que nos é assim dada, torna tal conhecimento num dever. [...] Chegou o tempo de compreender esse rico produto da Razão ativa que a História do Mundo nos oferece.⁸¹

Depreende-se que Hegel rejeita a separação entre a natureza fenomênica e o reino da graça, mesmo a proposta por Kant, que opõe o “reino da natureza” ao “reino dos fins”, por considerar ambas como artificialismos. Propõe uma nova concepção de História, onde as noções de Tempo e Eternidade não mais se separam, mas se interpenetram. O Eterno deixa de ser transcendente e se encontra no Tempo substancial: “*O tema da Filosofia é alcançar o reconhecimento da substância que está imanente no que é temporal e transitório e do eterno que está presente*”⁸².

A Idéia ou o Espírito não está além ou acima, está na atualidade do real; a Idéia ou o Espírito está na vida cotidiana, nas lutas e embates políticos. Assim o exprime em sua Filosofia da História:

⁸¹ **Lectures on the philosophy of history.** Trad. J. Sibree. Londres: Henry G. Bohn, 1857. p. 15. Apud CASSIRER, Ernst. op. cit., p.279, nota 40.

⁸² HEGEL, G. W. F. **Philosophy of right.** Trad. S. W. Dyde. Londres: G. Bell & Sons, 1896. Apud CASSIRER, Ernst. op. cit., p. 280, nota 40.

(...) Embora estejamos exclusivamente ocupados com a Idéia do Espírito e na História do Mundo tudo consideremos como suas manifestações, temos, ao atravessar o passado – por longos que sejam os seus períodos – de nos importar somente com o que é presente; porque a Filosofia, ocupando-se da Verdade, tem de lidar com o eterno presente. Nada no passado se perdeu para ele, porque a Idéia está sempre presente; o Espírito é imortal; com ele não existe passado, nem futuro, mas um agora essencial. (p.82).

Se no sistema de Spinoza (1995) há uma clara distinção entre a substância e os modos, coisas eternas e temporais, necessárias e acidentais, no de Hegel a realidade não é tomada como existência empírica. No primeiro, há a fórmula estática *Deus sive natura* e no sistema hegeliano torna-se dinâmico, *Deus sive história*, que não é a mera aparência de Deus, mas a sua realidade. Deus não tem História, Ele é História.

2.3.1 Uma nova lógica: a dialética hegeliana

A partir da síntese *a priori* formulada por Kant, onde o espírito constrói a realidade sem transcender à experiência, Hegel é levado à concepção de um monismo imanentista, no que veio a recuperar as características do Ser transcendente. Mas como fazê-lo se o mundo da experiência é limitado e deficiente, em função do mal metafísico, físico e moral ? Por certo, havia de superar a concepção aristotélica, onde o Ser idêntico a si mesmo exclui o seu oposto; além do princípio da contradição, onde a negação e o mal não podem produzir valores positivos ou o bem verdadeiro.

Essa rigidez conceptual é quebrada pela fluidez concebida por Heráclito, que proferira que nada é permanente no Mundo, exceto as mudanças. Um elemento afirmativo gera o seu contrário, e a negação e mesmo o mal são condições de positividade e de bem. Assim, estavam postas as condições para a formulação de uma nova lógica, a que incluísse o potencial negativo da experiência, o que há no mundo de arracional e de irracional. Hegel (1971) formula, então, a *dialética dos opostos*, onde a positividade se realiza pela sua negação, expressa no fluir da fórmula: *tese, antítese e síntese*. Todo elemento da realidade, tomado absolutamente, sem esgotar o Absoluto de que é um *momento*, constitui-se em uma *tese* e engendra o seu oposto, *antítese*, no qual se integra em uma realidade superior e mais fecunda, a *síntese*, que dá origem a um novo processo.

Dessa maneira, a antiga lógica fundada nos princípios de identidade e de contradição, é superada. Ontologicamente, o Ser torna-se um devir. Cassirer (1992) assim a expressa:

(...) O pensamento mostra-nos sempre uma dupla face. Como a estátua de Jano, olha para a frente e para trás. No processo dialético cada novo passo contém e conserva os anteriores. Não há saltos bruscos nem quebras de continuidade. Mas, por outro lado, esse ato de conservação é, necessariamente, um ato de revogação. [...] É preservado como um elemento como um elemento integral; mas a sua realidade isolada anula-se. Toda a existência finita tem de perecer, a fim de dar lugar a formas novas e mais perfeitas. (p. 272).

Oportuno se torna, ainda que esquematicamente, salientar as diferenças entre a lógica tradicional e a lógica hegeliana:

Tradicional	Hegeliana
1. Princípio de identidade e de contradição - o ser é idêntico a si mesmo e exclui o seu oposto.	A realidade é essencialmente mudança, devir, passagem de um elemento ao seu oposto.
2. O conceito é universal “abstrato”, enquanto apreende a ser imutável, na realidade, mesmo que não totalmente.	O conceito é universal “concreto” – conexão histórica do particular com a totalidade do real, onde tudo é essencialmente conexo a tudo.
3. A Filosofia tem por objeto o universal e imutável; a história, o particular e o mutável.	Filosofia e História são imbricadas enquanto ser é vir-a-ser.
4. Distingue-se da Ontologia – o nosso pensamento, se apreende o ser, não o esgota totalmente: Deus	É ontológica – a realidade é o desenvolvimento dialético do próprio “logos” divino, no espírito humano adquire consciência de si mesmo.

Tem-se uma nova concepção de História, uma vez que a realidade é o vir-a-ser dialético da Idéia, ela é a auto-consciência racional de Deus, sendo o seu desenvolvimento lógico deduzido *a priori*. Toda a realidade pode ser apreendida racionalmente, em seu processo de transformação em um sistema coerente de pensamento idealista e imanentista. Hegel (1971) se enreda em sua própria armadilha, ao pretender arbitrariamente, assimilar o devir empírico com o desenvolvimento lógico, quando supõe que em sua Filosofia a Idéia acaba com a sua *odisséia*, adquirindo a consciência de si mesma, a de sua divindade no espírito humano: essa absolutização nega o infinito vir-a-ser dialético.

2.3.2 Os passos dialéticos: a idéia, a natureza, o espírito

Hegel (1971) define Idéia como a possibilidade de entendimento do real; a Natureza como a sua exteriorização no tempo e no espaço; o Espírito é o retorno da Idéia para si mesma. O absoluto devir do Espírito se inicia com a Idéia, que se desenvolve dialeticamente, na *tese*, *antítese*, *síntese*, seus níveis lógicos. O Mundo natural e o espiritual são representados logicamente e os antecede. Em seu fluxo abstrato, torna-se Natureza, da condição *em-si* para *fora-de-si*, contradição antitética que adquire concretude ao se fazer. Inclui todos os aspectos do real, desde o físico ao orgânico, objeto complexo da *Filosofia da Natureza*.

Realizando-se, integralmente, em concretude, adquire consciência de si no Espírito, Idéia *por si*, completando a síntese opositiva –Idéia e Natureza–, objeto da *Filosofia do Espírito*. Os momentos dialéticos, portanto, são: do indivíduo, fator *subjetivo*, para o *objetivo*, a sociedade, até o *absoluto*, na Estética; na Religião –representação mítica—e Filosofia – que se expressa conceptualmente –lógica e plena—manifestação do *absoluto*.

Do *espírito subjetivo* nasce a consciência do Mundo, a partir da individualidade prática, compreendendo os graus dialéticos de: *consciência*, *autoconsciência* e *razão*, que é a consciência do eu e do não-eu. Situações objetivas de estudo da psicologia, antropologia e da fenomenologia do espírito.

O espírito individual, no entanto, somente se afirma, objetivamente, na vida social. As realizações coletivas da vida em sociedade se manifestam, também, em três níveis dialéticos: no *Direito*, que reconhece as individualidades pessoais e regula as suas condutas exteriores; na *Moralidade*, subordinação interior à lei do dever e na *Eticidade* – moralidade social – que dá

concretude à ação moral, manifestada, de forma ascendente, na *Família*, na *Sociedade Civil* e no *Estado*.

Nesse ponto, Hegel atribui ao Estado, uma realidade metafísica superior aos interesses particulares e privados, por possuir maior universalidade e amplitude. Do seu monismo-imanentista deriva uma concepção ético-humanista do Estado, como espírito vivente, razão encarnada, Deus terreno.

Embora tenha superposto o Espírito Absoluto, na hierarquia ternária de graus, composta pela Arte, Religião e a Filosofia, onde se atingiria a consciência plena de sua natureza divina, atingindo a máxima adequação consigo mesmo, a sua concepção do Estado como superior manifestação do *espírito objetivo*, produzirá efeitos calamitosos na História posterior. Contrariando os que o antecederam, Hegel não admitia limites éticos à ação do Estado quando afirma: “o Estado [...] é a mente absoluta e infalível que não reconhece regras abstratas de bem e de mal, vergonhoso e mesquinho, astúcia e engano.”⁸³ E, em outro texto (1992), é mais explícito ainda, ao afirmar:

(...) É um princípio bem conhecido e geralmente reconhecido que o interesse particular do Estado é a mais importante consideração. O Estado é o espírito que habita o mundo e que se realiza no mundo através da consciência, enquanto na natureza o espírito se atualiza a si mesmo somente com o outro de si próprio, como espírito oculto... É a marcha de Deus através do mundo que constitui o Estado... Concebendo o Estado, ninguém deve pensar em Estados particulares, nem em instituições particulares, mas, antes, pelo contrário, deve contemplar a Idéia, Deus como ato realizado na Terra, e mais nada. (p.283-284).

O próprio destino do hegelianismo demonstra o caráter dialético da História. O que pretendia ser o triunfo da Razão, a concepção da História como um processo de crescente racionalidade, veio a desencadear manifestações das mais irracionais, tais como o imperialismo e o fascismo que obtiveram dele a trágica sanção do postulado de que o Estado é a Idéia divina tal como existe na terra. Não se deve negar que Hegel representa uma linha divisória entre o Iluminismo e o fecundo século XIX, tornando-se o vértice do ângulo na história do pensamento filosófico.

2.4. Marx e a História como movimento

⁸³ Apud CASSIRER, Ernst. op. cit., p. 283, nota 40.

Até mesmo o prolífico e agudo pensador francês Michel Foucault⁸⁴ (1984), cortejado por muitos pós-modernistas, - aliás, o que gerou uma de suas variantes mais positivas - reconhece a importância de Karl Marx, quando afirma:

(...) É impossível, nos dias atuais, escrever história sem usar toda uma série de conceitos ligados, direta ou indiretamente, ao pensamento de Marx, e sem situar no horizonte de pensamento que foi por ele definido e descrito. Poderíamos nos perguntar que diferença há, em última análise, entre ser um historiador e ser um marxista.

Hobsbawm (1998) aponta o seu significado ímpar, ao indicar que Marx formulou uma abordagem metodológica da história como totalidade, tendo considerado e explicado todo o processo da evolução social humana. Considera-o superior a Max Weber, embora reconheça nele seu único rival de importância, já que em muitos aspectos o complementa e o corrige. Uma história baseada em Marx é possível sem acréscimos weberianos, só que uma história weberiana é impossível sem levar a Marx ou pelo menos à formulação de questão elaborada por ele como ponto de partida, ao enfatizar que: *“Investigar o processo de evolução social humana significa fazer o tipo de perguntas de Marx, mesmo sem aceitar todas as suas respostas.”* (p.182.).

A novidade representada pela filosofia da história elaborada por Marx, razão mesma de ter-se tornado uma referência obrigatória- para aceitá-la ou negá-la- é a de que percorre um caminho inédito e inusitado, onde a história deixa de ser um amontoado de circunstâncias ou prodigioso resultado das ações de homens extraordinários e abandona as visões cíclicas de ascensão e queda. Muito menos é produto de forças extraterrenas, seguindo um plano orientado ao destino final pela vontade de um espírito universal. Ela se apresenta como resultado das ações humanas, em qualquer época, com os condicionantes que lhe são próprios. No prefácio à *“Contribuição à Crítica da Economia Política”*, em trecho citado por Fernandes (2002), Marx (1987) condensa a sua interpretação nestes termos:

(...) Na produção social da própria existência, os homens entram em relações determinadas, necessárias, independentes de sua vontade, relações de produção que correspondem a um determinado grau de desenvolvimento de suas forças produtivas materiais. O conjunto dessas relações de produção constitui a estrutura econômica da sociedade, a base real sobre a qual se eleva uma superestrutura jurídica e política e à qual correspondem determinadas formas sociais de consciência. O modo de produção da vida material condiciona, em

⁸⁴ Ver em: FOSTER, John Bellamy. In: WOOD, Ellen Meiksins e FOSTER, John Bellamy. Em defesa da história: marxismo e pós-modernismo. Tradução de Ruy Jungmann. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1999. p. 196.

geral, o processo da vida social, política e espiritual. Não é consciência dos homens que determina seu ser; mas, ao contrário, é o seu ser social dos homens que determina sua consciência. Em certa fase de seu desenvolvimento, as forças produtivas materiais da sociedade entram em contradição com as relações de produção existentes, ou, o que não é mais que sua expressão jurídica, com as relações de propriedade em que elas se haviam desenvolvido até então. De formas de evolução das forças produtivas, essas relações se tornam entraves às mesmas. Abre-se então uma época de revolução social. Com a modificação da base econômica, toda a colossal superestrutura se transforma mais ou menos rapidamente. Quando se consideram tais revoluções, é preciso sempre distinguir entre a transformação material das condições econômicas da produção – que não podem ser examinadas com a exatidão própria das ciências naturais – e as formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas ou filosóficas, em suma, as formas ideológicas sob as quais os homens adquirem consciência desse conflito e procuram resolvê-lo. E, assim como não se pode julgar um indivíduo pela idéia que tem de si mesmo, também não se podem julgar épocas revolucionárias por sua consciência de si; mas, ao contrário, tem-se de explicar essa consciência pelas contradições da vida material, pelo conflito existente entre as forças produtivas sociais e as relações de produção. (p. 231).

Gardiner (1995) demarca a importância de se reconhecer, além de Hegel, outras fontes intelectuais no pensamento histórico de Marx. Uma delas é a de Feuerbach, acentuando que muitas ideologias que os homens criam e acreditam são explicadas, mediante a influência das condições materiais em que se encontram. Quanto a Hegel, as diferenças são tão notáveis quanto as suas semelhanças, através da noção de que a história possui um movimento dinâmico e progressivo, processando-se segundo ‘leis’ dialéticas, o devir necessário de fases que se sucedem pelas quais deve ser compreendido o processo histórico – são idéias hegelianas que fundamentam Marx.

As diferenças se acentuam, no entanto, quando Marx dá um sentido radicalmente diferente ao conceito de determinismo histórico. O que Hegel sugere e muitos dos chamados ‘pós-modernistas’ também o fazem, é a necessidade de aceitar o que necessariamente é; Marx propõe a necessidade de aceitar o que necessariamente será. Ambos percebiam que os valores e modos de expressão humanos variam de época para época, porém Marx jamais aceitou a idéia de que isso se devesse à ação de princípios ou espíritos cercados de mistério. A sua rejeição aos conceitos metafísicos o levou a buscar explicações nos fatos sólidos e concretos da vida e da experiência humanas.

Gardiner (1995) considera a teoria da história de Marx, como tentativa de fornecer uma explicação única e totalizante da evolução e da mudança históricas, passível de crítica, em termos

lógicos e factuais, admitindo a novidade de que ela deu um acesso radicalmente novo à interpretação dos fenômenos históricos e sociais, residindo aí o seu mérito metodológico, notadamente quando acentua os fatores técnicos e econômicos na explicação histórica. Neste sentido, tornou obsoletas as tentativas que muitos fizeram e ainda fazem, no sentido de desconhecê-lo ou desconsiderá-lo. Se Hegel foi o vértice, Marx o inverte, como acentua Gardiner (1995):

(...) Toda a concepção histórica, até o presente, ou negligenciou por completo esta base real da História, ou a considerou como um problema meramente secundário, sem qualquer conexão com o processo histórico. Em consequência disso, a história é sempre forçosamente escrita segundo um padrão que lhe é alheio: a verdadeira produção da vida aparece como não histórica, ao passo que o que é histórico aparece separado da vida comum, como algo de supra e extraterreno. Desta forma, a relação do homem com a natureza é excluída da história, estabelecendo-se assim a oposição entre a natureza e a história. Por isso esta concepção só foi capaz de ver na história as ações políticas de governantes e governos, as lutas religiosas e toda sorte de lutas teóricas, sentindo-se especialmente obrigada, em relação a cada época histórica, a **participar da ilusão dessa época.** [...] A filosofia hegeliana da história é a consequência última, levada à sua “expressão mais pura”, de toda esta historiografia germânica, que não toma em consideração os interesses reais e nem mesmo os políticos, mas apenas idéias puras, que surgem... como uma série de idéias devorando-se umas às outras e acabam por afundar-se na “consciência do eu”.(p. 157-158).

Hobsbawm (1998) realça a contribuição do marxismo, também na crítica ao positivismo, nas tentativas de assimilar o humano ao não-humano, de associar as ciências sociais às ciências da natureza. Para Marx (1987) as sociedades são sistemas de relações entre seres humanos, destacando-se as que têm a finalidade de produção e de reprodução, o que implica, necessariamente, a análise da estrutura e do funcionamento desses sistemas, tanto em relação ao ambiente exterior –humano e não-humano-, como também nas suas relações internas.

Como a primeira teoria estrutural-funcionalista da sociedade, a marxista difere das outras, em dois aspectos: ao propor uma hierarquia dos fenômenos sociais, como na formulação clássica ‘base’ e ‘superestrutura’; e no outro, ao perceber no interior de cada sociedade, suas tensões internas, as suas ‘contradições’, impedindo que o vigente se imobilize. Ao perguntar por que e como as sociedades mudam e se transformam, a ênfase dada tanto na estrutura social quanto na sua historicidade, Marx acentua a sua dinâmica interna de mudança. Algumas teorias em voga ,

incluindo os chamados ‘pós-modernistas’, aceitam a existência de sistemas sociais, mas a partir de análises a-históricas e quando não anti-históricas.

Em uma síntese admirável, Ianni (1982) situa o caráter crítico e radical da análise marxista, ao focar alguns eixos: Em primeiro lugar, ao realizar a análise da dialética hegeliana, Marx teve de ampliar os seus conhecimentos dos problemas sociais e levantar questões de ordem filosófica e metodológica. Hegel e seus discípulos se envolveram com questões históricas fundamentais, tidas por Marx como preliminares, incompletas ou equivocadas. Nesse diálogo, o fato mais importante foi o da descoberta da dialética materialista, quando Marx (1966) expressa:

(...) A mistificação por que passa a dialética nas mãos de Hegel não o impediu de ser o primeiro a apresentar suas formas gerais de movimento, de maneira ampla e consciente. Em Hegel, a dialética está de cabeça para baixo. É necessário pô-la de cabeça para cima, a fim de descobrir a substância racional dentro do invólucro místico.” (p. 62-64).

Reconhece o autor a sua contribuição na descoberta da dialética da negatividade e pela sua compreensão do homem produzindo-se a si próprio, no processo de trabalho. Hegel porém o faz de maneira abstrata, como uma realização do espírito e Marx o substancializa no processo produtivo, onde o homem produz produzindo-se. O trabalho tanto pode coisificar quanto se aperceber do processo de coisificação e apanhar os movimentos do real. A dialética da negatividade não se finda com a interpretação, mas na transformação da realidade. As abstrações idealistas de Hegel ganham em Marx a sua concretude.

A segunda interpretação apontada por Ianni (1982) enfoca o levantamento e a análise crítica dos economistas clássicos, acentuando que Marx percebeu que, apesar de seus métodos e interpretações revelarem comprometimento com os interesses da burguesia ascendente, muitos de seus conceitos serão desenvolvidos a partir deles, quais sejam: a divisão social do trabalho, acumulação primitiva, valor trabalho, mais valia absoluta, mais valia relativa, dentre outros. Admite a contribuição de David Ricardo para a teoria do valor trabalho e da mais valia e os entraves ideológicos que o impediram de desenvolver os conceitos às suas conseqüências últimas. Desenvolve um encadeamento lógico que “desconstrói” a teoria ricardiana, revelando a agudeza de sua análise: ao desvendar o objeto ela adere a ele, demonstrando que ele é sempre relação, movimento, um elemento social.

Ianni (1982) aponta outro ponto basilar da teoria marxista, além do materialismo dialético e a teoria da mais valia - o da luta de classes. Marx se envolveu pessoalmente nas lutas políticas

de seu tempo, sendo a principal delas a de desvelar as bases de sustentação da moderna sociedade burguesa. A análise marxista evidencia-se pelo empenho de apanhar a concretividade, seja nas relações entre pessoas, grupos, classes sociais ou entre os Estados, buscando apontar as ficções do pensamento ou da consciência, mas a elas não se limita, como afirma Ianni (1982):

(...) Somente se completa quando a ficção se torna transparente, como representação, obscura ou mística, invertida ou evasiva, das relações reais entre as pessoas, os grupos e as classes sociais, em âmbito nacional ou internacional. (p. 15).

A grande inovação metodológica empreendida por Marx se revela em sua famosa máxima de que os homens fazem sua própria história, mas não conforme a sua escolha, sob circunstâncias diretamente encontradas, dadas e transmitidas do passado. A sua insistência na percepção tanto da existência da estrutura social quanto na sua historicidade levou-o a um resultado lógico, o da busca da dinâmica interna de mudança. Advoga que os antagonismos de classe devem ser buscados em situações preexistentes, nas relações, processos e estruturas, dando conta, das representações ideológicas ou teóricas construídas sobre o objeto de análise. Por isso, não é mais possível pensar o capitalismo, em suas desigualdades e antagonismos, sem se referir a Marx. A sua análise aderente ao seu objeto é assim expressa por Ianni (1982):

(...) Para conhecer inteiramente a tessitura da mercadoria, é indispensável passar pelo fetichismo que lhe confere múltiplas aparências. Da mesma forma, para conhecer as relações reais entre as pessoas e as classes sociais, é necessário que a análise, demorada e obstinada, desvende as muitas aparências que a dissimulam. (p. 15).

Essa obstinação pelo desmascaramento da realidade leva Marx a uma elaboração inovadora e a uma radical concepção da História. O modo de produção capitalista encontrou, afinal, o seu intérprete. Os que no passado e na atualidade querem negá-lo, na verdade não quiseram e não querem encobri-lo? É o que, a seguir, tentaremos demonstrar.

2.4.1. A concepção marxista do tempo social

Ao contrário dos pressupostos metafísicos de Hegel, onde a sua *teodicéia* representa a busca de um significado filosófico nos dados religiosos e teológicos, na Filosofia da História, como desenvolvimento do Espírito no Tempo, da mesma forma que a Natureza é o desenvolvimento da Idéia no Espaço, Marx (1966) busca outras fontes. Deixa clara a sua

admiração por Epicuro⁸⁵, comparando sua filosofia da natureza com a de Demócrito que considerava o tempo, a forma ativa do mundo, manifestando-se pelos acidentes dos corpos percebidos pelos sentidos.

Marx (1941) promove o rompimento, tanto com a concepção do tempo sagrado da salvação quanto com o tratamento abstrato do tempo da física, criando uma nova escrita da História, recuperando o sentido dos ritmos e começos, conjugando novidade e regularidade, construindo um conceito de tempo cujas categorias (crises, ciclos, rotações) ainda necessitavam ser criadas: “*A percepção sensível refletida em si mesma é, portanto, aqui o conhecimento do tempo e o próprio tempo*” (p. 54-57). A novidade que promove é a da dessacralização radical da concepção do tempo, ao definir o capital como uma organização conceitual específica e contraditória do tempo social, o tempo inscrito no movimento do capital, fraturado em ciclos, rotações, crises, permite a Marx apreendê-lo para abarcar a totalidade da vida social. Bensaid (1999) o sintetiza:

(...) O livro I do **Capital**, o do tempo roubado, revela o segredo prodigioso do valor excedente extorquido nas galerias subterrâneas da produção, ao abrigo dos olhares indiscretos. O livro II, o das metamorfoses e da circulação do capital, explora os silogismos do tempo. O livro III, o do processos da reprodução global, recupera, através da concorrência e da transformação do valor excedente em lucro, o tempo vivo dos conflitos e das crises. (p.114).

Pautando-se nos exemplos extraídos dos relatórios dos inspetores de fábrica, Marx (1966) desvela o mistério do valor excedente no tempo linear da produção, um tempo que não se deixa perceber, por conta dos “zigzagues”, nos subsolos da alquimia produtiva, na multiplicação mistificadora nos fenômenos da troca, da luta incessante entre a divisão entre o trabalho necessário e trabalho excedente determina a distância da faixa movente da exploração. A luta de classes divide esse tempo da produção em dois segmentos, onde a mercadoria é reduzida à abstração do valor e o trabalho à abstração de um tempo desqualificado. Toda essa extensão do tempo, nada mais é, que um tempo social. Essa temporalização é descrita por Marx (1985) nestes termos:

(...) Se o senhor me permite, disse-me um respeitável fabricante, ultrapassar o tempo normal de trabalho em 10 minutos, o senhor colocará anualmente em

⁸⁵ O poeta Lucrécio advertiu que o tempo não tem existência em si, são as coisas e o escoamento delas que tornam sensíveis o passado, o presente e o porvir, conforme destacamos sobre o tempo em Roma.

meu bolso 1.000 libras esterlinas”. [...]“Átomos de tempo são os elementos do lucro. (p. 274).

A tirania desse tempo submete literalmente o trabalhador. Marx descreve esse despotismo temporal, sem deixar de horrorizar-se, no ritual contido nos relatórios e pesquisas no interior das fábricas:

(...) O começo da jornada de trabalho deve ser indicado por um relógio público, pelo relógio da via férrea vizinha, por exemplo, a partir do qual a sineta deve regular-se. É preciso que os fabricantes afixem nas paredes da fábrica um aviso impresso em grossas letras onde se acham indicados o início, o fim e as pausas da jornada de trabalho.

O capital abriu e não fechou a “temporada de caça” aos farrapos de tempo esparramados, caçada essa que converte duração em intensidade, gerando o ganho na segunda se perdeu na primeira, em uma compressão incessante sobre os “poros da jornada de trabalho”, vindo a condensar o próprio trabalho. Entretanto, há um limite físico e de forma ideal, o trabalho não devia interromper-se. O capital é levado a resignar-se e assim Marx (1985) descreve essa penosa resignação:

(...) A produção capitalista, que essencialmente é produção de mais valia, absorção de trabalho excedente, ao prolongar o dia de trabalho, não causa apenas a atrofia da força humana de trabalho, à qual rouba suas condições normais, morais e físicas de atividade e de desenvolvimento. Ela ocasiona o esgotamento prematuro e a morte da própria força de trabalho. Aumenta o tempo de produção do trabalhador num período determinado, encurtando a duração da sua vida. O valor da força de trabalho compreende o valor das mercadorias necessárias para reproduzir o trabalhador, ou seja, para perpetuar a classe trabalhadora. Se o prolongamento da jornada contra as leis naturais (o qual o capital necessariamente quer conseguir em seu impulso desmedido para expandir seu valor) encurta a vida do trabalhador e com isso a duração da força de trabalho, torna-se então necessária a mais rápida substituição dos elementos desgastados. Aumentam os custos de desgaste na reprodução da força de trabalho. O mesmo ocorre com uma máquina: quanto mais rápida ela se desgasta, tanto maior a proporção do valor a ser reproduzida diariamente. O interesse do próprio capital parece indicar a conveniência da jornada normal de trabalho. (p. 301-302).

A mercadoria se mostra, acentua Bensaid (1999) como uma *fratura exposta*, sendo reveladas as antinomias do capital (valor de uso/valor de troca; trabalho concreto/trabalho abstrato): “A *unidade entre valor de uso e valor de troca traduz um conflito das temporalidades. O tempo de trabalho abstrato/geral não existe senão pelo trabalho concreto/particular*”. (p. 115) Quando colocados em relação, esses dois tempos, o valor como abstração do tempo social,

revela-se o tempo como medida a ser mensurada. Torna-se possível a determinação do tempo socialmente necessário, o que desvela o movimento global do capital. A violência física da exploração, antes encoberta porque fragmentada, é manifestada em toda a extensão e os úteis mistérios de acobertamento são conjurados.

No livro II, Marx (1971) trata das metamorfoses e da circulação do capital e prosseguem os enigmas da medida. Contido na mercadoria, o valor excedente deve prosseguir a cada ciclo de suas transformações, só aumentando quando fecha o ciclo das rotações do capital. Comparativamente ao tempo de trabalho que coloca o valor, o da circulação surge primeiro como obstáculo ou negação, como pressão de trabalho excedente e aumento indireto do tempo de trabalho necessário, como ameaça de desvalorização e não como criação positiva do valor. Intervém, nesse momento, a determinação de valor que não se origina da relação direta do trabalho com o capital. O “tempo negativo” da circulação contribui para o aumento de valor, por conta da aceleração desenfreada de suas rotações, acrescenta Bensaid (1999):

(...) O tempo de circulação decompõe-se em segmentos que correspondem às diferentes metamorfoses do capital. A seqüência da compra dos bens de produção corresponde ao período durante o qual o capital se encontra no estado de capital-dinheiro; a da venda, ao período durante o qual ele se acha sob a forma de capital-mercadoria. Em sua corrida louca, o capital salta de um disfarce a outro com a vivacidade de um triatleta. (p. 116).

A cada forma assumida necessita do retorno a outra forma, alternadamente, o que vem a constituir momentos simultâneos e sucessivos da marcha global. Em suma, no processo de acumulação do capital, não há propriamente uma justaposição inerte do espaço e do tempo, há um simultâneo e sucessivo espaço-tempo histórico em permanente realização. Com o *tempo da reprodução* (objeto do livro III) chega-se à unidade dos três ciclos, onde o tempo de trabalho e o tempo da circulação se juntam: é o tempo orgânico do capital. Bensaid (1999) assim o sintetiza:

(...) se o valor é abstração do tempo e o tempo medida de toda riqueza, a determinação do tempo de trabalho “socialmente necessário”, só pode ser dada, então, **a posteriori**, pelo auto-desenvolvimento do tempo na reprodução ampliada e a acumulação do capital. (p. 117).

Na realização de sua própria reprodução ampliada, é necessário que o capital consuma permanentemente o trabalho vivo. A sua crise, nada mais é, que o risco inerente ao processo, de o valor de uso não vir a se encontrar com o valor de troca.

2.4.2. Marx: uma nova escrita da História

Levado pela própria lógica de sua pesquisa, Marx (1992) chega à concepção de uma plurarização da duração, concebendo uma temporalidade original. Ao romper com qualquer idéia de transcendência, abandona tanto o tempo sagrado da teologia quanto o tempo uniforme da física. Descobre que o tempo, sendo a sua própria medida e substância, nada mais é que uma *relação social* em movimento. A sua grande inovação foi alcançada pela análise de diferentes ritmos históricos e econômicos, pelos ciclos e pelas ondas, mediados pelas crises e os períodos longos ou curtos da sucessão dos eventos. O tempo do *Capital* (1992) é um tempo profano, liga temporalidades da produção e da circulação, das exigências antagônicas do trabalho e do capital, das formas antagônicas do dinheiro e da mercadoria. Temos, então, que o tempo é a medida da relação social. O que nos remete a duas questões: como medir a medida? como medir o tempo?

O tempo é a sua medida e a história o seu próprio conhecimento. Quando afirmamos que é longo ou é curto, sabemos que pode ser medido. No entanto, o presente é inextensivo, incapaz de captar o que já foi e o que será. Que condição é esta do tempo, que deixa-se perceber e, de novo, se esconde e nos confunde? Santo Agostinho (1984) já o percebera e acentua nas *Confissões*:

(...) Quando um corpo se move posso medir com o tempo a duração do seu movimento, do começo ao fim. Se não vi quando começou, e continua o movimento, sem que eu veja quando acaba, não posso medi-lo. Posso fazê-lo somente do momento que comecei a vê-lo até deixar de vê-lo” e acrescenta a dúvida, “é muito possível que não haja movimento perfeitamente igual que possa servir de medida exata do tempo.” O bispo de Hipona definiu o tempo como “uma relação de duração entre movimentos.” Se eles diferem, não são os mesmos, só se pode medir um deles “por comparação a um outro.” E como medir o tempo? (p. 327-328):

Foi necessária a espacialização da duração, a fim de uniformizar a diversidade dos movimentos. A física clássica teve de abstrair a medida do movimento com a noção de *tempo absoluto*, mensurável homogênea e uniformemente: tempo-medida do tempo real. O advento de novas tecnologias viria a propiciar ao capital metamorfosear o esforço humano em tempo social abstrato. Marx⁸⁶ assim o percebeu:

⁸⁶ Em carta a Engels, datada de 28 de janeiro de 1863.

(...) As duas bases materiais sobre as quais, no quadro da manufatura, se funda o trabalho preparatório à indústria mecânica são o relógio e o moinho. O relógio é o primeiro autômato empregado para um objetivo prático. Toda a teoria da produção de movimentos uniformes desenvolveu-se sobre essa base.

A lógica interna do capital permitiu com que Marx antecipasse formas futuras de abstração do trabalho. As teorias produtivistas e racionalizadoras, do automatismo presente nos relógios, das engenhosas máquinas substituidoras do trabalho humano levam ao *trabalho sem qualidade*, suporte da exploração, *trabalho abstrato animado* ou *tempo de trabalho personificado*. O ser se reduz ao tempo, a alienação aliena-se de si mesma.

Aristóteles (1999) já o afirmara: “*Não somente medimos o movimento pelo tempo, mas podemos ainda medir o tempo pelo movimento, porque eles se determinam mutuamente um ao outro.*” (p. 113.) Marx elabora no *Capital* a percepção de como o tempo, em sua reflexividade, decifra os enigmas do valor e de suas metamorfoses, respondendo à questão: se o valor é uma determinação da mercadoria, é possível uma mercadoria de valor invariável? A resposta é afirmativa, pois o valor se auto-determina no devir do tempo de trabalho, socialmente representado na produção de mercadorias. É necessário que os diferentes trabalhos venham a ser reduzidos a um trabalho médio e a hora intensiva se equivalha à hora extensiva. A quantidade de trabalho embutida nas mercadorias pode ser medida em tempo, em medida igual. O valor que o trabalho abstrato do automatismo, da robotização, acrescenta ao valor é equivalente ao tempo que esse trabalho dura. É socialmente determinado como tempo de trabalho necessário, já que não pode ser a sua própria medida. Há que se medir a medida. Marx⁸⁷ assim a define:

(...) A diferença entre preço e valor, entre a mercadoria medida pelo tempo de trabalho de que ela é o produto e o produto do tempo de trabalho contra o qual ela é trocada, essa diferença exige ter por medida uma terceira mercadoria em que se exprime o valor de troca efetivo da mercadoria. Porque o preço não é igual ao valor, o elemento que determina o valor – o tempo de trabalho – não pode ser o elemento em que se exprimem os preços, porque o tempo de trabalho deveria exprimir-se ao mesmo tempo como o elemento determinante, como igual e desigual a si mesmo. Como o tempo de trabalho enquanto medida de valor não existe senão idealmente, ele não pode servir de material de comparação dos preços.

⁸⁷ MARX, Karl. Apud BENSÁID, Daniel. Marx, o intempestivo: grandezas e misérias de uma aventura crítica (séculos XIX e XX). Tradução de Luiz Cavalcanti de M. Guerra. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 1999, p. 121).

O valor não se conserva o mesmo no tempo, uma vez que o tempo necessário não se mantém e a produtividade varia e comprime o tempo. O tempo social contradiz a concepção formal do tempo, o valor de um maquinário não é determinado pelo tempo que foi gasto para produzi-lo, mas pelo tempo “atualmente necessário”. Por isso, o capital excita-se em consumir-se cada vez mais velozmente. Tempo e movimento enlaçam-se em um abraço de determinação recíproca.

O valor se autonomiza no dinheiro. O vampirismo do capital segue o ciclo, onde a mercadoria aparece em um momento como dinheiro, depois como meios de produção, tornando-se, no devir, de novo a forma de mercadoria. Metamorfoses temporais manifestadas na moeda, como explicita Marx:

(...) Se o dinheiro aparece como mercadoria universal em todos os lugares, segundo a determinação do espaço, ele aparece agora como a **mercadoria universal segundo a determinação do tempo**. Ele conserva-se como riqueza em todas as épocas. Duração específica da riqueza, ele é o tesouro que nem as traças nem a ferrugem alteram. As mercadorias não são outra coisa senão dinheiro perecível. O dinheiro é a mercadoria imperecível. O dinheiro é a mercadoria onipresente. A mercadoria não passa de dinheiro local. Ora, a acumulação é por essência um processo que se desenrola no tempo. (p. 122).

Esse intrincado metabolismo de fluxos e paradas, assim é desvelado no enfoque de Bensaïd (1999):

(...) Todos os momentos do capital, que parecem intrincados nele quando ele é considerado segundo seu aspecto geral, não adquirem uma realidade autônoma e não se manifestam de resto senão quando o capital aparece realmente, ou seja, como pluralidade de capitais. É somente então que a **organização viva interna** que se produz assim no interior da e pela concorrência se desenvolve sob uma forma mais ampla. (p. 123).

Ao percorrer os fluxos e as metamorfoses do capital, Marx chega, então, a uma temporalidade *sui generis*, não percebida por nenhum filósofo anterior. Produz um desvendamento completo da exploração, onde o tempo é profanizado, sendo elaboradas as ligações das temporalidades contrárias da produção e da circulação, os antagonismos do trabalho e do capital, as oposições do dinheiro e da mercadoria. Define, portanto, que o tempo nada mais é que uma *relação social* em movimento. Com essa nova forma de escrita a História encontrou o seu melhor intérprete.

CAPÍTULO III

MEMÓRIA E GENEALOGIA DA MODERNIDADE

3.1 Introdução

Buscaremos, no presente capítulo, apresentar a concepção moderna de temporalidade, suas bases ontológicas e disposições históricas, fundamentos de suas expressões culturais e políticas. O conceito de Modernidade presta-se a muitas confusões, notadamente por caracterizar processos relativos ao Ocidente europeu, em detrimento de outras regiões geográficas e outras culturas, mas é indiscutível que o conjunto de mudanças operadas entre os séculos XIV e XVII tenha alterado a vida humana em todos os quadrantes. Dentre os seus grandes intérpretes, Max Weber (1987) parece ter sido o que melhor o definiu, como o *desencantamento* do mundo, o que não impediu que outros tentassem o projeto de *desencantamento* da própria Modernidade (NIETZSCHE, HEIDEGGER, ADORNO e HORKHEIMER, FOUCAULT e os auto-proclamados ou tidos como “pós-modernistas.”).

A diferença é que alguns se ativeram como quer Habermas (2001), aos preceitos normativos da própria Modernidade, outros tentaram e tentam invalidá-los. Nossa tese argumenta que não há nenhuma ruptura histórica, mas uma saturação do moderno que ainda não se fez, integralmente. A superação disruptiva ensejada pela Modernidade não tem paralelo anterior ou posterior. As forças liberatórias saídas de seu projeto emancipatório ainda existem, exatamente por conterem elementos contraditórios que se fazem e refazem. Ocorre que é perceptível uma contra-corrente que atende muito mais a forças “encantatórias”, que ao invés de se proclamarem pós-modernas, deveriam alinhar-se como não-modernas.

Há que se reconhecer, no entanto, como afirma Goergen (2006), que:

(...) Aquilo que um dia foi imaginado como um porvir glorioso no final das contas não deixou o homem mais feliz. Livre da submissão religiosa e guiado

unicamente por sua razão, o homem seria o dono de seu destino, imaginava-se. Mal desconfiavam os iniciadores desse programa que esta razão, libertadora das cadeias do autoritarismo, haveria de converter-se ela mesma numa espécie de novo deus cujas divindades menores haveriam de conduzir os homens a uma nova forma de alienação. (p. 8.)

A razão instrumental, na ciência e na tecnologia, produziu de um lado, todos os avanços e “maravilhas” de que desfrutamos, mas em contraponto, contribuiu para a destruição dos recursos naturais e a degradação de enormes parcelas da Humanidade, o que não invalida a razão como tal. Caracteriza um desvirtuamento e um distanciamento de seu papel emancipador, sendo nela mesma que devemos buscar novos rumos e sinais orientadores, na História e não na sua negação. O mesmo Goergen (2006) nos sugere:

(...) A capacidade de intervir através dos recursos da ciência e da tecnologia na natureza e na vida, de invadir os espaços mais íntimos e influenciar os destinos individuais e os rumos da sociedade, de formar opiniões e manipular vontades, desacoplados dos verdadeiros interesses humanos e sociais tornou novamente e tragicamente atual a discussão do tema da ética. (p. 8).

A seguir, teceremos uma abordagem histórica e crítica da Modernidade e lançaremos as bases da discussão final, buscando fundar a tese de que os teóricos pós-modernos, tanto os que assim se auto-intitulam quanto dos que como tal são considerados, nada mais fazem que desertar da História, seja por negarem o desenvolvimento temporal ou por desprezarem qualquer sentido de acúmulo de qualquer memória, individual ou coletiva. Essa tem sido a tese guia de nossa reflexão.

Uma importante obra de Halbwachs *A Memória Coletiva*⁸⁸ permitiu uma posterior interlocução entre a sociologia e a história, como se pode notar na obra de Pierre Nora (1993). Halbwachs (1990) sublinha que memória e história, apesar de evocarem o mesmo tempo, o passado, não se confundem, tendo em conta que a condição necessária para a existência da memória é a da continuidade presente naquele que lembra não havendo ruptura entre o que foi e o que é, porque, segundo ele, mantém:

[...] do passado somente aquilo que ainda está vivo ou capaz de viver na consciência do grupo que a mantém. Por definição, ela não ultrapassa os limites deste grupo. Quando um período deixa de interessar ao período seguinte, não é um mesmo grupo que esquece uma parte de seu passado: há, na realidade, dois grupos que se sucedem. A história divide a seqüência dos séculos em períodos,

⁸⁸ Edição inicial de 1949.

como se distribui o conteúdo de uma tragédia em vários atos. Porém, enquanto que numa peça, de um ato para outro, a mesma ação prossegue com as mesmas personagens, que permanecem até o desenlace de acordo com seus papéis, e cujos sentimentos e paixões progridem num movimento ininterrupto, na história se tem a impressão de que, de um período a outro, tudo é renovado, interesses em jogo, orientação dos espíritos, maneiras de ver os homens e os acontecimentos, tradições também e perspectivas para o futuro, e que se, aparentemente reaparecem os mesmos grupos, é porque as divisões exteriores, que resultam dos lugares, dos nomes e também da natureza geral das sociedades, subsistem. Mas os conjuntos de homens que constituem um mesmo grupo em dois períodos sucessivos são como duas barras em contato por suas extremidades opostas, mas que não se juntam de outro modo, e não formam realmente um mesmo corpo. (p. 81-82).

As gerações se conectam pelas lembranças que são transmitidas e as suas versões variam conforme a diversidade dos agrupamentos humanos. As emoções grupais são alimentadas pelo passado comum, onde adquirem a sua dimensão histórica- antológica. A aceleração histórica - característica dos tempos modernos - provocou o desmantelamento dos grupos e das comunidades portadoras de memória, fossem os camponeses ou sociedades vincadas pela tradição. As sucessivas transformações afetaram, por certo, o amálgama das diferentes memórias coletivas. A sombra crescente do esquecimento engendrou o mito do encarceramento em um eterno presente, a ilusão adotada pelo pós-modernismo que confunde *memória* e *história*. O fim de uma teria provocado a abolição da outra. Consideramos o contrário: a perda crescente do arsenal de memória, individual e coletiva, torna a história mais do que simplesmente importante, torna-a necessária. O historiador Jacques Le Goff (2003) confere uma dimensão libertária para a memória quando afirma:

(...) A memória, onde cresce a história, que por sua vez a alimenta, procura salvar o passado para servir o presente e o futuro. Devemos trabalhar de forma a que a memória coletiva sirva para a libertação e não para a servidão dos homens. (p.477).

Fazemos, então, o exercício de preservá-la.

3.2. A origem do conceito de modernidade

Embora não haja consenso sobre os termos, é muito comum vermos “modernidade” e “modernismo” sendo tomados como equivalentes. E não o são, uma vez que o primeiro designa um longo e prodigioso processo de mudanças ocorrido entre os séculos XIV e XVII, que criou o

mundo moderno. Não há dúvidas de que tenha sido o maior conjunto de alterações de modelos mentais, de paradigmas de toda a História. O segundo - “modernismo”- mais tardio compreende o movimento cultural de crítica à própria “modernidade”, já no século XIX, ambos ocorridos no Ocidente europeu.

Necessário se faz, então, remontar à palavra original: *moderno*, palavra do latim tardio surgiu, como se sabe, no período final da longa decadência do Império Romano, no século V d.C. Solicitado pelo Papa João I, para organizar o calendário que já não coincidia com a sazonalidade dos períodos estacionais, um certo Dionísio, ou Dennis, existindo proposições sobre a divisão temporal que ainda hoje é usada. O astrônomo Le Petit dividiu o tempo histórico na existência da figura de Jesus Cristo, denominando o período que o antecedeu de *tempus antiquus*, por sua natureza, pagão e o que lhe sucedeu de *tempus modernus*, cristão. O mesmo que se deu com a palavra *hodiernus*, derivada de *hodie*, “hoje”. Já *modernus* deriva de *modo*, “o mais novo”, “recente”, ou ainda, “há pouco”. “Modernidade”, portanto, é uma criação da Idade Média cristã⁸⁹.

O cristianismo, herdeiro da concepção messiânica judaica, deu à existência de Cristo, a importância de um marco divisor, resultando na fixação da idéia de tempo e história. O “antes” e “depois de Cristo” supõe uma seqüência inteligível entre o passado, o presente e o futuro, tal como afirma Kumar (1997):

(...) O aparecimento de Cristo revelara o segredo da História, oculto aos antigos. Os fatos narrados na Bíblia, da criação até a Encarnação, e sua promessa e profecia de uma futura consumação no Segundo Advento e Juízo Final, contam uma história de pecado e redenção que ocorre no tempo. E, além disso, em tempo humano, tempo histórico. (p. 80).

O cristianismo deu um sentido à história humana, diferente da história natural, pois ela possui um valor mais elevado de que qualquer outro do mundo não-humano, além de ter valorizado a dimensão futura dessa história. Por ter uma visão escatológica, a história é interpretada às avessas, a partir de seu fim, da consumação final dos tempos. A ligação entre o passado, o presente e o futuro perde o sentido cronológico e passa a ter um sentido teleológico, representando uma revogação das concepções naturalistas do mundo antigo, nos seus ciclos de renovação, onde a mudança não era nenhuma novidade, mas seqüência regular e repetitiva. Por

ser orientada para o futuro, transforma o presente em uma condição expectante e o passado em sua mera preparação.

Embora tenha criado os termos *modernus*, o mais novo, e *modernitas*, tempos modernos, a Idade Média cristã não os levou na devida conta, considerando que prevaleceu entre os medievos a noção cíclica dos antigos, exceção feita aos cristãos dos primeiros séculos, crentes do Apocalipse⁹⁰, que acreditavam que o Segundo Advento era iminente, além dos milenaristas que sentiam viver tempos especiais, premonitórios de uma nova. Manifestavam uma visão depreciativa de sua vida presente, que lhes parecia decadente e precária, prevalecendo a idéia de que a Igreja era a guardiã do tempo cristão e a sua própria história que importava, o que gerou um desprezo pelas coisas seculares e dela desvinculadas. A desvalorização de Agostinho do tempo secular, tido por ele como insignificante em relação ao tempo sagrado, o fez criar as duas ordens, separadas por uma distância abissal, entre a Cidade Terrena e a Cidade Celestial, produzindo efeitos de longa duração. Os vocábulos *novus* e *modernus* ainda não tinham as significações temporais que ganharam, tardiamente, no século XVII, sendo as mudanças julgadas negativas.

Mesmo a Renascença- época tida do nascimento dos tempos modernos- representou mais um retorno à antiguidade clássica, sobretudo pelo desdém que os seus artistas e pensadores possuíam pelos mil anos anteriores de domínio da Igreja, controladora dos corações e mentes, devotou apreço pelos termos “novo” e “moderno”⁹¹. A estátua de Jano tinha um rosto voltado para frente e outro para trás. A Renascença voltou-se para o passado.

A sua própria época era considerada decadente, corrupta e degradada, o profano ainda não havia se desgarrado o suficiente do sagrado, porém já se percebiam sinais de que ocorreria. Hauser (1994) teve uma lúcida percepção, ao afirmar que as idéias que temos sobre a Renascença

⁸⁹ Note-se que àquele tempo os europeus ainda desconheciam o *zero*, o que veio a produzir a confusão numérica dos finais de séculos. A ausência do *zero* fez com que os séculos terminem na centena plena, e não no ano 99 se ele tivesse sido considerado.

⁹⁰ Apocalipse vem do grego *apokalypsis*, “revelação”. Livro atribuído ao evangelista João, provavelmente escrito por volta do ano 95, sob o império de Domiciano. Rico em alegorias e premonições, aplica-se, também, o termo, a livros que tratam de revelações divinas concernentes ao futuro, ao porvir.

⁹¹ Dois exemplos são singulares. A expressão de Maquiavel: “*buscar o novo no antigo*”, o fez um grande estudioso da história de Roma, tanto que comentou um livro do historiador latino, Tito Lívio. Quase dois séculos antes, Francesco Petrarca, já revelava essa tendência. Abominava-o a escolástica medieval, pois sentia uma atração irrefreável pelo mundo clássico, sobretudo o latino. Atribui-se a ele a noção ainda não de todo dissipada de associar a Idade Média, o *medium tempus*, à “Idade das Trevas”. Inicia-se, então, a intersecção entre o Mundo Antigo, terminado com a decadência de Roma e o Mundo Moderno. Esse preconceito renascentista ainda perdura, associando o medievo a noções de atraso e obscurantismo, o que nem sempre condiz com a verdade.

foram construções mentais posteriores, por autores interessados em seus próprios embates espirituais e ideológicos, do que propriamente as daquele período. Critica Burckhardt⁹² que deu uma ênfase exagerada ao seu naturalismo e de que ela representou a passagem para a realidade empírica, sendo este o fator fundamental do “renascimento”.

O que havia de novo era o *caráter científico, metódico e totalitário do naturalismo*, não a mera observação da natureza, mas o de ter a obra de arte do período se convertido num “*estudo da natureza*”. Também o faz com Michelet⁹³, que a considerava o princípio da luta pela vitória da liberdade e da razão, onde demonstra a sua preocupação maior com a genealogia do liberalismo do que outra coisa. Outro mito criado *a posteriori* sobre a Renascença é o de seu paganismo e irreligiosidade, como acentua Hauser (1994):

(...) Para Bayle (Dictionnaire historique et critique,IV), assim como para Voltaire (Essay sur lês moeurs et l’sprit des nations, cap. 121), o caráter irreligioso da Renascença era um prejulgamento, e a Renascença manteve-se onerada com essa característica até os nossos dias, embora fosse, na realidade, meramente anticlerical, antiescolástica e antiascética, mas em nenhum sentido cética. As idéias sobre salvação, o outro mundo, redenção e pecado original, que encheram totalmente a vida espiritual do homem medievo, tornaram-se, é certo, meras “idéias secundárias”, mas a ausência de todo sentimento religioso na Renascença não tem o menor fundamento. (p. 276).

Depois de calorosos debates entre os que entendiam que o interesse pela antiguidade se solidifica no século XV e os que o viram como mera continuidade de tendências anteriores desenvolvidas no próprio medievo, Hauser (1994) conclui configurar-se indubitavelmente em momento transicional, ao afirmar:

(...) A Renascença aprofunda a influência desse desenvolvimento medieval, com seu impulso no sentido do sistema econômico e social capitalista, somente na medida em que confirma o racionalismo que domina agora toda a vida intelectual e material do período. (284).

Aquela extraordinária época de transformações contribuiu com o conceito de “Modernidade”, proporcionando aos europeus uma autoconfiança inédita, fundada na idéia de que tendo os antigos como modelos, poderiam ultrapassá-los. A sua insubmissão e enfrentamento das autoridades estabelecidas constituíram novos padrões críticos e racionais contra toda e qualquer

⁹² Jacob Christopher Burckhardt (1818-1897); eminente historiador suíço; autor de *A Civilização do Renascimento na Itália*, obra clássica de grande erudição. A alusão de HAUSER se refere ao combate que movia ao passadismo romântico.

⁹³ Jules Michelet (1798-1874); historiador francês; autor de obras referenciais, tais como a *História da França* e da *História da Revolução Francesa*.

autoridade intelectual, incluindo a dos antigos. A sua etapa final, no século XVII, concretizou tal pretensão.

3.3. A consciência do novo: “modernus”

Embora muitos queiram localizar o embate entre os antigos e os modernos, ocorrido no final do século XVII, como o momento de surgimento da consciência da modernidade, a realidade ainda era impregnada de idéias clássicas e cristãs, de tempo e de história. Mesmo um cientista do porte de Isaac Newton permanecia apegado a formulações milenaristas e apocalípticas. A noção de que a natureza humana é imutável, independente das mudanças exteriores, fazia com que o passado ainda servisse de guia seguro para as ações humanas. O filósofo David Hume⁹⁴, citado por Kumar (1997), compartilhava dessa idéia, ao afirmar:

(...) A humanidade é tão igual, em todos os tempos e lugares, que a história não nos informa coisa alguma de novo ou estranho nesse aspecto. Seu principal uso consiste em descobrir os princípios constantes e universais da natureza humana. (p. 90).

A supressão dessas amarras com o passado ocorreu na segunda metade do século XVIII, primeiro pela filosofia cristã da história, que sugere a idéia de modernidade que já lhe era inerente. As novas perspectivas criadas pelo desenvolvimento científico converteram as concepções milenaristas na idéia secular de progresso, o que se deve notadamente a Kant, Turgot e Condorcet. A antiga Cidade Celestial desce a Terra pela secularização do conceito cristão de tempo. As idéias de que os novos tempos eram cópias pioradas dos anteriores, cuja decadência era inevitável são substituídas pelas de rompimento e de começo de um tempo onde as mudanças seriam aceleradas, na forma de um processo contínuo e permanente. A idéia de moderno ganha *status* inaugural: o *Nostrum aevum*, a nossa era vê-se transformada em *nova aetas*, em uma nova era.

O passado deixa de ser compreendido como modelo, passando a ter o sentido preparação do cenário presente. O vocábulo *moderno*, ganha o seu pleno significado: quanto mais recente, mais novo, maior o conteúdo de mudança. Surge a consciência de que as coisas mudam em um processo indefinido. A quebra de paradigmas, de modelos mentais, iniciada na fase a que se

⁹⁴ David Hume (1711-1776) filósofo escocês, natural de Edimburgo, principal formulador do fenomenismo empírico. Autor de vasta obra, onde se destaca o *Tratado sobre a Natureza Humana* (1739).

denominou de Renascimento, se completa. A noção de autoridade, advinda da existência longa, que consubstanciava a tradição, é rompida. Os homens passam a deter em suas mãos a capacidade de decidir, de interferir, de mudar, surgindo fortemente a idéia, também ela, transformada, de revolução. Não mais como um giro que faz as coisas retornarem ao seu princípio, mas como um parto de algo inteiramente novo e inédito.

Muitos filósofos tiveram essa percepção, sendo o expoente desse pensamento mediano Hegel, para quem a História nada mais é que uma revelação progressiva e auto-realização do espírito humano. A Modernidade ganha o seu filósofo, afirmando em tom peremptório:

(...) Nunca, desde que o sol surgiu no firmamento, com os planetas girando em volta, fora percebido que a existência do homem centraliza-se em sua cabeça, isto é, em seu Pensamento, a inspiração pela qual ele constrói o mundo da realidade.⁹⁵

Essa atitude emancipatória e emancipadora revela a plena maturidade do Homem, fundando e plenificando o conceito de Modernidade. Os marcos históricos aparecem na Revolução Francesa (1789), ainda que precedida pela Independência dos Estados Unidos (1776), que muitos atribuem o caráter revolucionário, notadamente por ter-se constituído no primeiro Estado auto-definido como secular de toda a História. A possibilidade de interferir no curso dos acontecimentos ganha forma e consciência: a busca da liberdade pelo uso ativo da razão.

A Revolução Industrial britânica, iniciada na mesma época, fornece a sua base material. Embora tenha sido negligenciada na teoria acadêmica, é quase uma obviedade associá-la à Modernidade, pois com ela a aceleração histórica tornou-se visível nos processos de transformação de recursos naturais em produtos que se proliferaram num ritmo alucinante, evolução econômica jamais experimentada antes, plenificando o capitalismo. Em sua fase mercantil já atingira os pontos mais distanciados da Terra, mas com o industrialismo⁹⁶ permitirá aos europeus assentarem o seu domínio, através de um processo civilizatório de escala mundial. Modernizar tornou-se mesmo sinônimo de industrializar, que o pensador italiano Gramsci⁹⁷ traduziu com o termo “ocidentalização”.

⁹⁵ Apud KUMAR, Krishan. op. cit., p. 93, nota 116.

⁹⁶ Industrialismo é uma expressão, dentre outras, criadas por Saint-Simon, Henry (1760-1825), entusiasta da industrialização e precursor das idéias socialistas.

⁹⁷ Antonio Gramsci (1891-1937), político e pensador italiano. Autor de obras de grande influência, tais como *Maquiavel: a Política e o Estado Moderno*; *Concepção Dialética da História*; *Os intelectuais e a Organização da Cultura*, dentre outras. Permaneceu por dez anos nos cárceres fascistas, onde morreu.

A partir da Inglaterra, poucas décadas mais tarde, outras áreas europeias e outros Continentes se tornaram industrializados, submetendo o mundo agrário, tangendo populações, concentrando o poder nas áreas urbanas e demarcando uma divisão que ainda persiste entre as partes do mundo industrial e as que se mantiveram ou foram mantidas pré-industriais: as que alcançaram a modernização e as que não conseguiram ou foram impedidas. Associa-se com a Modernidade por ela precipitar uma tensão permanente de crise e renovação, apreendidas por Marx e Engels (2004), no texto do Manifesto Comunista, de 1848, onde se pode ler:

(...) A burguesia não pode existir sem revolucionar continuamente os instrumentos de produção e, por conseguinte, as relações de produção, portanto todo o conjunto das relações sociais. A conservação inalterada do antigo modo de produção era, ao contrário, a primeira condição da existência de todas as classes industriais anteriores. A contínua revolução da produção, o abalo constante de todas as condições sociais, a incerteza e agitação eternas distinguem a época burguesa de todas as precedentes. Todas as relações fixas e cristalizadas, com seu séquito de crenças e opiniões tornadas veneráveis pelo tempo, são dissolvidas, e as novas envelhecem antes mesmo de se consolidarem. Tudo o que é sólido e estável se volatiliza, tudo que é sagrado é profanado, e os homens são finalmente obrigados a encarar com sobriedade e sem ilusões sua posição na vida, suas relações recíprocas (p. 48).

Este texto primoroso é capaz de lançar luzes de entendimento sobre situações recentes, indevidamente interpretadas por diversas correntes intituladas ou auto-intituladas de pós-modernistas, que afirmam a crise do industrialismo como decorrente das transformações operadas no modo de produção capitalista, propiciando uma ruptura com as fases anteriores. Partimos da tese de que a noção do moderno não foi ultrapassada, mas exacerbada. O mal-estar que demonstram nem sequer é original, como ressalta a contribuição crítica de Sigmund Freud (1925). Antes, porém, é oportuno que aclaremos o conceito de Modernidade e os seus desvios interpretativos que reputamos serem manifestações de deserção da História.

3.4. A contribuição de Jurgen Habermas

Da coletânea de artigos e excursos publicados por Habermas (2001), sob o título de *O Discurso Filosófico da Modernidade*, interessa-nos, em direção ao objeto de estudo, aqueles que a conceituam e a historicizam. No primeiro deles, *A Consciência de Época da Modernidade e a*

Sua Necessidade de Autocertificação, o mestre alemão retoma a questão posta por Max Weber⁹⁸, a de indagar o por que fora da Europa Ocidental, nem o desenvolvimento científico, nem o artístico, nem o político, nem o econômico seguem as vias de racionalização características do Ocidente?

Weber (1994) relaciona a Modernidade com o que denominou de racionalismo ocidental: o processo de desencantamento que propiciou a desintegração das concepções religiosas do mundo, propiciando que na Europa Ocidental se chegasse a uma cultura profana.

Essa cultura secular caracterizou-se por criar esferas de valores assimiláveis entre as modernas ciências empíricas e os seus problemas teóricos, a autonomização das artes com os estéticos e as teorias da moral e do direito com os seus respectivos temas prático-morais, aspectos enfeixados em um processo social, cujo cerne organizatório foi dirigido pela empresa capitalista e o aparelho burocrático do Estado. Tal questão implica em um novo *ethos*⁹⁹, diferente do que predominou no medievo europeu e noutras sociedades, de um agir econômico e administrativo teleo-racional¹⁰⁰, resultando da diluição das formas de vida tradicionais, estamentadas e imutáveis. Irrompe o momento histórico da liberdade de ação, com todas as conseqüências advindas desse fato.

À interpretação weberiana é acrescentada as de E. Durkheim¹⁰¹ e G.H. Mead¹⁰², quando propõem que os processos existenciais, então racionalizados, caracterizam-se por uma relação reflexiva com as tradições herdadas esvaziada de conteúdos, o que provocou a perda de vínculos, tornando o agir comunicacional- as atitudes- desprendidas de contextos cerceadores e delimitados, alterando-se os modelos de socialização. As formas do agir, antes pré-orientadas e sabidas, uma vez racionalizadas, induzem a formações de identidades do eu abstratas, forçando à individualização.

⁹⁸ Weber, Max (1864-1920); um dos maiores sociólogos do Século XX. Autor de vasta obra, onde se destacam: *Economia e Sociedade*, além da mais conhecida *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*, o primeiro do primeiro volume, dos três que compõem os *Ensaio Reunidos de Sociologia Religiosa*, onde relaciona o protestantismo com o desenvolvimento do capitalismo.

⁹⁹ *Ethos* do grego “costume”, “uso”, “característica”. No presente contexto tem o significado de “atitude”.

¹⁰⁰ Teleo-racional é a ação orientada entre meios e fins, previamente escolhidos.

¹⁰¹ Émile Durkheim (1858-1917); pensador francês, pioneiro da sociologia, criador do método funcionalista, sendo o primeiro a fazer uma análise sistemática do fato social. Autor de extensa obra, onde se destaca *As Regras do Método Sociológico*.

¹⁰² George Herbert Mead (1863-1931); influente filósofo americano; toda a sua obra foi publicada postumamente. Estudioso dos processos de interação social e da linguagem.

Em contrapartida aos clássicos da teoria social, por volta dos anos 1950, a interpretação weberiana tem uma nova configuração, com pressupostos funcionalistas, na chamada teoria da modernização, promovendo uma dissociação de suas raízes históricas européias ocidentais, abstraindo-as, tanto no espaço quanto no tempo para quaisquer processos de desenvolvimento social. Desfigura-se a noção de que a Modernidade é um produto do contexto histórico europeu ocidental e da sua objetivação racionalizada, uma vez que a estenderam a quaisquer outros processos. Essa relativização descontextualiza a própria História, o que veio a permitir um distanciamento analítico de suas raízes por demais sabidas. Estava aberto o caminho para versões de que a Modernidade havia sido superada.

Uma dessas versões foi dada por Gehlen (1984) que considerava o Iluminismo como fato pretérito, de premissas mortas reverberando, apenas, em suas conseqüências. A Modernidade cultural tornou-se obsoleta, havendo apenas a Modernidade social que se auto-sustenta por processos econômicos, políticos e técnico-científicos que criam suas próprias causalidades e desdobramentos. Essa realidade cristalizada, com o fim das ideologias, nos conduz ao que denomina de Posthistorie, uma pós-História, ao que Habermas reage ao afirmar que a auto-compreensão cultural da Modernidade pode ter sido ultrapassada, em uma forma de adeus neo-conservador.

Diferentemente da posição neo-conservadora, a atitude política à qual se pode chamar de anarquista avança para além da tradição da razão. Nega a Modernidade por inteiro, abandonando todo o conjunto de conceitos fundantes do racionalismo ocidental, denunciando a razão como subjetividade subjugante, ao mesmo tempo em que ela é subjugada como vontade de instrumentalização. Passa despercebida, consciente ou inconscientemente, que a modernização social, objetiva, não pode existir sem a modernização cultural que a originou.

Ambas as concepções se afastam da auto-compreensão desenvolvida pela Modernidade ocidental. Notadamente a realizada por Hegel que demonstrou a relação interna entre Modernidade e racionalidade, tida por evidente até Max Weber e colocada de lado por essas vertentes. Habermas (2001) as ironiza, por pretenderem papéis transcendentais, uma adiante do tempo e a outra desconhecendo a História precedente, mesmo assim dependem dos pressupostos hegelianos de sua certificação auto-compreensiva. A ironia se explicita quando Habermas (2001)

afirma que essa despedida da Modernidade, até mesmo a revolta contra ela, mesmo que mascarada de pós-iluminista, não seria, senão, uma conhecida e antiga postura anti-iluminista.

3.5. A auto-compreensão da modernidade

Habermas (2001) identifica Hegel como o primeiro a despegar a Modernidade dos modelos normativos do passado e a elegê-la como um problema filosófico, mesmo que a crítica à tradição já tivesse percorrido uma longa trajetória. Desde o fim da Escolástica, passando pela Reforma e o Renascimento, pelos racionalistas do século XVII, até o Iluminismo de Kant, firmou-se a consciência do *modernus*.

Hegel, no entanto, torna a Modernidade um conceito *epocal*. Em seu tempo, o uso das expressões *modern times*, inglesa, e *temps modernes*, francesa, identificavam os três séculos precedentes, sendo clara a noção de que três acontecimentos extraordinários, a conquista do Novo Mundo, o Renascimento e a Reforma prenunciavam uma ruptura radical com o tempo precedente. Essa consciência presentificada fez Hegel considerar a Modernidade como problema filosófico fundamental - o da ausência de modelos anteriores- que obrigava a buscar em seu próprio tempo a necessidade de sua autocertificação. Isto se deve ao fato de que o mundo moderno se distingue do antigo por abrir-se ao futuro, não mais no sentido religioso em que os “novos tempos” ocorreriam após o Juízo Final, mas em seu sentido profano, de que o futuro já começou, aberto ao novo que há de vir.

O presente passa à condição de gerador do novo e por isso mesmo não pode continuar a buscar no passado os traços de sua orientação, tem de criar em si mesmo as normas por que se rege. Essa busca necessária é a tarefa da Filosofia, a de traduzir-se em pensamentos o seu próprio tempo.

A Modernidade, em sua ausência de modelos, vê-se forçada à busca de um equilíbrio instável nas bipartições que provoca, as quais Hegel definiu como a *fonte da necessidade da filosofia*. Ao eleger a *subjetividade* como o *princípio dos tempos modernos*, define, ao mesmo tempo, a superioridade do mundo moderno e a sua vulnerabilidade à crise. Tanto é o mundo do progresso como o mundo do espírito alienado de si próprio. Assim, a primeira conceptualização da Modernidade carrega em si a sua própria crítica.

Hegel define *subjetividade* como uma estrutura de auto-relação, composta por elementos de *liberdade e reflexão*, quando afirma: “*O que dá grandiosidade à nossa época é o reconhecimento da liberdade, a propriedade do espírito, o reconhecimento de que o espírito estando em si está consigo.*”¹⁰³”

Essa *subjetividade* contém, em si mesma, quatro propriedades que lhe são inerentes:

- a) individualismo: a manifestação particular, auto-centrada, faz valer os seus objetivos;
- b) direito à crítica: reconhecimento da legitimidade da manifestação individual;
- c) autonomia do agir: responsabilidade pelos próprios atos; e
- d) filosofia idealista: como a tentativa de apreensão da idéia que sabe de si mesma¹⁰⁴.

Para que isso viesse a se corporificar seria necessário um encadeamento de fatos históricos geradores da *subjetividade*. Com a Reforma Protestante a fé tornou-se reflexiva, pois houve a substituição da intermediação da Igreja pelo discernimento interior do crente. Durante e após a Revolução Francesa, a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, além do Código Napoleônico, estabeleceu-se o livre arbítrio como fundamento substantivo do Estado. Pela primeira vez, nos diz Hegel:

(...) Considerou-se que o direito e a eticidade¹⁰⁵ se fundamentavam no terreno presente da vontade do Homem visto que anteriormente eram apenas um mandamento divino emanado de fora, escrito no Antigo e no Novo Testamento ou na forma de um direito particular constando de velhos pergaminhos na qualidade de privilégio, ou de tratados.¹⁰⁶

Outro aspecto da *subjetividade* moderna se manifesta na *cultura*, notadamente no campo da *ciência* que se torna objetivante, ao se libertar das concepções mágicas anteriores, tornando o indivíduo um sujeito cognoscente. Essa nova condição representou um desvendamento porque permitiu ao Homem livrar-se das *fantasmagorias* que o acompanharam em toda a trajetória anterior, também devidamente expressa pelo filósofo:

(...) Contestaram-se então todos os milagres; porque a Natureza é agora um sistema de leis conhecidas e reconhecidas, o Homem sente-se bem dentro dela e só conta aquilo em que ele se sente bem; o conhecimento da Natureza torna-o livre.¹⁰⁷

¹⁰³ **Obras escolhidas.** Frankfurt: Suhrkamp, 20. v., p. 329. Apud HABERMAS, Jürgen. op. cit., p. 27, nota 131.

¹⁰⁴ Ibid., p. 27.

¹⁰⁵ Eticidade é qualidade do que é ético.

¹⁰⁶ **Obras escolhidas.** op. cit., 12. v., p. 522, nota 136.

¹⁰⁷ Ibid., p. 522, nota 136.

No domínio dos *conceitos morais*, ocorre o reconhecimento da liberdade subjetiva dos indivíduos, a liberdade de buscar os seus próprios fins, o seu próprio bem-estar e até mesmo se estiver de acordo com o bem-estar coletivo. Essa autonomia, mediada por leis universais, se assegura, aduz o filósofo: “*é somente na vontade enquanto subjetiva que a liberdade ou que a vontade que é em si pode ser efetiva.*”¹⁰⁸. Há reflexos no domínio da *arte moderna* que obtém a sua essência no romantismo, por meio do qual forma e conteúdo vieram a ser determinados por uma interioridade absoluta. A expressividade tornada a expressão do sujeito promove-lhe o valor existencial, a expressão artística, refratada na interioridade, torna-se uma mera expressão através do eu.

Portanto, como quer Hegel, a *subjetividade* perpassa todas as instâncias, desde a religiosidade, o Estado e as relações sociais, onde a ciência, a moral e a arte são afetadas pelo seu princípio, como se depreende no seguinte texto:

(...) O direito à liberdade subjetiva constitui o ponto fulcral e de inflexão que marca a diferença entre a antiguidade e a época moderna. Este direito, na sua infinitude, encontra-se expresso no cristianismo e tornou-se o princípio universal e efetivo de uma nova forma do mundo. Entre as configurações que lhe estão mais próximas contam-se o amor, o romantismo, a busca da eterna bem-aventurança do indivíduo, etc., e depois as convicções morais e o escrúpulo e depois ainda as outras formas que em parte se destacam como princípios da sociedade civil e como elementos da constituição política, e em parte se manifestam de uma forma geral na história, particularmente na história da arte, da ciência e da filosofia.¹⁰⁹

Filosoficamente, a sua estrutura já se manifesta na *subjetividade abstrata* de René Descartes, em seu *Cogito ergo sum*, chegando até a autoconsciência absoluta de Immanuel Kant, à maneira de um debruçar-se sobre si mesmo e perceber a reflexão da própria imagem em um espelho, em uma atitude eminentemente especulativa. É o que dá fundamento às três críticas formuladas por Kant, a *Crítica da Razão Pura*, a *Crítica da Razão Prática* e nos *Fundamentos da Metafísica dos Costumes*, onde o filósofo de Königsberg, a atual cidade de Kaliningrado, elegeu a Razão como o tribunal supremo no qual há que se apresentar tudo o que se pretenda possuir alguma validade. Como o afirma Habermas (2001):

(...) Kant substitui o conceito substancial da razão da tradição metafísica pelo conceito de uma razão cindida nos seus momentos e cuja unidade não é já mais do que formal. Ele separa a faculdade da razão prática e a faculdade de julgar do

¹⁰⁸ Ibid., 7. v., p. 204, nota 136.

¹⁰⁹ **Obras escolhidas.** op. cit., 7. v., p. 233, nota 136.

conhecimento teórico e assenta cada uma delas nos seus fundamentos próprios. Ao fundar a possibilidade de conhecimento objetivo, de discernimento moral e de valorização estética, a razão crítica não apenas assegura as suas próprias faculdades subjetivas nem apenas torna transparente a arquitetura da razão, mas desempenha também o papel de juiz supremo mesmo perante a cultura no seu todo. (p. 29).

Em sua leitura crítica de Fichte, mas sobretudo de Kant, Hegel (1996) reconhece que a sua filosofia era uma auto-interpretação determinante da Modernidade, porém concentrada como um foco, uma vez que não se apercebeu das bipartições da razão, das articulações formais dentro da cultura e a interpenetração dessas esferas. O princípio hegeliano de *subjetividade* pressupõe esferas de diferenciações, nos domínios da verdade, da justiça e do gosto, gerando esferas de valor bipartidas, tais como ciência e técnica, direito e moral, além da arte e da crítica de arte. Já que a *esfera da fé* perdera a condição unificadora para a *esfera do saber* impõe à filosofia a tarefa de empreender uma autoconsciência de uma época que deve pensar a si própria, desvinculada de modelos anteriores.

Ao eleger o princípio da *subjetividade* como a marca distintiva da Modernidade, Hegel viu-se enredado em um dilema: a liberdade subjetiva e reflexiva foi capaz de minar o poder unificador da religião, no entanto não é suficientemente forte para substituí-la como força unificadora. O Iluminismo, como cultura reflexiva, diz Hegel, “*separou-se [da religião] e colocou-a ‘a par de’ si ou colocou-se a si ‘a par’ dela.*” (p. 136). O Iluminismo, ao promover a dissociação entre a fé e o saber, não foi capaz de superá-la, motivo que leva Hegel a defini-lo como um mundo alienado de si mesmo. Na seguinte citação da *Fenomenologia do Espírito* feita e grifada por Habermas (2001), isso fica claro:

(...) Quanto mais progride a formação [cultural] tanto mais multiforme é o desenvolvimento das manifestações da vida em que a bipartição se pode enlaçar, tanto mais forte se torna a bipartição... tanto mais estranhos ao todo da formação [cultural] e tanto mais insignificantes se tornam os esforços da vida (outrora a cargo da religião) para se regenerar em harmonia. (p.22-23).

A tentativa hegeliana de superação demonstra o quanto o filósofo estava enredado nas questões de seu próprio tempo. Ao conferir à razão o *status* substitutivo da unicidade dada pela religião, Hegel a absolutiza, o que o impede de transcendê-la dos limites da filosofia do sujeito. Habermas (2001) percebe um recuo:

(...) Contra a encarnação autoritária da razão centrada no sujeito Hegel apresenta o poder unificante de uma intersubjetividade que se manifesta sob o título de amor e vida. A posição de relação reflexiva entre sujeito e objeto é

ocupada por uma mediação em largo sentido comunicacional dos sujeitos entre si. O espírito vital é o médium que funda uma comunhão de um tal gênero que um sujeito sabe que é uno com o outro e permanece apesar disso ele mesmo. O isolamento dos sujeitos estabelece então a dinâmica de uma comunicação perturbada a que, contudo, é inerente como telos o restabelecimento da relação ética. Esta orientação do pensamento poderia ter dado o impulso para recuperar e transformar, do ponto de vista da teoria da comunicação, o conceito reflexivo da razão desenvolvido na filosofia do sujeito. Hegel não foi por este caminho. (p. 39).

A razão substitui o destino, a auto-fundamentação da Modernidade ocorre pagando um elevado preço, o presente se impõe e a crítica se esvai, esgotada. A noção de tempo se embota, uma vez que a filosofia que está à sua altura lhe retira o sentido. A problematização feita por Hegel prosseguiu e ainda prossegue nas tentativas de dissolver as conexões internas entre Modernidade, consciência do tempo e racionalidade. Alguns optaram por obscurecer a razão, acusando-a, no discurso da subjetividade de estabelecer-se orientada para fins, outros entenderão que, na interatividade dos diversos sujeitos se insere a sua própria efetivação na História. A *intersubjetividade* superando em parâmetros éticos os limites da *subjetividade*.

3.6 Koselleck e “o Futuro Passado dos Tempos Modernos”

O historiador Koselleck (2006) concebeu uma forma original de demarcar as fases originais dos tempos modernos, referendo-se, em princípio, ao famoso quadro do pintor Albrecht Altdorfer, a *Batalha de Alexandre*¹¹⁰. Koselleck (2006) lança, então, a pergunta: o que aconteceu nos trezentos anos que separavam o pintor, Altdorfer e o filósofo, Schlegel? Essa questão sintetiza sua tese. Nos três séculos entre os anos de 1500 e 1800 ocorreu uma temporalização da História que apresentou, ao seu final, uma forma peculiar de aceleração que caracteriza a modernidade. Desenvolveu-se, naquele período, uma concepção de futuro através das sucessivas gerações que veio a chamar de *futuro passado*.

O marcos do início e do fim do período considerado pelo historiador foi a Reforma e a Revolução Francesa, sendo esta derivada daquela. Uma precipita um conjunto de situações de mudança e a outra os condensa. Parte de duas personagens essenciais dos processos, quando

¹¹⁰ Pintado em 1528, sob encomenda do Duque Guilherme IV da Baviera, a obra revela tanto uma contemporaneidade quanto uma dimensão atemporal. Quase trezentos anos depois, o filósofo Friedrich Schlegel ao admirá-lo, confere à obra uma dimensão temporal que faltara ao seu autor, ao perceber que nos três séculos que os

afirma que Lutero acreditava que os acontecimentos que precipitara foram comprimidos em uma única década e essa abreviação temporal indicava que o fim do mundo se aproximava com uma velocidade maior, embora não se pudesse precisar a sua data. A outra questão é trazida através de Robespierre, em 1793, no famoso discurso sobre a Constituição revolucionária, onde afirma que: “*o progresso da razão humana preparou esta grande Revolução, e vós sois aqueles sobre os quais recai o especial dever de acelerá-la.*” Koselleck (2006) assim os resume:

(...) Para Lutero, a abreviação do tempo é um sinal visível da vontade divina de permitir que sobrevenha o Juízo Final, o fim do mundo. Para Robespierre, a aceleração do tempo é uma tarefa do homem, que deverá introduzir os tempos da liberdade e da felicidade, o futuro dourado. Ambas as posições, assim como o fato de que a Revolução derivou da Reforma, marcam o início e o fim do período de tempo aqui considerado. (p. 25).

A linha que une um ponto ao outro é o fato de que a Reforma alterou a hierarquia entre Religião e Política, pois até então, a Igreja Romana conseguia manter sob o mais rígido controle todas as visões e todos os visionários. Os casos contemporâneos da proibição da doutrina joaquimita do Terceiro Reino, das condenações à fogueira de Joana D’Arc e de Savonarola, atestam que as profecias pós-bíblicas tinham de ser dizimadas. A unidade da Igreja não podia ser ameaçada e a sua unidade se fundava na garantia de ordem até a chegada do fim do mundo e ela, somente ela, detinha o monopólio de antevê-lo para assegurá-lo. O *eschaton* sob seu rígido controle era a condição da unidade, porém se as figuras do Apocalipse se temporalizassem o efeito gerado seria o contrário- desintegrador. Diz-nos o autor:

(...) Assim, na qualidade de elemento constitutivo da Igreja e configurado como o possível fim do mundo, o futuro foi integrado ao tempo; ele não se localiza no fim dos tempos, em um sentido linear; em vez disso, o fim dos tempos só pode ser vivenciado porque sempre fora colocado em estado de suspensão pela própria Igreja, o que permitiu que a história da Igreja se perpetuasse como a própria história da Salvação. (p. 26).

Os processos desencadeados pelos reformadores, Zuinglio e Calvino, puxados por Lutero, irão fugir de qualquer controle eclesial. Já não mais se identificam “paz” e “unidade religiosa”, pois não houve apenas a quebra da unidade, mas sobretudo a Política irá sobrepor-se, quase sempre de maneira sangrenta, à Religião. Convém agregar aqui, apenas para reforçar a tese de

separavam transcorreu um tempo maior ou então de uma natureza diversa do que o longo período de 1.800 anos entre o fato histórico da Batalha de Issus e a sua representação.

Koselleck (2006), a expressão do historiador francês, Delumeau (1999), reportando-se ao mesmo tema:

[...] o protestantismo se servira do Apocalipse como de uma arma contra o catolicismo ao afirmar – e eu penso que no espírito de Lutero e de muitos protestantes não se tratava só de argumentos polêmicos mas de verdadeira convicção – que o papa era a Besta do Apocalipse, e Roma, a Babilônia moderna. A partir desse diagnóstico, você compreende que se podia dizer tudo contra a Igreja Católica. Esta portanto procurou abafar os discursos que se voltavam contra ela. A partir do Concílio de Trento a Igreja Católica se recobra, se desembaraça de alguns de seus defeitos internos e insiste mais no julgamento particular do que no Juízo Final, associado demais às profecias escatológicas. (p. 97).

No momento em que as querelas e os conflitos religiosos são submetidos aos interesses imediatistas, portanto temporais dos chefes políticos, Koselleck (2006) apresenta duas questões, arguindo sobre as conseqüências em que a nova hierarquia entre religião e política se forjou para formar a experiência moderna do tempo e que tipo de deslocamento do futuro ajudou a moldar. Alinha, então, os cinco pontos que se seguem:

Em primeiro lugar: depois de mais de um século de conflitos sangrentos, houve o reconhecimento de que as guerras civis religiosas não prenunciavam o Juízo Final, mas anulava o que no passado se acreditava. Confirmando um processo que já vinha se desenvolvendo, constituiu-se uma nova concepção de futuro, tanto que as idéias sobre o fim do mundo iam, com freqüência cada vez maior, sendo adiadas.

Em segundo lugar: o importante papel desempenhado pela astrologia, tendo atingido o seu apogeu no Renascimento e se deixado aproximar pelas ciências naturais, sendo por elas desbancadas¹¹¹ e, por conseqüência, as previsões escatológicas foram lançadas para momentos cada vez mais distantes e por causas naturais.

Em terceiro lugar: o empalidecimento das previsões do fim dos tempos retira do Sacro Império Romano-Germânico, a sua função escatológica. O Tratado de Paz da Westfália (1648) evidencia que a paz -mesmo que a paz possível- tornou-se uma tarefa do sistema europeu de Estados. Merece destaque a figura de Jean Bodin¹¹², o criador do moderno conceito de soberania,

¹¹¹ Dá o exemplo de Nostradamus que formulou um conjunto de oráculos não datados, no que veio a aumentar o fascínio sobre o futuro.

¹¹² BODIN, Jean. Recueil journalier de tout que s'este négocié en la compagnie Du tiers Estat de France, en l'assemblée générale des trois Etats assignez par le Roy en la ville de Blois au 15 novembre 1576. Paris, Bibliotheque Nationale de France.

que além de ter tido o mérito de desmembrar a história sacra, a história humana e a história natural, transformou a questão do fim dos tempos em um problema de cálculo, fosse astronômico ou matemático. Destacando a história humana, Bodin dessacraliza e legitima o Estado moderno, desde que submetesse os partidos religiosos, pois por não ter meta a atingir, é o campo da probabilidade e da manifestação da inteligência humana.

Em quarto lugar: o nascimento do Estado absoluto autônomo veio acompanhado de uma permanente luta contra as profecias religiosas e políticas de todo tipo. Essa repressão sobre as visões antecipatórias, as profecias apocalípticas e astrológicas, fez o nascente Estado moderno apropriar-se do monopólio que anteriormente era da velha Igreja Católica, o de controlar e manipular o futuro. O que anteriormente era fator basilar da unidade religiosa é substituído pelo simples cálculo político: “*Em vez do fim do mundo previsto, um tempo diferente e novo foi inaugurado*”, afirma Koselleck (2006).

Em quinto lugar: foi possível referir-se ao passado como a uma idade média. Já estava assentada, desde o Humanismo, a divisão triádica Antiguidade, Idade Média e Idade Moderna que foi disseminada na segunda metade do século XVII. Embora parcialmente válido conforme as diferenças nacionais e de classes, o homem europeu adquiriu a consciência de viver na modernidade. Completava-se a temporalização da História.

As previsões e as profecias entraram em colapso, os esboços do porvir, porém, ganharam novas formas e vieram a substituir a idéia do futuro como fim. Koselleck (2006) apresenta-nos dois tipos que, embora de formas diferentes, ainda remetem às antigas profecias sagradas: o prognóstico racional e a filosofia da história.

Contraopondo-se a elas, a previsão racional, o prognóstico, deriva da difícil arte do cálculo político, especialmente desenvolvida na Itália renascentista e nos gabinetes das cortes européias dos séculos seguintes. Aponta como *motto* dessa arte uma citação de Aristóteles lançada na literatura política por Guicciardini¹¹³: “*De futuris contingentibus non est determinata veritas*” {“*Permanece indeterminada a verdade sobre acontecimentos futuros*}), ao que agrega o seu próprio comentário de que, embora o que se escreva sobre o futuro possa ser de agradável leitura, revela pouca ou nenhuma utilidade “*uma vez que, ao longo dessas considerações, cada*

¹¹³ In: KOSELLECK, Reinhart. **Futuro passado**: contribuição à semântica dos tempos históricos. Tradução de Wilma Patrícia Maas e Carlos Almeida Pereira. Rio de Janeiro: Contraponto/PUC, 2006. p. 31.

conclusão é derivada de outra, o edifício inteiro pode ruir, no caso de apenas uma delas estar errada.”(p 35).

O número de probabilidades oferecido pelo futuro torna-se limitado, o que não se distancia muito da percepção de Jean Bodin em sua *história humana*. O cálculo político se desvia da compreensão de futuro admitida pelos partidos religiosos. Em sua certeza da iminência do Juízo Final era natural, para eles, a alternativa entre o Bem e o Mal, como condutora das ações humanas. Aos políticos, o julgamento moral orientava-se pela medida de um mal maior ou menor. Um claro exemplo é o do realismo político do cardeal Richelieu que se assegurava da capacidade de prever os acontecimentos e ousava afirmar ser mais importante pensar no futuro do que no presente. Koselleck (2006) assim o sintetiza:

(...) O prognóstico é um momento consciente da ação política. Ele está relacionado a eventos cujo ineditismo ele próprio libera. O tempo passa a derivar, então, do próprio prognóstico, de uma maneira continuada e imprevisivelmente previsível. O prognóstico produz o tempo que o engendra e em direção ao qual ele se projeta ao passo que a profecia apocalíptica destrói o tempo, de cujo fim se alimenta. [...] Por seu caráter variável, as profecias podem ser prolongadas a qualquer momento. Mais ainda: a cada previsão falhada, aumenta a certeza de sua realização vindoura. Um prognóstico falho, por outro lado, não pode ser repetido nem mesmo como erro, pois permanece preso a seus pressupostos iniciais. (p. 32).

O advento da filosofia da história permitiu o desligamento do passado, ainda sob regimes absolutistas emergiu uma consciência de tempo e de futuro, combinando política e profecia. Um futuro agora inédito inaugura a modernidade. O século XVIII foi pródigo em produzir prognósticos racionais e previsões salvacionistas. Tanto que irão influenciar, sobremaneira, a filosofia do progresso, considerando um dado que reforça a mudança de hierarquia, da religião para a política.

Do mesmo modo que o não-advento do fim do mundo havia consolidado a permanência e a unidade da Igreja, forjando um tempo estático, percebido como tradição, o cálculo político moderno, na forma de prognóstico, teve de manter esse caráter estático, também para manter-se. Koselleck (2006) o traduz bem nesse trecho: “*O prognóstico implica um diagnóstico capaz de inscrever o passado no futuro.*” (p. 45) E acrescenta que o futuro desse progresso contém dois momentos: uma aceleração com que se põe à nossa frente, primeiro; depois, por possuir um caráter desconhecido. Daí que:

(...) O tempo que assim se acelera a si mesmo rouba ao presente a possibilidade de se experimentar como presente, perdendo-se em um futuro no qual o presente, tornado impossível de se vivenciar, tem que ser recuperado por meio da filosofia da história. Em outras palavras, a aceleração do tempo, antes uma categoria escatológica, torna-se, no século XVIII, uma tarefa do planejamento temporal, antes ainda que a técnica assegurasse à aceleração um campo de experiência que lhe fosse totalmente adequado. (p. 37).

A aceleração dos eventos irá provocar uma tentativa de adiamento, contribuindo para a antecipação do tempo histórico, alternando reação e revolução. No século XVIII, reação ainda era empregada de forma mecanicista, uma tentativa de deter a mudança, a palavra revolução – que por longo tempo foi usada na descrição do movimento dos astros e usada em história para a descrição de ciclos- adquire, justamente o significado de mudança, de direção irreversível.

O problema é que a projeção dos atores em uma situação final determinada gerou um pretexto para que o processo histórico se furtasse ao olhar dos homens do presente. Ainda é pertinente um prognóstico que venha a ultrapassar o cálculo racional da política, relativizando o projeto da filosofia da história, nascida naquele contexto que propôs um projeto que não se realiza ou nunca se realiza por inteiro. Implica em continuar a indagar como Tocqueville que, algumas décadas mais tarde, afirmava em seu livro “*A Democracia na América*”¹¹⁴: “*Eu percorro os séculos até a mais remota Antiguidade; não percebo nada que pareça ao que há sob meus olhos. Se o passado não ilumina o futuro, o espírito marcha nas trevas.*” Sobre tais argumentações prosseguiremos a análise.

3.7. Inovações historiográficas

A grande questão que se impõe é a de respondermos sobre qual a razão –ou razões- da emergência do Neoliberalismo e do Pós-Modernismo, desde os anos 1970, logo após a historiografia ter conhecido o seu momento de maior brilho. Três importantes núcleos de inovação historiográfica surgiram no período entre guerras, superando a linha metódico-historicista do século XIX e se consagram nas décadas que se seguiram à última Guerra Mundial.

¹¹⁴ In: KOSELLECK, Reinhart. *Futuro passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Tradução de Wilma Patrícia Maas e Carlos Almeida Pereira. Rio de Janeiro: Contraponto/PUC, 2006. p. 332).

Referimos à Escola dos Analles, à historiografia quantitativa e a marxista inglesa que criaram modelos paralelos e simultâneos, embora não coincidentes.

3.7.1. A Escola dos *Analles*

A Escola dos Anais surgiu concomitantemente com a revista *Anais da História Econômica e Social*, fundadas ambas pelos historiadores Marc Bloch e Lucien Febvre, em 1929. Ano emblemático, onde eclode a maior crise estrutural da história do capitalismo. Reunia a escola um grupo de historiadores que renegavam a tradicional história factual, privilegiando a longa duração, além de abrir-se às demais ciências humanas.

A revista dos *Anais* reuniu em torno de seus criadores um conjunto de estudiosos que logo seriam referenciados como uma Escola. Deve-se creditar o alargamento da compreensão historiográfica ao questionar a relação do homem com o seu ambiente, ao fato de terem recorrido a outras ciências sociais: a geografia, sociologia e a psicologia. O que é perceptível desde a tese de Lucien Febvre, um estudo sobre o século XVI, “*Philippe II et la Franche-Comté. Étude d’histoire politique, religieuse et sociale*”(Filipe II e a Franche Comte. Estudo de história, política, religiosa e social). O diálogo com outras disciplinas se revelava na própria formação de seu comitê de redação que continha geógrafos, economistas e sociólogos. Bloch manifesta essa interação em sua consagrada obra “*Caracteres originaux de l’histoire rurale française*” (1931) Características originais da história rural francesa. Buscava-se uma ampliação dos planos de visão na compreensão histórica.

Depois da morte trágica de Marc Bloch, fuzilado pelos nazistas em um campo de concentração ao final da Segunda Guerra Mundial, Lucien Febvre alia-se a Fernand Braudel que o sucederá na direção da revista após a sua morte (1956), dirigindo-a até 1968. A sua tese, redigida em condições adversas, publicada em 1949, tornou-se referência geo-histórica, além de ser a que melhor define a Escola dos Annales, “*O Mediterrâneo e o mundo mediterrâneo na época de Filipe II*”. Braudel via a história como *praticamente imóvel*, a partir do entendimento de uma tríplice temporalidade: *estrutura*, o tempo geográfico; *conjuntura*, o tempo social das evoluções econômicas, dos Estados, dos contatos entre as civilizações e *acontecimento*, o tempo da intenção e da vontade dos homens. A “longa duração”, *longue durée*, se torna um meio privilegiado de

diálogo com as demais ciências humanas e sociais. Essa noção, formulada em 1958, encontra a sua forma definitiva em sua obra mais consagrada “*Civilização material, economia e capitalismo*”, 1967 e 1979, onde refaz a gênese do capitalismo europeu, aberto à *economia-mundo*.

A reconstituição histórica empreendida por Braudel (1967) representa uma mudança de objeto, provocando uma mudança da noção de *temporalidade*. Ao tempo rápido do evento, do fato histórico em si, adiciona o tempo longo dos ritmos da vida material. As ciências sociais são somadas ao concurso da apreensão histórica, a geografia, a economia política, a sociologia. Tal como outros historiadores dos Anales fizeram ao retirar a história do acanhamento do *tempo curto*, o que se pode notar em outros trabalhos, como “*Maomé e Carlos Magno*”, de Henry Pirenne; “*Sociedade Feudal*”, de Marc Bloch e em “*Rabelais ou o Problema da falta de crença no século XVI*”, de Lucien Febvre. (1976).

Camille-Ernest Labrousse (1895-1989) é um exemplo da aproximação da Escola dos Anales com o marxismo e o quantitativismo. Braudel (1967) criticava a sua fixação em explicar os eventos marcantes, como foi o caso da Revolução Francesa. Através de pesquisas de séries estatísticas, buscava as origens profundas das rupturas, associando e comparando as estruturas com a emergência das crises. A sua tese “*Esquisse du mouvement des prix e revenus em France au XVIII siècle*” (Esboço do movimento dos preços e salários na França no século XVIII) (1932) anunciava sua obra mais importante “*Crise de l’économie française à la fin de l’Ancien Regime au debut de la Revolution*”(1943).

Um dos discípulos de Braudel, Pierre Chaunu transitou de uma história quantitativa dos fluxos comerciais, no livro “*Sevilha e o Atlântico*” (1957), além das evoluções demográficas das populações indígenas americanas para uma história do que chamou de *quantitativo de terceiro nível*. Um projeto ambicioso de reconstrução de uma longa história das estruturas mentais e coletivas que pudesse ensejar uma “história global dos sistemas de civilização”.

Outro notável destaque dos Anales é o caso do medievalista Georges Duby¹¹⁵, que realizou verdadeiro prodígio de exumação de uma época esquecida e pejorativamente tratada desde o Renascimento - a Idade Média, marcadamente no período entre os séculos X e XIII.

¹¹⁵ Autor de clássicos como “*Le Temps des Cathédrales*” (O Tempo das Catedrais, 1967), além de outras obras de alta significação, tais como “*Les Trois Ordres*” ou “*L’Imaginaire du Féodalisme*” (As Três Ordens ou o Imaginário do Feudalismo), “*Le Chevalier, la Femme et le Prête*” (O Cavaleiro, a Dama e o Padre), ao estudo dos medos

Jacques Le Goff é outro historiador que iluminou o período medieval, ao se colocar em equidistância dos apologistas e detratores do que se convencionou chamar de Idade Média, mesmo sendo agnóstico, tendo a ousadia de escrever biografias memoráveis, como as de São Luís (o rei francês Luís IX) e a de São Francisco de Assis, figuras paradigmáticas da cristandade do período. São notáveis os seus estudos sobre os intelectuais, mercadores e banqueiros, além dos ruidosos movimentos heréticos que contestavam a ordem religiosa e monárquica.

Autor de uma consagrada tese exposta em *“La Civilisation de l’Occident Medieval”*(1965), teve o seu maior achado em um livro dedicado ao Purgatório- *“La Naissance du Purgatoire”*(1966), rompendo com o maniqueísmo do reino de Satanás, de um lado, destino das almas penadas e o reino dos Céus de outro. Até a obra de Dante Alighieri, *“A Divina Comédia”* (1978), põe os grandes filósofos pagãos e outros tantos purgando suas almas no limbo. Le Goff (2002) demonstrou que a invenção do Purgatório surgiu da necessidade de acomodação de novos fenômenos sociais, tensões éticas e morais que emergiam no interior da cristandade medieval. Demonstrou que na transição do século XII para o século XIII, a idéia do Purgatório se condensou em um espaço de tolerância, quebrando a rígida geografia do sobrenatural que indicava como destinos únicos possíveis o Inferno ou o Paraíso. As mudanças das condições materiais o explicam. Hobsbawm (2002) percebeu nesse livro uma aproximação da Escola dos Anales com o marxismo, fato que o próprio autor o confirma, como acentuaremos no capítulo IV.

A geração que sucedeu a Braudel na direção dos Anales em 1969, constituída por historiadores como Marc Ferro, Jacques Le Goff, André Burguière, Jacques Revel e Emmanuel Le Roy Ladurie, constatou a fragmentação da história. As razões apresentadas, de ordem epistemológica ou de metodologia, advieram da constatação de que outras ciências humanas com fronteiras mal definidas viessem a dissolver o próprio conteúdo da historiografia. Anunciava-se uma crise que seria agravada nos anos 1970 e nos seguintes.

As novas abordagens que vieram a denominar de “nova história” passaram a reunir o que tinha se fragmentado, o serial, o antropológico e as mentalidades. Privilegiaram-se as *temporalidades descontínuas* em detrimento da “história imóvel” ou os períodos da longa

coletivos em *“L’An Mil”* (Ano Mil) e *“L’An 1000, An 2000 – Sur les Traces de nos Peurs”* (Ano 1000, Ano 2000 – No Rastro de Nossos Medos). Em outro trabalho extraordinário, Duby ousou conciliar a análise das estruturas e a história dos eventos, no livro *“Le Dimanche de Bouvines”* (O Domingo de Bouvines”).

duração, prevalescentes nas fases anteriores. O momento histórico das rebeliões de 1968 e a generalização da “sociedade de consumo”, além do desencantamento pós-revolucionário de parte significativa da *intelligentsia*, ensejavam as condições do que estava por vir. Michel Vovelle (1998) consagrou a expressão *do porão ao sótão*, referindo-se à transição da análise socioeconômica ao das mentalidades, onde já pontificavam Philippe Áries (2002) e George Duby (2000). Uma figura que encarnou essa transição foi a do historiador Emmanuel Le Roy Ladurie (1974), confessadamente influenciado pela “antropologia estrutural” de Claude Lévi-Strauss, dando início ao processo de desqualificação da história.

A transição culmina com a mudança ideológica provocada pela obra de Michel Foucault (1972; 1976; 1984). Apesar da importância da arqueologia, da genealogia e mesmo da historicidade das categorias que emprega, rejeitou a rotulação de “estruturalista” e provoca controvérsias e polêmicas, notadamente em suas obras “*História da Loucura na Idade Clássica*” (1972) e na “*História da Sexualidade*” (1976-1984), considerando as descrições globais destituídas de objeto, preferindo estudar práticas discursivas dissolventes da consciência de si. Não se atinha a linearidades, optando pelas discontinuidades, pois considerava as rupturas passíveis de serem integrados a um discurso teleológico. Ao negar a subjetividade do homem na história, Foucault (1966) o esvazia de todo e qualquer sentido que não o *relacional*, talvez por não pretender usar o termo *estrutura*, conceitos já esboçados em seu primeiro sucesso literário “*As Palavras e as Coisas*” (1966). Os objetos da história não eram manifestações circunstanciais de uma categoria universal e sim *constelações individuais ou mesmo singulares*. Apesar de ter personificado o seu ideário de forma contestatória, sua contribuição ateu-se em desqualificar qualquer discurso totalizador. François Dosse (1999) assim se refere ao filósofo:

(...) Michel Foucault [...] procura ao mesmo tempo um meio de conceituar seu ponto de vista e de distanciar-se das posições estruturalistas de antes. Envereda então por um caminho singular, sugerindo uma nova aliança surpreendente como os historiadores, os da ‘nova história’, com os herdeiros dos Anales. Com essa aproximação, passará a instalar-se no território dos historiadores e a trabalhar com eles. Mas essa orientação constituirá uma fonte de numerosos mal-entendidos, pois Foucault ingressa na disciplina histórica do mesmo modo como Canguilhem tratava a psicologia, ou seja, para desconstruí-la por dentro, à maneira de Nietzsche. (p. 210-211).

Estavam dadas as condições para a emergência do modismo pós-moderno, embora não se possa responsabilizá-lo pelas conseqüências.

3.7.2. A Historiografia “quantitativa”

Embora tenha surgido nos anos 1930, o quantitativismo na historiografia teve marcante influência nas décadas de 1960 e 1970, como metodologia quantificadora que representou a busca de um maior rigor nos estudos sócio-históricos, notadamente nos Estados Unidos, tendo grande influência em outros países, incluindo a França. Foi notável, ainda, nos estudos de história econômica de onde se originou.

A sua busca de um maior rigor na análise, originária da Ciência Econômica, esbarra na pertinência do questionamento *medir para refletir ou refletir para medir?* Inúmeros trabalhos investigativos tiveram essa orientação, com pesos diversos em direção a uma ou outra, de onde sempre dominou a medida e pouca reflexão.

Um de seus grupos de orientação partiu para uma história estrutural-quantitativista, que recorreu largamente do uso da informatização, da estatística, objetivando a mera quantificação de dados coligidos na descrição de estruturas econômicas, sociais e culturais. Essa pretensão de maior rigor contribuiu com uma profusão de dados informativos, sem no entanto estender a compreensão dos temas abordados.

Outra tendência dessa corrente foi a do que se denominou de *cliometria*, um emaranhado de cálculos econométricos que partiu de uma aberta matematização analítica, cunhando modelos explicativos de análises temporais dos processos históricos de longo prazo, evidenciando pertinências e permanências que pudessem ser quantificadas.

Um exemplo marcante dessa tendência é o do livro *“Time on the Cross”*, dos norte-americanos Fogel & Engerman (1995). Através de levantamentos sofisticados, os autores concluem que o regime de escravidão existente no Sul dos Estados Unidos tinha maior viabilidade econômica que as regiões de trabalho livre, sendo os números usados deliberadamente para prová-lo: o economicamente viável obscurece aquilo que é moralmente indefensável.

3.7.3. A Escola Marxista Inglesa

Mesmo tendo tardado a ingressar nos círculos acadêmicos, o marxismo exerceu uma enorme influência em todas as ciências sociais, sobretudo a partir dos anos 1930. O impacto

maior sobre a historiografia se deveu à sua própria construção teórica, tendo como fundamento a análise no campo da História. Não é outra a razão pela qual as tendências desqualificadoras - surgidas a partir dos anos 1970- visassem atingir as análises fundadas no marxismo, apesar dos “torneios verbais” dissimuladores.

Diferentemente da Escola dos Anales, marcadamente francesa e a do quantitativismo, notadamente norte-americano, a análise marxista teve uma abrangência supranacional. Destacados historiadores nas mais variadas partes do mundo a adotaram, demonstrando a sua vitalidade e a sua universalidade. A contribuição mais destacada, seja pela variedade dos temas abordados ou pela capacidade inovadora isenta de rigidez metódica, foi a Escola Marxista Inglesa, formada por um grupo de historiadores vinculados ao Partido Comunista Britânico.

Araújo (2002) sintetiza nestes termos:

(...) Este conjunto de historiadores constituía, efetivamente, um “grupo”: “The Communist Party Historians Group” (o Grupo de Historiadores do Partido Comunista). Este Grupo, que se formou logo após a II Guerra Mundial, no início da Guerra Fria, em torno de 1946, teve enorme influência no desenvolvimento da historiografia marxista e da historiografia inglesa de forma geral. Em 1956, com a divulgação do Relatório Krushev sobre os crimes de Stálin, muitos intelectuais, e alguns historiadores do Grupo, como Christopher Hill, deixaram o Partido Comunista Britânico. Mas não romperam os laços com o Grupo. Nem com o marxismo. Ao contrário do que sucedeu em outros países –onde o Partido Comunista levou muitos intelectuais a romperem com o marxismo (notadamente na França)--, este Grupo de historiadores ingleses manteve os laços de ligação entre eles e com o marxismo. Mais do que isso, o Grupo passou a desenvolver uma visão específica da análise marxista aplicada à História. Procurando construir um marxismo não economicista, não determinista, que enfatizava a política, a cultura e a luta de classes como motor da História em detrimento de interpretações exclusivamente centradas no aspecto econômico. Esta postura teórica se expressou numa série de trabalhos históricos que mobilizavam uma enorme massa documental e que significou, como já dissemos, uma grande contribuição tanto para a historiografia inglesa quanto para a historiografia marxista. A partir desta prática do Grupo se criou a referência, conhecida internacionalmente pelos historiadores, da Escola Marxista Inglesa, trazendo a noção de um marxismo diferenciado, não ortodoxo, aplicado à pesquisa histórica. Os historiadores do Grupo trouxeram novas interpretações, novos objetos e novos personagens para a historiografia inglesa. (p. 334-335).

Em meio a uma plêiade de historiadores de peso, tal como Christopher Hill, Rodney Hilton, Dorothy Thompson, Richard Williams, Royden Harrison que reconheciam como seus precursores Maurice Dobb e Dona Torr, destacam-se como expoentes E. P. Thompson e Eric Hobsbawm.

A magistral obra “*A Formação da Classe Operária Inglesa*” de Thompson (1987), reconhecida e declaradamente inspirada em Antonio Gramsci, em sua obra clássica “*Os Intelectuais e a Organização da Cultura*” (1982), abandona a limitada visão do que foi chamado de *marxismo vulgar*. A concepção teórica de “classe” afasta-se da tradicional vinculação econômica e ganha uma dimensão histórica, fundada nas relações sociais, culturais e da vida cotidiana.

Afastando-se da perspectiva reducionista de concebê-la como uma decorrência exclusiva da esfera da produção, Thompson (1987) alarga a sua compreensão em um sentido amplo de historicidade, incluindo as interações sociais, os aspectos culturais e o da luta política como definição principal, superior mesmo à simples posição na esfera produtiva.

Essa foi uma extraordinária contribuição inovadora da compreensão de um dos conceitos basilares do marxismo, como o próprio historiador define:

(...) A classe acontece quando alguns homens, como resultado de experiências comuns (herdadas ou partilhadas), sentem e articulam a identidade de seus interesses entre si, e contra outros homens cujos interesses diferem (e geralmente se opõem) dos seus. A experiência de classe é determinada, em grande medida, pelas relações de produção em que os homens nasceram – ou entraram involuntariamente. A consciência de classe é a forma como essas experiências são tratadas em termos culturais: encarnadas em tradições, sistemas de valores, idéias e formas institucionais. (p. 10).

Da maneira como pretendia Gramsci (1982), Thompson (1987) amplia o sentido compreensivo de “classe”, conferindo um caráter dinâmico de um processo social construído por um conjunto de interações, além de acentuar a dimensão política onde os seus membros atuam em busca de objetivos comuns. Eric Hobsbawm (1981; 1985; 1995) destaca-se pela abrangência e diversificação de sua obra, tendo livros referenciais sobre a história contemporânea e sendo autor de uma trilogia obrigatória sobre o século XIX que chamou de “século longo”, composta pelos livros “*A Era das Revoluções*” (1995), “*A Era do Capital*” (1981) e “*A Era dos Impérios*” (1985).

Sobre o século XX, a que chamou de “curto” por ter tido a baliza temporal da I Grande Guerra até o fim da antiga União Soviética, escreveu “*A Era dos Extremos*” (1992), uma das mais lúcidas percepções da contemporaneidade e organizou a coleção “*História do Marxismo*”

(1992), além de outros livros extraordinários¹¹⁶, tais como “*Os Trabalhadores*” (1992), “*Revolucionários*” (1992), “*Sobre História*” (1993), dentre tantos.

Hobsbawn (2002) é um dos mais intransigentes defensores da idéia de que é necessário recuperar o que denominou de “frente da razão”, aspecto que abordaremos no capítulo V, da mesma forma que o historiador francês François Dosse (1998) denominou em seus estudos referenciais, contra a fragmentação engendrada pelos ideólogos do Neoliberalismo e do Pós-Modernismo.

Essas são as silhuetas analíticas e delimitadoras da concepção emergente que pretendemos questionar nas partes e estudos que virão.

¹¹⁶ Mencionados no estudo por sua relevância histórica, sem uso estrito na análise em tela.

CAPÍTULO IV

O DESVIO: PÓS-MODERNIDADE E NEOLIBERALISMO

No presente capítulo buscaremos desenvolver a relação material e ideológica que se integra organicamente entre as concepções culturais e econômicas de nossa época, definidas pelas disposições conceituais de pós-modernismo e neoliberalismo.

4.1. As origens da Pós-Modernidade como conceito

Uma percuciente análise histórica do termo “pós-modernismo” foi realizada por Perry Anderson (1999), sendo ao seu texto que nos reportaremos. O professor inglês apontou a origem do termo e da idéia fora dos centros metropolitanos, da América do Norte ou da Europa Ocidental. Em princípio, o seu uso pressupõe o de “modernismo”, usado pela primeira vez, pelo poeta nicaraguense, Rubén Darío, objetivando fazer uma “declaração de independência cultural” em relação à Espanha, fato que veio a influenciar as próprias letras espanholas em relação ao seu passado. O seu uso corrente em inglês demandou ainda meio século, o que já era um cânone da geração anterior em espanhol.

O autor lembra, ainda, que a expressão “liberalismo” foi uma invenção do levante espanhol contra a presença das tropas napoleônicas em Cádiz que demandou décadas para ter seu uso nos salões parisienses e londrinos. Os retardatários, portanto, ditaram os termos do desenvolvimento metropolitano. Da mesma maneira, foi no mundo hispânico que surgiu pela primeira vez o termo *postmodernismo*. Federico de Onís¹¹⁷ (1987) utilizou-o para descrever o que

¹¹⁷ A sua antologia publicada em Madrid, em 1934, dedicada ao poeta Antonio Machado, em seu *ultramodernismo*

considerava um refluxo conservador dentro do próprio modernismo e que teria vida curta, pois ao mesmo tempo, a sua seqüela, o *ultramodernismo*, propunha exacerbar os seus impulsos radicais em direção a uma “poesia rigorosamente contemporânea” de alcance universal.

Anderson (1999) reforça que o uso desses termos estendeu-se ao mundo luso-brasileiro, onde o modernismo brasileiro foi datado de 1922, com a Semana de Arte Moderna de São Paulo, numa ruptura proposta por Mário de Andrade. O pós-modernismo, caracterizou-se por uma reação indigenista nos anos 1930.

No mundo anglófono, o termo aparece como categoria de época, não mais de estética, com a volumosa obra do historiador Arnold Toynbee, *Study of History* (1934). O industrialismo e o nacionalismo seriam, as poderosas forças orientadoras do Ocidente, que teriam mesmo desencadeado a Primeira Grande Guerra. Duas décadas depois, ao retomá-la, os efeitos da Segunda Guerra Mundial confirmaram a sua hostilidade ao nacionalismo e uma suspeição crescente face ao industrialismo. No oitavo volume que veio a lume em 1954, chamou a época que se seguiu à guerra franco-prussiana de “idade pós-moderna”, entendendo que as comunidades ocidentais tornaram-se “modernas” quando produziram uma burguesia numerosa e competente para tornar-se predominante.

A época “pós-moderna” seria marcada por duas ascensões: a de uma classe operária industrial no Ocidente e a incitação de *intelligentsias* exteriores a ele que dominando os segredos da modernidade decide voltá-los contra o mundo ocidental. Dessa última, forneceu vários exemplos: o Japão da era Meiji, a Rússia bolchevique, a Turquia de Ataturk e a China de Mao Tsé Tung.

Na América do Norte, Anderson (1999) cita uma carta do poeta Charles Olson¹¹⁸ (1951) ao seu colega Robert Creeley, onde afirma: “A primeira metade do século XX foi o pátio de manobras em que o moderno virou isso que temos, o pós moderno, ou pós-Occidente.” (p.37). Teceu, ao mesmo tempo, uma teoria estética ligada a uma história profética, onde conseguiu aliar um elevado sentido de inovação poética com a revolução política, na esteira da tradição das vanguardas européias do período entre-guerras. Pressionado pela onda conservadora do macartismo, o poeta não cristalizou o seu pensamento em uma doutrina, tendo, inclusive,

incluía Lorca, Vallejo, Borges e Neruda.

abandonado o uso do termo.

No final dos anos 1950, o termo¹¹⁹ reaparece em sentido negativo, indicando o que era *menos*, não mais moderno. O sociólogo C. Wright Mills (1959) o utiliza para indicar uma época onde os ideais modernos tanto do liberalismo quanto do socialismo se achavam falidos, pois a razão e a liberdade se separaram em uma sociedade pós-moderna de impulso cego e conformidade vazia.

Em meados dos anos 1960, outro crítico, Leslie Fiedler celebra uma espécie de nova sensibilidade nas manifestações juvenis do que chamou de “excluídos da história”. Jovens marcados pelo “desligamento” e pelo “desinteresse”, produzindo uma literatura¹²⁰ que denominou de pós-moderna, onde o cruzamento de classes e a mistura de gêneros revelavam um repúdio e uma ironia aos formalismos modernistas, anulando distinções entre elevado e inferior, sendo a emancipação do vulgar e a liberação dos instintos a resultante despolitizada da luta estudantil de uma época que se pretendia rebelde.

Esses diferentes usos, afirmativos e negativos de ponto e contraponto, nada mais foram que improvisações e casualidades. Anderson (1999) conclui que a expressão “pós-moderno”, foi circunstancial, ganhando um desenvolvimento teórico e maior difusão, somente a partir dos anos 70:

(...) Uma vez que o moderno, -estético ou histórico- é sempre em princípio o que se deve chamar um presente absoluto, ele cria uma dificuldade peculiar para a definição de qualquer período posterior, que o converteria num passado relativo. Nesse sentido, o recurso a um simples prefixo denotando o que vem depois é virtualmente inerente ao próprio conceito, cuja recorrência se poderia esperar de antemão sempre que se fizesse sentir a necessidade ocasional de um marcador de diferença temporal. (p. 20)

A publicação no outono de 1972 do periódico “*boundary 2*” (*fronteira 2*), com o sugestivo sub-título de “*Revista de Literatura e Cultura Pós-modernas*”, estabeleceu, pela

¹¹⁸ Em sua poesia e em seus manifestos, Olson (1951) revelará uma atitude afirmativa em relação a “*isso que temos, o pós-moderno*”.

¹¹⁹ O crítico Irving Howe (1956) usou-o para desancar a ficção contemporânea, incapaz de sustentar a energia modernista, em uma sociedade afluenta com a prosperidade do pós-guerra, em que as divisões de classe se tornaram amorfas e anódinas. Harry Levin (1978) verá nessa literatura um afastamento dos padrões do modernismo, revelando uma cumplicidade da cultura com o mercado, o que será o início da versão pejorativa do termo pós-moderno.

¹²⁰ Na mesma esteira, o sociólogo Amitai Etzioni (1967) utilizou a expressão *pós-moderno*, numa inversão completa do sentido que lhe dera Mills (1959), relacionando o período do após-Guerra com o declínio das grandes empresas e das elites estabelecidas, o que permitiria a emergência de uma democracia “senhora de si mesma”.

primeira vez, a idéia de pós-moderno como referência coletiva. A contribuição de Charles Olson (1951) foi celebrada e até reverenciada, embora não tenha incorporado o seu compromisso político de um futuro para além do capitalismo, o outro lado da “coragem” de Rimbaud, saudada em um de seus poemas mais famosos. O seu criador, William Spanos fundou a revista, após lecionar em Atenas, onde ficou chocado com o apoio explícito dos Estados Unidos à junta militar grega. Até então, a expressão ‘moderno’ significava tão somente a literatura modernista que provocou o movimento do “*New Criticism*”¹²¹.

A revista “*boundary 2*” que criou ao retornar à América pretendia romper com a ortodoxia e o oficialismo que testemunhava. Ao pretender fazer a literatura voltar ao domínio do mundo, na circunstância aguda da Guerra do Vietnã, procurou demonstrar, como enfatiza Anderson (1999) que: “*pós-modernismo é uma espécie de rejeição, um ataque, um solapamento por parte do formalismo estético e do conservadorismo político do New Criticism.*” (p. 24) No entanto, a fusão das visões cultural e política de Olson (1951) não foi restabelecida.

Um “intruso marginal” no dizer de Anderson (1999) irá alargar o espectro de tendências que radicalizavam ou rejeitavam as principais características do modernismo. O egípcio Ihab Hassan publicou um ensaio sobre o pós-modernismo um pouco antes do lançamento de “*boundary 2*”. A sua preocupação ia além da literatura, incluindo as artes visuais, a música, à tecnologia e à sensibilidade em geral, elaborando extensa lista de tendências e de artistas que, em sua visão, representavam um corte ou uma superação do moderno, chegando mesmo a propor uma taxonomia da diferença entre os paradigmas modernos e pós-modernos. Kumar (1997) também o explicita:

(...) Ihab Hassan também celebrava nessa época a distinção entre modernismo e pós-modernismo, via no modernismo o princípio da “Autoridade” e, no pós-modernismo, o da “anarquia”. Este último implicava a tendência para a “indeterminação”, um composto de pluralismo, ecletismo, aleatoriedade e revolta. A indeterminação encerrava também a conotação de “deformação”, uma ênfase na descrição, na diferença, na descontinuidade e na “destotalização” que, em conjunto, se somavam em “uma vontade enorme de desfazer, afetar o corpo político, o corpo cognitivo, o corpo erótico, a psique do indivíduo – afetando, em suma, todo o reino do discurso humano no Ocidente. (p. 119).

Em meio a tanto ecletismo, pluralismo, aleatoriedade e revolta, Anderson (1999) o cita

novamente, quando Hassan se pergunta: “*o pós-modernismo é apenas uma tendência artística ou também um fenômeno social?*” E, “*neste caso, como se juntam e separam os vários aspectos desse fenômeno –psicológicos, filosóficos, econômicos, políticos?*” (p. 26). A resposta dada por Hassan, foi inconsistente mas esclarecedora, admitindo uma acomodação da arte com a sociedade. O fato revelador é que tinha aversão à política, percebendo o espectro de dogmatismos, religiosos ou seculares. Nem mesmo disfarçava a maior delas, o marxismo, onde, conforme Anderson (1999) percebia: “*o jugo de ferro da ideologia*”, no “*seu disfarçado determinismo social, preconceito coletivista e desconfiança sobre o prazer estético.*” (p. 26).

Embora tenha sido o primeiro a estender a noção de pós-moderno a todas as artes, sua concepção, carecia de dimensão social. No final dos anos 1980, abandonou a arena pós-modernista, desiludido com os rumos que tomava. O decantado ecletismo virou uma miscelânea de formas, expressa em seus próprios termos, aqui retratados por Anderson (1999): “*o pós-modernismo tornou-se uma espécie de pilhéria eclética, refinada lascívia de nossos prazeres roubados e descrenças fúteis.*” (p. 28). O arauto da ruptura assume, sem disfarces, o seu mal estar. As expressões “pós-moderno” e “pós-modernismo”¹²² irão alcançar o grande público, em uma área que Hassan não demonstrou interesse- a arquitetura. A rendição acrílica ao mercado, como claramente se depreende de suas falas, como refere Anderson (1999):

(...) A arquitetura ortodoxa moderna é progressista, para não dizer revolucionária, utópica e purista: mostra-se insatisfeita com as condições existentes.” A maior preocupação do arquiteto “não deveria ser com o que deveria ser, mas com o que é” e “como ajudar a melhorá-lo. (p. 28-29).

Nada das megaestruturas modernas, monótonas e autoritárias, mas a heterogeneidade do crescimento urbano espontâneo que o caos simbólico de Las Vegas resume. Uma simplória dicotomia: “construção para o Homem” *versus* “Construção para homens”- para o mercado. Explícita e despudoradamente: A faixa comercial desafia o arquiteto a adotar uma visão positiva- não discutir. Charles Jencks (1977) conseguirá ser mais iconoclástico com o modernismo, obviamente influenciado por “*Learning from Las Vegas*”. Viu na demolição de um edifício no

¹²¹ Escola de teoria crítica surgida na Inglaterra logo após a Primeira Grande Guerra, caracterizada pelo rigor formal e dava ênfase especial aos valores conotativos e associativos das palavras, além das múltiplas funções da linguagem figurativa, símbolos, metáforas e imagens no trabalho de construção poética.

¹²² Com o manifesto “*Learning from Las Vegas*” (*Aprendendo com Las Vegas*), Robert Venturi (1999) e seus colegas Denise Scott Brown e Steven Izenour (1999), lançam um “feroz” ataque ao modernismo. Sem nenhum pudor, os autores assumem a nova relação entre arte e sociedade que Hassan imaginou, mas não definiu.

Meio-Oeste americano, o símbolo da demolição do modernismo, tendo declarado: “*a arquitetura moderna faleceu em St. Louis, Missouri, no dia 15 de julho de 1972, às 15:32h (ou por aí) quando o infame projeto Pruitt-Igoe, ou melhor, vários de seus blocos de lajes, receberam o ‘coup de grâce’ dado por uma carga de dinamite.*” (p. 116).

Jencks (1977) teorizou sobre o ecletismo pós-moderno, definindo-o como um estilo de “codificação dupla”, um híbrido da sintaxe moderna e da historicista, nivelando o gosto refinado com a sensibilidade popular. Híbridizar o novo e o velho, o elevado e o vulgar, essa a definição de pós-modernismo, como situa Anderson (1999):

(...) o modernismo padece de elitismo. O pós-modernismo está tentando superar esse elitismo” estendendo as mãos “para o vernáculo, para a tradição e para a gíria comercial das ruas” – “a arquitetura, em dieta forçada há cinquenta anos, só pode se divertir e em consequência ficar mais forte e mais profunda. (p. 6-8)

Kumar (1997) produz uma longa citação da obra de Jencks (1989), “*What is Postmodernism?*”, reproduzida abaixo, por ser altamente reveladora:

(...) A era pós-moderna é um tempo de opção incessante. É uma era em que nenhuma ortodoxia pode ser adotada sem constrangimento e ironia, porque todas as tradições aparentemente têm alguma validade. Esse fato é em parte consequência do que se denomina de explosão das informações, o advento do conhecimento organizado, das comunicações mundiais e da cibernética. Não são apenas os ricos que se tornam colecionadores, viajantes ecléticos do tempo, com uma superabundância de opções, mas quase todos os habitantes das cidades. O pluralismo, o “ismo” de nossa época, é, ao mesmo tempo, o grande problema e a grande oportunidade: quando Todo Homem se torna cosmopolita e, Toda Mulher, um Indivíduo liberado, a confusão e a ansiedade passam a ser estados dominantes de espírito, e o Ersatz, uma forma comum de cultura de massa. Este é o preço que pagamos pela era pós-moderna, tão pesada à sua maneira como a monotonia, o dogmatismo e a pobreza da época moderna. Mas, a despeito de numerosas tentativas feitas no Irã e em outros países, é impossível voltar a uma forma de cultura e de organização industrial anteriores, impor uma religião fundamentalista ou mesmo uma ortodoxia modernista. Uma vez tendo surgido, o sistema mundial de comunicações e a forma de produção cibernética criam suas próprias necessidades e são à parte a eclosão de uma guerra nuclear, irreversíveis. (p.115-116).

O entusiasmo de Jencks (1989) o aproxima dos teóricos da “sociedade de informação” e do “pós-fordismo”, fazendo com que declarasse que todas as polaridades estão ultrapassadas. Em uma sociedade em que a informação importa mais que a produção não há mais vanguarda artística e nem há mais inimigo a derrotar, porque em todas as partes do mundo indivíduos emancipados se comunicam e competem. Seria o caso de perguntar-lhe: que mundo é esse em que os

antagonismos desapareceram? Teria a rede mundial de comunicações o condão de nivelar a todos os homens pelo simples acesso à informação? O mundo dos computadores eliminou as classes sociais? Ainda, a pergunta mais aguda: a sociedade informática é mais tolerante? As respostas a essas perguntas revelam que o crítico é, na melhor das hipóteses, um histrião ou um feliz habitante das nuvens criadas por suas ondas de comunicação, um novo tipo de nefelibata.

4.2. Interpretações da Condição Pós-Moderna e da Pós-Modernidade: *Jean-François Lyotard, Jean Baudrillard e Fredric Jameson*

Apresentaremos alguns conceitos de autores referenciais para a constituição tipológica dos elementos basilares da concepção pós-modernista.

4.2.1. Jean-François Lyotard

O primeiro tratamento filosófico do tema foi dado através de publicação em Paris, do livro *a “Condição Pós-Moderna”* (1979), de Jean-François Lyotard, sob encomenda do conselho universitário do governo do Quebec, província do Canadá, que se traduziu em um relatório sobre o conhecimento contemporâneo, a partir da análise das implicações epistemológicas dos avanços das ciências naturais. A ‘pós-modernidade’ seria o ‘mundo pós-industrial’, como nas teorias de Daniel Bell (1978) e Alain Touraine (1978), já que o conhecimento tinha se tornado a principal força econômica da produção. As concepções de que a sociedade era um todo orgânico ou um campo de conflito dualista veio a ser concebida como uma rede de comunicações lingüísticas, tendo a própria linguagem vindo a compor uma multiplicidade de jogos diferentes. Mesmo a ciência nada mais seria que um jogo de linguagem, perdendo o seu império sobre outras formas de conhecimento que manteve na história moderna.

Lyotard (1979) faz clara indicação do que intitulou de os grandes mitos justificadores da modernidade, em duas narrativas: a da Revolução Francesa, ao colocar a humanidade como agente de sua própria libertação por meio do avanço do conhecimento e a do idealismo alemão, que via o espírito como progressiva revelação da verdade. A perda de credibilidade dessas

metanarrativas define, em sua visão, a condição pós-moderna¹²³.

Por outro lado, os poderes do Estado e do capital, associados, reduziram a ‘verdade’ ao mero desempenho. A eficiência se tornou a força legitimadora com a ciência tornada serva do poder. O novo pragmatismo advém não mais do lógico encadeamento moderno, mas do paralógico da microfísica, dos fractais, das imponderabilidades do caos. Assim, a evolução deixa de ser entendida como linear e se torna descontínua, catastrófica, sem controle e paradoxal.

As grandes narrativas se esvaem porque persecutórias de consensos inatingíveis, meras relíquias nostálgicas de emancipações, também elas, impossíveis. Elas não desaparecem, mas se tornam meras descrições parciais, jogos de linguagem. O efeito social é o do contrato temporário em todas as instâncias da vida humana: ocupacional, emocional, sexual, política, já que os laços econômicos se tornaram mais flexíveis e criativos. Nessa ‘condição pós-moderna’ não cabe qualquer alternativa, pois a fragmentação engendrada pelo sistema é re-alimentadora do próprio sistema. Lyotard (1979) não diz, mas produz a mais complacente interpretação da realidade do capitalismo avançado e nem sequer admite que seja a principal narrativa. Passa ao largo das contradições, pressupondo a ausência de qualquer possibilidade de sua superação.

Anderson (1999) cita outro trabalho de Lyotard (1973), “*Derive a partir de Marx et Freud*”) onde afirma, categoricamente¹²⁴:

(...) A razão já está no poder com o kapital. Queremos destruir o kapital não porque não é racional, mas porque é. A razão e o poder são uma coisa só. (...) nada no kapitalismo, nenhuma dialética que o leve a sua superação e sucessão pelo socialismo: está agora claro para todos que o socialismo é idêntico ao kapitalismo. Toda crítica, longe de suplantá-lo, apenas o consolida. (p. 34).

A própria forma como grafa a palavra kapital é um ato falho que explicita o alvo que pretende atingir, Marx e o marxismo. Então, que tal “agarrar” a Freud? Ironia por ironia foi o autor a produzir a melhor definição sobre o mal estar na civilização ocidental. Influenciado pela rebelião juvenil dos anos 60, Lyotard (1973) sugere que a única coisa que poderia destruir o capitalismo era o ‘desvio do desejo’, um investimento (sic) da libido em estilos de conduta “*cujo único guia é a intensidade afetiva e a multiplicação do poder da libido.*”¹²⁵”

¹²³ A evolução havida no interior das ciências naturais tornou plurais os argumentos, com a admissão do paradoxo e do paralógismo, tais como os explicitados nos trabalhos filosóficos de Nietzsche (1967), Wittgenstein (1978) e Levinas (1996).

¹²⁴ In: ANDERSON, Perry. As origens da pós-modernidade. Tradução de Marcus Penchel. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1999. p. 34.

¹²⁵ Apud ANDERSON, Perry. p. 34-35.

Revoltar-se contra a realidade estabelecida sempre foi o papel escolhido pelas vanguardas artísticas. Assim, qualquer programa político insurrecional deve fundar-se na Arte. E confessa: “*a estética foi, para o homem político que eu fui*” (apud ANDERSON, Perry. p. 35). Lyotard (1973) esteve ligado ao grupo “socialismo e barbárie” de 1954 a 1964, tendo participação ativa quando da guerra da Argélia e nas manifestações de 1968 em Nanterre. Continuou militando no grupo *Pouvoir Ouvrier*, até desiludir-se quando admitiu que o proletariado se tornara impotente como agente revolucionário. O homem político persistiu, mas mudou de lado, como situa Anderson (1999): “...*não um alibi, um refúgio confortável, mas a falha e a fissura para descer ao subsolo da cena política, uma vasta gruta da qual se pode ver o seu lado inferior de cabeça para baixo ou de dentro para fora*” (p. 35).

As trajetórias política e pessoal de Lyotard¹²⁶ (1974) não deixam dúvidas do que veio a denominar de metanarrativa, o marxismo. A grande narrativa do capital sobre toda a história do Ocidente era preferível, uma vez que, como acentua Anderson (1999): “*o capitalismo não tem respeito por história alguma [...] sua narrativa é sobre tudo e nada.*” (p. 37). O melhor a fazer, seria abandonar a História: de socialista revolucionário Lyotard (1974) se deixa levar a um despidorado hedonismo nihilista. Esse relativismo vulgar se tornará a marca do pós-modernismo.

Anderson (1999) recorre ainda a outro texto de Lyotard (1973), “*Les Transformeurs Duchamp*”¹²⁷, texto em que o professor francês defende a sua tese da “*jouissance*” (gozo, prazer), associando, sabe-se lá por quais razões subjetivas ou políticas, o artista crítico do não-isomórfico, das incongruências e inadequações com o suposto prazer masoquista do proletariado industrial em seu trabalho torturante, ao afirmar, no registro de Anderson (1999):

(...) se você descrever o destino dos operários exclusivamente em termos de alienação, exploração e pobreza, você os apresenta como vítimas que apenas sofreram passivamente todo o processo e que só reivindicavam reparações

¹²⁶ Em outro livro, “*Economie Libidinale*”, Lyotard (1974) vai além no desmascaramento do que o incomodava, ‘*o desejo chamado Marx*’. Era necessário, transpor a economia política para a economia libidinal e admitir que a exploração era sofrida pelos operários de qualquer época com uma espécie de gozo erótico: o prazer masoquista de minar a saúde física nas fábricas e a desintegração identitária em sub-habitações infectas. O capital como objeto de desejo, sem qualquer alienação. Mesmo nas demonstrações de desinteresse “*não há nenhuma dignidade libidinal, nem liberdade libidinal ou fraternidade libidinal*”,(p.56) somente busca de novas intensidades afetivas.

¹²⁷ Os enigmas sexuais de Duchamp (1976) são explicados por uma espécie de ‘ascetismo mecânico’, onde o artista é um *transformador*, um agente de metamorfoses. O que faz o seu ato, nada mais é que uma redistribuição de energia. A arte não existe, pois não há objetos e as unidades de energia são transformadas umas nas outras.

futuras (o socialismo). Você não vê o essencial, que não é o crescimento da forças de produção a qualquer preço, nem mesmo a morte de muitos operários, como diz Marx tantas vezes com um cinismo adornado de darwinismo. Deixa de ver a energia que mais tarde se espalhou nas artes e ciências, o júbilo e a dor da descoberta que se pode oferecer (viver, trabalhar, pensar, ser afetado) num lugar onde se achava sem sentido fazê-lo. Independente do sentido, da dureza. (p. 37).

As respostas de Lyotard (1974) a respeito das implicações da pós-modernidade na arte e na política serão ambas, não apenas insuficientes, mas contraditórias em relação ao seu relatório sobre o avanço das ciências como um novo estágio do desenvolvimento cognitivo. Pretendia que o pós-moderno na arte fosse um movimento de renovação interna inerente ao moderno desde o início, quando Kant apontou a defasagem entre o concebível e o apresentável, o sublime, distinto do meramente belo. Descontente com os rumos do movimento, celebrando o amálgama e o pastiche, Lyotard (1974) irá optar para a corrente minimalista, o sublime como privação. O apresentável se tornara inconcebível?

No domínio da política irá acontecer o mesmo. Ao anunciar o declínio das narrativas grandiosas, a começar pela do socialismo clássico, Lyotard (1974) amplia a sua lista, declarando extintas, também, a redenção cristã, o progresso iluminista, o espírito hegeliano, a unidade romântica, o racismo nazista, o equilíbrio keynesiano. Percebe-se, claramente, a sua omissão: a grande narrativa do capitalismo.

Anderson (1999) argumenta que a euforia econômica dos anos 1980 - resultante das desregulamentações e flexibilizações ocorridas nos anos anteriores-, levou a uma triunfante ofensiva ideológica da direita que culminou com o colapso do bloco soviético e afirma: *“Longe de terem desaparecido as grandes narrativas, parecia que pela primeira vez na história o mundo caía sob o domínio da mais grandiosa de todas – uma história única e absoluta de liberdade e prosperidade, a vitória global do mercado.”* (p. 39).

Lyotard (1974) reagiu ao fato de maneira ainda mais inconsistente, ao afirmar que o capitalismo carecia de qualquer finalidade universal, contra todas as evidências, tendo afirmado, como apuramos no trecho de Anderson (1999): *“O capital não tem necessidade de legitimação, não prescreve nada no sentido estrito da obrigação, não tem que afixar nenhuma regra normativa.”* (p. 39).

Exatamente nessa época, um pensamento econômico amortecido pelo grande crescimento econômico das décadas que se seguiram à Grande Guerra - crescimento que propiciou o Estado

de Bem Estar keynesiano e que entra em crise nos anos 70 - emerge com uma força avassaladora: o neoliberalismo. Este fará da desregulamentação uma nova forma de regulamentação, do Estado social interventor, um Estado interventor anti-social, elegendo o mercado como instância única e incontrastável. Embora muitos dos pós-modernistas não admitam, o neoliberalismo será a ideologia do capitalismo globalizado, o que torna piegas a afirmação de Lyotard (1974) de que o capitalismo não tem necessidade de legitimação.

O seu anti-marxismo chegará à beira da insanidade, ao argumentar que o capitalismo não devia, em termos absolutos, ser entendido como um fenômeno socioeconômico. Recorreremos novamente a Anderson (1999):

(...) O capitalismo é, mais precisamente, uma representação. Como sistema, sua fonte de calor não é a força de trabalho mas a própria energia, a física (o sistema não é isolado). Como representação, tira a sua força da Idéia de infinitude. Pode aparecer na experiência humana como o desejo por dinheiro, o desejo de poder ou da novidade. Tudo isso pode parecer bem feio e inquietante. Mas esses desejos são a tradução antropológica de algo que ontologicamente é a ‘instanciação’ da infinitude na vontade. Tal ‘instanciação’ não ocorre de acordo com a classe social. As classes sociais não são categorias ontológicas pertinentes. (p. 40)

Revogada a história pela ontologia, logo Lyotard (1974) teria um delírio ainda maior. Da ontologia chega, num ápice, à astrofísica. O triunfo do capitalismo sobre sistemas rivais resulta de um processo de seleção natural que antecedia a própria vida humana. Anderson (1999) acompanha essa elucubração, sintetizando-a:

(...) Na vastidão incomensurável do cosmo, em que todos os corpos estão submetidos à entropia, uma chance primitiva – uma ‘constelação contingente de formas de energia’ – deu origem num planeta minúsculo a sistemas rudimentares de vida. Como a energia externa era limitada, esses sistemas de vida tinham que competir uns com os outros num curso de evolução perpetuamente fortuito. Por fim, após milhões de anos, apareceu uma espécie humana capaz de falar e criar ferramentas; então ‘surgiram várias formas improváveis de agregação humana, que foram selecionadas de acordo com sua capacidade de descobrir, captar e conservar formas de energia’. Mais alguns milênios, pontilhados pelas revoluções neolítica e industrial, e ‘sistemas chamados democracias liberais’ se mostraram mais adequados para essa tarefa, derrotando os competidores comunistas e islâmicos e moderando os perigos ecológicos. ‘Nada parecia capaz de deter o desenvolvimento desse sistema, exceto a inevitável extinção do sol. (p. 40-41).

Lyotard (1974), utilizando-se de uma linguagem cenográfica irá propor uma ‘fábula pós-moderna’, um novo ‘*décor*’ que na ordem cósmica “*reconta a história de uma força que faz,*

desfaz e refaz a realidade”. Dessa maneira, o capitalismo não é movido pela vontade de lucro nem por qualquer desejo humano, mas pela noção de desenvolvimento como neguentropia¹²⁸. E Anderson traz mais um trecho de Lyotard: “*O desenvolvimento não é uma invenção dos seres humanos. Os seres humanos é que são uma invenção do desenvolvimento.*” (p. 41)

Essa canonização da realidade, escamoteada por uma sublimação metafísica, revela a opção por um dos dois discursos emancipatórios da modernidade, excluído, é claro, o marxismo. O capitalismo nada mais é que um evento de uma ampla aventura cósmica. Essa radicalidade paralógica¹²⁹ é a mais acabada deserção da história. A apreensão da desigualdade e da exploração não se encontra nas ações práticas dos homens, mas se dá nas energias cósmicas que se entrechocam.

A fragilidade intelectual dessa interpretação ainda vem coroada da noção de impotência de toda ação emancipatória, restando, apenas as resistências internas, seja do trabalho do artista, a indefinição infantil e o silêncio da alma. Um profundo mal estar. Nada do entusiasmo inicial. A época pós-moderna, na voz de um de seus epígonos, nada mais é que a condição de uma insuperável melancolia.

4.2.2. Jean Baudrillard

Outro discurso que beira a “paralogia” é o que se depreende dos textos de Jean Baudrillard (1995). Em seu livro *A Sociedade de Consumo* (1995) desenvolve a idéia dos três estágios do capitalismo e identifica um quarto, como o quadro da atualidade. No princípio, o signo era a representação de uma realidade básica; depois, se mascara e perverte a realidade básica; no terceiro, o signo “mascara a ausência de uma realidade básica” e, por último, que é a da situação em que nos encontramos, o signo não tem qualquer relação com alguma realidade. Estamos vivendo a completa virtualização, a de uma hiper-realidade ou de uma meta-realidade.

Essa condição pós-moderna é a do estágio onde o domínio do econômico e da produção invadiu o do ideológico e o do cultural. O “espiritual” se tornou valor de troca. Nessa

¹²⁸ função que representa o grau de ordem e de previsibilidade existente num sistema; entropia negativa.

¹²⁹ “Tendo em vista a importância do pensamento ‘paralógico’ em grande parte da teoria pós-moderna, será bom, talvez, lembrar que a definição médica de ‘paralogia’ é “fala ilógica ou incoerente, como no delírio ou na esquizofrenia” (Oxford English Dictionary. In: Krishan Kumar (Da sociedade pós-industrial à pós-moderna: novas teorias sobre o mundo contemporâneo. Tradução de Ruy Jungmann. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997. p. 221)

“operacionalização geral do significante” nada mais possui significado, a não ser a lógica interna da significação que é dada pelo mercado. Invertendo o conceito weberiano de “desencantamento”, característica da modernidade, as tecnologias teriam engendrado um novo encantamento? É o que se depreende do texto de Baudrillard (1995):

(...) A prática dos signos é sempre ambivalente, tem sempre como função esconjurar, no duplo sentido do termo: fazer surgir para captar por signos (as forças, o real, a felicidade, etc.) e evocar algo para negar e recalcar. Sabe-se que o pensamento mágico nos mitos procura conjurar a mudança e a História. De certa maneira, o consumo generalizado de imagens, de fatos e de informações também se esforça por conjurar o real nos signos do real, por conjurar a História nos signos da mudança, etc. [...] Consumimos o real por antecipação ou retrospectivamente, de qualquer maneira, à distância, distância esta que é a do signo. (p. 23).

A falência da modernidade, nesta fase que é a do estágio superior do capitalismo, representa para Baudrillard (1995), aquela em que o político e o social se dissolvem e nenhuma representação social tem sentido. Os conceitos totalizantes tornam-se fantasmagóricos, meros simulacros, na sociedade consumidora do signo, quando afirma:

Bombardeada de estímulos, de mensagens e de testes, as massas não são mais do que o jazigo opaco, cego, como os amontoados de gases estelares que só são conhecidos através da análise de seu espectro luminoso – espectro de radiações equivalentes às estatísticas e às sondagens. Mais exatamente: não é mais possível se tratar de expressão e de representação, mas somente de simulação de um social para sempre inexpressível e inexprimido. Esse é o sentido de seu silêncio. Mas esse silêncio é paradoxal – não é um silêncio que fala, é um silêncio que proíbe que se fale em seu nome. E, nesse sentido, longe de ser uma forma de alienação, é uma arma absoluta. (p. 23).

As massas, assim, desprovidas de subjetivação, des-subjetivadas, porque manipuladas pelos meios de comunicação que instauram a “não-comunicação”, onde até os sentimentos se insinuam como valor de troca e tudo é mercadoria, chegam à condição em que ninguém mais pode dizer que as representa. Baudrillard (1995), pretendendo desprezar o marxismo, acaba por chegar a ele de outro modo. Ao anunciar a impossibilidade de categorização teórica do social, seus argumentos nada mais são do que “torneios verbais” que enovelam frases e truísmos para evitar o que Marx já havia definido como a “fetichização” das relações, no estágio onde tudo foi transformado em mercadoria.

Negando e obscurecendo a luta de classes, o autor vai buscar nos grupos minoritários que ficaram à margem das trocas simbólicas da sociedade moderna, os novos agentes da luta pela

emancipação: os negros, as mulheres, os jovens, os idosos, as minorias étnico-culturais. De nada adianta, mudar os sujeitos do controle dos meios de comunicação, já que os códigos emitidos serão os mesmos, embora com sinais diferentes, típicos da “não-comunicação”. Só falta admitir o que insinua: a passividade complacente, a total impotência, a aceitação de uma ordem de coisas que não pode ser transformada; onde o domínio econômico e produtivo incorporou o da ideologia e da cultura, onde os mecanismos do mercado a tudo absorveram.

Ao definir o mercado como o único elemento aglutinador, Baudrillard (1995) despreza a história como se na sua ampliação constante até chegar à sua atual forma globalizada, ele não tivesse provocado a desarticulação que insinua só agora ocorrer. Pretende com os seus jogos verbais definidos como uma teoria da comunicação, abandonar a construção conceptual moderna, desprezando as categorias modernas de classe social, capital, trabalho, as teorias políticas que analisam o papel do Estado, chega a admitir serem os meios de comunicação tais como os agentes de todas as maldades e de todos os atributos.

Despedidos da sociedade que os produziu, pairando sobre as classes e os antagonismos sociais, são apresentados como poderes, só que abstratos e simbólicos. De novo o autor não consegue desvencilhar-se daquilo que despreza e tenta negar a luta de classes e o marxismo, mas quanto mais intenta escamoteá-los, mais e mais eles se deixam à mostra. Vulgar artifício ideológico que cala sobre o que quer esconder, porém o que pretendeu esconder é o que realmente fala.

Baudrillard (1995) se enreda em conceitos como o da “troca simbólica”, em que a comunicação de diferentes grupos e segmentos se dará no âmbito ampliado do mercado. A condição “pós-moderna”, se constitui da heterogeneidade de sujeitos múltiplos que devem entretecer os seus antagonismos fortalecendo formas específicas de elaboração simbólica, tornando-se dessa forma, simbolizados. A história e a luta concreta dos homens nada mais são que abstrações. O professor francês ergueu uma proficiente carreira de avestruz: a vida humana transformada em alegoria. Os homens em simulacros. Não são sequer metáforas. Parecem mais fantasmagorias. Nada disso, como veremos, é feito com gratuidade e nem mesmo é mero exercício intelectual. É um compromisso literal de manter o sistema, confirmando-o com mistificações.

4.2.3. Fredric Jameson

Diferentemente de Lyotard (1974) e de Baudrillard (1995), o crítico Fredric Jameson (1999) se nega a abandonar a História. Ao utilizar-se de um instrumental metodológico marxista por eles abandonado e por ele repostado, analisa os conceitos historicamente, buscando o entendimento pleno de sua funcionalidade política e ideológica. De pronto, descerra o véu ideológico com que os pós-modernistas encobriam suas motivações políticas através de sua proclamada “guerra à totalidade”. A opção por uma lógica das diferenças e diferenciações, comum a todas as correntes do pós-modernismo, mostra-se contraditória em si mesma. Por um lado, elas revelam e anunciam sujeitos plurais, diversos em interesses e contextos, acidentais e desarticulados, por outro, pretendem dar-lhes uma conformidade conceitual, mas de maneira a desconsiderar o sentido histórico, acaso tivessem.

Jameson (1999) associa essas tendências do pós-modernismo com a recente mutação sistêmica do capitalismo. Se nas fases anteriores de consolidação e nas de reprodução, o sistema necessitou de formas de solidariedade e de coesão social, a sua atual forma propicia, no jogo das diferenças, um novo tipo de identidade. A força dispersiva do capital invadiu a tudo, até mesmo as dimensões da teoria e da cultura. Assim, toda generalização se torna indevida. No momento histórico em que o sistema se tornou total e totalizante, ele não se deixa aperceber, pois a tudo fragmenta. Nesses estilhaços, não é possível qualquer projeto coletivo. Tem-se, então, um modelo ideológico de enorme utilidade, pois inviabiliza qualquer alternativa. Aliás, não há alternativa, pois o mundo é o grande espelho da burguesia, é a sua imagem e semelhança.

A luta política traslada-se para o âmbito da cultura e do conhecimento, no pensamento de Jameson (Apud GAZZOLA, 1994), é assim exposto:

(...) Isso evidentemente torna a cultura um problema e um interesse muito mais político do que em qualquer outro momento do capitalismo; ao mesmo tempo, enquanto sugere uma redistribuição seletiva da significação da ideologia sob outras práticas culturais mais fluentes, confirma a idéia de Stuart Hill quanto a “luta discursiva” como sendo o modo primordial através do qual ideologias são atualmente legitimadas e deslegitimadas. A saturação com relação a uma cultura de consumismo foi seguida pela sistemática deslegitimação de slogans e conceitos que iam da nacionalização e bem estar social até os direitos econômicos e o próprio socialismo, antes considerado não somente possível mas mesmo desejável, embora hoje julgado de forma universal como quimérico por uma razão única e onipresente. Seja ele causa ou efeito, essa deslegitimação da própria linguagem e conceitualidade do socialismo (e sua substituição por uma

retórica de mercado repugnantemente complacente) teve um papel fundamental no atual fim da história. (p. 63).

Ao admitir uma “condição pós-moderna”, advinda das grandes transformações infra e supra-estruturais do sistema capitalista, que ocorreram nas últimas décadas, Jameson (1999) a denomina de “tardia”, mas não o faz no sentido que lhe deram os que a entendem como colapso sistêmico ou os que triunfalmente anunciam o fim da história. Entende que as significativas mudanças que ocorreram nos domínios da economia, da sociedade e da política, afetam diretamente a vida cotidiana e, sobretudo, da cultura. Em seu livro *“Pós-modernismo – A lógica cultural do capitalismo tardio”* (1996), o crítico assim se expressa sobre a articulação entre a base e a superestrutura na presente fase do capitalismo:

O pós-modernismo é a condição na qual a cultura sofre uma imensa dilatação de sua esfera. É um mundo mais completamente humano do que o anterior, mas é um mundo no qual a “cultura” se tornou uma verdadeira “segunda natureza”. De fato, o que aconteceu com a cultura pode muito bem ser uma das pistas mais importantes para se detectar o pós-moderno: uma dilatação imensa de sua esfera (a esfera da mercadoria), uma aculturação do real imensa e historicamente original, um salto quântico no que Benjamim ainda denominava a “estetização” da realidade (ele achava que isso dava em fascismo, mas nós sabemos que é apenas divertido: uma prodigiosa alegria diante da nova ordem, uma corrida às compras, nossas “representações” tendendo a gerar um entusiasmo e uma mudança de humor não necessariamente inspirados pelos próprios objetos representados). Assim, na cultura pós-moderna, a própria “cultura” se tornou um produto, o mercado tornou-se seu próprio substituto, um produto exatamente igual a qualquer um dos itens que o constituem: o modernismo era, ainda que minimamente e de forma tendencial, uma crítica à mercadoria e um esforço de forçá-la a se autotranscender. (p. 14).

Propõe uma nova abordagem reflexiva. No modo em que estão alteradas e ampliadas as dimensões econômicas, sociais, políticas e culturais nessa última fase do capitalismo, (-fato que amplifica, também, o espectro ideológico, a partir da diferenciação social provocada pela expansão máxima do capital multinacional-) ficam dilatadas as contradições e as possibilidades de resistência. Ao contrário dos que homologam a realidade, aceitando-a de forma complacente, incapacitados ou desinteressados de buscar alternativas, Jameson (1996) propõe a resistência através da luta cultural e teórica. Considerando que a mistificação do real foi universalizada, como idéia dominante e incontestável, há que se fazer a contraposição, também de maneira universal. A máxima expansão do sistema embaralhou o local e o global, por isso que a resistência é, não só possível, quanto necessária, nessas duas dimensões.

No lúcido e interessante ensaio “*Cinco teses sobre o marxismo atualmente existente*”, Jameson¹³⁰ (1999) sintetiza a discussão. Na primeira tese, lembra que em ocasiões de mudanças estruturais emergem, sempre, os chamados pós-marxismos. Sendo o marxismo a ciência do capitalismo ou mais apropriadamente, a ciência das contradições que lhe são inerentes, é um contra-senso a posição dos que anunciam a sua morte no exato momento em que se comemora o seu triunfo. As contradições não foram abolidas. Muito pelo contrário, foram multiplicadas, uma vez que os espaços que o sistema controla foram amplificados ao máximo, o que é como se costuma definir por “globalização”.

Sendo o capitalismo um sistema, um modo de produção mais elástico e adaptável surgido em toda a história humana, muitas crises cíclicas desse tipo já ocorreram e foram superadas por meio de duas estratégias básicas: pela expansão e pela produção de tipos radicalmente novos de bens. No primeiro caso, as possibilidades nunca estiveram tão alargadas, o que não quer dizer que já tenham sido totalmente realizadas. No segundo, nunca se produziu tamanha variedade de bens por conta de inovações tão rápidas e constantes. Embora as mudanças tenham ocorrido em um espaço de tempo relativamente curto, afirma o autor, no registro de Wood et al (1999): “*a dinâmica endógena de classe do novo momento mal teve tempo de se desenvolver, em especial o aparecimento de novas formas de trabalho e de luta política apropriada à escala na qual a ‘globalização’ transformou o mundo dos negócios.*” (p. 188).

Jameson (1999) adverte que os diferentes revisionismos, desde Bernstein no início do século XX, até o pós-estruturalismo dos anos de 1980, além das anunciadas “crises” e “mortes” do marxismo, coincidiram com os momentos em que o capital foi reestruturado e prodigiosamente ampliado. Foram seguidos, também, por tentativas de atualização teórica que pudessem dar conta de suas novas e inesperadas dimensões. No entanto, o objeto de estudo continua sendo o mesmo, com proporções tornadas imensas, mas não deixou de ser o que sempre foi, o capitalismo como tal.

A segunda tese é a do embate contra o socialismo como visão libertadora, seja dos limites indesejáveis e evitáveis quanto a de uma práxis coletiva e que se dá em dois níveis: o da “luta

¹³⁰ In: WOOD, Ellen Meiksins e FOSTER, John Bellamy. Em defesa da história: marxismo e pós-modernismo. Tradução de Ruy Jungmann. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1999. p. 187 e ss.

discursiva”da retórica do mercado, própria do thatcherismo¹³¹ e o que explora ansiedades anti-utópicas e medos de mudança arraigados. A “luta discursiva¹³²” intenta desqualificar e deslegitimar temas tidos não há muito tempo, como sérios e possíveis, tais como os da regulamentação, nacionalização, keynesianismo¹³³, planejamento, enfim, a tudo o que se refira ou remeta ao Estado de bem-estar social.

Atinge, com isso, uma vitória dupla sobre os liberais do New Deal e também sobre a esquerda, que se vê na posição de defesa do intervencionismo e até mesmo das práticas social-democratas, o que não condiz com a sua história crítica. Tais questões conduzem à necessidade de nova reflexão sobre as mudanças históricas e ao enfrentamento dos que propõem “o fim da História”, como também a a-historicidade do pós-moderno em geral. O descrédito das utopias, dentre outros fatores, se deveu ao nível de satisfação material atingido nas sociedades afluentes que substituiu a esperança de mudanças pelo pavor da perda. Essa retórica geral do mercado precisa ser enfrentada por propostas de mudança radical e por novos projetos coletivos, o que irá exigir um renovado diagnóstico e uma verdadeira terapia cultural sobre os seduzidos pela voragem consumista.

Na terceira tese, Jameson (1999) propõe reinventar o conceito de revolução, a “unidade-de-teoria-e-prática” marxista. A sua insustentabilidade forneceu munições às tendências pós ou anti-marxistas, sugerindo o abandono de noções de oportunidade histórica, que não deixavam perceber que se trata de um processo complexo e muito complicado. As imagens icônicas de grandes revoluções que ocorreram deram a impressão de que se tratavam de momentos no tempo, impedindo a real compreensão de que toda revolução social advém da necessidade de mudança num sistema sincrônico, onde as coisas se sustentam mutuamente e estão inter-relacionadas. É esse sistema que deve ser estilhaçado.

Uma parte ou mesmo algumas partes não irão alterar a ordem sistêmica, seja por “etapas” ou mesmo por “reformas”. Essa visão desemboca em utopismo, em seu pior sentido de ilusório quando não de inviável. No estágio atual da “luta discursiva” em que a ordem social existente é tida como “natural” e “herdada” torna-se necessária uma visão ideológica de reinvenção. A

¹³¹ Política de caráter neo-liberal proposta pela ministra britânica Margareth Thatcher, a partir de 1979, que visava desmantelar o Estado de Bem-estar social e minimizar o intervencionismo.

¹³² Essa expressão se refere à luta pelo controle dos termos e regras do discurso

¹³³ Proposta de intervencionismo estatal feita por John Maynard Keynes (1883-1946), economista britânico que foi o mentor do Estado de Bem-estar social.

revolução deve ser imaginada como enfoca Wood (1999) como “*algo que é simultaneamente um processo e o dismantelamento de um sistema sincrônico*” (p. 191). É possível que um evento possa desencadeá-la, mas só ocorrerá ao assumir uma ampla forma de difusão e radicalização amplas e populares. Tornando-se um processo revolucionário da sociedade fatalmente desencadeará a violência, mesmo que indesejável, uma vez que o pólo dominante da dicotomia reagirá para impedi-la.

A violência se transforma no sinal visível de que um processo revolucionário genuinamente social está em curso. A questão que se apresenta no quadro atual do capitalismo globalizado é se as unidades nacionais poderão vir a despegar-se do entrelaçamento a que estão sujeitas e se poderão cortar os elos que as prendem e as articulam. Só assim será possível um tipo diferente de desenvolvimento social e radicalmente diverso de projeto coletivo.

A quarta tese é, no mínimo, inusitada. É a de que o fracasso da antiga União Soviética não se deveu ao fracasso e sim do sucesso do comunismo, assim entendido como tentativa de modernização. O emparelhamento com o Ocidente, atingido nas duas décadas que se seguiram à Segunda Grande Guerra, provocou ansiedades hoje em dia esquecidas. O colapso se deu depois e três fatores ajudam a entendê-lo. O primeiro se refere à corrupção estrutural tanto do Ocidente quanto no mundo árabe, no final dos anos 1970. O que não representa um julgamento moral e sim referido a um processo social inteiramente material de acumulação improdutiva de riqueza nos estratos superiores dessas sociedades, ao processo que Giovanni Arrighi (2001) denomina de “financeirização”.

A obra de Arrighi (2001) é uma expressão invertida à de Hobsbawm (1998). O professor italiano demonstra que os vários momentos expansivos do capital que denominou de “séculos longos” e sucessivos nos tempos modernos – o genovês-veneziano, o holandês, inglês e, por último, o americano – em seus estágios finais, a produção se transforma em especulação, ou seja, em “financeirização”, onde o valor se separa de sua origem na produção e é movimentado mais abstratamente, induzindo a efeitos culturais importantes.

O segundo fator, derivado da revolução tecnológica¹³⁴ que induziu a técnicas mais eficientes e produtivas que acabou por expulsar maquinarias antigas e obsoletas, no momento em

¹³⁴ Jameson (1999), analisa Wallerstein (1976) advertira que o bloco soviético, apesar de suas dimensões, não constituía um sistema alternativo ao capitalismo, mas tão-somente um anti-sistema, um espaço em seu interior que não resistiria, como não resistiu, a uma abertura ao sistema global.

que entram em competição extremamente desigual, demonstrou que a União Soviética mantinha processos que tinham sido, em muito, ultrapassados. Acontecimento que explica o terceiro fator: a União Soviética “tornou-se” ineficiente quando tentou integrar-se a um sistema mundial que estava saindo da modernização tradicional para um novo sistema, de regras de operação em patamares muito mais elevados de “produtividade”. Enquanto estiveram estanques, a União Soviética e os seus satélites do Leste europeu, quase não havia as pressões do mundo externo.

Na quinta e última tese, Jameson (1999) como que emerge da pasmeira ideológica das últimas décadas, ao propor formas de resistência intelectual e teórica, tarefa que muitos abdicaram. Diferentemente de outras etapas do capitalismo, a presente fase, informacional e multinacional proposta por Mandel revela a crescente importância da cultura para o político e o econômico. A redução de tudo à condição de mercadoria provocou o fato, agora evidente, que a cultura tornou-se um negócio, o que era tido como econômico ou comercial tornou-se cultural. É o ponto em que o marxismo desfruta de uma grande vantagem de análise, pois a sua concepção de mercantilização é estrutural e não-moralizante.

Paradoxalmente, tem sido historicamente importante que as sociedades passem pela experiência do consumismo como estilo de vida, permitindo a proposição de alternativas. Os *radicais* da década de 1960 foram previdentes quando afirmaram a força revolucionária do capitalismo ao criar novas necessidades e desejos que o sistema não podia cumprir, ao menos não pode cumprir para todos. A escala global atingida é a pretensão e o momento da realização plena dessa insatisfação. Chegou-se a um nível tal de abstração, onde questões vitais se inter-relacionam, seja a do desemprego estrutural, a especulação financeira, os fluxos incontroláveis do capital, a difusão de signos e imagens numa voragem alucinante, que outra era designou como alienação.

A dialética se consuma mais paradoxalmente quando se associa a globalização e a informatização. As redes mundiais de comunicação induzem a uma perda geral de autonomia, à impossibilidade das partes se dissociarem do todo, já que qualquer área nacional ou regional é impedida de soltar-se, de desligar-se do mercado mundial. Aos intelectuais, portanto, é reservado o papel de acompanhar a geração e o amadurecimento das novas contradições estruturais. Também a tarefa de buscar e a de prever possibilidades. “*Apegando-nos ao negativo*” diz

Jameson¹³⁵ citando Hegel, “*mantendo vivas as condições em que se pode esperar que o novo, inesperadamente, surja*”.

Como se pode depreender, entre os autores que analisamos Lyotard (1974), Baudrillard (1995) e Jameson (1999), há uma notável diferença. Os primeiros aceitam e sancionam a realidade de nossos tempos com elucubrações fantasiosas quando não quiméricas. Para o último, o confronto com a realidade, interpretando os seus desvios e desvãos, compreendendo-a em sua elevada complexidade, é que será possível buscar saídas que nos salvem da presente atomização e nos levem a novos projetos coletivos de libertação.

4.3. A Visão de Habermas

A crítica mais ‘abrasiva’, no dizer de Anderson (1999), partiu de Jurgen Habermas. Ao que parece, nem foi em resposta a Lyotard, mas à exposição da Bienal de Veneza de 1980, que serviu de vitrine para as idéias de Jencks. O filósofo alemão reconhece o envelhecimento das vanguardas estéticas, surgindo daí a idéia de uma possível mudança, aproveitada por teóricos neoconservadores como Daniel Bell (1976), um dos que apregoavam o retorno ao sagrado num mundo profanado pela dissolução hedonística e irrestrita subjetividade.

Habermas (2001) reage afirmando que não se devia culpar o modernismo estético pela lógica comercial da modernização capitalista e aponta as aporias da modernidade cultural, extraídas do projeto iluminista com as suas duas vertentes: a da diferenciação entre ciência, moralidade e arte todas desprendidas de fatores religiosos unificadores, como esferas de valor autônomas, governadas por normas próprias de verdade, justiça e beleza. Sendo a outra, a do desprendimento desses domínios então liberados no caudal da cotidianidade que assim se enriqueceu. A razão da falência desse projeto provinha do fato de que cada esfera ter-se fechado em si mesma e jamais tendo conseguido recuperar a interatividade perdida. Assim, o projeto da modernidade ficou por se realizar.

Anular a autonomia das esferas de valor podia equivaler a um retrocesso indesejável, além de que era proveitoso protegê-las das acometidas do poder e do dinheiro. Esse impasse veio a favorecer investidas neoconservadoras, críticas do modernismo cultural, divididas em três

¹³⁵ In: WOOD, Ellen Meiksins e FOSTER, John Bellamy. Em defesa da história: marxismo e pós-modernismo.

posições pouco ou nada conciliáveis: primeiro, o antimodernismo dos ‘jovens’ conservadores que apelava aos poderes dionisíacos arcaicos contra toda racionalização, num arco que ia de Bataille a Foucault (1984); a do pré-modernismo dos ‘velhos’ conservadores, que se sustentava em uma ética cosmológica de base aristotélica, sugerida por Leo Strauss (1976); e, por fim, o pós-modernismo dos ‘neo-conservadores’ que não só admitia as esferas de valor estanques e refratárias a quaisquer demandas da cotidianidade, com concepções científicas do jovem Wittgenstein (1976), políticas, tomadas de Carl Schmitt e de arte hauridas de Gottfried Benn.

A contracultura alemã sofria o assédio de anti e pré-modernismo e a política de uma sinistra aliança de pré- e pós-modernismo. Anderson (1999) esclarece que a visão de modernidade de Habermas (2001), tomada de maneira acrítica de Weber, reduzia aquela à mera diferenciação formal de esferas de valor, tendo acrescentado a ela como uma aspiração do Iluminismo, a sua intercomunicação no mundo da vida. Há nela princípios que se opõem: especialização e popularização. O projeto da modernidade parece ser mais do que inconcluso, impraticável. Além de ser incorreto, apesar das críticas às suas filiações intelectuais, definir Bataille e Foucault a uma linhagem ‘conservadora’. E por mais conservadores que sejam Wittgenstein, Schmitt ou Benn, ou até mesmo Bell, como anunciadores do ‘pós-modernismo’, uma vez que foram seus críticos ferrenhos.

Anderson (1999) considera as contribuições de Lyotard (1974) e de Habermas (2001) como ‘estranhamente indecisas’, pois que o primeiro deu um tratamento filosófico superficial, destituído de conteúdo estético significativo. O segundo, apesar da aguda percepção estética, não tinha um horizonte teórico coerente e ambos tiveram formação original marxista, mas dela pouco se serviram em suas análises, nem tentaram uma explicação histórica do ‘pós-modernismo’ que pudesse defini-lo no tempo e no espaço. Para o primeiro ele surge com a des-legitimação das grandes narrativas, sem identificar quando nem onde. Habermas (2001) o situa na colonização do mundo da vida, como se jamais tivesse sido colonizado. Faltou-lhes o peso da temporalidade sobre um conceito que é eminentemente temporal/ histórico.

A dimensão histórica perdida ou esquecida por ambos foi recuperada e desenvolvida pelo crítico Fredric Jameson (1999). É possível, afirma Anderson (1999), que o ataque de Lyotard (1974) às meta-narrativas tenha sido destinado a ele, quando afirmou em uma de suas obras, *The*

Political Unconscious (1972) que: “Só o marxismo pode nos dar uma visão adequada do mistério essencial do passado cultural, um mistério [que] só pode ser reencenado se a aventura humana for uma” (p. 23). Assim como quaisquer fatos do passado, destaca que:

(...) Tais assuntos só podem recuperar sua urgência para nós se forem recontados dentro da unidade de uma única grande história coletiva; somente se, não importa sob que forma disfarçada e simbólica, forem vistos partilhando um único tema fundamental – para o marxismo, a luta coletiva para arrancar de um reino de Necessidade um reino de Liberdade; somente se forem entendidos como episódios vitais numa única e vasta trama inacabada. (p.24).

Jameson (1999) responderá a Lyotard (1974) dirigindo-se a áreas que não lhe interessaram, as manifestações culturais e políticas e sua influência nas mudanças socioeconômicas. O ‘pós-modernismo’ ganha um teórico de peso e quilate.

O debate entre os intelectuais, apesar das tergiversações, tem revelado, mais do que outra coisa, opções políticas de manutenção da ordem capitalista como inelutável e intransponível e os que percebem e entendem que ela será transposta. Alguns outros nomes merecem ser citados, como os de Zigmunt Bauman e Anthony Giddens, os de David Harvey, Mike Davis, E. Ann Kaplan, Linda Willians, Robert Stam, Willian Galperin, David James, Fred Pfeil, Terry Eagleton, John Bellamy Foster, Ellen Meiksins Wood, David McNally, dos quais destacamos para o nosso intento, a feliz expressão Warren Montag quando afirma:

Num campo de forças conflitantes, cujo equilíbrio de poder desloca-se incessantemente, não temos pontos de referência fixos, nada que nos guie senão o conhecimento de nossos erros. Um desses erros, cujo conhecimento, a esta altura, deve ter emergido com bastante clareza, é o próprio conceito de “pós-modernismo”. Em suas pretensões totalizantes e transcendentais, esse conceito impede justamente o progresso do pensar, negando a possibilidade de que as fissuras, as disjunções e as rupturas da realidade social contemporânea sejam sintomas de uma crise iminente. É que o traço característico de “pós-modernismo” que mais o indispõe com o materialismo histórico é sua pretensão de ser o fim de todas as crises, o fim de todas as narrativas, o fim da resistência e da transformação revolucionária. O debate sobre o “pós-modernismo” provará ter sido produtivo na medida em que desperte em nós a consciência de seus próprios limites, que não são os limites da história em si (como alegam os partidários do “pós-modernismo”), mas as fronteiras do território em que a teoria marxista sempre interveio com maior eficácia: a conjuntura atual. O único erro verdadeiramente irremediável seria acreditar que esse presente durará para sempre.(p 133)

Esse é o campo em que se definem os contendores, a partir dos referenciais políticos que

trazem consigo a respeito do mundo onde vivem e atuam.

4.4. A razão moderna e os seus críticos

O “desencantamento do mundo”, assim Max Weber (1984) definiu a modernidade constitui-se em um lento processo de transformações, originado desde a Idade Média, através de vários séculos, perpassando a substituição de uma cultura teocêntrica e metafísica, de uma ordem revelada e transcendente para uma cultura antropocêntrica e secularizada. A idéia de progresso passa a ser o novo *telos* da História, onde a modernidade gera uma visão de futuro a ser buscado e o passado esgota-se de sentido. A nova mundivisão levará o esforço humano a exercer maior domínio e controle da natureza e da própria História. Esse rompimento com o passado, a partir de princípios radicalmente inovadores foi observado por Deleuze (1994), ao se referir ao sentido de novidade da filosofia de Kant:

(...) substituir a idéia de uma harmonia entre o sujeito e objeto (acordo final) pelo princípio de uma submissão necessária do objeto ao sujeito. A descoberta essencial PE que a faculdade de conhecer é legisladora ou, mais precisamente, que há algo de legislador na faculdade de conhecer. (...) Assim, o ser dotado de razão descobre em si novos poderes. (...) Não é a natureza que realiza a liberdade, mas o conceito de liberdade que se realiza ou efetua na natureza. A efetuação da liberdade e do soberano bem no mundo sensível implica, pois, uma atividade sintética original do homem: a história é essa efetivação, pelo que se não pode confundi-la com um simples desenvolvimento da natureza. (p. 79).

Goergen (2001) acrescenta que se a redenção humana antes dependia da generosidade divina, com a modernidade ela se translada para a “*capacidade racional do homem de desvendar os segredos da natureza, descobrir suas regularidades e colocar estes conhecimentos a serviço do homem pela tecnologia.*” (p. 16). A ordem religiosa anterior se *desencanta*, como percebeu Weber (1984), derogando uma legitimante ordem transcendental. Não há mais a busca pela salvação no além, mas na própria realidade da existência. Ao invés de uma passividade humana e uma atividade divina, predominante na Idade Média, ocorre a situação emancipadora fundada na ação humana efetiva, desobrigada de apelos à divindade. Ao que acrescenta Lechner (1991):

(...) a secularização translada para a política a função integradora que cumpria anteriormente à religião. Se antes a religião consagrava uma instância última em que se fundavam as manifestações da ordem dada, agora se atribui à política o lugar privilegiado na produção da ordem social. (p. 35).

A fé cede lugar à razão, levando a uma perceptível perda, uma vez que a emancipação moderna se limitou à dimensão histórico-física do homem. O equilíbrio das dimensões ética, científica e estética se desfaz em privilégio do científico, tornado modelo padrão de conhecimento. Acrescentando-lhe a dimensão utilitária, emerge uma nova forma de poder, gerador de resultados extraordinários e destruidores.

Diferentemente de épocas anteriores, onde cada pessoa vivia imersa em sua categoria social, a centralidade da razão provoca um esforço emancipador do indivíduo e de seus direitos, fazendo da subjetividade o preceito fundamental da civilização moderna. Ocorre uma reviravolta histórica e epistemológica. O conhecimento deixa de ser especulativo e desligado das coisas práticas da vida. Goergen (2001) assim define o novo proceder:

(...) num mesmo gesto, as formas de conhecer e de relacionar-se com a natureza. O conhecer plenifica seu sentido no transformar. Este movimento epistemológico representa o giro paradigmático que secularizou as expectativas emancipatórias do ser humano. (p. 18).

A anterior visão mítico-mágica é substituída pelo sujeito cognoscente que se habilita a transformar a realidade. Tanto para o bem quanto para o mal. Fato que o mesmo autor assim sintetiza:

(...) Trata-se de um ‘giro radical’ da fundamentação transcendente para a fundamentação imanente do conhecimento: a fundação de uma nova racionalidade que com seus conceitos de ‘controle’ e ‘progresso’ iniciou uma marcha triunfal, hegemônica até hoje, a despeito das severas críticas que lhe foram impostas por pensadores como Nietzsche (1844-1900), Heidegger (1889-1976), os representantes da Escola de Frankfurt, em especial Horkheimer e Adorno, e, mais recentemente, os chamados pós-modernos que, servindo-se das teses de Michel Foucault e liderados por François Lyotard, desacreditam a razão moderna como uma grande ilusão e vilã dos terríveis desastres praticados em nome da ciência e do progresso. (p. 18).

Os aspectos negativos da modernidade foram desvelados pelos seus críticos, ocultados que foram pelos inegáveis avanços científicos e tecnológicos que qualificaram a forma de viver de parcelas significativas da humanidade. É ainda Goergen (2001) a destacar a crença inabalável que os modernos desenvolveram na “capacidade de saber”, pulverizando mitos e submetendo à razão todos os recantos antes ocupados pela imaginação. Assim define o ‘modelo hegemônico da racionalidade’:

(...) Estabelece-se uma conexão íntima entre racionalidade e eficiência empírica, ou seja, entre racionalidade e os meios técnicos adequados para atingir determinados fins. A racionalidade dos meios requer um conhecimento

empírico, tecnicamente utilizável. A forma de racionalidade que passa a ser considerada científica, certa e segura, separa-se e distancia-se daquela outra vigente nas decisões práticas (morais) e estéticas que requerem a explicação e a consistência interior dos sistemas de valor para a derivação dos atos de decisão e a racionalidade (técnica) sujeita ao aumento da eficiência econômica ou administrativa. (p. 20).

Por seus resultados concretos, colocando à disposição das pessoas fartos bens que as satisfazem, essa razão instrumentalizada adquire todo o seu poder de convencimento. No desvendamento dos segredos da natureza, ao dispor dela e dominá-la, chega à disposição e ao domínio dos próprios homens, onde conhecimento e poder se conjugam como infere Goergen (2001): “*O pensamento transforma-se num processo matemático que resulta no técnico que, por sua vez, coisifica o sujeito e suprime a consciência. A própria razão torna-se uma função da aparelhagem econômica que a tudo engloba.*” (p.21).

Nesse *moto contínuo* a razão se desracionaliza, como na expressão que segue de Adorno e Horkheimer (1985): “*O eu integralmente capturado pela civilização reduz-se a um elemento dessa inumanidade, à qual a civilização desde o início procurou escapar. Concretiza-se assim o mais antigo medo, o medo da perda do próprio nome.*” (p. 42). Essa crítica radical pode levar a presumir que tais autores se voltam contra a racionalidade. Embora sejam pouco conhecidos além dos círculos acadêmicos, ambos crescem em importância na medida em que a racionalidade estava voltada à exploração e ao domínio da natureza e nos dias que correm, volta-se para o domínio e a manipulação da própria vida, inclusive da vida humana¹³⁶.

Parcela considerável dos autores pós-modernos intenta negar os próprios fundamentos da modernidade, como bem observado por Maclaren (1993):

(...) o termo ‘pós-moderno’ é um tanto fugidío e seus referentes estão saturados de significados que se sobrepõem. Refere-se simultaneamente ao estado da cultura de consumo contemporânea, a complexos de estado de espírito metropolitanos e a novas tendências nas teorias contemporâneas do sujeito social. (p. 23-24).

As variações são imensas, dificultando estabelecer um conceito unívoco, porém não há dúvidas de que representam uma rejeição crítica ao que a modernidade tem como seus fundamentos - a conquista do progresso pelo uso adequado da razão na presunção que levaria a

¹³⁶ Exemplos claros disso podem ser observados na manipulação experimental no âmbito da genética. Mais do que nunca emerge a relevância da questão ética. Tarefa a que nenhum educador pode abdicar de propor.

um ser humano melhor e a uma sociedade mais justa. Representam, ainda, uma abertura para a multiplicidade cultural das diversas formações humanas, rompendo os estreitos limites do eurocentrismo. Um argumento ponderável sobre a falência da modernidade é a referência claramente definida dos campos de concentração nazistas, símbolo incontroverso da máxima desumanização, como se expressou um de seus epígonos, Lyotard (2002):

(...) Meu argumento é que o projeto moderno (de realização da universalidade) não foi abandonado nem esquecido, mas destruído, “liquidado”. Há muitas formas de destruição, e muitos nomes lhe servem como símbolo. “Auschwitz” pode ser tomado como um nome paradigmático para a “não realização” trágica da modernidade. (p. 32).

Referindo-se às ‘*culturas outras*’ que não a europeia, Vatimo (1992) destaca o segundo aspecto retro referido:

(...) Pensar o ser significa escutar as mensagens que vêm (...) dos outros, dos contemporâneos, das linguagens especializadas, das “culturas outras” com as quais o Ocidente se encontra em meio à sua empresa de domínio e unificação do planeta, das sub-culturas que começam a tomar a palavra desde o interior do próprio Ocidente. (p. 11).

Diversos autores (LYOTARD, (2002); BAUDRILLARD (1998) e JAMESON, (1999), guardadas as especificidades de abordagem, são enfocados por Giroux (1993) numa multiplicidade de outros, propondo um mapeamento de situações e temas partindo dos que analisam a chamada condição pós-moderna, em uma síntese apresentada por Libâneo (2001), posta nessa dimensão:

(...) 1. do ponto de vista filosófico, o pós modernismo rejeita certas idéias mestras formuladas no âmbito do Iluminismo e da tradição filosófica ocidental: a existência de uma natureza humana essencial, a idéia de um destino humano global e coletivo, a idéia de que os fatos, os acontecimentos, as opiniões, se juntam numa totalidade, a idéia de que se pode ter uma teoria condutora da nossa ação pessoal e coletiva. Em troca dessas categorias universais, haveria ações específicas de sujeitos individuais ou de grupos particulares, existências particulares e locais, diferenças culturais, étnicas, raciais. Não se contaria mais com sistemas teóricos de referência, sejam eles lastreados na ciência, ideologia ou na religião. Por isso são rejeitadas as teorias totalizantes do marxismo, do hegelianismo, do cristianismo e de outras baseadas em noções de causalidade, em soluções totais que tudo englobam a respeito do destino humano”. (...)
“2. do ponto de vista econômico, há uma desconcentração do capital, com a internacionalização dos mercados; ocorrem transformações técnico-científicas que afetam o processo produtivo e, em consequência, a organização do trabalho, o perfil da força de trabalho, levando à expansão da força de trabalho dedicada ao trabalho não-manual; há uma intelectualização do processo de produção à

base de uso mais amplo do conhecimento, dos sistemas de comunicação, demandando mão-de-obra mais qualificada”. (...)

“3. do ponto de vista político, reduz-se a crença moderna no Estado Nação. À medida que as forças de produção que conduzem a economia global estão cada vez mais se dispersando por meio do multinacionalismo das empresas, inclusive fora do bloco das nações industrializadas ocidentais. Há, além disso, uma redução do poder de atração e convicção dos ideais da modernidade relacionados à vida pública, levando a uma atitude de desconfiança à prática política convencional ou mesmo a uma despolitização. Por outro lado, tendem a crescer movimentos particularistas, locais, setorizados, dando à política uma conotação diferenciada”. (...)

“4. do ponto de vista cultural, há mudanças nas formas de produção, circulação e consumo da cultura dentro de um remapeamento e uma contestação dos ideais modernistas da racionalidade, da totalidade, da verdade, do progresso, de uma razão universal sobre o lugar do indivíduo na história e na sociedade. Segundo a interpretação de Baudrillard, citado por Giroux, os signos substituem a lógica da produção e do conflito de classe. Há uma proliferação de significados, gerando uma sociedade em que imperam as simulações, num mundo de imagens e fantasias eletrônicas. É uma sociedade saturada de mensagens da mídia que não têm correspondência com conteúdos modernos tais como valores humanos, dignidade, luta política, ação do sujeito, ideologia, etc. Não há nada que se assemelhe a uma apreensão da essência do real, a uma leitura em profundidade do real. Nada que requeira uma epistemologia que assegure a validade da verdade. Ao contrário, a realidade está na superfície, no espetáculo, nos simulacros, providos por novas fontes de tecnologia e informação. (p. 167-168).

O filósofo alemão, Jürgen Habermas (2001), tal como pudemos ver em item do capítulo em tela, é um dos que se insurgem contra a corrente ou o modismo pós-modernista, por considerar não haver ruptura com o espírito da modernidade, uma vez que não se modificaram as formas de pensar o futuro, tal como também o quer Koselleck (2002), nem mesmo desapareceram as energias utópicas. A utopia que esgotou é a da sociedade do trabalho que perdeu importância em favor de se pretender uma vida melhor, em termos coletivos e comunicativamente mais rica. Reafirma que se deve ir em busca de um modelo de compreensão intersubjetiva, alterando algumas bases propostas no discurso da modernidade.

Na mesma linha, o diplomata brasileiro Rouanet (1987) reflete que não há uma modernidade extinta, mas uma modernidade incompleta. Muitas das promessas do Iluminismo foram cumpridas, porém há um enorme débito de fracassos: os avanços científicos e tecnológicos não vieram acompanhados de uma ampliação de autonomia dos indivíduos. O progresso material atingiu a muitos e está longe de atingir a todos. A dominação sócio-econômica permanece, quando não as distâncias sociais aumentam.

O que não se justifica é o fato de que não se deve abandonar o projeto da modernidade

exatamente em nome da humanidade. Os seus padrões normativos ainda nos permitem comparar o existente com o desejável. O seu projeto não foi concluído, e é preciso alargá-lo, exatamente com os elementos da razão crítica erigida na e pela modernidade. Em rejeição ao termo pós-moderno, Rouanet (1987) propõe outro: o neo-moderno, seguindo a tradição racionalista ao afirmar de maneira peremptória:

(...) A razão é sempre crítica, pois seu meio vital é o da negação de toda a facticidade; e o irracionalismo é sempre conformista, pois seu modo de funcionar exclui o trabalho do conceito, sem o qual não há como dissolver o existente. (...) (Mas) a razão pode estar a serviço da mentira e, nesse caso, seu nome é racionalização; ou a serviço do poder e, nesse caso, seu nome é ideologia. E nos dois casos o racionalismo neo-moderno pressupor o desmascaramento da razão pervertida. (...) O homem não é somente um ser pensante, e a consciência neo-moderna sabe que o homem integral é uma unidade de razão e sensibilidade, mas se quiser conhecer, não tem outro instrumento que a razão. (p. 96).

É perfeitamente admissível a absorção de várias das postulações propostas pelos autores pós-modernos citados. A teoria crítica deve incorporá-las no projeto de alteração das atuais bases educacionais, considerando que a pretensão de alguma mudança qualitativa no debate pedagógico deve vir acompanhada da dimensão ética, como bem situa Libâneo (2001: *“No âmbito da atividade pedagógica, marcos teóricos e morais são cruciais, mesmo admitindo-se não haver mais lugar para certezas absolutas.”*(p. 180).

A melancólica síntese pós-moderna, reduzida à passividade da percepção traduzida por afirmações tais como *“abandonemos nossos ideais, nossas crenças, nossos marcos de referência, porque todos falharam”*, nada mais é que abrir mão de toda e qualquer certeza e até mesmo da supremacia da razão, conduzindo o homem ao movediço pântano do “relativismo ético”. Essa questão atinge o cerne do campo educacional, onde a postura amoral, o relativismo e o descompromisso com a autonomia intelectual e política parecem ser as palavras e atitudes dominantes.

Por fim, Maclaren (1993) afirma que o pós-modernismo conduz e dirige esse “relativismo ético”, embora admita que o conhecimento e as práticas morais tenham certo grau de relativismo, por serem contextuais e contingentes. Os envolvidos na prática educacional que pretendem a autonomia intelectual e política não podem coonestar uma atitude amoral, equivalente a um “relativismo ampliado”. Tais temas ensejarão novas abordagens a partir deste ponto, pela sua elevada importância, e prosseguiremos discutindo o atual estágio da “Globalização”, a moda do

“Pós-Modernismo” e os seus efeitos na “Educação”.

4.5. A Ideologia da Globalização

Inadvertidamente, predomina uma tendência que leva a confundir a denominada globalização em curso com um concomitante processo de homogeneização. Essa visão consagra o que é aparente e visível demais e decorre do fato de serem encontradas as mesmas marcas de produtos, as mesmas vestes, os mesmos hábitos, inclusive alimentares, espalhados que estão por todo o mundo. De outro modo, muitos dos tradicionais estilos de vida têm sido atropelados, descaracterizados, quando não são, literalmente, destruídos, pela voragem da ampliação sem freios das forças do mercado

Devemos considerar que a aceleração provocada pelos modernos meios de comunicação e a conseqüente ampliação dos mercados, abriram uma caixa de Pandora, onde os fluxos, as articulações, as mudanças, os confrontos e os conflitos, as aproximações e integrações, tornaram-se tão ricos e variados, tornando difícil sequer a sua descrição. As “bênçãos e os malefícios” da caixa da figura mitológica são assim percebidos por Ianni (1997):

(...) É claro que a globalização não tem nada a ver com homogeneização. Esse é um universo de diversidades, desigualdades, tensões e antagonismos, simultaneamente às articulações, associações e integrações regionais, transnacionais e globais. Trata-se de uma realidade nova, que integra, subsume e recria singularidades, particularidades, idiosincrasias, nacionalismos, provincianismos, etnicismos, identidades ou fundamentalismos. Ao mesmo tempo que se constitui e movimenta, a sociedade global subsume e tensiona uns e outros: indivíduos, famílias, grupos e classes, nações e nacionalidades, religiões e línguas, etnias e raças. As identidades reais e ilusórias baralham-se, afirmam-se ou recriam-se. No âmbito da globalização, abrem-se outras condições de produção e reprodução material e espiritual. É como se a história, vista agora em suas dimensões propriamente universais, encontrasse possibilidades desconhecidas; assim como a geografia parece redescobrir-se. No âmbito da globalização, compreendendo nações e nacionalidades, movimentos sociais e fundamentalismos, redes e alianças, soberanias e hegemonias, fronteiras e espaços, ecossistemas e ambientalismos, blocos e geopolíticas, nesse contexto multiplicam-se as condições de integração e fragmentação. As mesmas forças empenhadas na globalização provocam forças adversas, novas e antigas, contemporâneas e anacrônicas, recriando e multiplicando articulações e tensões. (p.33).

Como em nenhuma época anterior, a História universaliza-se, abrindo possibilidades insuspeitadas. Preferivelmente à expressão “fim” que, hegeliana e conservadoramente, Fukuyama

apresenta ao mundo posterior à queda do comunismo, como uma auto-realização da sociedade liberal-capitalista, a nova realidade libera forças de aglutinação e de ruptura que tensionam o devir histórico de maneira poliédrica. Embora existam hegemonias evidentes, antigos e novos demônios assombram o dia a dia. Ao invés de a História unificar-se em um processo exclusivo, embora forte e avassalador, os estilhaços que produz multiplicam as possibilidades, tornando as coisas mais do que unívocas, fragmentárias.

Ao contrário do que pretendem Lyotard (2002) e Baudrillard (1998), a apreensão do tempo social desenvolvida por Marx (2001), oferece maior possibilidade de entendimento, por sua concretude e rigor metodológico, do que as *fantasmagorias* que apresentam. O atual estágio das virtualidades, nada mais é que as circunvoluções do capital, minuciosamente desenvolvidas na metodologia marxista. Neste ponto, Jameson (1999) não se influenciou pela onda de esquecimento premeditado, oferecendo maior grau de compreensibilidade da atual vertigem provocada pelos mesmos processos de exploração, só que em ritmos mais velozes e sutis. Persistem os mecanismos de apropriação de trabalho excedente, como Mészáros (2006) também demonstra.

A partir das nuances desenvolvidas por Dreifuss (1996), contidas nas expressões “mundialização, globalização e planetarização”, demonstraremos que a “onda neoliberal” nada mais é que a tentativa de ressurreição da “mão invisível” do liberalismo clássico, a principal arma ideológica do capitalismo, hoje tornado global. Em seguida, tornaremos explícita a correlação entre o neoliberalismo e o pós-modernismo como as duas faces da mesma moeda, através de seus discursos escamoteadores para, afinal, defendermos que a negação da história tem efeitos deletérios, pois essas duas ondas, transformadas em modismos, terem se seguido, justamente após o período de maior renovação da historiografia.

À parte indivíduos exponenciais como Max Weber e Antonio Gramsci, a Escola Marxista Inglesa e a Escola dos Anais, francesa, produziram contribuições excepcionais na recuperação racional do passado, incluídas aí, as mútuas contribuições que ofereceram, mesmo partindo de diferentes pressupostos. Tal convergência esquecida é reclamada por historiadores da estatura de um Eric Hobsbawm (2002) e restabelecida pelo notável trabalho desenvolvido sob a liderança de Pierre Nora (1998) e mais de uma centena de historiadores, na ambiciosa obra *Les Lieux de Mémoire*. Desmascarada a tentativa de “colonização do mundo da vida”, procuraremos explicitar

a falácia e a falência da globalização capitalista e algumas indicações aos historiadores e aos educadores da urgência de *reconstruir a frente da razão*, como reivindicou o próprio Hobsbawm (2002).

4.6. Mundialização, Globalização e Planetarização

O que Marx definiu como resultado lógico dos processos de expansão e acumulação por “cosmopolitização” - onde a burguesia estava fadada a transformar o mundo à sua imagem e semelhança – Dreifuss (1996) sugere-nos que, embora às vezes tomadas indistintamente para explicar a atual situação, devemos distinguir os níveis e alcances de cada expressão. Seriam os três grandes fenômenos-processos que eclodem no limiar do século XXI. Embora sejam intercambiantes e, às vezes mesmo, coincidentes, cada um deles possui a sua caracterização específica.

Das três conceituações, vamos nos ater com maior detalhamento nas informações que o autor compilou sobre a “mundialização” e apenas caracterizar as outras, “globalização” e “planetarização”, não necessariamente com a sua versão ou interpretação, o que nos permitirá configurar melhor as instâncias dos fenômenos.

A “mundialização” para Dreifuss (1996) é definida nessa dimensão:

(...) lida com mentalidades, hábitos e padrões; com estilos de comportamento, usos e costumes e com modos de vida, criando denominadores comuns nas preferências de consumo das mais diversas índoles. A mundialização compreende a generalização e uniformização de produtos, instrumentos, informação e meios à disposição de importantes parcelas da população mundial, que se visitam e se desvendam através do tráfego aéreo, com um total anual de 1,25 bilhão de passageiros. (p. 154).

Quase um quinto da Humanidade transformando os grandes aeroportos internacionais em “*idades passageiras*”, usuários de alta tecnologia de serviços físicos e virtuais que interagem por meio da nova infra-estrutura dos computadores pessoais, “*instrumentos-passaporte de um novo cotidiano*”. Pessoas de origens, culturas, religiões, nacionalidades, etnias, as mais diversas e que, no entanto, compartilham de hábitos e procedimentos comuns, sejam os cartões de crédito internacionais ou os produtos encontráveis em qualquer canto. A indústria do turismo emprega

212 milhões de pessoas em todo o Mundo- cerca de 10% da população economicamente ativa e com os seus 3,5 trilhões de dólares de receita chega a 10% do PIB global.

Um conjunto de megaempresas controla uma produção entrelaçada de filmes, redes de cinemas, gravadoras, tevês regulares e a cabo, rádios, jornais, revistas, serviços *on line*, vídeos, movimentando bilhões de dólares e constituindo-se mesmo em “comunicadores planetários”, atingindo os mais remotos recantos da Terra. Essa “mundialização” é composta, ainda, por macrossistemas de infotelecom, que permitem a difusão instantânea da informação¹³⁷ que permitem novas formas de acesso a compras, consultas, notícias, entretenimento, intercâmbios sociais e acadêmicos.

O “sistema virtual” INTERNET concretiza a noção de ciberespaço, criando a possibilidade de intercomunicação entre milhões de pessoas e seus computadores. Essa “comunicabilidade global” também teve origem no complexo industrial militar dos Estados Unidos. Deriva do programa ARPANET - “*Advanced Research Projects Agency Network*” - vinculação de vasto sistema de computadores no desenvolvimento de novas armas e em 5 tarefas de comando e controle, existentes desde o final dos anos 60. O sistema já conta com centenas de milhões de assinantes. A interligação das redes informatizadas com os sistemas de telecomunicações permitirá a maior onda de negócios nos próximos anos, onde megaempresas da tríade- norte-americanas, européias e asiáticas- disputarão, em clima de guerra aberta, um filão que poderá alcançar cifras impressionantes de até alguns trilhões de dólares.

Essa é a grande questão apresentada na Organização Mundial do Comércio, a OMC, onde os países diretamente envolvidos chegaram ao estágio de plena liberação comercial, desde o ano 2000. A mundialização se organiza ainda a partir de megaespaços urbanos das grandes cidades conurbadas que concentram funções - industriais - financeiras - científicas - tecnológicas - políticas e culturais. Essas megalópolis, embora diferenciadas, tanto física quanto historicamente, articulam os demais espaços no sentido Norte-Norte e, seletivamente, se ligam aos centros de poder no eixo Sul-Sul. A maior concentração de poder da Terra, vincula-se ao eixo WASH-BOS, a gigantesca conurbação americana, que vai da capital Washington até a cidade de Boston, abrangendo inúmeras outras cidades, inclusive New York¹³⁸.

¹³⁷ Atuação transnacional da mídia visual e transmissão e disseminação cultural transfronteiras em tempo real.

¹³⁸ Ali se localizam os principais organismos de decisões mundiais, na esteira da hegemonia dos Estados Unidos, desde o final da IIa Guerra Mundial. Em New York, além de existirem as sedes de grandes empresas, por ser o maior

Na Europa, apesar das diferenças lingüísticas e culturais, os centros de pesquisa, as Universidades e as sedes de poderes políticos e corporativos empresariais, organizam-se numa macroestrutura urbana do eixo Milão-Londres, passando por Frankfurt, a Randstaat dos Países Baixos, a bacia parisiense e o arco mediterrâneo de Gênova e Barcelona.

Na Ásia, o principal centro de poder concentra-se na megalópole japonesa que liga Sendai a Hiroshima, incluindo o poderosíssimo triângulo Kioto-Osaka-Tóquio, onde se localizam suas Universidades, centros de pesquisa, as grandes corporações e o seu fantástico sistema financeiro. A sua influência política é menor que o seu poderio econômico. Embora o Japão possua uma coesão social e unidade nacional ímpar, sua influência é circunscrita por se expressar numa língua específica do arquipélago. O mesmo se dá com a ascendente Coréia, no eixo Seul-Pusan, com a sua influência cultural limitada à sua península. No âmbito da cultura chinesa, onde uma quarta parte da população mundial tem a sua influência, destacam-se os eixos continentais de Shangai com Suzhou, Nanquim, Wuxi e Shenzhen, projetando-se sobre Hong Kong, Macau e a comunidade ultramarina, incluindo Taipé, prolongando-se por Cingapura, Kuala Lumpur e Jakarta. A grande desvantagem é que os ideogramas chineses dificilmente são processáveis nos microcomputadores, onde prevalecem, então, as comunicações por fax.

Desses eixos, apesar do poderio europeu e asiático, é preponderante o anglo-norte-americano, daí a língua inglesa ter-se transformado na unidade de linguagem do processo de mundialização. Das 6.000 línguas faladas no mundo, a maioria é usada por um número limitado de pessoas. Algumas centenas estão em processo de extinção. Curiosamente, cerca de uma centena de línguas cobrem 95% da população mundial e, apenas cinco delas - o chinês, o inglês, o espanhol, o russo e o hindu - são faladas por mais da metade das pessoas. A preponderância do inglês é, no entanto, mundial. Dreifuss (1996) ressalta a sua influência nesses termos:

(...) Das cinco línguas mais faladas, o inglês é o “inter-comunicante global” por excelência: é o idioma da nova (e global) administração e gestão, das finanças, da tecnologia, das normas e procedimentos jurídicos, dos comandos dos pilotos e dos controladores de tráfego aéreo, da designação dos componentes de equipamentos de aviação, da informática, das telecomunicações e dos sistemas aeroespaciais, e linguajar corriqueiro das finanças, da academia e das Forças Armadas. O mundo não adotou o esperanto, mas “fala” em ASCII (“American

centro financeiro mundial, em Wall Street, está também o organismo das Nações Unidas. Washington concentra os poderes da Casa Branca, do Capitólio, do Pentágono, da CIA e do Federal Reserve Bank. Importantes centros de excelência acadêmica e tecnológica, como o MIT, e as Universidades de Harvard, Colúmbia e Yale.

Standard Code for Information Exchange”). Dos 10.000 jornais do mundo, mais da metade deles é editada em inglês, 80% dos dados de computador, idem. Falado por menos de 7 milhões de pessoas no final do século XVI, o inglês se tornou emblemático da mundialização. Mais de um bilhão e meio de pessoas fazem uso corriqueiro e sistemático dele, embora não seja a língua nativa para mais da metade delas. Trata-se de um idioma matricial para o desenvolvimento de neologismos, acrônimos e novos termos, com meio milhão de palavras, o que corresponde a cinco vezes mais do que o francês e a quatro vezes mais do que o alemão. É a partir desse eixo cultural e lingüístico “inglês” que se difundem pelo mundo afora, estilos de vida, produtos de uso, *modus operandi*, percepções e modelos de prosperidade, com os valores que lhe são associados. (p. 155).

Esse conjunto de fatores cria uma nova ordem transnacional que perpassa as fronteiras estabelecidas permitindo tanto a apropriação quanto o aproveitamento de recursos naturais, instrumentos e recursos humanos em escala planetária. A atuação global das grandes corporações estratégicas, com o suporte dos governos da tríade norte-americana, européia e asiática, configura um novo estágio competitivo, que se torna, dessa maneira transnacional e intra-sistêmico, provocando efeitos políticos, econômicos e culturais que afetam a Humanidade inteira. Na contramão desse processo dominante, afloram as contestações, os particularismos, alguns até mesmo fanatizados, de grupos e povos que, proclamando defender suas identidades específicas, confrontam a onda mundializadora, gerando conflitos visíveis por toda parte.

A palavra “globalização” tem-se prestado, como referência do conjunto de todos esses processos. Dreifuss (1996) a utiliza como indicadora de um conjunto de fenômenos:

(...) do mundo da tecnologia, da produção, das finanças e do comércio que atingem de forma desigual e combinada todos os países da terra, e não somente aqueles que operam em escala mundial. Esses fenômenos, continua, giram em torno do alargamento espacial e da profundização do alcance societário das operações, muitas vezes concatenadas, de um elenco limitado de atores públicos e privados.” (...) “São processos que decolaram na década de 70, através da globalização de mercados de capitais – cosmopolitização, diria Karl Marx – anunciando a globalização financeira da década de 90, que gira em torno da movimentação instantânea e planetária de megarecursos de investimento. Em 1.982, o mercado mundial era de 2 trilhões de dólares, em 1.993 chegou a 10 trilhões, e em 1.994, a 13 trilhões de dólares – quase a mesma soma de capitais voláteis registrados em 1.995. (p. 156-157).

Essas transformações todas são complementadas pela noção de “planetarização”, que o autor sintetiza, lucidamente, nessas palavras objetivas:

(...) Sistemáticamente, a planetarização trata, por um lado, de vínculos expressos na trama de organizações transnacionais e de instituições (parlamentos e conselhos) supranacionais, que fazem parte de um novo tecido “político” e de gestão, e dá outro significado à noção de pertencer, resignificando a

multiplicidade de inserções sociais e nacionais. Além disso, ela sublinha a qualidade dos vínculos políticos, culturais e sociais que atravessam estados-nações e permeiam sociedades nacionais diversas, enquanto modelam, irradiam e imprimem profundas mudanças perceptivas e de comportamento, transocetárias. Essas mudanças afetam a formulação e os métodos de ação dos governos e dos grupos politicamente organizados, além de incidir no funcionamento das estruturas sociais e institucionais vigentes. São explicitadas como cortes e redesenhos nas relações de poder internas (na redistribuição – dos variados tipos – de beneficiários e perdedores) dos países, e como reformulação das relações internacionais. Por outro lado, a planetarização envolve os perímetros intangíveis de informação e a colossal influência cultural multicruzada – abrindo o capítulo das relações intersocetárias – numa dupla “demarcação” que estipula modificações nos instrumentos, capacidades, regras, procedimentos de governança e dos sistemas político-administrativos nacionais; alterando, ainda, as feições existenciais e as mentalidades. A planetarização muda o sentido do que seja autoridade socetária e desperta as exigências de refuncionalização e reformatação do governo, reengenharia e miniaturização do Estado, além de uma rearquitetura socetária e institucional. E, paradoxalmente, junto com a “reprivatização” do espaço público (atividades, utilidades) e a desestatização das regulamentações, traz consigo os primórdios da gestão pública não-governamental. (p. 171).

Essa quantidade de neologismos identifica a dificuldade de atingir a intensidade desses processos com as palavras usuais do vernáculo, pelo surgimento de expressões novas que tentam captar essas mutações e, no mais das vezes, negam-se a nos dar um significado preciso. Conforme a posição que nele ocupamos ou que dele apercebemos, ainda nos faltarão ângulos outros possíveis, onde a configuração será diferente. O que pode ensejar uma definição totalizante, é que vivemos o momento mais grave de situações e grávido de significações de toda a História humana. Esses processos aliam uma enorme capacidade de integrar espaços e recursos de toda a ordem, inclusive humanos, ao mesmo tempo esfacelam, fragmentam e excluem.

É um paradoxo para o qual não conseguimos dar conta em sua plenitude. É um tempo, também, que abre enormes espaços para novas aventuras da nossa capacidade reflexiva. Ao contrário de outras épocas mais lentas, não estamos conseguindo acompanhar a velocidade dessas mutações. A “caixa de Pandora”, com os seus benefícios e males continua aberta. Ela é, simplesmente, a nova forma da História. O que não implica em aceitar ideologias lançadas pelas sereias neoliberais e pós-modernas que a negam no discurso para confirmá-la na realidade. Ao desprezarem as “grandes narrativas”, os neoliberais e pós-modernos tentam escamotear o compromisso que têm com a maior de todas elas, a do capitalismo globalizado em sua máxima expansão.

4.7. O Neoliberalismo como ressurreição da “mão invisível”: arma ideológica do capitalismo global

O historiador Anderson (1995) enfatiza o recente poder de sedução da ideologia neoliberal, quando afirma:

(...) tudo que podemos dizer é que este é um movimento ideológico, em escala verdadeiramente mundial, como o capitalismo jamais havia produzido no passado. Trata-se de um corpo de doutrina coerente, autoconsciente, militante, lucidamente decidido a transformar o mundo à sua imagem, em sua ambição estrutural e sua extensão internacional. Eis aí algo muito mais parecido ao movimento comunista de ontem do que ao liberalismo eclético e distendido do século passado. (p. 22).

Até mesmo os seus principais mentores podem ter-se espantado com a sua súbita ascensão, como uma voragem a varrer o mundo todo, destronando outras idéias, sistemas e regimes. É visível o desapontamento de seus adversários, colhidos todos eles em esquemas mentais insuficientes para propor outros rumos. Como uma ideologia marcadamente excludente pode ter conquistado de tal forma e em tamanha amplitude, corações e mentes? É um enigma a que só podemos ter acesso contando a história dessa esfinge¹³⁹.

Ao final da Segunda Grande Guerra o professor austríaco Friedrich Hayek¹⁴⁰ publica o seu livro *“The Road to Serfdom”* (*“O Caminho da Servidão”*), em 1944. As condições da época eram terríveis, marcadas pela destruição e morte. Estados totalitários se engalfinhando em uma luta sangüinária e, ao mesmo tempo, nas democracias clássicas do Ocidente, o poder do Estado havia hipertrofiado. Esse livro representou, na expressão de Perry Anderson (1995), um *“ataque apaixonado contra qualquer limitação dos mecanismos de mercado por parte do Estado, denunciada como uma ameaça letal à liberdade, não somente econômica, mas também política”* (p. 9).

Havia a possibilidade, depois confirmada, de os trabalhistas vencerem as eleições inglesas de 1945. Hayek¹⁴¹ (1944) enfatiza a sua hostilidade àquele projeto político, em termos

¹³⁹ E a esfinge, como a define o Dicionário Aurélio, nada mais é que um monstro fabuloso, leão alado com cabeça e busto humanos, que matava os viajantes quando não decifravam o enigma que ele lhes propunha

¹⁴⁰ Edição brasileira consultada: HAYEK, Friedrich. **O Caminho da Servidão**. 5. Ed, Instituto Liberal, RJ, 1990.

¹⁴¹ Apud ANDERSON, Perry. Balanço do Neoliberalismo. In: SADER, Emir e GENTILE, Pablo (org.). **Pós-neoliberalismo: as políticas sociais e o Estado democrático**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995. p. 9.

contundentes: *“Apesar de suas boas intenções, a social-democracia inglesa conduz ao mesmo desastre que o nazismo alemão – uma servidão moderna”*.

Há um exagero evidente nesta admoestação, nascida de uma oposição emocionada, obviamente. O nazismo alemão não encontrou paralelo na História humana. Manifesta, muito mais, a sua obstinada oposição a qualquer forma de intervencionismo estatal, materializada, nas democracias, no *“Welfare State”*, o Estado de Bem Estar.

Nos anos que se seguiram à guerra, os Estados previdenciários do tipo *“Welfare”* avançaram sobre a Europa. O planejamento econômico no mundo capitalista, cuja adoção mais eloqüente se deu com a política rooseveltiana no *“New Deal”*, tornava-se prática comum de governo, até em países de longa tradição liberal, como a França. O *“Plano Monet”*, que ganhou o nome do seu mentor, é adotado a partir de 1946. Propor meats, a exemplo do que há muito faziam os soviéticos, tornou-se prática recorrente. E o Estado soviético era para Hayek (1944) e seus parceiros, a *“própria encarnação do Mal”* ou *“a servidão humana mais completa”*. Indo em direção contrária à tendência dominante, Hayek (1944) reúne na localidade de Mont Pelèrin, na Suíça, uma equipe de intelectuais renomados, que compartilhavam com ele, a aversão ao Estado interventor. Pessoas que tinham e viriam a ter muito mais influência futura, como Karl Popper, Lionel Robbins, Milton Friedman, Ludwig Von Mises, Walter Lipman, Michael Polanyi, Salvador Madariaga, entre outros não menos famosos. Surge a *“Sociedade Mont Pelèrin*, uma espécie de seita neoliberal que se reuniria, periodicamente, com o claro propósito de combater o keynesianismo e o solidarismo reinantes.

As idéias dissonantes desse grupo e, principalmente do seu líder, pareciam totalmente *“fora de lugar”* na época, continuando a sê-lo, pelo menos nas décadas que se seguiram. O capitalismo vivia o seu auge expansionista, quando houve o mais longo período contínuo de crescimento econômico da História: os *“anos dourados”* do sistema. Defender um capitalismo *“duro”* e *“livre de regras”* soava como um despropósito. Ademais, o sofrimento generalizado que a guerra produziu, propiciou um clima em que o sentimento dominante fosse mais de solidariedade que de competição desabrida.

Entretanto e a despeito das opiniões da maioria, levantavam vozes discordantes, argumentando que aquele *“igualitarismo”*, aliás, muito relativo por sinal, do Estado de Bem Estar Social, estava minando não só a liberdade das pessoas, mas destruindo a vitalidade da

concorrência, essas, as molas propulsionadoras da prosperidade geral. Tiveram a coragem de afirmar, inclusive, que a “desigualdade” e não a “igualdade” é que era o valor positivo, demonstrando um “darwinismo” explícito.

A partir de 1973, o modelo econômico, -bem sucedido, de expansão constante nas décadas anteriores- entra em crise, em uma combinação perversa que aliava baixas taxas de crescimento com altas taxas de inflação. As idéias neoliberais ganham audiência. Hayek (1944) e seus epígonos irão explicar que a crise se devia ao exagerado poder dos sindicatos, enfim dos movimentos operários e suas pressões por melhores salários e pela sua ação parasitária sobre o Estado, que minava as bases da acumulação capitalista, com os seus enormes gastos sociais.

O “remédio amargo” era o de manter a força do Estado, invertendo a sua atuação, quebrantar o poder dos sindicatos, exercendo um controle monetário rígido e limitar, ao máximo, os gastos sociais e as intervenções econômicas desestabilizadoras. Ganha expressão mundial, o poder e a influência dos ironicamente chamados “*Chicago’s boys*”, os economistas da mais famosa Escola de Economia monetarista do Mundo, a dessa metrópole americana. Os seus principais mentores intelectuais foram Friedrich Hayek e Milton Friedman que estenderam sua influência na *London School of Economics* e outras academias, mundo afora.

O “monetarismo” pode ser definido, por um rigor desmedido no controle da moeda, via disciplina orçamentária férrea, contendo os gastos sociais e restaurando uma taxa “natural” de desemprego, criando um exército de reserva de trabalhadores, debilitando o poder dos sindicatos. Diminuir impostos dos mais ricos, a fim de incentivar os investimentos. Essa política reintroduziria uma “saudável desigualdade”, dinamizadora da atividade econômica¹⁴².

A primeira experiência, marcadamente neoliberal, ocorreu, paradoxalmente, em um país onde as liberdades públicas tinham sido abolidas, na ditadura militarista de Augusto Pinochet, no Chile, na curiosa mistura de repressão política e liberdade econômica. Nos países mais adiantados, políticas declaradamente neoliberais tiveram início com as sucessivas eleições, primeiro, a de Margareth Thatcher, no Reino Unido, em 1979. A de Ronald Reagan, nos Estados Unidos, em 1980 e a de Helmut Kohl, na Alemanha, em 1982.

¹⁴² Enterrava-se ali, sem nenhuma pompa, o legado de Keynes e Beveridge (1956). Dava-se um melancólico adeus às formas de intervenção anticíclica e de políticas redistributivas que deformaram, segundo eles, o processo natural de acumulação e a liberdade do mercado.

Cada uma dessas experiências teve as suas peculiaridades, mas o que as assemelha é que os três chefes de Estado permaneceram longo tempo no poder, além de minarem as estruturas herdadas do “*Welfare*”. O “*thatcherismo*” encarnou mais radicalmente o receituário neoliberal: além dos cortes nos gastos sociais, criou um amplo espectro de desempregados, conteve manifestações grevistas com uma energia draconiana, exerceu um estrito controle monetário, um vasto programa de privatizações e favoreceu a liberdade dos fluxos financeiros.

Apesar de medidas tão impopulares, obteve um inesperado sucesso, a tradicional força política dos “trabalhistas” foi minada por uma década e meia de governos “conservadores”, pois Ms. Thatcher, a “dama de ferro”, conseguiu eleger para sucedê-la, o Primeiro Ministro John Major. A quebra desse monopólio político, com a eleição do “trabalhista” Tony Blair não significou mudança nem retorno, pois seu ideário não diferiu muito do de seus antecessores. As próprias oposições têm incorporado teses neoliberais, revelando uma falta de alternativas políticas decorrente da pobreza reflexiva que atingiu, inclusive, os partidos de esquerda.

Nas duas últimas décadas do século XX o ideário neoliberal universalizou-se com uma força irresistível, somada a falência dos regimes socialistas do Leste europeu. Perry Anderson (1995) avalia que a liberação de vultosos recursos e os lucros da retomada econômica não implicou, necessariamente, em substancial aumento dos investimentos. Grande parte foi desviada para a especulação financeira, o que talvez seja o maior perigo a toldar de nuvens o horizonte próximo do sistema. A velocidade e a volatilidade desses capitais colocam em condição de vulneráveis, a maioria das economias do Mundo, senão todas. E não existem meios de controle eficazes para uma movimentação tão vertiginosa. Diz Anderson (1995):

(...) Cabe perguntar por que a recuperação dos lucros não levou a uma recuperação dos investimentos. Essencialmente, pode-se dizer, porque a desregulamentação financeira, que foi um elemento importante do programa neoliberal, criou condições muito mais propícias para a inversão especulativa do que produtiva. Durante os anos 80 aconteceu uma verdadeira explosão dos mercados de câmbio internacionais, cujas transações, puramente monetárias, acabaram por diminuir o comércio mundial de mercadorias reais. O peso de operações puramente parasitárias teve um incremento vertiginoso nestes anos. Por outro lado – e este foi, digamos, o fracasso do neoliberalismo--, o peso do Estado de Bem-Estar não diminuiu muito, apesar de todas as medidas tomadas para conter os gastos sociais. Embora o crescimento da proporção do produto bruto nacional consumida pelo Estado tenha sido notavelmente desacelerado, a proporção absoluta não caiu, mas aumentou, de mais ou menos 46% para 48% do PNB médio dos países da OCDE durante os anos 80. Duas razões básicas explicam esse paradoxo: o aumento dos gastos sociais com o desemprego, que

modelos diferentes, como nos países do “socialismo real”, liderados pela União Soviética; no Japão, na Ásia Oriental e na América Latina, onde as políticas desenvolvimentistas induziram a processos de industrialização via intervenção estatal. Nas décadas dos “anos de ouro”, portanto, ampliaram-se os mercados e a atuação dos Estados.

A atual configuração que privilegia os mercados, atrelando a eles, as empresas e os Estados, emerge da década de 1970 e afirma-se na de 1980. Três linhas de compreensão podem ser traçadas, ainda segundo a visão de Therborn (1995).

Primeira: o ápice da industrialização, com a produção em massa de inspiração “fordista” ocorre no final dos anos 1960, quando começa a entrar em esgotamento. Nos países mais adiantados, membros da OCDE, o peso do emprego industrial já havia terminado no início dos anos 1970. A economia “pós-industrial” invade o cenário, alterando a relação dos mercados e das empresas. Unidades produtivas menores, dependentes diretamente dos mercados e da demanda dos clientes, irão caracterizar um novo processo de industrialização nos setores privados. Inicia-se a alteração do quadro social moderno.

Segunda: tecnologias mais flexíveis permitiram melhor adaptação às demandas dos mercados, com recursos eletrônicos e computadorizados nos processos de produção, afora terem criado novas relações industriais, novos sistemas de gerenciamento e de organização do trabalho, modificaram as relações de força e poder entre as empresas individuais e os mercados.

Terceira: a extraordinária expansão dos mercados financeiros internacionais, iniciada com o financiamento dos déficits americanos, provocados pelo elevadíssimo custeio da Guerra do Vietnã. As inovações eletrônicas aceleraram o processo a um ritmo alucinante, o que produz a presente situação de que os fluxos financeiros vieram a superar dezenas de vezes o comércio mundial de mercadorias e serviços. Dotados de uma extrema competitividade, os mercados financeiros acabaram por submeter a política dos Estados, pois se tornaram maiores do que eles, uma vez que geram mais capital. A tendência privatizadora, quase um delírio universal, advém desse monstruoso poderio que mudou completamente as relações de força entre os Estados e os mercados.

Essas mudanças estruturais ocorridas em escala planetária propiciam a inédita situação da atualidade, traduzida na promiscuidade das políticas neoliberais com os negócios, tornando o *mercado* o novo totem. As noções básicas de cidadania são soterradas, o cidadão é um mero

consumidor. A exclusão social foi naturalizada e quando a voz neoliberal insuspeita, como a de John Williamson¹⁴³, um dos “gurus” do “Consenso de Washington”, insinua que deve ser revisto o papel do Estado, algo de muito cruel está acontecendo, mesmo nas sociedades afluentes.

Imagine-se o quadro desolador dos países pobres. O Continente africano parece despedaçado do restante do mundo, em muitos países da América Latina, incluindo o Brasil, que chegou tardiamente ao projeto liberal, a situação se torna aguda, pela exclusão da maioria, aumentada, agora, com novas legiões de excluídos. Tais situações produzem as bases dos movimentos contestatórios e a um aumento exagerado da violência urbana e rural.

Meszáros (2007) acicata a tendência neoliberal de atemporalizar a História, reduzindo-a a uma mera “(...) *troca de mercadorias inseridas clandestinamente até nos cantos mais remotos da história passada, bem como gratuitamente projetados no futuro atemporal pelos Hayeks deste mundo, os apologistas do capital*” (p. 51). Retomando a crítica marxista contida nos *Grundrisse*¹⁴⁴, o autor húngaro acrescenta:

(...) A ‘tendência universal do capital’, que transfere as condições objetivas de produção ao plano dos intercâmbios **globais**, no interior da estrutura de divisão internacional do trabalho e do **mercado mundial**, distingue o sistema do capital “de todos os estágios de produção anteriores”. No entanto, uma vez que as condições de produção como um resultado encontram-se fora das empresas industriais particulares – fora até mesmo das corporações transnacionais e monopólios estatais mais gigantescos— a “tendência universalizante” do capital acaba sendo de fato uma dádiva muito defeituosa. Pois, enquanto por um lado ela cria a genuína **potencialidade de emancipação humana**, por outro representa a maior de todas as complicações possíveis –já que implica até mesmo o perigo de conflitos totalmente destrutivos—no sentido de que as condições necessárias de produção e controle se encontram **fora** e, por conseguinte, **em todos os lugares e em lugar nenhum, como em um pesadelo**. Em vista disso, o pior pesadelo seria esperar que a “mão invisível” solucionasse todas as contradições caoticamente engrenadas e os antagonismos destrutivos do **sistema do capital globalmente entrelaçado**, quando já não fez o que supostamente deveria fazer, a despeito da ilimitada confiança que lhe conferiram Adam Smith, Kant, Hegel e muitos outros, em uma escala bem mais modesta, nos séculos passados. (p. 51).

A condição autofágica do sistema agora mundializado, submetendo seres humanos e a natureza é assim analisada pelo mesmo autor:

¹⁴³ WILLIAMSON, John. (2002), "Is Brazil Next?". Washington, D.C. Institute of International Economics, *Policy Briefs* PBO2-7 Working papers.

¹⁴⁴ Não há tradução do *Grundrisse* para o português. Todas as citações dessa obra de Marx foram traduzidas do original alemão por Nélio Schneider para a obra citada.

(...) A sóbria verdade é que a tendência universalizante do capital **jamais** pode chegar à fruição no interior de sua própria estrutura. Pois o capital deve decretar que as barreiras que não pode transcender – a saber, suas limitações estruturais recônditas – são limites intransponíveis de toda produção em geral. Ao mesmo tempo, o que se deve de fato reconhecer e respeitar como um limite inviolável e uma condição vital do desenvolvimento contínuo – isto é, a natureza em toda a sua complexidade como o fundamento da própria existência humana – é integralmente desconsiderado na sistemática subjugação, degradação e destruição última da natureza. Isso ocorre porque os interesses fundamentalmente cegos da expansão do capital têm de rejeitar até mesmo o fato de que as condições mais elementares da vida humana são diretamente enraizadas na natureza. Por conseguinte, em ambos os aspectos, isto é, tanto em relação àquilo que o capital se recusa a reconhecer – seus próprios limites estruturais –, quanto no que se refere ao seu impacto incorrigivelmente destrutivo sobre a natureza—o substrato vital da própria vida humana—, cumpre efetivar um **rompimento consciente** com as determinações autovantajosas do sistema do capital. (p. 52).

Algo semelhante já havia sido formulado por Hannah Arendt (1976) em seu clássico livro “*As Origens do Totalitarismo*”:

(...) Um sistema social baseado essencialmente na propriedade não pode levar a outra coisa senão à destruição final de toda a propriedade. A finitude da vida pessoal é um desafio tão sério à propriedade como fundamento social, quanto os limites do globo são um desafio à expansão como fundamento do sistema político. (p.42)

A exclusão de grandes parcelas da humanidade das benesses produzidas pelo sistema mundial, somada à rápida destruição dos recursos naturais na presente crise ambiental, indicam os limites que se anunciam, senão a nossa finitude. Não mais como indivíduos, mas como espécie, ao que Meszáros (2007) arremata:

(...) Na verdade, o tempo histórico dos indivíduos não precisa conflitar sempre com as determinações objetivas do tempo histórico da humanidade. É também possível de colocar-se em **harmonia** com o tempo da humanidade. Hoje isso pode ser alcançado se os indivíduos sociais adotarem conscientemente as alternativas positivas que apontam na direção do futuro sustentável da humanidade. A especificidade e a urgência de nosso tempo histórico determinam que eles não apenas **podem**, mas **devem** fazê-lo. (p. 40).

4.8. Neoliberalismo e Pós-Modernismo: duas faces, mesma moeda.

Existem fundamentos científicos na teoria neoliberal e no emaranhado de arrazoados apresentados pelas idéias dos pós-modernistas? A resposta é, paradoxalmente, afirmativa. Os

cálculos econométricos dos ajustes fiscais monetaristas, estabelecidos no rigor de controle dos gastos públicos propostos pelos neoliberais de um lado e a percepção de que a realidade foi transformada pela revolução tecnológica tão cara aos pós-modernistas são exemplos parciais desses fundamentos. Qual a razão, então, de propormos que são duas faces da mesma moeda?

A nossa tese é a de que se tornaram movimentos ideológicos de manifesta opção conservadora, de que houve uma incontestável vitória dos valores democrático-liberais, além do que e o que é mais importante, a de que a máxima expansão do sistema capitalista, em sua forma globalizada, é inultrapassável. Não há alternativa possível. Advém daí as afrontosas afirmações “do fim da História”, “do fim das ideologias”, “do fim das utopias”. O neoliberalismo tornou-se, então, a arma político-ideológica do sistema capitalista globalizado. O pós-modernismo, a sua versão cultural conformista. Quando Perry Anderson (1995) afirmou tratar-se “(...) *de um corpo de doutrina coerente, autoconsciente, militante, lucidamente decidido a transformar o mundo à sua imagem, em sua ambição estrutural e sua extensão internacional*” (p. 22-23) confirmou a periculosidade do neoliberalismo. O mesmo é válido para o pós-modernismo, embora menos coerente e muito menos consistente. O que os une é o caráter conservador e de direita, pois visam ambos, canonizar a realidade do sistema capitalista dominante e globalizado.

Boudon (1989) na conclusão de seu livro *A Ideologia* oferece uma razoável e oportuna observação:

(...) Assim, as teorias não se equivalem, mas como sua influência ideológica só é função de sua validade numa medida limitada, tem-se às vezes a impressão de que são todas boas. Ora, sua igualdade diante da ideologia não implica de modo algum sua igualdade diante da crítica racional. Por outro lado, a influência ideológica de certas teorias não significa tampouco que as teorias científicas **sejam** ideológicas. Certas teorias propostas pelas ciências sociais são, seguramente, em si mesmas, ao mesmo tempo não-científicas e ideológicas. Mas muitas outras podem exercer uma influência ideológica, apesar de serem autenticamente científicas. Ora, o segundo caso é infinitamente mais importante que o primeiro, do ponto de vista da teoria das ideologias, pois uma idéia recebida tem naturalmente mais chances de perdurar se ela se funda sobre uma teoria autenticamente científica do que se repousar sobre sofismas. (p. 253).

O intento nem sempre enunciado, porém perceptível no conúbio do neoliberalismo com a proclamada pós-modernidade é o de substituir o irrenunciável projeto marxista de uma compreensão totalizante do capitalismo tornado ilimitado. Daí a condenação que os pós-modernistas fazem das grandes narrativas, pois querem atingir apenas uma, a marxista, substituindo-a por outra, a do liberalismo travestido e adjetivado de novo. Sanfelice (2003)

acompanha a análise de Perry Anderson (1998) em seu comentário sobre Jameson (1999) ao afirmar:

(...) Enfim, o que mais nos interessa é o quadro que ele delineia para a denominada pós-modernidade, ou seja, a sua base material objetiva na ordem econômica do próprio capital. Embora essa relação não tenha sido mencionada como a relação da pós-modernidade com o fenômeno da globalização, tudo leva a crer que é a ela que realmente o autor se refere, quer quando indica características próprias do referido fenômeno, quer quando aponta a cumplicidade da pós-modernidade com a lógica de mercado ou a sua identidade com a direita. Pós-modernidade, para nós, portanto, é um fenômeno, dentre outras coisas, que expressa uma cultura da globalização e da sua ideologia neoliberal. [...] A base material da pós-modernidade é então a globalização econômica, com todas as implicações que este fenômeno vem significando para as sociedades ou sujeitos, como já dito, subjetivamente desprovidos de qualquer senso ativo de história. Impõem-se, como se fossem absolutos e daqui em diante eternizados, a pós-modernidade, a globalização, a lógica de mercado e o neoliberalismo que, apesar das posturas pós-modernas, é a sua própria grande narrativa. É o fim da história em um capitalismo global triunfante ou o fim da história em direção à barbárie? (p. 7).

Surgindo em momentos históricos distintos, a convergência entre ambas as ideologias se acentua na década de 1980 do século passado, vindo a se afigurar mais nítida com o colapso do socialismo no Leste europeu. Uma série de fatos não prevista por ninguém encontrava profetas de última hora que pretenderam vaticiná-los ou anunciá-los no momento mesmo em que ocorriam. Esse oportunismo irá anunciar a proclamada *globalização*, um processo de séculos, mas a falência da proposta alternativa, a socialista, pelo seu próprio fracasso os levou a proclamar a ausência de alternativas. O discurso neoliberal, com a sua dureza conceitual de um capitalismo sem peias ou restrições, encontra-se com um aglomerado de proposições, as definidas ou auto-proclamadas de *pós modernas*, ansiosas por oferecer uma resposta ou respostas à nova complexidade do mundo.

Peixoto (2004) acentua o fracasso do neoliberalismo em criar um novo dinamismo ao sistema capitalista, considerando as três décadas que se seguiram à Grande Guerra e não foram recuperadas. O seu papel nada mais foi do que o de inverter os pólos da atuação do Estado. Ao invés da fase do “*Welfare*”, onde as atenções se dirigiam ao atendimento de demandas sociais e ao combate ao desemprego, políticas keynesianas, manteve a sua força de intervenção, para tentar dinamizar o sistema pelas camadas superiores das sociedades capitalistas, favorecendo os mais ricos. Tal condição não poderia levar ao melhor dos mundos, como assevera a autora:

(...) Apesar de o neoliberalismo ter alcançado êxitos (ou seja, aumento do desemprego, deflação, aumento dos lucros, diminuição ou contenção dos salários) no que se refere à reanimação do capitalismo avançado mundial, restituindo-lhe altas taxas de crescimento estáveis, mostra-se um fracasso. (p. 183).

A explosão dos mercados financeiros não deixa dúvidas a respeito. Ao invés de favorecer a produção, o que de fato aconteceu nas últimas décadas foi uma explosão especulativa, o que coloca em circulação, eletronicamente, excessivos volumes de capitais, virtuais ou não, acima das riquezas concretamente produzidas. Novamente Jameson (1998) retoma por outros termos o problema, no que denominou “*A Cultura do Dinheiro*” e François Chesnais (1997) em seu livro “*A Mundialização do Capital*. Os capitais excedentes são tão elevados que ao invés de assegurar a solidez do sistema mundial tolda de nuvens o horizonte, onde os deslocamentos poderão provocar hecatombes que a mínima lógica anuncia. Anderson corrobora com essa idéia:

(...) Economicamente, o neoliberalismo fracassou, não conseguindo nenhuma realização básica do capitalismo avançado. Socialmente, ao contrário, o neoliberalismo conseguiu muitos dos seus objetivos, criando sociedades marcadamente desiguais, embora não tão desestatizadas como queria. Política e ideologicamente, todavia, o neoliberalismo alcançou êxito num grau com o qual seus fundadores provavelmente jamais sonharam, disseminando a simples idéia de que não há alternativas para os seus princípios, que todos, seja confessando ou negando, têm que se adaptar às suas normas. (p. 22-23).

Resta acrescentar que a própria denominação de “*neoliberal*” não representa qualquer forma de continuidade às fases do liberalismo histórico. Peixoto (2004) tem razão ao preferir a expressão “*neo-conservador*”, pois trata-se muito mais de um projeto político, econômico e social reacionário. Essa “monstruosidade” é o retrato da realidade a que os seus defensores negam qualquer alternativa, por mais cruel e excludente que seja.

Revedo posições anteriormente assumidas e revelando uma honestidade intelectual pouco comum, o historiador italiano Carlo Ginzburg (2007), em seu recente livro “*O Fio e os Rastros*”, antecipa o que discutiremos a seguir, nestes termos:

(...) Contra a tendência do ceticismo pós-moderno de eliminar os limites entre narrações de ficcionais e narrações históricas, em nome do elemento construtivo que é comum a ambas, eu propunha considerar a relação entre umas e outras como uma contenda pela representação da realidade. Mas, em vez de uma guerra de trincheira, eu levantava a hipótese de um conflito feito de desafios, empréstimos recíprocos, hibridismos. Com as coisas nesses termos, não era possível combater o neoceticismo repetindo velhas certezas. Era preciso aprender com o inimigo para combatê-lo de modo mais eficaz. (p. 9).

A fuga e a negação da História ficam evidenciadas e subjaz em seu texto uma crítica denunciadora de um processo consciente de escamoteação, o que fica mais claro em sua continuidade:

(...) O significado do desafio lançado pelas ‘más coisas novas’, como dizia Brecht, e a escolha do terreno onde enfrentá-lo só ficaram claros para mim paulatinamente. Hoje os pós-modernistas parecem menos rumorosos, menos seguros de si; talvez os ventos da moda soprem de outro lugar. Pouco importa. As dificuldades surgidas dessa discussão, e as tentativas de resolvê-las, permanecem. (p. 9).

Na alegada impossibilidade de apreensão de uma realidade histórica de alta complexidade e de nuances sutis, os pós-modernos irão optar pela fragmentação, buscando desqualificar qualquer tentativa de apreensão totalizante como totalitária. E não há nada mais totalizador que o capitalismo em sua forma globalizada. Abdicar de compreendê-lo através da crítica racional que nunca deixou de ser a proposta marxista é o mesmo que aceitá-lo como verdade eterna, como aponta Sanfelice (2003), como triunfante e inultrapassável. É a mais completa negação da História e remete ao paradoxo hegeliano: na tentativa de apreensão do movimento do real perdeu-se na doutrina de que o Estado é “*uma idéia divina tal como existe na Terra.*” Não é diferente do que admitir que o capital é o único agente do espírito do mundo. É o que veremos a seguir.

CAPÍTULO V

O DESAFIO DE RECONSTRUIR A FRENTE DA RAZÃO

5.1. A negação da História e seus efeitos deletérios

É esforço de grande monta caracterizar o discurso pós-modernista da História. Primeiro: pela pluralidade de discursos contra ela ou à margem dela. Segundo: a sua apreensão afirmativa se dá muito mais pelo que rejeita, o que revela um generalizado ceticismo epistemológico, ao procurar desqualificar “*as grandes narrativas*” definidas por Lyotard (2002) como meros “*jogos de palavras*”. Em busca de um eixo comum, pode-se afirmar que se funda em três negações, o que lhe dá um aparente caráter de pensamento insurgente, procurando desqualificar toda e qualquer forma de *totalização*, todo pressuposto *teleológico* e toda e qualquer forma de *utopismo*.

Foster (1999) no posfácio do livro “*Em Defesa da História*” argumenta que o pós-modernismo, como forma geral de pensamento, além de *antitotalizante* e *antigeneralizante* em relação à sociedade, rejeita todo tipo de narrativas grandiosas, marcadamente a crítica marxista ao capitalismo, optando por visões descentradas e fragmentárias. Considera conceitos como *classe*, *capitalismo* e até o de *sociedade* como “*abstrações sociológicas*”. A rejeição à teleologia advém da rejeição da idéia de que a História tenha ou possa ter qualquer tipo de finalidade e da impossibilidade de irmos a conhecer suas causas, origens e tendências possíveis. Esse ceticismo tem origem na concepção de que tudo o que não for contido no discurso lhe é estranho.

O passado é inapreensível, pois qualquer coisa ou idéia que a ele se refira nada mais é que um elemento narrativo. É inócua toda forma de projeção ao futuro, imersos que estamos em um presente contínuo, desprovido de qualquer propósito, uma vez que os conceitos de razão e de

progresso estão desacreditados e podem provocar tendências de propósitos totalizantes. Daí, não haver sentido em qualquer projeto coletivo. A História, enfim, nada mais é que distopia e o caos.

A percepção clara é a de que essa manifesta negatividade dirige-se ao marxismo e, paralelamente, mas não de forma excludente, ao modernismo e às suas fontes iluministas. Essa impassividade que beira o nihilismo originou-se das frustradas manifestações contestatórias dos anos 1960 e da influência filosófica de Nietzsche, por mais paradoxal que seja. Uma mistura de pessimismo e resignação conformista em relação ao mundo gerado pela sociedade industrial e ao sistema capitalista que a engendrou, no momento histórico em que começava a tomar a sua forma atual, ilimitado e global. Examinemos detidamente alguns de seus aspectos, na forma de um exercício de compreensibilidade e de crítica racional.

5.1.1. Carlo Ginzburg e Eric Hobsbawn: um caso exemplar

Valendo-se da metáfora do mito grego de Teseu, Carlo Ginzburg (2007) elabora, em um conjunto de ensaios contidos do livro *“O Fio e os Rastros”* uma revisão de sua própria carreira de historiador, além de realizar uma espécie de “apologia da História”. Tido e havido como de filiação à corrente pós-modernista, acaba por caracterizá-la como um passageiro modismo em vias de ser desacreditada. Nele confessa que pretendeu lançar pontes entre as tendências analíticas micro e macro históricas, uma ampliando a compreensão da outra, fato que a sua vasta produção o comprova devida e sabidamente, admitindo ter percorrido o caminho do “fio para os rastros”.

No mito referido, consta que Teseu¹⁴⁵ orientou-se no labirinto aonde veio a enfrentar e matar o Minotauro, pelo “fio” recebido de Ariadne, porém não fala dos “rastros”. Ginzburg (2007), em sua vasta erudição de pesquisador, revela que construiu essa interpretação a partir de um texto do século XVII e da leitura da obra de um dos fundadores da escola dos *Anais*, Marc Bloch (1967).

¹⁴⁵ O trecho de um texto de F. La Mothe Le Vayer (1967), citado na primeira nota da Introdução do livro reflete que: “(...) É o tempo que compõe o que se chama fio da história. Pois a cronologia é um fio mais necessário a se orientar numa narrativa histórica do que aquele com que Teseu escapou dos desvios do labirinto.” (p. 339). Outro eixo advém da conhecida obra de Bloch (1967), *“A Apologia da História”*. Dos vários ensaios que tratam da importância da História, destacamos o oitavo, intitulado *“No Rastro de Israël Bertuccio”* (1959.).

Nesse ensaio, Ginzburg (2007) dialoga com o historiador britânico, Eric Hobsbawm (2002) e esclarece a sua própria posição já referida de “lançar pontes” de entendimento entre as gerações de historiadores e o faz por meio de referências à autobiografia de Hobsbawm (2002), “*Anos Interessantes*”, notadamente ao Capítulo “*Entre Historiadores*” que se inicia com a pergunta “*Que aconteceu, durante a minha vida, com a maneira de escrever a história?*” (p. 35). Ginzburg (2007) o comenta, sobretudo porque foi literalmente citado:

(...) A resposta traça um quadro cheio de luzes e de sombras. Começa-se com uma longa batalha entre inovadores (“modernizadores”, como os chama Hobsbawm) e tradicionalistas, que se iniciou por volta de 1890 e culminou na metade do século XX. Por algum tempo, os inovadores se autodefinirão “historiadores sociais”: uma expressão vaga, em que Hobsbawm não se reconhece de modo algum.” (...) “Hobsbawm explica como os inovadores ganharam uma autoridade cada vez maior na cena internacional: “No entanto, por volta de 1970, parecia razoável supor que estava ganha a guerra pela modernização da historiografia, que começara na década de 1890. Mas no decorrer dos anos 70 o panorama muda de repente, e fica claro que, para Hobsbawm, não se tratou de um progresso. Para ilustrar essa mudança, são citados, de um lado, “O Mediterrâneo” de Braudel (1949) e, de outro, o “brilhante **tour de force**, de ‘descrição densa’, de Clifford Geertz, dedicado à briga de galos em Bali (1973): um grosso livro e um breve ensaio que simbolizam, respectivamente, o estudo da “estrutura” e da “cultura”. “Houve um movimento de mudança”, continua Hobsbawm, “para longe dos modelos históricos ou os ‘os grandes **porquês**’, um movimento da ‘chave analítica para a descritiva’, da estrutura econômica e social para a cultura, da recuperação dos fatos para a recuperação dos sentimentos, do telescópio para o microscópio – como na pequena monografia, imensamente influente, que trata da visão de mundo de um moleiro excêntrico da região italiana do Friuli do século XVI, do jovem historiador Carlo Ginzburg. [...] Passaram-se quase quarenta anos. O não mais jovem historiador se lembra com reconhecimento daquela generosa resenha e, antes mesmo, da forte impressão que lhe causou a leitura de alguns escritos de Hobsbawm. Hoje, Hobsbawm vê nos meus trabalhos uma manifestação da lamentável reviravolta historiográfica que pôs em risco os efeitos positivos do movimento inovador. Não me reconheço completamente na sua caracterização (por exemplo, creio ter-me mantido sempre distante da descrição pura e simples), mas não importa. O que me interessa são as observações de Hobsbawm sobre o estado da historiografia hoje e o que elas implicam. Segundo Hobsbawm, as ambições cognitivas da historiografia foram enfraquecidas pelos novos movimentos sociais nos anos 60: “Mais do que nunca a história é atualmente revista ou inventada por gente que não deseja o passado real, mas somente um passado que sirva aos seus objetivos. Estamos hoje na grande época da mitologia histórica”. O pedido de reconhecimento feito pelas mulheres, pelas minorias étnicas ou sexuais, e assim por diante, chocou-se com a pretensão da historiografia de formular um discurso potencialmente universal. O que foi minado foi “a convicção de que as investigações dos historiadores, mediante regras geralmente aceitas de lógica e de evidência, distinguem entre

fato e ficção , entre o que pode ser estabelecido e o que não pode, aquilo que é e aquilo que gostaríamos que fosse. (p. 154-156).

A citação embora longa e literal torna-se necessária, pois nos leva a um ponto crucial da análise. Ginzburg¹⁴⁶ (2007) discorda de Hobsbawn (2002) quando afirma que o pós-modernismo aflorou apenas marginalmente a historiografia considerando-a apressada. Cita Gramsci (1984) e as anotações em seus cadernos do cárcere, marcadamente ao afirmar “*que o fascismo havia vencido porque havia sabido dar uma resposta (reacionária) a questões que não eram reacionárias.*”

Subtende-se que o “modismo” pós-moderno colocou em pauta temas antes negligenciados, não como ponto fulcral da discussão. Admite sem reservas, no entanto, no que concorda literalmente com Hobsbawn (2002), que “*o maior perigo político imediato para a historiografia é hoje o ‘antiuniversalismo’.* Este é o ponto de convergência entre ambos e vale como uma “confissão”, uma vez que reconhece que a fragmentação dos discursos e dos temas pós-modernistas, mesmo quando dão voz aos que nunca tiveram (mulheres, minorias étnicas e sexuais) ou mentalidades, idiossincrasias e hábitos culturais diferenciados, na verdade tergiversam.

Tratando-os isoladamente empalidecem ou até mesmo negam qualquer possibilidade de um projeto coletivo de emancipação. Atacam preconceitos herdados de longa história e fogem da discussão principal, a do sistema que os mantém a margem e mantém a subordinação da grande maioria. Discutem segregações, pressões e repressões e perdem o foco principal, o princípio marxista de que a História nada mais é que a História da luta de classes. É nesse sentido que o pós-modernismo demonstra o seu caráter reacionário. A melhor e conclusiva resposta, o próprio Hobsbawn (2002) oferece em sua autobiografia:

(...) O perigo dessa posição era, e ainda é, que ela solapa a universalidade do universo de discurso, que é a essência de toda história como disciplina erudita e intelectual, uma **Wissenschaft** tanto no sentido alemão quanto no inglês, mais estreito. Também prejudica aquilo que os antigos e os modernos tinham em comum, isto é, a convicção de que as investigações dos historiadores, mediante regras geralmente aceitas de lógica e evidência, distinguem entre fato e ficção, entre o que pode ser estabelecido e o que não pode, aquilo que é e aquilo que gostaríamos que fosse. Isso, porém, tornou-se cada vez mais perigoso. As pressões políticas sobre a história, exercidas por regimes e Estados novos e antigos, por grupos de identidade e por forças que já não se ocultam sob a capa

¹⁴⁶ (p. 156).

congelada da Guerra Fria, são hoje maiores do que em qualquer época anterior de minha vida, e a moderna sociedade mediática conferiu ao passado proeminência sem precedentes e potencial de mercado. Mais do que nunca a história é atualmente revista ou inventada por gente que não deseja o passado real, mas somente um passado que sirva a seus objetivos. Estamos hoje na grande época da mitologia histórica. A defesa da história por seus profissionais é hoje mais urgente na política do que nunca. Somos necessários. (p. 326).

Ginzburg (2007) também o percebeu e a partir de seu fio de Ariadne encontrou os rastros no labirinto. Rastros que o mito omite e que a História como vivência coletiva evidencia.

5.1.2. Historiadores e historiografia

Além de historiadores individuais, originários de múltiplas tendências políticas e ideológicas que realizaram trabalhos notáveis, dotados de brilho e larga influência, mesmo estando em pólos opostos, como Max Weber e Antonio Gramsci, duas escolas historiográficas merecem destaque especial: a Escola Marxista Inglesa e a francesa dos *Annales*, o que não quer dizer que os seus membros tenham sido unívocos.

A sua pluralidade, em temas e abordagens, é mais reveladora de suas contribuições ao estudo da História. Seguindo o mote de um dos mais destacados membros da primeira, referido alguns parágrafos atrás- Hobsbawn- ao reafirmar no Prefácio de seu livro de ensaios “*Sobre História*” (1998), o advento da inflexão ou do empobrecimento da historiografia a partir dos anos 1970 do século passado. A nossa tese é a de que o pós-modernismo antes de ser uma ruptura é mais a manifestação de um mal-estar. Coonestar o sistema de exploração dominante não deve ser confortável, tanto que o historiador britânico, embora não citando a corrente pós-modernista, se refere à voluntária “*dispersão*” e vale o grifo antecipado, de “*nebulosidade intelectual*”, quando afirma:

(...) Entretanto, conforme meus ensaios tentam mostrar, a história da disciplina que investiga o passado, a partir do fim do século XIX, pelo menos até a nebulosidade intelectual dos anos 70, foi uma história de convergência e não de dispersão. Constantemente se observou o paralelismo entre a escola dos **Annales** na França e os historiadores marxistas na Grã-Bretanha. Cada lado via o outro empenhado em um projeto histórico similar, ainda que com uma genealogia intelectual diferente, e entretanto, ao que se presume, a política de seus expoentes mais destacados estava longe de ser a mesma. Interpretações outrora identificadas exclusivamente com o marxismo, a até o que chamei de “marxismo vulgar” penetraram na história convencional em um grau extraordinário. É seguro dizer que, há meio século, pelo menos na Inglaterra,

apenas um historiador marxista teria sugerido que o aparecimento do conceito teológico de purgatório na Idade Média européia era bem mais explicado pela mudança na base econômica da Igreja, que se apoiava nas doações de um pequeno número de nobres ricos e poderosos, para uma base financeira mais ampla. No entanto, quem chegaria ao ponto de classificar o eminente medievalista de Oxford, Sir Richard Southern ou Jacques Le Goff – cujo livro o primeiro resenhou nessa linha nos anos 80 — como adepto ou simpatizante ideológico, e muito menos político, de Marx? (p. 10).

No livro de conversações mantidas com Marc Heurgon (1992), “*Uma vida para a História*”, o historiador Jacques Le Goff (1998) o confirma. Ao comentar a origem de sua tese sobre a origem do Purgatório a partir de textos ligados à idéia grega de *apocalipse* (“o que foi revelado sobre o além e o fim do mundo”), gênero muito comum nos três primeiros séculos do cristianismo, diz:

(...) Percebi que um determinado número de condenados no além era apresentado como sofrendo penas, castigos, tendo um caráter infernal porque submetidos ao fogo, elemento característico do inferno. Esse fogo e o lugar onde ele queimava, ou a punição que representavam, eram qualificados por purgadores (*ignis purgatorius, locus purgatorius, poena purgatoria*). (...) “...constatei que purgatório não era mais um simples adjetivo, mas tornara-se um substantivo (*purgatorium*), o purgatório.” (...) “...estive atento, na linha de Lucien Febvre, por exemplo, ao vocabulário, e mantenho, contra alguns, a convicção de que o aparecimento de uma palavra, a mudança de uma forma gramatical, correspondem a uma mudança de concepção, a uma mutação de pensamento. (p. 219-220).

Le Goff (1998) capta o exato momento em que profundas alterações nas bases da sociedade medieval ocorriam e não nega as influências interpretativas que recebeu de conceitos e categorias marxistas. Sobre o processo de substantivação da palavra “purgatório”, afirma:

(...) Pareceu-me que isso modificava de uma maneira fundamental a visão do além dos cristãos e, conseqüentemente, as perspectivas de salvação. Estudei o período do aparecimento dessa palavra e achei que seria possível estabelecer que isso se produziu por volta dos anos 1170. Tentei definir os meios que tinham sido seus criadores, os difusores, os publicitários do purgatório, digamos, em dois tipos: de um lado, os que anunciavam a Escolástica do século XIII, em primeiro lugar a Escola do Capítulo da catedral de Notre-Dame de Paris; e, de outro, os meios cistercienses. [...] Essa importante novidade suscitou a viva hostilidade daqueles que a Igreja considerava hereges no século XIII: os cátaros – obcecados pela impureza e não aceitando meio termo entre tudo negro e tudo branco—opunham-se de maneira absoluta ao purgatório. Mais tarde, foi necessário contar com a oposição dos protestantes. Lutero foi um grande inimigo desse terceiro lugar. Acredito, ao contrário, que diante do maniqueísmo do paraíso e do inferno, o aparecimento do purgatório é significativo de uma

evolução das mentalidades, dos comportamentos, das estruturas sociais e, claro, das crenças religiosas. (p. 220).

As duas principais correntes historiográficas do século XX, a Escola dos Anais francesa e a Escola Marxista inglesa, que tiveram mútua cooperação e enriquecimento entre a Segunda Guerra Mundial e a década de 1970, sofrem uma inflexão acentuada em meados da década dos anos 1980. Os grandes temas que abordaram em seus estudos quantitativos são substituídos por um processo de transição para os qualitativos, da macro para a micro-história, das análises estruturais e abrangentes para os simples relatos, da dimensão social para os aspectos culturais. Hobsbawn (2002) assim a percebeu: “*Desde então, a coalizão modernizadora está na defensiva, igual que seus componentes não marxistas, como a história econômica e social*”. (p 56).

Em um artigo de ampla divulgação intitulado “*O desafio da razão: Manifesto para a renovação da história*”, onde retoma o Capítulo “*Entre Historiadores*” de sua autobiografia “*Tempos Interessantes*”, Hobsbawn (2008) se posiciona em defesa da História “*contra os que negam sua capacidade de ajudar-nos a compreender o mundo, e porque novos desenvolvimentos científicos transformaram completamente o calendário historiográfico.*” (p.58). E prossegue¹⁴⁷:

(...) No plano metodológico, continua ele, o fenômeno negativo mais importante foi a edificação de uma série de barreiras entre o que ocorreu, ou o que ocorre, em história e nossa capacidade para observar esses fatos e entendê-los. Esses bloqueios obedecem à recusa em admitir que existe uma realidade objetiva, e não construída pelo observador com fins diversos e mutáveis, ou ao fato de afirmar que somos incapazes de superar os limites da linguagem, ou seja, dos conceitos, que são o único meio que temos para poder falar do mundo, incluindo o passado.(p. 3).

Essa tendência que se tornou dominante despreza a capacidade de questionar o passado, considerando que o que ocorreu ou ocorre depende da visão de quem observa, sendo impraticável a qualquer historiador lançar qualquer proposta significativa, mesmo a partir de esquemas comuns e regularidades propostas. Forma-se um dilúvio de visões parciais, o que representa transformar a generalização em pedaços, a totalidade em fatias. A *longue durée* da análise sócio-econômica de Fernand Braudel (1967) de “*O Mediterrâneo*” transita para estudos como o de Clifford Geertz (1978) sobre a briga de galos em Bali.

O flagrante e assumido “antiuniversalismo” contido na expressão “*minha verdade é tão válida quanto a sua, independente dos fatos*” engendra perigosas relativizações, atraentes,

¹⁴⁷ Entrevista à Agência Carta Maior, 14.04.2008, Tradução de Naila Freitas/Verso Tradutores.

sobretudo aos grupos que se definem por uma identidade qualquer. A sua significação importa mais que uma explicação racional do ocorrido e como afetou os membros de grupos definidos em oposição a terceiros, seja pela etnia, religião, nação, sexo ou qualquer outra forma de identificação. Diversas manifestações de particularismos foram reforçadas nas últimas décadas, provocando a exacerbação de fanatismos de toda ordem, desde os nacionais até aos étnicos e religiosos. Hobsbawn (2008) excetua brilhantes estudos culturais produzidos, dentre os quais os chamados “*os Lugares de Memória*” nas análises do historiador Pierre Nora (1978).

Cabe “reconstruir a frente da razão” como quer o historiador marxista inglês, ao afirmar:

(...) Diante de todos esses desvios, é tempo de restabelecer a coalizão daqueles que desejam ver na história uma pesquisa racional sobre o curso das transformações humanas, contra aqueles que a deformam sistematicamente com fins políticos e simultaneamente, de modo mais geral, contra os **relativistas e os pós-modernos** (grifo nosso) que se recusam a admitir que a história oferece essa possibilidade. Dado que entre esses relativistas e pós-modernos há quem se considere de esquerda, poderiam surgir inesperadas divergências políticas capazes de dividir os historiadores”. (...) “Portanto, o ponto de vista marxista é um elemento necessário para a reconstrução da frente da razão, como foi nas décadas de 1950 e 1960. De fato, a contribuição marxista provavelmente seja ainda mais pertinente agora, dado que os outros componentes da coalizão dessa época renunciaram, como a Escola dos Anais de Fernand Braudel e a “antropologia estrutural-funcional”, cuja influência entre historiadores foi tão importante. Esta disciplina foi particularmente perturbada pela avalanche em direção à subjetividade pós-moderna. (p.4).

A subjetividade referida pelo historiador emerge da noção de que a pouca solidez teórica da história, em sua pretensão de abarcar todos os possíveis sentidos da experiência humana, provoca a tendência contrária, antiteórica. Ao pretender criticar o *absolutismo da razão*, os pós-modernistas foram levados a um amplo relativismo, aparentemente descomprometido e desencantado com a capacidade humana de reflexão crítica. O resultado é que em nome de uma pretendida liberdade literária, os pós-modernos promoveram uma dispersão de conseqüências nefastas, fundada na idéia da impossibilidade de buscar no passado uma explicação para o presente, o que leva a outra impossibilidade, qual seja a de qualquer vislumbre do que possa vir a ser o futuro. Em suma, abolir a história.

Essa postura deriva, por certo, da influência exercida por correntes filosóficas de meados dos anos 1960, além da lingüística pós-estruturalista e do desconstrucionismo, que acabou por atingir as ciências humanas e sociais, incluindo a historiografia. A idéia de que as formas da linguagem humana definem a realidade impregnou o pós-modernismo: da análise da linguagem

chega-se à análise do discurso, da análise do discurso à análise da escrita da história, resultando que o olhar do presente indica a percepção do passado. A desqualificação das possíveis fontes históricas impossibilita qualquer forma de objetividade. O passado se torna inapreensível, originando daí o desprezo pelas longas narrativas. Toda a elaboração realizada pela *Escola dos Anais*, a longa duração que tentava demonstrar as possíveis permanências é desacreditada, a despeito das portentosas obras de seus historiadores. O alvo maior, muito bem apercebida por Jameson (1999) foi a de condenar a crítica marxista.

O fundamento ideológico fica claro. A mais longa das narrativas que é a história mesma do capitalismo é escamoteada, no momento mesmo que atinge a sua máxima extensão globalizada. No irracionalismo pós-moderno são negados os alicerces modernos da concepção de história. Primeiro, a idéia de que possui um desenvolvimento temporal. Segundo, é negado o avanço de sua racionalidade. Nega-se o tempo, a história e a memória. Nesse vazio, o capital estabelece o seu reinado absoluto e avassalador. Os seres humanos nada mais são que espectros, simulacros que povoam a terra, incapazes que são até de se auto-perceberem. Paradoxalmente, apesar mesmo de serem os criadores e os portadores da linguagem e do discurso.

5.1.3 “*Les Lieux de Mémoire*” de Pierre Nora

O historiador francês Pierre Nora (1993) desenvolveu um dos mais ambiciosos projetos historiográficos das últimas décadas, liderando cerca de 130 historiadores de diferentes institutos, museus e universidades. A pesquisadora Armelle Enders da Universidade Paris IV, assim se referiu a ele:

(...) *Les lieux de mémoire*” é importante sob todos os aspectos: pela dimensão material da obra (em torno de 6.000 páginas), pela duração do trabalho (dez anos), pela qualidade e diversidade dos historiadores envolvidos, pelo conteúdo inovador (não somente no que diz respeito ao projeto global, mas também a um bom número de artigos isoladamente), enfim, pela reflexão que suscita sobre a Nação francesa. (p. 128-137)

A vulgarização da expressão “*os lugares de memória*”, usada aleatoriamente por políticos e divulgadores, não retira dela a sua importância, evidencia a debilidade dos pós-modernistas que encantados com a aceleração dos eventos desprezam a temporalidade, relativizam a história e tentam apagar a memória. Desconhecem a advertência de Marc Bloch (1965) quando afirmou:

“(...) a diversidade dos testemunhos históricos é quase infinita. Tudo o que o homem diz ou escreve, tudo o que fabrica tudo o que toca pode e deve informar-nos sobre ele.” (p. 24).

Pierre Nora¹⁴⁸ (1993) estabelece um diálogo de aproximação com a obra de Maurice Halbwachs, *A Memória Coletiva* (1949), historiando a notável contribuição daquele sociólogo. Inicia o artigo com a reflexão sobre a *aceleração da história* relacionada ao processo de mundialização. O sentimento de ruptura com o passado é evidenciado no corte irreversível que representou o fim dos camponeses, coletividade-memória exemplar que foi atropelada pelo crescimento urbano e industrial, além de todas as sociedades tradicionais e afirma que houve:

(...) Aceleração da história. Para além da metáfora, é preciso ter a noção do que a expressão significa: uma oscilação cada vez mais rápida de um passado definitivamente morto, a percepção global de qualquer coisa desaparecida – uma ruptura de equilíbrio. O arrancar do que ainda sobrou de vivido no calor da tradição, no mutismo do costume, na repetição do ancestral, sob o impulso de um sentimento histórico profundo. A ascensão à consciência de si mesmo sob o signo do terminado, o fim de alguma coisa desde sempre começada. Fala-se tanto de memória porque ela não existe mais.”(...)“A curiosidade pelos lugares onde a memória se cristaliza e se refugia está ligada a este momento particular da nossa história. Momento de articulação onde a consciência da ruptura com o passado se confunde com o sentimento de uma memória esfacelada, mas onde o esfacelamento desperta ainda memória suficiente para que se possa colocar o problema de sua encarnação. O sentimento de continuidade torna-se residual nos locais. Há locais de memória porque não há mais meios de memória.”(...)“Pensemos nessa mutilação sem retorno que representou o fim dos camponeses, esta coletividade memória por excelência cuja voga como objeto da história coincidiu com o apogeu do crescimento industrial. Esse desmoronamento central de nossa memória só é, no entanto, um exemplo. É o mundo inteiro que entrou na dança, pelo fenômeno bem conhecido da mundialização, da democratização, da massificação, da mediatização. Na periferia, a independência das novas nações conduziu para a historicidade as sociedades já despertadas de seu sono etnológico pela violentação colonial [...] Aceleração: o que o fenômeno acaba de nos revelar bruscamente, é toda a distância entre a memória verdadeira, social, intocada, aquela cujas sociedades ditas primitivas, ou arcaicas, representaram o modelo e guardaram consigo o segredo – e a história que é o que nossas sociedades condenadas ao esquecimento fazem do passado, porque levadas pela mudança. (p. 7-28).

O texto de Nora (1993) denso e evocativo empalidece a superficialidade dos pós-modernistas, notadamente quando estabelece a diferença entre memória e história. Na verdade, elas se opõem. Diz o autor:

¹⁴⁸ Para o nosso escopo, interessa-nos o seu artigo “*Entre Memória e História: A problemática dos lugares*” (1984), publicado no Brasil em 1993, na revista *Projeto História* do Departamento de História da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo

(...) A memória é a vida, sempre carregada por grupos vivos e, nesse sentido, ela está em permanente evolução, aberta à dialética da lembrança e do esquecimento, inconsciente de suas deformações sucessivas, vulnerável a todos os usos e manipulações, susceptível de longas latências e de repentinas revitalizações. A história é a reconstrução sempre problemática e incompleta do que não existe mais. A memória é um fenômeno sempre atual, um elo vivido no eterno presente; a história, uma representação do passado. Porque é afetiva e mágica, a memória não se acomoda a detalhes que a confortam; ela se alimenta de lembranças vagas, telescópicas, globais ou flutuantes, particulares ou simbólicas, sensível a todas as transferências, cenas, censura ou projeções. A história, porque operação intelectual e laicizante, demanda análise e discurso crítico. A memória instala a lembrança no sagrado, a história a liberta, e a torna sempre prosaica. A memória emerge de um grupo que ela une, o que quer dizer, como Halbwachs o fez, que há tantas memórias quantos grupos existem; que ela é, por natureza, múltipla e dilacerada, coletiva, plural e individualizada. A história, ao contrário, pertence a todos e a ninguém, o que lhe dá uma vocação para o universal. A memória se enraíza no concreto, no espaço, no gesto, na imagem, no objeto. A história só se liga às continuidades temporais, às evoluções e às relações das coisas. A memória é um absoluto e a história só conhece o relativo. (p. 7-28).

“*Les lieux de mémoire*”, os lugares de memória, é a noção desenvolvida por Nora (1993) como a experiência existencial de que vivemos um momento histórico singular, colocados na fronteira do que éramos, em uma moldura *rural-local*, e o que somos amplificados em uma condição *metropolitana-universal*. Ressalta a questão da identidade e o enorme risco de sua perda, definida por sentimentos de referência e identificação grupal. *Os lugares de memória* expressam o desejo de retorno a práticas coletivas definidoras dos grupos que se auto-reconhecem, se auto-diferenciam, como um resgate de sinais de *pertencimento* a algum deles, refletindo que:

(...) Os lugares de memória nascem e vivem do sentimento que não há memória espontânea, que é preciso criar arquivos, que é preciso manter aniversários, organizar celebrações, pronunciar elogios fúnebres, notariar atas, porque essas operações não são naturais. É por isso a defesa, pelas minorias, de uma memória refugiada sobre focos privilegiados e enciumadamente guardados nada mais faz do que levar a incandescência a verdade de todos os lugares de memória. Sem vigilância comemorativa, a história depressa os varreria. São bastiões sobre os quais se escora. Mas se o que eles defendem não estivesse ameaçado, não se teria, tampouco, a necessidade de construí-los. Se vivêssemos verdadeiramente as lembranças que eles envolvem, eles seriam inúteis. E se, em compensação, a história não se apoderasse deles para deformá-los, transformá-los, sová-los e petrificá-los eles não se tornariam lugares de memória. É este vai-e-vem que os constitui: momentos de história arrancados do movimento da história, mas que lhe são devolvidos. Não mais inteiramente a vida, nem mais inteiramente a morte, como as conchas na praia quando o mar se retira da memória viva. (p. 7-8).

Nora (1993) percebe e aponta a confusão bastante comum entre memória e história, tomadas geralmente uma pela outra, além dos que tentam aboli-las, a uma e à outra. De maneira incisiva nos responde: *“Tudo o que é chamado hoje de memória não é, portanto, memória, mas já história. Tudo o que é chamado de clarão de memória é a finalização de seu desaparecimento no fogo da história. A necessidade de memória é uma necessidade da história.”* (p. 28).

5.2 A colonização do “mundo da vida”

A perspectiva econômica, política e social do neoliberalismo, acompanhada de sua vertente cultural pós-moderna, invadiu todos os recantos do “mundo da vida”, colonizando-o. Dalbosco (2005) propõe a partir do diagnóstico habermasiano do capitalismo tardio, reforçado pela outra tendência que tem sido a transformação do saber técnico-científico em principal força produtiva e no principal meio ideológico de dominação a sua análise. Tais idéias foram aplicadas ao desenvolvimento econômico da sociedade e a ciência e a técnica transformaram-se, proporcionando a produção, a acumulação de riquezas modernizadoras da sociedade capitalista, em forma de dominação não apenas da natureza, mas também das pessoas, das instituições e das relações nelas estabelecidas.

Esse conjunto de fatos veio a provocar tal amplitude de aceitação passiva que os franceses chegaram a denominá-lo de “pensamento único”, tamanha a sua força persuasiva e simplificadora, abolindo as visões críticas e até anulando-as. Viu-se, segundo Habermas (2001), a subordinação da racionalidade comunicativa à racionalidade de tipo estratégico-instrumental, onde a própria razão comunicativa se instrumentalizou. Dalbosco (2005) assim o expressa:

(...) O resultado mais imediato desse processo é a invasão das relações de dinheiro e poder naquele âmbito responsável pela socialização cultural espontânea das pessoas, no qual elas formam seu caráter, constroem seus valores e, em última instância, atribuem significado à sua existência. Colonização do mundo da vida significa, por isso, uma mudança na orientação de suas ações: se as pessoas estavam antes orientadas pela busca do entendimento, o qual era assegurado pela manifestação lingüística baseada no consenso de fundo não problematizado das pretensões de validade, agora, com a invasão sistêmica, essas mesmas ações passam a se pautar, conforme afirmado pela lógica do dinheiro e do poder, visando a busca não mais do entendimento, mas sim de interesses privados e particulares. O problema maior que surge aqui é o fato de se romper aquele entendimento de fundo, que sustentava o acordo tácito e, de certa forma, ingênuo entre os participantes do mundo da vida, não

com a pretensão de elevá-lo cultural e criticamente, mas de transformá-lo exclusivamente em fonte de legitimação de relações mercantis e político-instrumentais. (p. 165).

O resultado mais perverso, com implicações diretas no processo educacional e nas relações interpessoais, é o da ruptura dos laços de solidariedade que ainda se mantinham que foram substituídos por relações egoísticas e egocêntricas. A colonização do “mundo da vida” esvazia as relações de qualquer conteúdo moral engendrando uma “despotencialização ética”, onde o que é mais destrutivo e perigoso é o fato de provocar a instrumentalização das pessoas, vistas, elas mesmas, como meios de obter fins que não os delas, mas de quem as manipula.

Os argumentos lançados por Dalbosco (2005) levam a uma ampliação de suas reflexões. Ao apontar alguns desafios ético-educacionais, o autor os enuncia de maneira genérica que merecem um cotejo exemplificativo. De quê maneira podem ser processadas as reações do universo educacional, envolvendo a instituição escolar e os seus agentes? Primeiro, em relação à invasão descontrolada de ações estratégico-instrumentais na produção e organização simbólico-cultural da sociedade; segundo, a introdução irrefletida de um imenso aparato tecnológico na vida cotidiana, incluindo a escola.

A sucessão extremamente rápida de inovações alterou, completamente, a maneira de viver em quase todas as sociedades que, de uma maneira ou de outra, sofreram os impactos da modernização. No final da década de 1960, dois educadores norte-americanos já se inquietavam com o problema. No livro *“Teaching as a subversive activity”*, traduzido no Brasil com o título de “Contestação – Nova Fórmula de Ensino”, Postman e Weingartner (1972) alertavam:

(...) Isto é, realmente, um problema novo. Por exemplo, até a última geração, era possível nascer, crescer e passar a vida inteira nos Estados Unidos, sem ir além de um raio de oito quilômetros de casa e sem ser preciso enfrentar sérias questões sobre os valores básicos, as crenças e os padrões de comportamento de uma pessoa. Na verdade, sem que jamais fosse preciso arrostar com sérios desafios a qualquer coisa do conhecimento dela. Estabilidade e conseqüente previsibilidade – dentro de “ciclos naturais”— era o modelo característico. Mas agora, em apenas um minuto, atingimos a fase em que as mudanças ocorrem tão rapidamente que cada um de nós no decurso de nossas vidas, tem de criar continuamente novos conjuntos de valores, crenças e padrões de comportamento que sejam ou pareçam viáveis, a cada um de nós, pessoalmente. E logo que acabamos de identificar um sistema exequível, resulta que ele é irrelevante, porque tanta coisa mudou, enquanto estávamos empenhados em criá-lo. (p. 31).

As novas tecnologias e todo o seu aparato técnico-instrumental devem responder à ampliação das oportunidades educacionais e jamais a humanidade dispôs de tantos recursos. A questão que se estabelece é outra: como assegurar às maiorias, se não a todas as pessoas, as mesmas oportunidades? Cabe, além do componente ético, uma resposta política, a da ampliação dos espaços democráticos, levados mesmo a seus extremos. Como fazê-lo em um ambiente educacional privatizado em razoável porção e em uma situação pública à mercê de políticas inconsistentes? Nos comentários publicados em seu livro “*A Sociedade do Espetáculo*”, Debord (1984) anunciava de maneira corrosiva:

(...) Ouve-se dizer que agora a ciência está sujeita a imperativos de rentabilidade econômica; isso sempre foi verdade. O que há de novo é que a economia tenha chegado à guerra aberta contra a humanidade; não apenas contra as possibilidades de vida do homem, mas também contra as de sua sobrevivência. Em oposição a grande parte de seu passado antiescravista, o pensamento científico escolheu pôr-se a serviço da dominação espetacular. A ciência possuía, antes de chegar a esse ponto, uma autonomia relativa. Sabia, por isso, pensar sua parcela de realidade, e assim contribuiu para aumentar os recursos da economia. Quando a todo-poderosa economia enlouqueceu –e os tempos espetaculares são exatamente isso--, ela suprimiu os últimos vestígios da autonomia científica, tanto no plano metodológico quanto no plano das condições práticas da atividade dos ‘pesquisadores’. Já não se pede à ciência que compreenda o mundo ou o torne melhor. Pede-se que ela justifique tudo o que é feito. Tão estúpida neste terreno quanto em todos os outros, que ela explora com a mais nociva irreflexão, a dominação espetacular derrubou a árvore gigantesca do conhecimento científico com a finalidade única de dela talhar uma matraca. Para obedecer a esta última demanda social, impossível de justificar, mais vale não saber pensar, e sim estar bem adestrado à comodidade do discurso espetacular. De fato, foi nesta carreira que a ciência prostituída destes tempos desprezíveis encontrou rapidamente sua mais recente especialização, de bom grado. (p.197-198).

O pensador francês antecipou o que as décadas seguintes viriam a confirmar. Todas as instâncias sociais foram invadidas por um utilitarismo onipotente. A economia esvaziou a política que se tornou um jogo de cena em favor dos negócios. Toda e qualquer manifestação crítica foi e tem sido desqualificada. O sistema educacional transformou-se em uma rede de adestramento e de leniência, além de mero exercício conformista. O neoliberalismo e o pós-modernismo impuseram-se como armas ideológicas do capitalismo triunfante, colonizando todas as instâncias do mundo da vida: as pessoas transformadas em rebanhos passivos, tangidas pela satisfação única de consumir. Os fetiches dominaram. As criaturas, por fim, engoliram os seus criadores.

5.3. A Educação para além do capital

Considerando os efeitos do desmonte neoliberal e os processos de atomização dos movimentos e suas pautas coletivas, a questão da educação se circunscreve como demanda e direito dos grupos socialmente excluídos, sendo nessa direção a nossa crítica. Saviani (2007) contribui com estas reflexões, ao situar as exigências do contexto atual (pós anos 1980), perpassando as épocas dos projetos contestatórios e o atual projeto neoconservador (anos 2000).

Partindo da complexidade das atuais condições históricas da humanidade atribuir um papel transformador à educação é um argumento difícil, embora argumentemos como necessário, tendo em pauta que a luta política foi esmaecida nas últimas décadas pela voragem do capitalismo triunfante e há que ser um dos espaços de atuação retomados. Como sugere Feitoza (2008):

(...) Os anos 1990 chegaram com o clima cultural pós-moderno e a política neoliberal, contrapondo as macro-análises (metanarrativas) às visões da linguagem e implementando reformas educacionais, para dar consistência a estas intenções. Para a educação, forjou-se um discurso contra o Estado e o seu dever de gerir a educação pública, recebendo apoio das elites locais, na direção da defesa da iniciativa privada, fortalecido pela desestruturação dos movimentos sociais e populares neste período. (...) Temos visto que a educação brasileira caminha, em sua história e matrizes, distante da dimensão emancipatória que ensejamos, pois o modelo de escola hegemônico tem sido aquele centrado nos eixos do capitalismo: o lucro, os índices quantitativos, o eixo compensatório. A despeito de genuínas experiências de educação para a humanização, a predominância é de uma escola modeladora, separada das dimensões emancipatórias humanas. (p. 343; 354).

Somente a superação do sistema, do modelo de Estado excludente, como apontam os estudos de matrizes marxistas, poderão assegurar a própria sobrevivência humana, ameaçada que está, não só pela exclusão de parcela considerável dos seres humanos, mas pela destrutividade a ele inerente, quando os recursos naturais têm sido esbulhados como jamais se viu em qualquer época anterior. Tornar evidente a exploração do homem pelo homem e do homem sobre a natureza torna-se o principal componente político da prática educacional. Essa tarefa principia com a denúncia do neoliberalismo na economia e da visão pós-moderna que o acompanha. O

primeiro possui a força ideológica de colonizar todas as instâncias da vida. A segunda desmobiliza por considerá-lo inultrapassável.¹⁴⁹

Pensamos como necessário, em um primeiro momento, partirmos de uma concepção ampla de educação, para traçarmos as possibilidades de um projeto de escola que contribua com a humanização e a emancipação de todas as pessoas, tese que defendemos, na dimensão também posta pelo importante interlocutor (Meszáros, 2007), que assim anuncia a questão:

(...) O grave e insuperável defeito do sistema do capital consiste na **alienação de mediações de segunda ordem** que ele precisa impor a todos os seres humanos, incluindo-se as “personificações do capital”. De fato, o sistema do capital não conseguiria sobreviver durante uma semana sem as suas mediações de segunda ordem: principalmente o Estado, relação de troca orientada para o mercado, e o trabalho, em sua subordinação estrutural ao capital. Elas (as mediações) são necessariamente interpostas entre indivíduos e indivíduos, assim como entre indivíduos e suas aspirações, virando essas de “cabeça para baixo” e “pelo avesso”, de forma a conseguir subordiná-los a imperativos fetichistas do sistema do capital. Em outras palavras, essas mediações de segunda ordem, impõem à humanidade uma **forma alienada de mediação. A alternativa concreta** a essa forma de controlar a reprodução metabólica social só pode ser a **automediação**, na sua inseparabilidade do **autocontrole** e da **auto-realização através da liberdade substantiva e da igualdade**, numa ordem social reprodutiva conscientemente regulada pelos indivíduos sociais, de acordo com suas reais necessidades, em vez de serem impostos – sob forma de **apetites** totalmente **artificiais**, pelos imperativos reificados da acumulação lucrativa do capital, como é o caso hoje. **Nenhum** desses objetivos emancipadores é concebível sem a intervenção mais ativa da **educação**, entendida na sua orientação concreta, no sentido de uma ordem social que vá além dos limites do capital. [...] “O que está em jogo aqui não é simplesmente a **deficiência contingente** dos recursos econômicos disponíveis, a ser superada mais cedo ou mais tarde, como já foi desnecessariamente prometido, e **sim a inevitável deficiência estrutural** de um sistema que opera através dos seus **círculos viciosos de desperdício e escassez**. É impossível romper esse círculo vicioso sem uma intervenção efetiva na **educação**, capaz, simultaneamente, de **estabelecer prioridades** e de definir as **reais necessidades**, mediante plena e livre deliberação dos indivíduos envolvidos. Sem que isso ocorra, a escassez pode ser – e será – reproduzida

¹⁴⁹ Ver também argumentos em: LEHER, Roberto. **O público como expressão das lutas e dos movimentos sociais frente ao desmonte neoliberal da educação pública**. Disponível em: <http://www.outrobrasil.net> (acessado em 28/10/2005); Tempo, autonomia, sociedade civil e esfera pública: uma introdução ao debate a propósito dos “novos” movimentos sociais na educação. In: GENTILI, Pablo; FRIGOTTO, Gaudêncio (orgs). **A Cidadania Negada: Políticas de Exclusão na educação e no trabalho**. - São Paulo: Cortez Editora. CLACSO, 2001; Educação Popular como Estratégia Política. In: JEZINE, Edineide, ALMEIDA, Maria de Lourdes. (org). **Educação e Movimentos Sociais: novos olhares**. – Campinas, SP: Editora Alínea, 2007. LESSA, Sérgio. **Marxismo e Ética**. In: Revista Crítica Marxista, n. 14, 2002. Disponível em: http://www.unicamp.br/cemarx/criticamarxista/D_SLessa.pdf. Dossiê Marxismo, ética e política revolucionária (acessado em 09/08/2007); **István Mészáros** (Beyond Capital). Resenha. In: Revista Crítica Marxista, n. 6, 1998. Disponível em: <http://www.unicamp.br/cemarx/criticamarxista/sumario6.html> (acessado em 04/09/2007); **Lukács. G. Ética e Política**: Chapecó: Argos, 2007.

numa escala sempre crescente, em conjunto com uma geração de necessidades artificiais absolutamente devastadora, como tem ocorrido atualmente, a serviço da insanamente auto-expansão do capital e de uma contraproducente acumulação. (grifos do autor) (p. 221-222).

A proliferação de necessidades artificialmente criadas referidas pelo autor propicia índices colossais de desperdício, mesmo que ao custo de deixar de atender condições mínimas de sobrevivência para legiões de seres humanos. Mészáros (2007) identifica na atual fase auto-expansiva do capital a mudança qualitativa da *destruição produtiva* descrita por Schumpeter para *produção destrutiva* que torna a humanidade vulnerável até ao seu próprio desaparecimento, não mais como indivíduos que a própria existência nos condiciona, mas como espécie. A questão assume a importância de luta pela própria sobrevivência, caso inédito em toda a aventura humana sobre a terra. É isto o que realmente significa a sua expressão ir além do capital.

Essa educação para além do capital deve enfrentar os problemas da desescolarização e da exclusão de contingentes das possibilidades de acesso à educação formal, considerando as demandas por educação em nosso país, resguardando ainda a dimensão da ética, como reflete Goergen (2001), asseverando que:

(...) Este contexto de transformação e mudanças em que incontestavelmente estamos inseridos, embora não seja uma questão resolvida se se trata de uma nova era da história da humanidade ou não, tem evidentes reflexos sobre os valores que orientam a vida individual e as normas que regem a convivência entre as pessoas. Um dos temas fulcrais deste embate entre modernidade e pós-modernidade é o da **ética**. (grifo nosso) A passagem da fixidez, do caráter totalizante e universal. Premissas de épocas anteriores, para o fluir e a mudança, própria da época contemporânea, desestrutura os fundamentos do certo e do errado e desautoriza os julgamentos a respeito do correto agir. Em muitas oportunidades, torna-se plausível a hipótese de que o ser humano perdeu o norte orientador de sua conduta e, portanto, está autorizado a agir a partir de interesses circunstanciais. Os fundamentos das éticas tradicionais, teológicas ou deontológicas, desfizeram-se no ar e em seu lugar chegou a supremacia do individualismo, do prazer, das vantagens individuais e imediatas, numa palavra, instalou-se o **laissez-faire**, arredio aos enquadramentos normativos. Trata-se da mercantilização também do ético. Vivemos um desencontro quase total do que representa o substrato vinculante da norma e do dever. (p. 77).

Na seqüência, o referido autor alinha algumas pertinentes propostas que julgamos importante comentar. Em princípio devem ser descartadas quaisquer possibilidades de retorno a um passado metafísico, transcendentalista e autoritário, quando limites inquestionáveis eram impostos de fora e de forma dogmática a todos os indivíduos. Na presente situação onde impera o

relativismo ético, é forçoso admitir a necessidade de criarmos novas formas de fundamentação para as nossas tomadas de decisão e de nossas ações. Goergen (2006) sugere a ética do discurso proposta por Habermas (2001), uma fundamentação ética baseada na dialogicidade.

Os valores e as normas são produzidos na história mesma do conviver humano e jamais devem ser considerados perenes, nem mesmo transcendentais, sem deixarem de ser universais. As transformações devem ser assimiladas em um sentido de processo, não necessariamente de ruptura, uma vez que não podemos abolir o passado, pois nascemos e vivemos em uma cultura resultante do trabalho, da relação dos homens com a natureza e dos homens entre si. A posição de Habermas (2001) é distinta da tradicional afirmação de valores perenes e imutáveis, além de ser avessa à dos pós-modernos que negam todo e qualquer caráter universal dos valores. As novas gerações devem ser informadas das tradições ético-morais. E por meio de um livre processo racional/discursivo, internalizar os princípios que resultarem como convenientes e adequados para a vida social e individual. Essa nova postura de educação ética permite que os educandos sejam co-participantes de sua formação, não apenas assimilando valores e normas, mas discutindo os princípios que a tradição cultural lhes ofereça.

Uma escola que aponte para a humanização, respeitando as dimensões culturais, sociais e que confronte os processos que secularmente excluíram grupos, deve ter como horizonte um conceito amplo de educação, como dimensiona Nunes (2001):

(...) um fenômeno humano e social, com suas determinações históricas. Educar é produzir o homem, construir sua identidade ontológica, social, cultural, étnica e produtiva. A educação é o campo da ação humana e, conseqüentemente, toda a sociedade ou qualquer grupo social é uma agência educadora. Não se reduz unilateralmente educação à escolarização ou instrução. (...) Assim, a Educação é um conceito amplo que se refere ao processo de desenvolvimento *omnilateral* da personalidade, subjetiva e social, envolvendo a formação de qualidades humanas- físicas, morais, intelectuais, estéticas- tendo em vista a orientação da atividade humana na sua relação com o meio social, num determinado contexto de relações sociais. (p. 22; 03)

O processo de formação aqui posto propõe a superação da questão individual e íntima, forjando-se como processo social pela participação coletiva. A educação deve conduzir as novas gerações sensibilizando-as para o problema ético do fundamento da vida humana na sua relação com a natureza, com os demais seres humanos e delas consigo mesmas.

A esse respeito, Goergen (2001) cita o comentário de Freitag (1998) sobre a teoria moral de L. Kohlberg (1996):

(...) a reorganização interna da escola, substituindo os princípios da autoridade e da disciplina pelos princípios da democracia e da solidariedade, não é uma questão psicológica ou pedagógica, mas administrativa. Eliminar os obstáculos sociais e estruturais que se opõem à psicogênese, bloqueando o alcance da moralidade pós-convencional, significa intervir na sociedade como um todo. (p. 81).

Duas premissas se impõem à capacidade da escola formar um sujeito ético. A primeira é a de que o ambiente escolar deve ser justo, democrático, onde o respeito indique solidariedade. Não será um conteúdo disciplinar que o garantirá as formas de pensar, sentir e julgar das crianças e dos jovens, pois refletem a ambiência em que vivem e se desenvolvem. Mais complexa é a segunda, ao se relacionar ao conjunto da sociedade. Nas circunstâncias atuais de um sistema social regido por atitudes egoísticas e anti-solidárias, onde as elites se comportam de maneira perversa, o sistema jurídico privilegia os mais ricos e despreza os fracos, milhões são marginalizados e são constantes as agressões à vida e à natureza, a escola não poderá jamais realizar prodígios de formar cidadãos conscientes e solidários.

As demais instâncias como a família, os meios de comunicação, as associações e demais grupos pouco contribuem em termos de co-responsabilidade educativa, invadidos que também foram por uma competitividade desabrida e nada solidária. Goergen (2001) é enfático ao reforçar que:

(...) Uma comunidade escolar que alimenta o propósito de favorecer uma formação ética dos seus alunos não pode simplesmente submeter-se às exigências de um sistema regido pelos princípios neoliberais, mercadológicos e de competitividade que afastam e rivalizam os indivíduos na contramão do sentido ético que é o de congregar e solidarizar. Não defendo aqui um modelo escolar que represente algo como uma “bolha” ética protegida da contaminação do social. Ao contrário, escola e sociedade devem estar intimamente relacionadas, mas não no sentido de que o educativo deva simplesmente colocar-se a serviço do sistema. A educação deve dar-se a partir da realidade sociocultural e econômica, pois é nela que os educandos vivem hoje e irão viver no futuro como profissionais; mas isso não pode ocorrer pelo fomento de uma atitude de condescendência com os traços desumanos, injustos, destrutivos e antiéticos que esta realidade ostenta. O preço que a escola paga pela submissão acrítica aos ditames da razão instrumental é a perda da dimensão ético-política do projeto histórico de emancipação. Para que isso ocorra, o aluno precisa ser despertado para os problemas fundamentais do sujeito, da comunidade e do mundo de modo geral. (p. 83).

A realidade parece apontar em sentido oposto. A razão instrumental invadiu todas as instâncias tornando o projeto histórico de emancipação mais que um desejo, uma necessidade. Os princípios neoliberais, fundados nos imperativos do mercado, envolvem a todos em formas de competição que levam ao esgarçamento da sociedade. Valores egoísticos de um consumismo sem peias colocam uns contra os outros, em uma *hobbesiana* disputa, de generalizada afirmação individual. As questões públicas são subordinadas pela ausência de propostas coletivas, tidas como totalizantes pelos discursos pós-modernistas. A máxima expansão capitalista encontrará em seu próprio movimento os seus limites. Os mercados desregulados engendrarão uma crise sistêmica sem precedentes históricos que virá acompanhada – e já há sinais disso – de uma derrocada ambiental de enorme potencial destrutivo. É como se plantassem o pior dos mundos que já se antevê no horizonte.

FIAT FINIS. E o fim se fez!

O quadro hegemônico do capitalismo global tem-nos demonstrado a docilidade, para não dizer até o servilismo, com que a maioria dos trabalhadores culturais aceita as suas armas ideológicas. As resistências mostram-se pontuais, quando não são ridicularizadas pelas vozes e os agentes do triunfalismo do sistema de dominação vigente. Fato que reforça a atualidade de Antonio Gramsci. É oportuno lembrar a análise de Maria- Antonietta Macciocchi quando se refere à suposta “autonomia do intelectual” ao afirmar e citar o pensador italiano:

Desde o início dissemos que, mesmo para a esquerda, o intelectual é objeto de uma solicitude condescendente, na medida em que é considerado como “externo” às relações de classe, independente, isto é, como “pensamento puro”, personalidade autônoma que difunde o saber e o conhecimento. Gramsci reduz a migalhas, com raro vigor, esse velho mito. [...] A filosofia idealista, dando origem à utopia social da independência e da autonomia do intelectual, provoca uma negação da dialética e uma verdadeira inversão de sua ação: [...] Tal maneira de conceber a dialética (como processo mecânico pelo qual somos incapazes de compreender que, se ‘a antítese tende a destruir a tese, a síntese será a superação, sem que seja possível estabelecer “a priori” o que da tese será conservado na síntese’) é característica dos intelectuais que se colocam como árbitros e mediadores das lutas políticas concretas, que encarnam a ‘catarse’ entre o momento econômico e o momento ético-político, isto é, a síntese do próprio processo dialético, síntese que eles ‘manipulam’ de modo especulativo em seus cérebros, jogando ‘arbitrariamente’ (isto é, de uma maneira passional) com seus elementos. Essa posição justifica suas razões para não se engajarem inteiramente na ação histórica real, e essa é uma posição indubitavelmente cômoda”. (M. S., p.186) Citação da autora da obra de Gramsci: “Il Materialismo Storico e la Filosofia di Benedetto Croce, Torino, 1949. (p 191-192)

Não tem sido diferente nos quadros da Educação. Na pasmaceira das últimas décadas, a maioria dos educadores se mostra rendida, não só pelo sucateamento da Escola Pública,

abandonada que foi pelas políticas de cunho neoliberal. Ou então pelo mercenarismo explícito dos que se entregam à mercantilização aberta, que acabou por transformar a Escola em um negócio como qualquer outro. Pior, destituído de qualquer compromisso ético, social e político de emancipação. Situação assim percebida por GIROUX (2003)

Sob ataque dos interesses empresariais, da direita política e das doutrinas neoliberais, os discursos pedagógicos que se definem em termos políticos e morais, particularmente quando chamam a atenção para as operações de poder e sua relação com a produção de conhecimento e de subjetividades, são ridicularizados ou ignorados. Reduzida ao 'status' de treinamento, a pedagogia, em suas versões conservadora e neoliberal, parece estar completamente em desacordo com aquelas versões do ensino crítico criadas para proporcionar aos estudantes habilidades e informações necessárias para pensarem criticamente sobre o conhecimento que adquirem e sobre o que pode significar para eles desafiar formas antidemocráticas de poder. Com muita frequência, a pedagogia crítica, dentro e fora da academia, é rejeitada como irrelevante para o processo educacional ou simplesmente apropriada como uma técnica. Os argumentos conservadores são bastante conhecidos nesse sentido, particularmente quando são utilizados para reduzir a prática pedagógica à transmissão da beleza e da verdade, ou a esquemas administrativos projetados para ensinar civilidade, o que geralmente significa educar vários grupos sociais sobre como se comportar dentro dos parâmetros de suas respectivas posições raciais, de classe, e de gênero. Ausente desses discursos está qualquer referência à pedagogia enquanto ideologia e prática social envolvida na produção e na disseminação do conhecimento, de valores e de identidades dentro de formações institucionais concretas e das relações de poder.(p 20-22)

Essa aguda análise é completada pela percepção de que os discursos liberais e progressistas que ligam a pedagogia à política, geralmente o fazem na lógica da reprodução social e negam-se a reconhecer que os efeitos da pedagogia são *condicionados* e não *determinados*, portanto abertos a uma pluralidade de possibilidades e de resultados. Acha-se ausente uma prática pedagógica, por sua natureza contingente e contextual, que produza uma linguagem e um conjunto de relações sociais pelas quais se manifestem os impulsos e as práticas justas que deveriam caracterizar uma sociedade democrática. Sob a égide do neoliberalismo, no entanto, celebra-se a lógica de mercado, a do indivíduo atomizado, completamente desligado de quaisquer laços sociais. A mera realização pessoal torna-se paradigmática, literalmente descomprometida com qualquer compromisso social. O mesmo autor francês GIROUX (2003) enfatiza:

A visceração da cultura política democrática da vida pública também fica evidente nas atuais tentativas de conservadores e de liberais de esvaziar o Estado, deixando de apoiar diversos setores da vida social, cujas raízes mais profundas são morais, e não comerciais, e proporcionam inúmeras formas de lidar com problemas sociais, particularmente quando estas afetam os pobres, os excluídos e os oprimidos. A visceração da política também é visível nos ataques legislativos contínuos contra imigrantes e pessoas de cor, na contenção do discurso político por corporações que cada vez mais controlam o fluxo da informação na esfera pública, na redução das esferas públicas não-mercantilizadas

que proporcionam oportunidades para o diálogo, o debate crítico e a educação pública.(p 35)

Essa sobreposição da Economia sobre a Política, que agora se manifesta em sua forma mais explícita, deve provocar nos agentes culturais, fundamentalmente nos educadores, a inspiração para novas formas de luta. O diagnóstico está claro e a rendição perdura mais do que o devido. Macciocchi (1976), por fim, nos lembra o significado dado por Gramsci ao papel do “intelectual orgânico”, comparando-o ao “suco gástrico”, cuja função é tornar assimilável qualquer tipo de alimento. Diz ela: “[...] *‘o intelectual rumina, mastiga e torna ‘líquida’ e ‘homogênea’ qualquer ideologia, por mais ‘indigesta’ que seja,* e termina o citando, literalmente: *‘quando tudo parece indicar que o grupo dirigente não será mais capaz de assimilar e dirigir as novas forças que se exprimem nos acontecimentos’*”.

As evidências do colapso estão colocadas. O neoliberalismo e o pós-modernismo se liquefazem no estômago da realidade, por mais indigestas que tenham sido como armas ideológicas do capitalismo global. Os desdobramentos históricos estão, portanto, abertos.

Mészáros (2005), mesmo procedendo a duras críticas aos modelos vigentes de escola, argumenta que vivemos um dos momentos mais ricos para as transformações desses espaços formativos, numa dimensão humana e emancipadora. Nunes (2003) e Feitoza (2008) corroboram sobre o imperativo de a escola romper com a lógica do capital, reconhecendo os limites do Estado capitalista, assim como Mészáros (2005), creditando possibilidades a uma escola regular pública, gratuita, integral, laica e emancipadora, no momento atual, com suas contradições e espaços de disputas, quando a concepção alternativa de mundo e de educação pode vir a ser hegemônica.

CONCLUSÃO

FALÁCIA E FALÊNCIA DA GLOBALIZAÇÃO CAPITALISTA

Neste trabalho, procuramos empreender uma análise comprometida com a realidade das últimas décadas. Tivemos por motivação a busca de respostas para o fato de que exatamente após a historiografia ter encontrado o seu momento mais brilhante na primeira metade do século XX, até o final dos anos 1960, abriu-se um vazio premeditado. Em seguida aos trabalhos da Escola Marxista Inglesa e a Escola dos Anais, francesa, além de algumas contribuições menores da Escola Quantitativista, assiste-se à emergência do Neoliberalismo, acompanhada da corrente Pós-Moderna, notadamente a partir dos anos 1970, como expressões acabadas do capitalismo em sua fase de maior expansão, tanto na economia quanto na cultura. Para tanto, torna-se politicamente necessário denunciar as armas ideológicas do capitalismo global.

6.1. O Sistema Financeiro Internacional e a Emergência do Neoliberalismo

No sistema financeiro internacional também inexistiam organismos internacionais de organização. Os grandes bancos europeus e norte-americanos envolviam-se em fabulosos negócios, sob o manto protetor de seus governos e de seus exércitos, em escala mundial, desde meados do século XIX, até mesmo antes, com as Companhias das Índias e outros empreendimentos de grande vulto.

Hobsbawm (1979), em seu brilhante *A Era do Capital*, nos diz: “*Para o historiador, a grande expansão da década de 1850 marca a fundação de uma economia industrial global e de uma única história mundial*” (p. 87) e a partir daí, a voragem capitalista irá alcançar os mais remotos rincões da Terra, submetendo a tudo e a todos e acentuando as rivalidades entre os países

dominadores.

Mas uma nova lógica, também avassaladora, se anunciava, onde o processo atual da globalização já podia ser antevisto. Prossegue o autor:

[...] Não há dúvida de que os profetas burgueses de meados do século XIX olhavam para a frente procurando um mundo único e mais ou menos padronizado, onde todos os governos teriam o conhecimento das verdades da economia política e do liberalismo, levadas através do planeta por missionários impessoais mais poderosos que aqueles da cristandade ou do islamismo; um mundo refeito à imagem da burguesia, talvez mesmo onde, eventualmente, as diferenças nacionais viessem a desaparecer. O desenvolvimento das comunicações já pedia novas formas de coordenação internacionais e organismos padronizados - a International Telegraph Union de 1865, a Universal Postal Union de 1875, a International Meteorological Organization de 1878, todas ainda existentes até hoje. Já colocava também - para fins limitados e resolvido pelo International Signals Code de 1871 - o problema de uma 'linguagem' padronizada internacional. (p. 84).

As rivalidades antigas e novas, com o aparecimento de novos Estados, iriam retardar em muito o processo. Embrionariamente, nascia ali a era globalizada, não havendo como negar, o mundo global era inglês. Por razões diferentes das de Eric Hobsbawm (1979), que intitulou o século XX de século curto, em seu livro *Era dos Extremos*¹⁵⁰, o professor Giovanni Arrighi (1996), analisando as origens das finanças internacionais, destinou ao seu livro o título de *O Longo Século XX*, usando o método *braudeliano* de abarcar períodos longos de tempo, como vimos no trecho que segue:

(...) A sua tese é a de que a compreensão de “*nosso tempo*”, no que diz respeito a “*dinheiro e poder*”, tem de ser buscada em épocas anteriores. Assim, os holandeses sucederam à Era dos Genoveses e foram suplantados pelos britânicos, os artífices do quadro mundial herdado pelos americanos. Transcrevemos algumas de suas pertinentes colocações: “[...] na época em que declinou a expansão do comércio mundial de meados do século XIX, o poder britânico no sistema mundial estava no seu auge. Na Criméia, a Rússia Czarista acabara de ser posta em seu lugar; por sua vez, a França, que havia participado da Guerra da Criméia, fora colocada em seu lugar, logo depois, pela Prússia. O domínio britânico sobre o equilíbrio de poder europeu foi suplementado e complementado pela consolidação do império territorial da Grã-Bretanha na Índia, depois do chamado Grande Motim de 1857. O controle sobre a Índia significava comandar recursos financeiros e materiais - inclusive recursos humanos militares - que nenhuma nação ou conjunto provável de nações podia igualar, e que nenhum grupo dominante, de momento, podia desafiar em termos militares. (p. 169).

¹⁵⁰ HOBBSAWN, Eric. **Era dos extremos**: o breve século XX 1914-1991. Tradução de Marcos Santarrita. São Paulo: Companhia das Letras, 598 p.

Prossegue referindo que:

(...) Ao mesmo tempo, o regime britânico unilateral de livre comércio ligou o mundo inteiro à Grã-Bretanha. Esta se tornou o ‘mercado’ mais conveniente e eficiente para obter meios de pagamentos e de produção e para colocar produtos primários. [...] Além disso, como em todos os ciclos sistêmicos de acumulação anteriores, a intensificação das pressões competitivas acarretada pela fase de expansão material associou-se, desde o início, a uma grande guinada do comércio e da produção para as finanças, por parte da classe capitalista britânica. A segunda metade do século XIX caracterizou-se não apenas por grandes levas de exportação de capital da Grã-Bretanha, como já foi assinalado, mas também pela expansão das redes bancárias provinciais britânicas, aliada a uma crescente integração delas nas redes da City, o centro financeiro londrino. (p. 169).

Isso nos remete ao segundo agente apontado por Hobson (1938) na expansão financeira do fim do século XIX, para o qual, os detentores de capital monetário que buscavam investimentos através da City eram apenas ‘as garras de felino das grandes casas financeiras’ – casas financeiras a que ele atribuiu o papel coletivo de ‘governantes da máquina imperialista’:

(...) Esses grandes negócios – atividades bancárias, corretagem, desconto de duplicatas, negociação de empréstimos, promoção de empresas – formam o gânglio central do capitalismo internacional. Unidos pelos mais fortes laços de organização, sempre em estreito e rápido contato uns com os outros, e situados bem no cerne da capital econômica de cada Estado (...), eles estão numa posição singular para manipular a política das nações. Qualquer grande movimentação rápida de capital só é possível com seu consentimento e por seu intermédio. Será que alguém supõe, seriamente, que uma grande guerra poderia ser custeada por qualquer Estado europeu, ou que algum grande empréstimo estatal seria assinado, se a casa dos Rothschild e seus contatos se opusessem a isso? (p. 56-57).

Um dado relevante no atual processo das finanças e dos negócios internacionais é o da sua desterritorialização, processo de anulação das fronteiras pela ação mundializada de grandes empresas. Hoje, por não haver mais a necessidade de domínio territorial direto, os negociantes e financistas encontram o seu paraíso abstrato: estão em todos os lugares e não são vistos. Exercem um domínio jamais exercido anteriormente sem que sejam incomodados por milhões de pessoas que “tateiam” nas trevas e não os percebem, apesar dos enormes fluxos de lucros e escandalosamente concretos.

Apesar do fausto e do brilho que marcaram o apogeu do imperialismo de livre comércio britânico, os desequilíbrios do processo de acumulação a ele inerentes não foram resolvidos. Foram agravados na virada do século, com o início da corrida armamentista. A competição

intercapitalista deixou de ser de competidores empresariais e passou a ser de competidores estatais, na insana busca pelo acúmulo de armas, numa época que, dentre outras coisas, glorificava a guerra. Quando estoura, as condições anteriores da hegemonia inglesa são eliminadas. Dar-se-á uma mudança de eixo. O “*quarto ciclo sistêmico de acumulação*”, depois do genovês (séc. XVI); holandês (séc. XVII) e britânico (séc. XIX) se inaugurava. O ciclo norte-americano. Poder dominador do *longo século XX*. A Primeira Guerra Mundial representa o final trágico de uma época e o início não menos trágico de outra, como situa

(...) Os andaimes dos acordos multilaterais Milward (1970):, que, antes de 1914, sustentavam a estrutura do comércio internacional, apoiavam-se em duas fundações principais. A primeira era o déficit do balanço de pagamentos indiano com a Grã-Bretanha e os excedentes com outros países, mediante os quais esse déficit era financiado; a segunda eram as balanças comerciais entre a Grã-Bretanha, a Europa e a América do Norte. Essa estrutura de acordos, construída de forma muito gradativa, foi violentamente abalada pela Primeira Guerra Mundial, e a Segunda Guerra Mundial completou sua destruição (p. 277-278).

Nas décadas anteriores ao desastre, os britânicos puderam dar-se ao luxo de simplesmente manter sua estrutura produtiva, despreocupando-se em inovar e em renovar seus equipamentos, pois a rentabilidade financeira lhes possibilitava inversões e reinversões fabulosas. O lugar privilegiado dos seus investimentos foi justamente o território americano. Estima-se que, no período compreendido entre 1850-1914, empréstimos e investimentos nos EUA atingiram a cifra de US\$ 3 bilhões, tendo recebido a maior parte dos US\$ 5,8 bilhões pagos em juros e amortizações, no mesmo período, fazendo dos EUA, um país endividado, no momento em que eclode a Guerra.

Esses créditos, além de outras afinidades, asseguravam aos britânicos, fornecimentos plenos de equipamentos e víveres, na hipótese de uma guerra global como o seu Império o era. Previam mesmo, uma capacidade de resistência de até cinco anos de conflitos ininterruptos, o que não é pouco. Mas como ocorre notadamente em desastres, mesmo os provocados, como é o caso da guerra, as previsões não se cumpriram. O esforço de guerra britânico exigia fornecimentos americanos, o que resultou na erosão progressiva dos seus direitos no país: os ativos britânicos foram liquidados na Bolsa de Nova York com preços aviltados. A entrada dos EUA na guerra, compensando a saída da Rússia, então vivendo a Revolução Socialista, eliminou as restrições aos empréstimos. E a questão se inverteu: o país outrora devedor torna-se credor de valores altíssimos, como acentua Milward (1970):

[...] o governo britânico, com compromissos nos Estados Unidos que chegavam a centenas de milhões de libras, estava no limite de seus recursos. Não tinha nenhuma condição de cumpri-los. Entre essa data e o Armistício, tomou emprestado do governo norte-americano, para custear “necessidades absolutas de subsistência e de guerra”, não menos que 1 bilhão de libras (p. 279).

A situação se tornaria ainda mais favorável aos EUA, nos anos seguintes. Enquanto os britânicos perdiam espaços, que os americanos foram ocupando, ocorreu-lhes, ainda, o pior: perdiam dinheiro. Empréstimos elevados tornaram-se incobráveis, como foi o caso da Rússia, em processo revolucionário. A liquidez americana crescia, ainda mais com a extraordinária ascensão econômica dos anos 1920, a *New Age*, com o uso de novas técnicas e métodos organizacionais, o país deu um enorme salto de ganhos em produtividade, tornando-se a “*nova oficina mecânica do Mundo*”. A marca “*made in U.S.A.*” invadia o Mundo.

Uma questão pouco referida é a que indaga a razão de os EUA assumirem o controle das finanças internacionais, somente após a 2ª. Grande Guerra. Por maiores que tenham sido os seus avanços, chegando mesmo o dólar a alinhar-se com a libra como reserva internacional, as instituições americanas não conseguiam superar as britânicas, em agilidade ou em competência. Londres continuou a comandar, mesmo que, mascarando a realidade, pois os empréstimos que saíam da City, a ela voltavam e eram reciclados.

As antigas divisas externas geradoras desses empréstimos tinham secado. A mudança do eixo financeiro para Nova York só foi retardada pelo colapso da economia mundial dos anos 1930, quando a maioria dos países tentava o retorno às condições pré-1914, tentando induzir o comércio mundial a uma reação. As medidas tomadas deram resultado inverso e mundo anterior já havia morrido. A 2ª. Guerra Mundial foi o “festim diabólico” da sua autodecomposição. O desfecho do maior conflito militar da História augurava o que já se sabia, como acentua Arrighi (1998):

[...] esse confronto traduziu-se no estabelecimento de uma nova ordem mundial, centrada nos EUA e organizada por esse país. Em alguns aspectos fundamentais, ela diferiu da extinta ordem mundial britânica e se transformou na base de uma nova fase de reprodução ampliada da economia mundial capitalista. No fim da Segunda Guerra Mundial, já estavam estabelecidos os principais contornos desse novo sistema monetário mundial: em Bretton Woods foram estabelecidas as bases do novo sistema monetário mundial; em Hiroshima e Nagasaki, novos meios de violência haviam demonstrado quais seriam os alicerces militares da nova ordem; em San Francisco, novas formas e regras para a legitimação da gestão do Estado e da guerra tinham sido explicitadas na Carta das Nações Unidas. (p. 283).

Como os efeitos da Primeira Guerra foram positivos para os EUA, os da Segunda ampliaram o impacto em proporções extraordinárias. A condição de ter sido a grande oficina do esforço de guerra dos Aliados, além de permanecer como celeiro e oficina da reconstrução europeia do pós-guerra, permitiram ao país dotar-se de um poder desproporcional:

[...] Em consequência desse novo e maior movimento ascendente de seus saldos comerciais e de conta corrente, os EUA passaram praticamente a desfrutar de um monopólio da liquidez mundial. Em 1947, suas reservas de ouro equivaliam a 70% do total mundial. E a exacerbação da demanda de dólares, por parte de governos e empresas estrangeiros, significou que o controle norte-americano da liquidez mundial tornou-se muito maior do que estava implícito nessa extraordinária concentração de ouro monetário. (p.34).

Os EUA representam o melhor exemplo de como um país pode crescer em meio a um caos generalizado. Dessa feita, o seu poderio tornou-se tão grande que não pôde mais manter-se no seu tradicional isolacionismo, pois era enorme o vazio de poder para um poder enorme não exercê-lo, como assinala Shurmann (1974):

[...] A visão de Roosevelt (F.D.) da nova ordem mundial foi uma extensão de sua filosofia do New Deal. O cerne dessa filosofia era que somente um governo grande, benevolente e competente poderia garantir a ordem, a segurança e a justiça para os povos. [...] Assim como o New Deal trouxera 'segurança social' para a América, o 'mundo único' levaria segurança política ao mundo inteiro (p. 40-42).

E prossegue:

[...] A essência do New Deal era a idéia de que os grandes governos deviam gastar com liberalidade para conquistar a segurança e o progresso. Assim, a segurança do pós-guerra exigiria uma certa liberalidade de desembolsos por parte dos EUA, a fim de superar o caos criado pela guerra. [...] A ajuda aos países pobres teria o mesmo efeito dos programas de bem-estar social dentro dos EUA - dar-lhes-ia segurança para superar o caos e impediria que eles se transformassem em revolucionários violentos. Enquanto isso, eles seriam inextricavelmente atraídos para o renascido sistema de mercado mundial. Ao serem introduzidos no sistema geral, tornar-se-iam responsáveis, tal como o tinham sido os sindicatos norte-americanos durante a guerra. A ajuda à Grã-Bretanha e ao restante da Europa Ocidental reativaria o crescimento econômico e, desse modo, ajudaria a economia norte-americana a longo prazo. A América havia gasto somas enormes, acumulando déficits imensos, para manter o esforço de guerra. O resultado fora um crescimento econômico espantoso e inesperado. Os gastos do pós-guerra produziram o mesmo efeito, em escala mundial. (p. 67).

Essa idéia generosa e um tanto ingênua do Presidente Roosevelt não frutificaria. Falecido

no final da guerra, o seu sucessor, Truman, daria os contornos do que viria a ser toda a política externa dos EUA, nas décadas seguintes, iniciando o processo que viria a chamar-se de Guerra Fria. Ao invés da visão *unimundista* de seu antecessor, lançou as bases da bipolarização, fundada na idéia de dois mundos inconciliáveis e imiscíveis: o mundo comunista, com pretensões expansionistas e o mundo livre, sob a liderança americana, defendendo-se de suas possíveis agressões. A principal arma a ser utilizada seria a de um sistema financeiro internacional, unificado sob a liderança óbvia dos EUA. Daí é que surgiram as instituições globalizadoras, antes inexistentes.

6.2 As instituições de Bretton Woods

A guerra caminhava para o seu desfecho, com a derrota da Alemanha e do Japão estando além da mera possibilidade, o governo americano (Roosevelt, F.D.) convoca a então chamada “United Nations Monetary and Financial Conference”, na pequena cidade colonial de Bretton Woods (New Hampshire), de 1 a 22 de Julho de 1944, tendo como principal objetivo, criar instituições de caráter mundial na reorganização e futuro controle da economia. A Conferência contou com a participação de 44 Estados e Governos. Apesar de algumas tímidas oposições, a principal delas a do representante britânico, o célebre economista John Maynard Keynes, os EUA conseguem a sua maior vitória, muito além do sucesso militar: tornar-se o regente econômico e financeiro do planeta.

Os primeiros organismos criados foram: o “International Bank for Reconstruction and Development” (IBRD) ou BIRD - Banco Internacional para a Reconstrução e o Desenvolvimento - que viria a ser o principal agente financeiro dos processos de reconstrução do após-guerra e o poderoso “International Monetary Fund” (IMF) ou FMI - o Fundo Monetário Internacional, que veio a funcionar a partir de 1946, com o objetivo fundamental de equilibrar os balanços de pagamentos dos diversos países, oferecendo-lhes créditos e ajudas providenciais.

Além do poder decisório nessas instituições ter a proeminência americana, os seus negociadores conseguiram, aproveitando-se da literal fragilidade dos demais, afetados ou destruídos pela guerra, impor a moeda americana como *a moeda de livre-curso internacional*. Os EUA conseguiram ali um fato inédito: um país passou a ser o emissor de moeda internacional,

dotando-se de um poder liberatório que jamais nenhum outro teve na História. O dólar passa a ter a veneração mundial. Antes mesmo do final da guerra já se armaram as condições da paz: a hegemonia incontestável dos EUA. A “*pax americana*”.

Das alterações introduzidas pelo novo sistema advindo de Bretton Woods, a mais importante foi, por certo, a da alteração da produção de dinheiro no mundo, resultando no que alguns especialistas têm chamado de *a revolução financeira*. É a origem do paradoxo que hoje vivemos: há mais dinheiro do que riqueza. Daí a pergunta inquietante: o capitalismo sobreviverá ao seu próprio sucesso? Para Arrighi (1996):

(...) Em todos os sistemas monetários mundiais anteriores – inclusive o britânico –, os circuitos e redes de altas finanças tinham sido firmemente controlados por banqueiros e financistas privados, que os organizavam e administravam para obter lucros. O dinheiro existente no mundo, portanto, era um subproduto de atividades com fins lucrativos. No sistema monetário mundial criado em Bretton Woods, em contraste, a ‘produção’ do dinheiro mundial foi assumida por uma rede de organizações governamentais, primordialmente movidas por considerações de bem-estar, segurança e poder –em princípio, o FMI e o Banco Mundial e, na prática, o Sistema da Reserva Federal dos Estados Unidos, agindo em concerto com os bancos centrais dos aliados mais íntimos e mais importantes do país. Assim, o dinheiro mundial tornou-se um subproduto das atividades de gestão do Estado. Como disse Henry Morgenthau em 1.945, a segurança e as instituições monetárias da nova ordem mundial eram tão complementares quanto às lâminas de uma tesoura (p. 287).

Embora negando as “boas intenções” de Roosevelt, a transferência da produção do dinheiro das mãos dos financistas para as do governo, primariamente o governo americano, atrelou, de uma vez por todas, a questão monetária com a política. Os programas de reconstrução da Europa Ocidental (Plano Marshall) e do Japão (Tratado de S. Francisco) e os enfrentamentos militares com o bloco comunista permitiram a maior expansão econômica que já se teve notícia na História (situar os programas). Voltando a Arrighi (1996):

[...] O rearmamento maciço, durante e depois da Guerra da Coréia, resolveu de uma vez por todas os problemas de liquidez da economia mundial do pós-guerra. A ajuda militar a governos estrangeiros e os gastos militares diretos dos Estados Unidos no exterior – ambos os quais aumentaram constantemente entre 1950 e 1958, e novamente entre 1964 e 1973 – forneceram à economia mundial toda a liquidez de que ela precisava para se expandir. E, com o governo norte-americano agindo como um banco central mundial extremamente permissivo, o comércio e a produção mundiais se expandiram, de fato, numa velocidade sem precedentes. (p. 307).

Essa extraordinária onda de crescimento acabaria tomando proporções incontroláveis e

impensáveis, provocando modificações sequer pretendidas, dando mesmo a impressão de estar à deriva, seguindo seu próprio movimento. Uma mudança significativa foi a da repentina alta no mercado de eurodólares ou de *eurodivisas*, entre os anos de 1968 e 1973. Essa brusca elevação provocou o abandono das práticas usuais criadas por Bretton Woods: acabou o sistema de paridades fixas das principais moedas com o dólar norte-americano e entre o dólar e o ouro.

O fim da conversibilidade automática do dólar em ouro acaba no governo Nixon, em 1971 e dá lugar a uma prática substitutiva de taxas de câmbio flexíveis e flutuantes. Resultado: um descontrole generalizado, com os governos tentando atrair ou repelir a liquidez nos mercados *offshore* (maciça quantidade de dinheiro movimentada, sobretudo, por empresas de atuação mundial, cujos fluxos são determinados por maior chance de rentabilidade, em qualquer lugar do espaço mundial). Inicia-se uma perigosa era de especulação planetária, que hoje assume proporções estonteantes, sendo chamada de revolução financeira global, com resultados imprevisíveis, obrigando os otimistas americanos a alterar suas fórmulas consagradas.

Como afirmou o consultor americano Michel Hammer (2005) em sua célebre frase: “*O segredo do sucesso não é prever o futuro. É preparar-se para um futuro que não pode ser previsto*”, isto se deve à atual avalanche financeira global. Mais uma vez, é oportuna a colocação do professor Giovanni Arrighi (1996):

[...] em meados da década de 1970 o volume das transações puramente monetárias realizadas nos mercados monetários ‘offshore’ já ultrapassava em muitas vezes o valor do comércio mundial. A partir daí, tornou-se impossível deter a expansão financeira. Segundo uma estimativa, em 1979 o comércio mundial de divisas atingiu a cifra de US\$ 17,5 trilhões, ou mais de onze vezes o valor total do comércio mundial (US\$ 1,5 trilhão); cinco anos depois, o comércio de divisas dera um salto para US\$ 35 trilhões, ou quase vinte vezes o valor total do comércio mundial, que também tivera um aumento, mas de apenas 20%. Segundo outra estimativa, as simples transações anuais no mercado de eurodólares de Londres foram seis vezes maiores que o valor do comércio mundial em 1979, porém umas 25 vezes maiores sete anos depois. (p. 309).

Isso superou de tal maneira o crescimento do comércio e produção globais que, hoje em dia, os fluxos financeiros dominam completamente os fluxos reais entre os países, em termos quantitativos. Em todos os períodos de expansão econômica seguem-se os de expansão financeira, mas não se tem notícia, noutras épocas históricas, de uma hipertrofia tão extraordinária como a do presente, como nos advertiu o professor Celso Furtado (1978):

[...] A hipertrofia do mercado financeiro internacional não é senão uma indicação de que as grandes empresas mantêm fora do controle dos Estados nacionais grande parte de seus recursos líquidos; e o endividamento dessas empresas nesse mercado revela a preocupação que têm de subtrair aos governos dos países em que estão sediadas, grande parte das aplicações que realizam no exterior. Como as atividades do grupo de empresas no exterior formam um todo coerente com as que mantêm no próprio país, a liberdade de ação que ele obtém no exterior amplia o seu campo de manobra internamente.(p. 89-90).

A “ciranda financeira” de capitais fluidos e voláteis que podem deslocar-se de um ponto a outro do mundo, em tempo real, pela instantaneidade dos recursos eletrônicos, é, no mínimo, amedrontadora. Ninguém sabe aonde isso pode nos levar. Pelo menos momentaneamente sabemos, porém, quais são os perdedores. E obviamente também os ganhadores.

6.3. A Emergência do Neoliberalismo

A primeira experiência, marcadamente neoliberal se deu, como anteriormente afirmado, na ditadura militarista de Augusto Pinochet, a partir de 1973 no Chile, na cruel experiência que juntou repressão política e liberdade econômica. A guinada definitiva que levou à *financeirização* se deveu a políticas precisas arquitetadas por governos centrais do sistema capitalista, a partir das administrações de Margareth Thatcher, no Reino Unido e por Ronald Reagan, nos Estados Unidos, no início da década dos anos 1980. Eles foram os principais agentes da imposição desreguladora e da liberalização dos fluxos financeiros, em consonância com os interesses das burguesias que representavam. Ao contrário do que afirmaram ideólogos como Castells (2007), um arrependido althusseriano, que chegou a definir a mudança como um acontecimento “natural”, produto inelutável dos avanços tecnológicos das telecomunicações e da informática.

O esgotamento¹⁵¹ do modelo keynesiano de intervenção provocou a busca frenética por uma tábua de salvação no que representaria, hipoteticamente, o seu contrário - a desregulação que os anti-keynesianos já haviam proposto, décadas antes. A “desregulação”, pelo contrário, propiciou tendências liberadoras implícitas na dinâmica dos mercados. Boron (2001) assim a descreve:

¹⁵¹ Friedrich Hayeck e Milton Friedman defenderam teses fundadas no princípio de que toda intervenção é “artificial”, o que resulta em ineficácia e irracionalidade, além de ser susceptível de corromper os agentes econômicos.

(...) falar de “políticas estatais” de mundialização nos obriga a clarificar previamente um tema que a supremacia ideológica do neoliberalismo – ou o confucionismo de Castells, que trabalha no mesmo sentido – conseguiu obscurecer em seu benefício. Trata-se do tema da “desregulação”. Os ideólogos do capital exibem-na como um triunfo das tendências liberadoras implícitas nas dinâmicas dos mercados, tendências que segundo Milton Friedman e Friedrich Hayeck fazem destes as fontes das quais brotam todas as liberdades. Suprimidas graças à “desregulação” as “artificiais” intervenções dos governos que pretendiam regular o que por natureza era incontrolável – razão pela qual essas intervenções eram invariavelmente ineficientes, irracionais e propensas à corrupção, Jeffrey Sachs **dixit**; ou levavam à “servidão”, segundo o conhecido argumento de Hayeck – a liberdade se apropriou desses mercados com as benéficas conseqüências conhecidas por todos. A posição da economia neoclássica termina assim em uma dicotomia falsa, mas extraordinariamente eficaz do ponto de vista da propaganda política e da manifestação ideológica: as alternativas são ou a benfeitora “desregulação” ou, na sua ausência, a viciosa “interferência governamental” que altera a natural harmonia e produtividade da colméia mercantil. Mediante este ardid, fica oculto um fato fundamental: o que se denomina “desregulação” não é outra coisa senão a imposição de uma modalidade de regulação, só que no lugar de descansar como antes em uma norma imposta por poderes públicos teoricamente responsáveis diante da cidadania e controláveis por ela mediante o sufrágio universal, agora faz isso sobre normas e padrões impostos pelo punhado de oligopólios que controlam os mercados e fixam por sua própria vontade as regras do jogo que melhor servem aos seus interesses. Como prova definitiva disso temos os superlucros rotineiramente produzidos pelo capital financeiro, principal beneficiário da nova modalidade de regulação. (p.51-52).

Os que deveriam ser regulados se tornam os reguladores. Essa unilateralidade do capitalismo financeiro irá se impor e submeter inclusive à economia real e até os governos. A economia impõe-se e amordaça a Política, como constata Chesnay (1996):

(...) É na produção que se cria riqueza, a partir da combinação social de formas de trabalho humano, de diferentes qualificações. Mas é a esfera financeira que comanda, cada vez mais, a repartição e a destinação social dessa riqueza. Um dos fenômenos mais marcantes dos últimos anos tem sido a dinâmica específica da esfera financeira e seu crescimento, em ritmos qualitativamente superiores aos dos índices de crescimento do investimento, ou do PIB (inclusive nos países da OCDE), ou do comércio exterior. Essa “dinâmica” específica das finanças alimenta-se de dois tipos diferentes de mecanismos. Os primeiros referem-se à “inflação do valor dos ativos”, ou seja, à formação de “capital fictício”. Os outros baseiam-se em transferências efetivas de riqueza para a esfera financeira, sendo o mecanismo mais importante o serviço da dívida pública e as políticas monetárias associadas a este. Trata-se de 20% do orçamento dos principais países e de vários pontos dos seus PIBs, que são transferidos anualmente para a esfera financeira. Parte disso assume então a forma de rendimentos financeiros, dos quais vivem camadas sociais rentistas. (p.15).

O mesmo autor acentua que a autonomização e a hipertrofia da esfera financeira ganham uma característica particular, uma vez que os bancos e demais instituições financeiras extrapolam das suas funções – que são importantes, mas deveriam ser subalternas, quais sejam as de intermediação financeira e de geração de créditos para os investimentos produtivos- tornam-se agentes de valorização específica de operações geradoras de mais-valia e lucratividade financeira, acentuando que:

(...) Dado o volume que o capital monetário representa, as suas prioridades (altas taxas de juros, “inflação zero”) e o seu horizonte temporal (de curto ou curtíssimo prazo) ditam o comportamento das empresas e dos centros de decisão capitalistas, como um todo. Suas prioridades refletem-se também no nível e na orientação setorial do investimento produtivo (telecomunicações, mídia, serviços financeiros, setor de saúde privado). Keynes já observava que “os particulares (ou as instituições) que fazem as aplicações raramente têm a iniciativa de investimento novo, mas (...) para os empreendedores que têm essa iniciativa, é financeiramente vantajoso, e muitas vezes obrigatório, adaptar-se às idéias do mercado financeiro, mesmo se pessoalmente forem mais esclarecidos” (nota ao capítulo 22). É nesse contexto que devem ser compreendidas as mudanças nas estratégias de investimento dos grandes grupos industriais. Sob influência da esfera financeira e da preferência pela liquidez, o horizonte temporal de valorização do capital industrial tende a reduzir-se cada vez mais e alinhar-se, mundialmente, ao que diversos autores norte-americanos caracterizam como “short-termism”. (16).

Lord Keynes (1946) demonstrou em um dos livros cruciais do século XX, a “*Teoria Geral do Emprego, dos Juros e da Moeda*”, que juros altos servem à especulação, punem a produção e eliminam empregos. A própria ordem do título de seu livro demonstra que priorizar o emprego significa priorizar a produção, além de regular o capital financeiro. A proclamada “revolução financeira” inverte esses termos, uma vez que deliberadamente supera o modelo ou o “regime de acumulação” fordista-keynesiano que prevaleceu até a década dos anos 1970, sendo definido por Arrighi (1996) nesses termos:

(...) Esse regime é considerado uma fase particular do desenvolvimento capitalista, caracterizada por investimentos em capital fixo que criam uma capacidade potencial para aumentos regulares da produtividade e do consumo em massa. Para que esse potencial se realize, são necessárias uma política e uma ação governamentais adequadas, bem como instituições sociais, normas e hábitos comportamentais apropriados (o “modo de regulação”). O “keynesianismo” é descrito como o modo de regulação que permitiu que o regime fordista emergente realizasse todo o seu potencial. E este, por sua vez, é concebido como a causa fundamental da crise da década de 1970. (p. 2).

A onda conservadora, traduzida por políticas estatais reacionárias, engendrou a involução do capitalismo para a sua forma mais parasitária em toda a sua história. As diversas crises anteriores, regulares ou cíclicas, curtas ou longas, se deram ao fim dos espasmos de expansão econômica que se findaram em processos de “*financeirização*” sempre foram seguidas de novos momentos ou fases de crescimento, também curtas ou longas, da economia real. A dramaticidade dos tempos atuais advém do fato de terem pretendido realizar um *moto contínuo* com a pretensão de perpetuar-se na geração virtual de riqueza. Dentre as sofisticadas justificações ideológicas destaca-se a do neoliberalismo, apesar de seus efeitos devastadores assim definidos por Boron (2001):

(...) O pesadelo neoliberal passará à história não apenas pela fenomenal concentração de riqueza e da renda e a regressão social que provocou nas sociedades que sofreram a selvageria de suas políticas, mas também pelos formidáveis avanços que precipitou na mundialização capitalista. (...) Não deixa de ser paradoxal que seja precisamente este o momento, quando o mundo se tornou mais “capitalista” do que antes, que proliferem teorizações pós-modernas e neoliberais que falam de uma suposta transição para uma economia de mercado supostamente pós-capitalista e que adquiriu a formalidade da geometria e a naturalidade da vida animal. Devido a isto, a discussão sobre o capitalismo desapareceu da agenda pública. Ela é considerada, e este é o maior triunfo ideológico do neoliberalismo, como um fenômeno natural, como a cristalização de tendências inatas aquisitivas e possessivas da espécie humana e não como uma criação histórica de classes e agentes sociais concretos movidos por seus interesses fundamentais. Ao naturalizá-lo, o capitalismo se torna invisível e, como não é possível vê-lo, não se pode discuti-lo. (p.40).

Uma das questões políticas mais agudas é a de recolocar na agenda a discussão que tem sido obnubilada pelo neoliberalismo de “naturalização” darwinista do sistema capitalista. Esse *triunfo ideológico* referido por Boron (2001) se deveu a uma maciça produção de informações e de trabalhos acadêmicos a serviço dos oligopólios, que de há muito tem envolvido políticos e economistas que se transformaram - notadamente os últimos - em oráculos coonestadores do sistema. Some-se a isso, não só as *condicionalidades* impostas pelas agências pretensamente controladoras, a força da imprensa econômica internacional e a ação direta dos Estados dos países centrais. O efeito foi o do que os franceses denominaram de *pensée unique*, no pensamento único incontrovertido e incontrovertido. O que provocou - como já foi sublinhado - “*a colonização do mundo da vida*”, em todos os quadrantes e lugares do planeta.

A onda conservadora, inspirada pelos ideólogos do neoliberalismo, anulou em escala mundial os movimentos reivindicatórios, os sindicatos, as associações de trabalhadores, atingidos

todos pela poderosa inovação tecnológica eliminadora de empregos, atingiu o cerne do *Welfare State*, tipo e havido como paternalista e inibidor dos investimentos, na verdade inverteu as suas prioridades. Oliveira (1996) assim a observou:

(...) crítica da direita e a passagem à ação, na linha das políticas thatcheristas e reaganianas, dirige-se aparentemente ao Estado Moloch, mas seu objetivo é dissolver as arenas específicas de confronto e negociação, para deixar espaço aberto a um Estado mínimo, livre de todas as peias estabelecidas ao nível de cada arena específica da reprodução social. Trata-se de uma verdadeira regressão, pois o que é tentado é a manutenção do fundo público como pressuposto apenas para o capital: não se trata, como o discurso da direita pretende difundir, de reduzir o Estado em todas as arenas, mas apenas naquelas onde a institucionalização da alteridade se opõe a uma progressão do tipo “mal infinito” do capital. É típico da reação thatcherista e reaganiana o ataque aos gastos sociais públicos que intervêm na nova determinação das relações sociais de produção, enquanto o fundo público aprofunda seu lugar como pressuposto do capital: veja-se a irredutibilidade da dívida pública nos grandes países capitalistas, financiando as frentes de ponta da terceira revolução industrial. (p. 109).

A emergência da atual crise financeira provocada pela ausência de controles públicos é, na expressão do mesmo autor, “(...) *uma tormenta selvagem* que ameaça a democracia e o sentido de igualdade nela inscrito desde os tempos modernos (p. 112). A luta política, nela incluída a pedagógica, deve ser refundada, sob pena de virmos a sucumbir em situações calamitosas. O que já se observa nas catástrofes ambientais provocadas pela *produção destrutiva*, quando Mészáros (2007) recoloca o limite previsto por Marx (1867) para o sistema capitalista: o limite do capital é o próprio capital. Reconhecido até pelo insuspeito milionário norte-americano Warren Buffet, citado por Wallerstein¹⁵² (2008), para quem os derivados, também chamados de derivativos, papéis que engendram novos papéis em uma insana pretensão de dinheiro gerar dinheiro sem aporte na realidade, quando afirma: ‘*os derivativos são as armas financeiras de destruição maciça*’ (p. 78). A assunção do *antivalor* é a maior ameaça à humanidade em toda a sua história. O texto de Oliveira (1996) assume dimensões “proféticas”, já que foi escrito há mais de uma década:

(...) A crise abala os fundamentos da democracia moderna. O sistema representativo corre o risco de ser transformado numa democracia de interesses, com mandato imperativo. Em muitas condições, a democracia de interesses já atua no interior do sistema representativo mais amplo. A profusão de ‘lobbies’ é sua expressão. Levado à sua expressão ultramontana, o Estado pode se converter, realmente, num Estado completamente subordinado ao capital, o que

¹⁵² Recente entrevista ao jornal francês *Le Monde* (Le Monde. 11.outubro.2008).

seria uma homenagem a Marx, vinda de seus mais ferrenhos adversários e detratores. Por esse caminho, as relações se inverteriam e, em lugar do Estado como organizador da inverteza da base, da infra-estrutura em linguagem marxista, haveria uma base organizando o Estado, que se transformaria na mais brutal imagem-espelho do banquete dos ricos e do despojo de todos os não-proprietários. (p. 112).

Estamos no “olho do furacão” da maior crise sistêmica, apreendida nestes termos por Wallserstein (2008) na entrevista retro referida:

(...) o que distingue fundamentalmente esta fase da sucessão ininterrupta dos ciclos conjunturais anteriores, é que o capitalismo já não consegue “fazer sistema”, no sentido que entendia o físico e químico Ilya Prigogine (1917-2003): quando um sistema, biológico, químico ou social, se desvia cada vez mais frequentemente da sua situação de estabilidade, quando deixa de poder encontrar o equilíbrio, então assiste-se a uma bifurcação. A situação torna-se caótica, incontrolável para as forças que até então o dominavam, e assiste-se à emergência de uma luta, já não entre os detentores e os adversários do sistema, mas entre todos os atores para determinar o que o vai substituir. Pois bem, encontramos-nos numa crise. O capitalismo está a chegar ao seu fim. (p.234)

Acrescente-se: com toda pompa estrutural.

6.4. Paul Ricoeur não foi convidado para o Baile de Máscaras do Pós-Modernismo

Os devaneios anti-narrativistas dos pós-modernistas teriam menor estardalhaço, caso a obra de interpretação histórica e filosófica de Paul Ricoeur (2001) tivesse sido levada em maior conta. Alguns historiadores e filósofos respeitáveis da Escola dos Anales e de sua sucedânea da “história do tempo presente” ou da “história nova”, além de outros do mundo anglo-saxão, empreenderam com ele, frutíferos diálogos e debates de onde resultaram trabalhos relevantes. As ondas do modismo mediático do pós-modernismo os obscureceram, embora não os tenha destruído. Notadamente na questão da narrativa, onde Ricoeur (2001) elabora uma obra portentosa “*Temps et Récit*”(Tempo e Narrativa), além de outros trabalhos, em que se configuram como falsas ou falaciosas as questões levantadas pelos pós-modernistas. François Dosse (2004) chegou a afirmar que Ricoeur “*revolucionou a história*”. Julgamos relevante dizer que a coloca em termos devidos, como veremos.

Ricoeur¹⁵³ (2001) apresenta a idéia de que a história deva ter uma epistemologia mista, onde se possibilite um entrelaçamento entre a *objetividade* e a *subjetividade* na busca de uma *explicação*. Na análise de qualquer situação do passado, propõe a dialética do Mesmo e do Outro. A distância temporal entre o uso da linguagem contemporânea e uma dada situação passada engendra sempre uma situação equívoca, onde devem ser levadas em conta a dimensão do *acontecimento*, sempre contingente e a dimensão *estrutural*, onde são detectadas as permanências.

Toma por falsa a alternativa entre um horizonte de objetivação, sempre incompleto e a subjetividade de olhar metódico desprendido de parte de si mesmo fendendo-se em uma boa subjetividade, “o eu investigador” da subjetividade ruim, “o eu patético”. A busca do historiador possui uma imediação com o seu objeto, a ressurreição do passado, onde devem ser buscadas trilhas necessárias e rigorosas.

O historiador está ao mesmo tempo em duas instâncias: a de *exterioridade* ao seu objeto, a distância temporal que o afasta e a de *interioridade* originada da intencionalidade do conhecimento. A longa tradição historiográfica sempre implicou, desde Tucídides e Heródoto, em uma postura ética, de “*um contrato em torno da verdade*” que tem sido o fundamento do método histórico. A tentativa de objetivar a explicação exige a subjetividade da reflexão para construir esquemas de inteligibilidade. É uma atividade metódica e crítica.

Por caracterizar-se pela incompletude, a objetividade histórica necessita de intensa subjetividade em diversos níveis. Em *primeiro lugar*, a própria noção de escolha, implícita ou explícita que o historiador realiza na escolha de seu objeto de análise. Cabe um *juízo de importância* no ato de escolha dos acontecimentos, onde prevalece a teoria orientadora da investigação que a antecede e a acompanha, até mesmo na escolha dos elementos de interpretação, orientadores da leitura. Em *segundo*, a investigação de causalidades de diversas ordens que influirão em todo o trajeto de desenvolvimento da narrativa histórica, notadamente se contiver esquemas explicativos. Em *terceiro*, a distância histórica que afasta o Mesmo ao Outro, no trabalho de traduzir, de indicar em termos atuais o que já não é o que foi Outro. A dificuldade

¹⁵³ Retoma a obra inacabada de Marc Bloch (1965), “*Apologie pour l’histoire*” que tem o conhecido subtítulo de “*Métier d’historien*”, “*Apologia da História*” (Ofício de Historiador; edição portuguesa “Introdução à História”, 1965), como base de reflexão- buscar a conciliação entre a *objetividade necessária* e a *subjetividade própria*.

se apresenta em traduzir em linguagem atual um presente que não é o seu e expor de maneira compreensível aos seus contemporâneos.

A imaginação se torna um meio heurístico de compreensão, onde a subjetividade se torna intermediária da objetividade. Em *quarto e último termo*: a subjetividade é inevitável pela dimensão humana do objeto. O que a história quer explicar e compreender em suma são os homens e a sua humana condição. A preocupação com a *veridicidade* não é tanto compartilhar o que outros homens de outros tempos viveram, mas da busca da alteridade, quase um transporte para outra subjetividade.

Essa investigação objetiva de compreensão de como viveram, como pensaram, como sentiram os homens do passado engendra uma inter-subjetividade. Um diálogo constante a exigir sempre novas leituras, novas interpretações, dos contemporâneos com os antigos e entre os contemporâneos, em uma permanente busca de sentido. Ricoeur (2001) não define o “eu patético”, mas nos induz a indicar que é o “eu” dos relativistas, dos que percebem na história apenas subjetividades que produzem um emaranhado de discursos, desprovidos de sentido e significação, deixando claro o que vem a ser o “eu investigador”- que vai além das ilusões lógicas- fundado em uma dimensão ética da permanente busca de sentido daquilo que é, a partir daquilo que um dia foi.

Na superação das aporias das concepções filosóficas da temporalidade, Ricoeur (2001) propõe uma terceira noção de tempo, além da cosmológica e da psicológica. A primeira é referida desde a filosofia clássica, em que Platão associava o tempo com as revoluções dos astros e corpos celestiais. Aristóteles definiu o tempo com e sem movimento, paradoxo originado de sua cosmologia hierárquica, onde as mudanças somente ocorriam no mundo sub-lunar em anteposição às esferas celestiais dotadas de uma imutabilidade uniforme. A segunda, percebida por Santo Agostinho, é a da interioridade psicológica, em resposta à pergunta “*se o passado já não é, e o futuro ainda não é como entender o que pode ser o tempo?*”, quando o autor de *Confissões* afirma a presentificação: “*O presente do passado é a memória. O presente do presente é a visão. O presente do futuro é a expectativa.*” (p.323).

O tempo do historiador é o terceiro tempo, que é o da *reconfiguração*, por meio de agentes de *conexão* e pode ser atingida pela identidade narrativa e a ambição de verdade. O primeiro desses conectores é dos mais familiares ao historiador, o tempo do calendário. Ricoeur

afirma que é a primeira *ponte* lançada pela prática historiográfica ente o *tempo vivido* e o *tempo cosmológico*. O tempo do calendário, por se aproximar do tempo físico *cosmologiza o vivido e humaniza o tempo cósmico*. O que Koseleck (2006) definiu como *passado presente*, para Ricoeur a noção de terceiro tempo que intermédia os dois primeiros, tem o caráter de *representância*, de *lugar-tenência*. Assim, a *passadidade* não é observável, mas pode ser e é memorável.

Aos que propunham a morte da narrativa, Ricoeur (2001) a define como *guardiã do tempo*, tal como Koseleck (2006) para quem *o tempo pensado é tempo narrado*. Em ambos encontramos a formulação de que a narração deve ligar a experiência e a expectativa que se condicionam mutuamente, tanto na multiplicidade dos percursos possíveis, além da presentificação do futuro. Essa hermenêutica do tempo se abre para o *fazer humano*, que nada mais é que um diálogo geracional, o *agir presentificado* reabre o passado e orienta o devir histórico, como o próprio Ricoeur afirma *tornar nossas expectativas mais determinadas e nossa experiência mais indeterminada*. O horizonte de desligamento narrativo entre o presente e o passado é a distância que produz a transmissão geradora de sentido.

O ato narrativo se torna o vetor da reconstituição, através do agir, do presentificar, onde a identidade narrativa se manifesta em dupla forma, a *mesmidade* (Idem) e a *individualidade* (Iipseidade). Estabelece-se uma relação dialética, o sentido buscado origina-se em um compromisso ético-político e a história se faz, então, pelo *regime de verdade*, construído nos textos, nas narrações, na sintaxe. Fica explícita a filiação aos pressupostos dos narratologistas do mundo anglo-saxônico que consideraram a narrativa como um repositório de saber, como uma exposição de recursos de inteligibilidade, embora negando a indistinção entre história e ficção.

Ricoeur (2001) propõe uma divisão epistemológica por meio da aceitação de um *regime de veridicidade*, um contrato do historiador com o seu passado, através da prática discursiva, de sua escrita. François Dosse (1996) cita Roger Chartier (1986) que “alfineta” sem os nomear, tanto os relativistas quanto os desconstrutivistas quando afirma:

(...) O historiador tem a função de transmitir um conhecimento apropriado, verificado, dessa “população de mortos” personagens, mentalidades, prêmio que constitui seu objeto. Abandonar essa pretensão, talvez desmedida, mas fundadora, seria deixar o campo livre para todas as falsificações, para todos os falsários. (p. 88).

Atentar para a prática discursiva implica em retornar a essa zona de indeterminação, a fim de captar os modos e as maneiras como se fabricam os regimes de verdade e o estatuto de erro, o

caráter desmedido ou não das possíveis asserções científicas. Ao contrário de Foucault (1992) e de Paul Veyne (1995) que pretendiam - inspirados em Nietzsche - elaborar apenas genealogias que abrangessem quaisquer fatos históricos, Ricoeur (2001) recusa tanto a posição positivista, quanto a genealógica, objetiva, pelo contrário, que a análise histórica deve-se dar “*sob o signo da representância*”. Ao enfatizar o seu duplo estatuto de realidade e ficção, “*uma função vicária de lugar-tenência*”, não aceita a idéia de um discurso fechado em si mesmo.

Em contraponto à proposta de Roland Barthes (1978) de que “*o fato só tem existência lingüística*”, Ricoeur (2001) propõe o “quadrilátero do discurso”: o *locutor* que singulariza o acontecimento; o *interlocutor* pelo caráter dialógico do discurso; o *sentido* que é o tema do discurso e a *referência* que remete àquilo de que se fala, ou seja, a própria exterioridade do discurso.

O discurso deve proceder à retomada hermenêutica do acontecimento, por meio de uma abordagem continuista e descontinuista, seguindo três passos sucessivos. No primeiro, apresenta-se na condição de *infra-significativo* na instância descritiva “daquilo que acontece”. Há que se buscar a sua ordem e domínio significativo, por meio de esquemas explicativos em correlação com regularidades, leis, onde o processo subsume a singularidade até os limites de sua negação, até chegar-se ao ponto de retomada do acontecimento como emergência, nesse passo já supersignificado. Desse modo, os acontecimentos são discerníveis nos vestígios, sejam eles discursivos ou não e estabelece-se a sua construção pela semântica histórica, refazendo-se *a experiência humana do tempo, ou seja, na prefiguração prática, em sua configuração epistêmica, chegando-se à sua reconfiguração hermenêutica.*

Diferentemente dos que querem “desconstruir” (termo atribuído aos pós-modernos) todos os discursos, tornando-os inválidos, por conterem a idiosincrasia de seus agentes, Ricoeur (2001) propõe que o vivenciado e o conceito se ligam inextrincavelmente, recusando o convite de fechar-se em uma ontologia fundamental e ainda mais, a fechar-se num discurso meramente epistemológico. Sugere a dimensão fenomenológica de uma orientação consciente de responsabilidade, através de *mediações imperfeitas* de onde se origina a elaboração de uma *dialética inacabada*. No espaço intermediário entre a *doxa* e *episteme* situa-se o domínio do *dioxazein* que Aristóteles define com a própria *dialética*, a esfera da justa opinião, pois vai além da *doxa* e da *episteme*, na dimensão do provável e do verossímil.

A dimensão historiográfica deve estar aberta a novas leituras e apropriações pelas gerações que se sucedem. Entre a dialética do *arquê* e do *telos*, o regime de historicidade é tensionado entre o espaço da experiência e o horizonte de expectativa. O discurso então se mostra aberto, indo além da relação meramente memorativa do que passou e da desvinculação possível do que virá no futuro. Em uma época que aboliu o horizonte de expectativa, o que se revela na ausência de qualquer projeto, emancipador ou não, Ricoeur (2001) repõe o *agir*, única forma de “pagar a dívida” ética com o passado.

Redescobre-se a noção de utopia como função libertadora, capaz de impedir que o horizonte de expectativas se fundisse com o campo da experiência, como fazem os desalentados pós-modernistas que desertam da história. Renunciar a valores teleológicos pode gerar a oportunidade de recriar, desde a experiência humana acumulada na história, as possibilidades do presente e projetar nele os novos *fiões* e os novos *rastros*.

A história produziu os seus órfãos, os relativistas, os desconstrucionistas, os neoliberais e os pós-modernos que, conscientemente ou não, embalam o “cadáver” de um sistema que neste momento estertora, o que absolutamente não quer dizer que esteja órfã. Tal como quer o pensador italiano Cláudio Magris (2006) “*La storia non é finita*”.

REFERÊNCIAS

AGOSTINHO, Santo. **Confissões**. Tradução de Maria Luiza Jardim Amarante. 4. ed. São Paulo: Paulinas, 1984.

ANDERSON, Perry. Balanço do neoliberalismo. In: SADER, Emir; GENTILI, Pablo (Org.). **Pós-neoliberalismo: as políticas sociais e o estado democrático**. São Paulo: Paz e Terra, 1997.

_____. **As origens da pós-modernidade**. Tradução de Marcus Pinchel. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.

ANDERSON, Perry. Balanço do neoliberalismo. In: SADER, Emir; GENTILI, Pablo (Org.). **Pós-neoliberalismo: as políticas sociais e o estado democrático**. São Paulo: Paz e Terra, 1997.

_____. **As origens da pós-modernidade**. Tradução de Marcus Pinchel. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômacos**. Tradução Mário da Gama Cury, Brasília, UNB: 1997.

ARRIGHI, Giovanni. **O longo século XX: dinheiro, poder e as origens do nosso tempo**. Tradução de Vera Ribeiro. São Paulo: Contraponto/Unesp, 1996.

BAILLIE, J. **The belief in progress**. Cambrigde: Cambrigde University Press, 1951.

BAUDRILLARD, Jean. **A sociedade de consumo**. Rio de Janeiro: Elfos, 1995.

BENSAÏD, Daniel. **Marx, o intempestivo: grandezas e misérias de uma aventura crítica (séculos XIX e XX)**. Tradução de Luiz Cavalcanti de M. Guerra. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 1999.

BERMAN, Marshall. **Tudo que é sólido desmancha no ar: a aventura da modernidade**. Tradução de Carlos Felipe Moisés e Ana Maria L. Ioriatti. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

BLOCH, Marc. **Introdução à história**. Lisboa: Europa-América, 1965.

BORON, P. In: SEOANE, José; TADDEI, Emílio (Org.). **Resistências mundiais: de Seattle a Porto Alegre**. Petrópolis: Vozes, 2001.

BURNET. **Early greek philosophy**. Apud RUSSELL, Bertrand. op. cit., p. 56, nota 30. (s/d).

CHESNAY, F. **A mundialização do capital**. São Paulo: Xamã, 1996.

CONDORCET, A. N. **Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain**. Paris: O. H. Prior, 1933. In: GARDINER, Patrick. **Teorias da História**. Tradução de Vítor Matos de Sá. 4. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1995.

CORNFORD, F. M. **Religion to philosophy**. Londres: Ednard Arnold, 1912. Apud RUSSEL, Bertrand. **História da filosofia ocidental**. 2. ed. Tradução de Breno Silveira. São Paulo: Nacional, 1967. p. 37.

DALBOSCO, Cláudio Almir. **Desafios ético-educacionais diante da crescente colonização do mundo da vida**. In; GOERGEN, Pedro e LOMBARDI, José Claudinei. **Ética e educação: reflexões filosóficas e históricas**. Campinas: Autores Associados, 2005.

DANTE. **Divina comédia**. Tradução de J. P. Xavier Pinheiro. Rio de Janeiro: W. M. Jackson, 1970.

DOSSE, François. **A história à prova do tempo: da história em migalhas ao resgate do sentido**. Tradução de Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Unesp, 1999.

FEBVRE, Lucien. **Europa: a Gênese de uma Civilização**. 2004.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do Poder**. Rio de Janeiro, Graal, 1979.

_____. **As Palavras e as Coisas**. SP: Martins Fontes, 1981.

FOSTER, John Bellamy. In: WOOD, Ellen Meiksins e FOSTER, John Bellamy. **Em defesa da história: marxismo e pós-modernismo**. Tradução de Ruy Jungmann. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1999.

GARDINER, Patrick. **Teorias da História**. Tradução de Vítor Matos de Sá. 4. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1995.

GINZBURG, Carlo. **O fio e os rastros**. Tradução de Rosa Freire d'Aguiar e Eduardo Brandão. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

GIROUX, Henry **Atos Impuros. A prática política dos estudos culturais**. Porto Alegre. Artmed. 2003.

GOERGEN, Pedro. **Pós-modernidade, ética e educação**. Campinas: Autores Associados, 2001. (Coleção polêmicas do nosso tempo; 79).

HABERMAS, Jürgen. **O discurso filosófico da modernidade**. Tradução de Ana Maria Bernardo et al. Lisboa: Dom Quixote, 1990.

_____. **Consciencia moral y acción comunicativa.** Barcelona: Península, 1991.

_____. **Racionalidade e Comunicação.** Biblioteca de Filosofia Contemporânea, 2001.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva.** São Paulo: Vértice, 1990.

HAUSER, Arnold. **História social da arte e da literatura.** Tradução de Álvaro Cabral. São Paulo: Martins Fontes, 1994. (Paidéia).

HAYEK, Friedrich. **O Caminho da Servidão.** 5. Ed, Instituto Liberal, RJ, 1990.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Fenomenologia do Espírito.** RJ: Vozes, 1971.

_____. **Lineamenti di filosofia del diritto.** Tradução de Francesco Messineo. Roma-Bari: Ed. Laterza, 1996.

HOBBSAWM, Eric. **Da revolução industrial inglesa ao imperialismo.** Tradução de Donaldson M. Garschagen. Rio de Janeiro: Forense, 1978.

_____. **A Era das Revoluções.** 1789-1848. 2ª ed., Lisboa, Editorial Presença (col. Biblioteca de Textos Universitários, nº 21), 1995.

_____. **A Era dos Impérios: 1875-1914.** Paz e Terra, 1985.

_____. **A era do capital.** Tradução de Luciano Costa Neto. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1981.

_____. **Era dos extremos: o breve século XX: 1914-1991.** Tradução de Marcos Santarrita. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

_____. **Sobre história: ensaios.** Tradução de Cid Knipel Moreira. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

_____. **Tempos interessantes: um vida no século XX.** Tradução de S. Duarte. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

_____. **História do Marxismo.** RJ: Paz e Terra, 1992.

HOMERO. **Ilíada.** Tradução Carlos Alberto Nunes. Rio de Janeiro: Edições de Ouro, 1967. p. 530.

JAMESON, Fredric. **Pós-modernismo: a lógica cultural do capitalismo tardio.** São Paulo: Ática, 1996.

_____. **Espaço e Imagem:** teorias do pós-moderno e outros ensaios. Tradução de Ana Lúcia Gazzola. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 1994.

_____. MIYOSHI, Masao (Eds.). **The Cultures of Globalization.** Durham, London: Duke University Press, 1999.

KANT, Immanuel. **The Idea of a universal cosmo-political history.** Trad. W. Hastie. Boston, 1914.

KOSELLECK, Reinhart. **Futuro passado:** contribuição à semântica dos tempos históricos. Tradução de Wilma Patrícia Maas e Carlos Almeida Pereira. Rio de Janeiro: Contraponto/PUC, 2006.

KUMAR, Krishan. **Da sociedade pós-industrial à pós-moderna:** novas teorias sobre o mundo contemporâneo. Tradução de Ruy Jungmann. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

LE GOFF, Jacques. **História e memória.** Campinas: Unicamp, 2002.

_____. **Uma vida para a história:** conversações com Marc Heurgon. Tradução de José Aluysio Reis de Andrade. São Paulo: Unesp, 1998.

LECHNER, N. Un desencanto llamado postmodernismo. In: LECHNER, N. et al. **Debates sobre modernidad y postmodernidad.** Quito: Editores Unidos Nariz del Diablo, 1991.

LIBÂNIO, J. C. **Pedagogia e pedagogos para quê?** São Paulo: Cortez, 2001

LYOTARD, Jean-François. **A condição pós-moderna.** Rio de Janeiro: Ed. José Olympio, 2002.

_____. **Economie Libidinale.** Les Éditions de Minuit, Paris, 1974.

_____. **O pós-moderno.** Tradução de Ricardo Corrêa Barbosa. Rio de Janeiro: José Olympio, 1986.

_____. **Derive a partir de Marx et Freud.** In: ANDERSON, Perry. As origens da pós-modernidade. Tradução de Marcus Penchel. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1999.

MACLAREN, P. Pós-modernismo, pós-colonialismo e pedagogia. In: SILVA, T. T. da. **Teorias crítica e tempos pós-modernos.** Porto Alegre: Artes Médicas, 1993.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **Manifesto do partido comunista.** Tradução de Pietro Nassetti. São Paulo: Martin Claret, 2004.

MARX, Karl. Contribuição à crítica da economia política (Prefácio). In: FERNANDES, Florestan (Org.). **Marx Engels.** São Paulo: Ática, 1989.

_____. **O capital:** crítica da economia política. Tradução de Reginaldo Sant'Anna. 10. ed. São Paulo: Difel, 1985, l. I, v. I.

MESZÁROS, István. **O desafio e o fardo do tempo histórico:** o socialismo no século XXI. Tradução de Ana Cotrim e Vera Cotrim. São Paulo: Boitempo, 2007.

NORA, Pierre. Entre memória e história: a problemática dos lugares. Tradução de Yara Aun Khoury. **Revista Projeto História.** São Paulo: PUC, n. 10, dez. 1993.

PEIXOTO, Madalena Guasco. **A condição política na pós-modernidade:** a questão da democracia. São Paulo: EDUC/FAPESP, 2004.

REY PUENTE, Fernando. **Os sentidos do tempo em Aristóteles.** São Paulo: Loyola, 2001, (Coleção Filosofia).

ROUANET, Sérgio Paulo. **As razões do iluminismo.** São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

RICOEUR, Paul. **Tempo e Narrativa.** Tomo III. Trad. Roberto Leal Ferreira. Campinas: Papirus, 2001.

SANFELICE, José Luis. Pós-modernidade, globalização e educação. In: LOMBARDI, José Claudinei (org.). **Globalização, pós-modernidade e educação.** Campinas: Autores Associados, 2003.

THERBORN, Goran. A crise e o futuro do capitalismo. In: SADER, Emir e GENTILE, Pablo (org.). **Pós-neoliberalismo:** as políticas sociais e o Estado democrático. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995.

THOMPSON, E. P. **A formação da classe operária inglesa.** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987. v. 1.

TOYNBEE, Arnold. **Helenismo: História de uma civilização.** Biblioteca de Cultura Histórica. 3- ed. Rio de Janeiro, Zahar Editora, 1996.

_____. **Study of History.** Edt. Weathervane, 1934.

WHITROW, G. J. **O tempo na história:** concepções de tempo da pré-história aos nossos dias. Tradução de Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993.

WOOD, Ellen Meiksins; FOSTER, John Bellamy. **Em defesa da história:** marxismo e pós-modernismo. Tradução de Ruy Jungmann. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1999.

ZAEHNER, R. C. **Zurvan:** a zoroastrian dilemma. Oxford: Clarendon Press, 1955. p. 410. Apud WHITROW, G. J., op. cit., p. 49, nota 1.

BIBLIOGRAFIA

ADORNO, Theodor. **Crítica cultural y sociedad**. Tradução de Manoel Sacristán. Madrid: Aguilar, 1984.

_____. HORKHEIMER, M. **Dialética do esclarecimento**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985.

AGOSTINHO, Santo. **Confissões**. Tradução de Maria Luiza Jardim Amarante. 4. ed. São Paulo: Paulinas, 1984.

ALIGHIERI, Dante. **Divina comédia**. Tradução de J. P. Xavier Pinheiro. Rio de Janeiro: W. M. Jackson, 1970.

ALVARENGA, Maria Amália de F. P.; ROSA, Maria Virgínia de F. P. do C. **Apontamentos de metodologia para a ciência e técnicas de redação científica**. 3. ed. rev. e ampl. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris, 2003.

ANDERSON, Perry. Balanço do neoliberalismo. In: SADER, Emir; GENTILI, Pablo (Org.). **Pós-neoliberalismo: as políticas sociais e o estado democrático**. São Paulo: Paz e Terra, 1997.

_____. **As origens da pós-modernidade**. Tradução de Marcus Pinchel. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.

ARAÚJO, Maria Paula Nascimento. Por uma história da esquerda brasileira. **Revista Topoi**. Rio de Janeiro, dezembro de 2002.

ARENDT, Hannah. **O sistema totalitário**. Tradução de Roberto Raposo. Lisboa: Dom Quixote, 1978. (Universidade moderna; 60).

_____. **As origens do totalitarismo: o imperialismo, a expansão do poder**. Tradução de Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Documentário, 1976.

ARIES, Philippe. **História Social da Criança e da Família**. Rio de Janeiro, Zahar: 2002.

ARRIGHI, Giovanni. **O longo século XX: dinheiro, poder e as origens do nosso tempo**. Tradução de Vera Ribeiro. São Paulo: Contraponto/Unesp, 1996.

BARSA. Rio de Janeiro: Encyclopaedia Britannica do Brasil, 11. v., 1986.

BARTHES, Roland. **Aula**. Tradução de Leyla Perrone-Moisés. 6ª ed. São Paulo: Cultrix, 1978. Título original: “Éléments de sémiologie”, 1964.

BAUDRILLARD, Jean. **A sociedade de consumo**. Rio de Janeiro: Elfos, 1995.

BENJAMIN, Walter. **Magia e técnica, arte e política**. Tradução de Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1985.

BENSAÏD, Daniel. **Marx, o intempestivo**: grandezas e misérias de uma aventura crítica (séculos XIX e XX). Tradução de Luiz Cavalcanti de M. Guerra. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 1999.

BERMAN, Marshall. **Tudo que é sólido desmancha no ar**: a aventura da modernidade. Tradução de Carlos Felipe Moisés e Ana Maria L. Ioriatti. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

BLOCH, Marc. **Introdução à história**. Lisboa: Europa-América, 1965.

BORNHEIM, Gerd. A invenção do novo. In: **Tempo e história**.

BORON, P. In: SEOANE, José; TADDEI, Emílio (Org.). **Resistências mundiais**: de Seattle a Porto Alegre. Petrópolis: Vozes, 2001.

BOUDON, Raymond. **A ideologia**. Tradução de Emir Sader. São Paulo: Ática, 1989.

BRAUDEL, Fernand. **Civilisation matérielle et capitalisme**. Paris, A. Colin, 1967.

CARLOS, Ana Fani Alexandre. O lugar: modernização e fragmentação. In: SANTOS, Milton (Org.) et al. São Paulo: Hucitec-Anpur, 1993.

CARRIÈRE, Jean-Claude et al. **Entrevistas sobre o fim dos tempos**. Realizadas por Catherine David, Frédéric Lenoir e Jean-Philippe de Tonnac. Tradução de José Laurenio de Melo. Rio de Janeiro: Rocco, 1999.

CASSIRER, Ernst. **O mito do estado**. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1976.

CASTELLS, Manuel. **A sociedade em rede**: economia, sociedade e cultura. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2007.

CHAUÍ, Marilena. **Convite à Filosofia**. 12. ed. São Paulo: Ática, 2000.

CHARTIER, Roger. **A História Cultural**: entre práticas e representações. Tradução Maria Manuela Galhardo. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1986.

CHESNAY, F. **A mundialização do capital**. São Paulo: Xamã, 1996.

DALBOSCO, Cláudio Almir. Desafios ético-educacionais diante da crescente colonização do mundo da vida. In; GOERGEN, Pedro e LOMBARDI, José Claudinei. **Ética e educação: reflexões filosóficas e históricas**. Campinas: Autores Associados, 2005.

DEBORD, Guy. **A sociedade do espetáculo: comentários sobre a sociedade do espetáculo**. Tradução Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 2000.

DELEUZE, G. **A filosofia de Kant**. Lisboa: Edições 70, 1994.

DELUMEAU, Jean. **Nascimento e Afirmação da Reforma**. Editora Pioneira, 1999.

DOSSE, François. **A história à prova do tempo: da história em migalhas ao resgate do sentido**. Tradução de Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Unesp, 1999.

DREIFUSS, René Armand. **A época das perplexidades**. Petrópolis: Vozes, 1996.

DUBY, Georges. **O historiador, hoje**. In: História e nova história, Lisboa, Teorema, 2000.

ELIADE, Mircea. **Mito do eterno retorno**. Tradução de José Antônio Ceschin. São Paulo: Mercuryo, 1992.

ELIAS, Norbert. **Sobre o tempo**. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

ENDERS, Armelle. **Les lieux de mémoire: dez anos depois**. Estudos históricos, Rio de Janeiro, vol. 6, n. 11.

FEITOZA, Ronney. **Movimentos de Educação de Pessoas Jovens e Adultas na Perspectiva da Educação Popular no Amazonas**. AMAZONAS: Matrizes históricas, marcos conceituais e impactos políticos. Universidade Federal da Paraíba, 2008. (Tese de Doutorado).

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. **Novo Dicionário da Língua Portuguesa**. 2. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986.

FOGEL, Robert & ENGERMAN, Stanley. **Time on the Cross: The Economics of American Slavery**. 1995.

FOSTER, John Bellamy. In: WOOD, Ellen Meiksins e FOSTER, John Bellamy. **Em defesa da história: marxismo e pós-modernismo**. Tradução de Ruy Jungmann. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1999.

FOUCAULT, Michel. **The order of things**. Londres: Tavistock, 1970.

FREUD, Sigmund. **Um estudo autobiográfico** (C. M. Oiticica, Trad.). Em J. Strachey (Org.), Obras psicológicas completas de Sigmund Freud. (Vol. 20, pp.15-72). Rio de Janeiro: Imago. (Original publicado em 1925).

FURTADO, Celso. **Criatividade e dependência na civilização industrial**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

GARDINER, Patrick. **Teorias da História**. Tradução de Vítor Matos de Sá. 4. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1995.

GEHLEN, Arnold. **Moral e Hipermoral**. Ed. Tempo Brasileiro, Lda, Rio de Janeiro, 1984.

GIDDENS, Anthony. **As conseqüências da modernidade**. Tradução de Raul Fiker. São Paulo: Unesp, 1991.

GINZBURG, Carlo. **O fio e os rastros**. Tradução de Rosa Freire d'Aguiar e Eduardo Brandão. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

GIROUX, Henry. **Postmodernism as Border Pedagogy: Redefining the Boundaries of Race and Ethnicity**". In: NATOLI, Joseph and HUTCHEON, Linda (eds). *A Postmodern Reader*. Albany: State of New York Press, 1993.

GLEISER, Marcelo. **A dança do universo: dos mitos de criação ao big bang**. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

GOERGEN, Pedro. **Pós-modernidade, ética e educação**. Campinas: Autores Associados, 2001. (Coleção polêmicas do nosso tempo; 79).

_____. **Questões im-pertinentes para a Filosofia da Educação**. Educação e Pesquisa (USP), v. 32, 2006.

GRAMSCI, Antonio. Problemas da vida cultural: a formação dos intelectuais. In: **Obras escolhidas**. São Paulo: Martins Fontes, 1978.

_____. **Os intelectuais e a organização da cultura**. 4. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1982. (v. 48).

_____. **Concepção Dialética da História**. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1984.

GRANGER, Gilles-Gaston. **A razão**. Tradução de Lúcia Seixas Prado e Bento Prado Júnior. São Paulo: Difel, 1962. p. 103. (Coleção Saber Atual).

HABERMAS, Jürgen. **O discurso filosófico da modernidade**. Tradução de Ana Maria Bernardo et al. Lisboa: Dom Quixote, 1990.

_____. **Consciência moral y acción comunicativa**. Barcelona: Península, 1991.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo: Vértice, 1990.

HAUSER, Arnold. **História social da arte e da literatura**. Tradução de Álvaro Cabral. São Paulo: Martins Fontes, 1994. (Paidéia).

HEILBRONER, Robert. **O capitalismo do século XXI**. Tradução de Sérgio Góes de Paula. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.

HELLER, Agnes. **Filosofia radical**. São Paulo: Brasiliense, 1983.

HERDER, Johann Gottfried. **Outlines of a Philosophy of the history of man**. Trad. T. Churchill. 2. ed. Londres, 1803.

HOBBSAWM, Eric. **Da revolução industrial inglesa ao imperialismo**. Tradução de Donaldson M. Garschagen. Rio de Janeiro: Forense, 1978.

_____. **A era do capital**. Tradução de Luciano Costa Neto. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

_____. **Era dos extremos: o breve século XX: 1914-1991**. Tradução de Marcos Santarrita. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

_____. **Sobre história: ensaios**. Tradução de Cid Knipel Moreira. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

_____. **Tempos interessantes: um vida no século XX**. Tradução de S. Duarte. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

_____. O desafio da razão: Manifesto para a renovação da história. Tradução de Naila Freitas. **Agência Carta Maior**, São Paulo, Abr. 2008. Artigo publica na seção Internacional, em 11 abril 2008. Disponível em: <http://www.cartamaior.com.br/templates/materiaMostrar.cfm?materia_id=14924>. Acesso em: 14 abr. 2008.

HOBSON, John. **Imperialism: a study**. Londres: George Allen & Unwin, 1938.

HOMERO. Tradução Carlos Alberto Nunes. Rio de Janeiro: Edições de Ouro, 1967.

HOMO, Léon. La Itália primitiva y los comienzos del imperialismo romano. In: BERR, Henri (coord.). **La evolucion de la humanidad**. Cidade do México: UTHEA, 1960, 17. v.

HORKHEIMER, Max. **O eclipse da razão**. Rio de Janeiro: Labor do Brasil, 1976.

HYPOLITE, Jean. **Introdução à filosofia da história de Hegel**. Tradução de Hamílcar de Garcia. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1971.

HUBAUX, Jean. **Les grands mythes de Rome**. Paris, 1945.

IANNI, Octavio. **Teorias da globalização**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1995.

_____. **A era do globalismo**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1997.

_____. **Dialética e capitalismo**. Petrópolis: Vozes, 1982.

JAMESON, Fredric. **Pós-modernismo: a lógica cultural do capitalismo tardio**. São Paulo: Ática, 1996.

_____. **Espaço e Imagem: teorias do pós-moderno e outros ensaios**. Tradução de Ana Lúcia Gazzola. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 1994.

JASMIN, Marcelo. **Futuro e Passado. Contribuição à semântica dos tempos históricos**. Rio. Contraponto-PUC. São Paulo, 2006.

JENCKS, Charles. **The language of post-modern architecture**. Londres: Academy Editions, 1977.

_____. **What is Postmodernism?**, London, Academy, 1989.

KAPLAN, E. Ann (Org). **O mal estar no pós-modernismo: teorias práticas**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993.

KOSELLECK, Reinhart. **Futuro passado: contribuição à semântica dos tempos históricos**. Tradução de Wilma Patrícia Maas e Carlos Almeida Pereira. Rio de Janeiro: Contraponto/PUC, 2006.

KUMAR, Krishan. **Da sociedade pós-industrial à pós-moderna: novas teorias sobre o mundo contemporâneo**. Tradução de Ruy Jungmann. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

KURZ, Robert. **O colapso da modernização**. Tradução de Karen Elsabe Barbosa. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

LADURIE, E. L. R. **Le territoire de l'historien**. Paris: Gallimard, 1973.

_____. **L'Histoire immobile**. Annales: Économies, Sociétés, Civilizations, ano 29, n. 3, p. 673-692, 1974.

LE GOFF, Jacques. **História e memória**. Campinas: Unicamp, 2003.

_____. **Uma vida para a história: conversações com Marc Heurgon**. Tradução de José Aluysio Reis de Andrade. São Paulo: Unesp, 1998.

_____. **A civilização do ocidente medieval.** Lisboa: Estampa, 1. v., 1983.

LEIBNIZ, G. W. **Philosophical writings.** Trad. M. M. Londres: Dent, 1934.

LEBRUN, Gerard. **O avesso da dialética.** Tradução de Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

LECHNER, N. Un desencanto llamado postmodernismo. In: LECHNER, N. et al. **Debates sobre modernidad y postmodernidad.** Quito: Editores Unidos Nariz del Diablo, 1991.

LIBÂNEO, J. C. **Pedagogia e pedagogos para quê?** São Paulo: Cortez, 2001

LIPOVETSKY, Gilles. **A era do vazio:** ensaio sobre o individualismo contemporâneo. Lisboa: Relógio D'Água, 1990.

LUCRÉCIO. **O epicurismo.** Tradução de Agostinho da Silva. Rio de Janeiro: Edições de Ouro, 1966.

LYOTARD, Jean-François. **A condição pós-moderna.** Rio de Janeiro: Ed. José Olympio, 2002.

_____. **O pós-moderno.** Tradução de Ricardo Corrêa Barbosa. Rio de Janeiro: José Olympio, 1986.

MACLAREN, P. Pós-modernismo, pós-colonialismo e pedagogia. In: SILVA, T. T. da. **Teorias crítica e tempos pós-modernos.** Porto Alegre: Artes Médicas, 1993.

MAGRIS, Claudio. **La storia non è finita.** Etica, politica, laicità. Garzanti Libri, 2006.

MARCUSE, Herbert. **A ideologia da sociedade industrial:** o homem unidimensional. Tradução de Giasone Rebuá. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1973.

MACCIOCCHI, Maria-Antonieta. **Em Favor de Gramsci.** Rio. Paz e Terra. 1976.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **Manifesto do partido comunista.** Tradução de Pietro Nassetti. São Paulo: Martin Claret, 2004.

MARX, Karl. Contribuição à crítica da economia política (Prefácio). In: FERNANDES, Florestan (Org.). **Marx Engels.** São Paulo: Ática, 1989.

_____. **O capital:** crítica da economia política. Tradução de Reginaldo Sant'Anna. 10. ed. São Paulo: Difel, 1985, l. I, v. I.

MESZÁROS, István. **O desafio e o fardo do tempo histórico:** o socialismo no século XXI. Tradução de Ana Cotrim e Vera Cotrim. São Paulo: Boitempo, 2007.

_____. **A Educação Para Além do Capital**. Tradução de Isa Tavares.- São Paulo: Boitempo, 2005.

MILLS, C. Wright. **The Sociological imagination**. Oxford e Nova York, 1959.

MILWARD, Alan S. **The economic effects of the two wars on Britain**. Londres: Macmillan, 1970.

MORIN, Edgar. **Para sair do século XX**. Tradução de Vera de Azambuja Harvey. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986.

MONTAG, Warren. **O que está em jogo no Debate sobre o Pós-modernismo**. In O Mal Estar no Pós-Modernismo -Teorias, Práticas. Kaplan, E. Ann (org). Rio. Jorge Zahar Ed, 1993.

MUMFORD, L. **Technics and civilization**. Londres: Routledge & Kegan Paul, 1934.

NEWTON, Isaac. **Princípios matemáticos**. Tradução de Carlos Lopes de Mattos. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

NEUGEBAUER, Otto. **The exact sciences in antiquity**. Providence, RI, Brown University Press, 1957.

NORA, Pierre. Entre memória e história: a problemática dos lugares. Tradução de Yara Aun Khoury. **Revista Projeto História**. São Paulo: PUC, n. 10, dez. 1993.

NUNES, César. **Educar para a Emancipação**. – Florianópolis, SC: Sophos, 2003.

NUNES, César; FEITOZA, Ronney. **Os movimentos sociais e as políticas educacionais diante da questão da emancipação humana**: as tendências reais e as novas ilusões respondidas. **Quaestio**: Revista de Estudos de Educação, Sorocaba, SP, v. 10, n. 1-2, maio/nov. 2008. (no prelo).

OLIVEIRA, F. Globalização e antivalor: uma antintrodução ao antivalor. In: FREITAS, Marcos Cezar (Org.). **A Reinvenção do Futuro**. São Paulo: Cortez, 1996.

PADOVANI, Umberto; CASTAGNOLA, Luís. **História da filosofia**. 18. ed. São Paulo: Melhoramentos, 1993.

PEIXOTO, Madalena Guasco. **A condição política na pós-modernidade**: a questão da democracia. São Paulo: EDUC/FAPESP, 2004.

POSTMAN, Neil; WEINGARTNER, Charles. **Contestação**: nova fórmula de ensino. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Expressão e Cultura, 1972.

REY PUENTE, Fernando. **Os sentidos do tempo em Aristóteles**. São Paulo: Loyola, 2001, (Coleção Filosofia).

RIBEIRO, Darcy. **Estudos de antropologia da civilização**: As Américas e a civilização, processo de formação e causas do desenvolvimento desigual dos povos americanos. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1979.

ROUANET, Sérgio Paulo. **As razões do iluminismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

_____. **Mal-estar na Modernidade**. São Paulo. Cia. das Letras. 1993.

RUSS, Jacqueline. **Dicionário de Filosofia**. Tradução de Alberto Alonso Muñoz. São Paulo: Scipione, 1994.

RUSSEL, Bertrand. **História da filosofia ocidental**. 2. ed. Tradução de Breno Silveira. São Paulo: Nacional, 1967.

SANFELICE, José Luis. Pós-modernidade, globalização e educação. In: LOMBARDI, José Claudinei (org.). **Globalização, pós-modernidade e educação**. Campinas: Autores Associados, 2003.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Pela mão de Alice**: o social e o político na pós-modernidade. 7. ed. Porto: Afrontamento, 1999.

SANTOS, Milton. **Economia espacial**: críticas e alternativas. São Paulo: Hucitec-Anbur, 1979.

_____. **O espaço do cidadão**. São Paulo: Nobel, 1987.

SHURMANN, Franz. **The logic of world power**. Nova York: Pantheon books, 1974.

STERRETT, J. Macbride. **The ethics of Hegel**. Boston: Ginn & Co. 1893.

THERBORN, Goran. A crise e o futuro do capitalismo. In: SADER, Emir e GENTILE, Pablo (org.). **Pós-neoliberalismo**: as políticas sociais e o Estado democrático. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995.

THOMPSON, E. P. **A formação da classe operária inglesa**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987. v. 1.

TOURAINÉ, Alain. **La Voix et le Regard**. Paris: Seuil, 1978.

VATIMO, Giacomo. **Ética de la interpretación**. Mira-Cintra: Publicações Europa-América, 1992.

VICO, Giambattista. **Princípios de uma ciência nova**: a cerca da natureza comum das nações. Tradução de Antônio Lázaro de Almeida Prado. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979, série Os Pensadores.

VIEIRA, Fernando A. P. **A origem do nosso calendário**. RIO DE JANEIRO (Estado), Rio de Janeiro, nov. 2003. Seção Planetário. Disponível em: <<http://www.rio.rj.gov.br/planetario/arquivos/calenprn.html>>. Acesso em: 8 nov. 2003.

VIRGÍLIO. **Eneida**. Tradução David Jardim Júnior. Rio de Janeiro: Edições de Ouro, 1969.

_____. **Eneida**. Tradução Manuel Odorico Mendes. Rio de Janeiro: W. M. Jackson, 1970.

VOVELLE, Michel. **Ideologias e Mentalidades**. Brasília, UNB, 1998.

_____. **A história e a longa duração**. In: LE GOFF, Jacques (org.) A história nova. São Paulo: Martins Fontes, 1990.

WEBER, Max. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. Tradução de M. Irene de Q. F. Szmrecsanyi e Tamás J. M. K. Szmrecsanyi. São Paulo: Pioneira, 1967.

_____. **Ciência e política**: duas vocações, São Paulo, Cultrix, 1994.

_____. **Economia y Sociedad**. México, Fondo de Cultura Económica, 1984.

WELLS, H. G. **A short history of the world**. Middlesex: Penguin, 1965.

WHITROW, G. J. **O tempo na história**: concepções de tempo da pré-história aos nossos dias. Tradução de Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993.

WOOD, Ellen Meiksins; FOSTER, John Bellamy. **Em defesa da história**: marxismo e pós-modernismo. Tradução de Ruy Jungmann. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1999.