

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS  
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas  
Programa de Pós-Graduação do Departamento de História

Danilo Araújo Marques

**No fio da navalha:**  
historicidade, pós-modernidade e fim da História

Belo Horizonte  
2015

Danilo Araújo Marques

**No fio da navalha:**  
historicidade, pós-modernidade e fim da História

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa  
de Pós-Graduação do Departamento de História da  
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da  
Universidade Federal de Minas Gerais

**Linha de Pesquisa:** Ciência e Cultura na História

**Orientador:** Dr. José Carlos Reis

Belo Horizonte  
Universidade Federal de Minas Gerais  
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas  
Departamento de História  
2015

901  
M357n  
2015

Marques, Danilo Araújo  
No fio da navalha [manuscrito] : historicidade, pós-  
modernidade e fim da História / Danilo Araújo Marques. -  
2015.

159 f.

Orientador: José Carlos Reis.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Minas  
Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.

Inclui bibliografia.

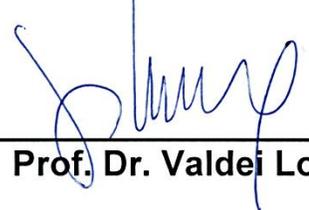
1. História – Teses. 2. História – Filosofia – Teses. I. Reis,  
José Carlos. II. Universidade Federal de Minas Gerais.  
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

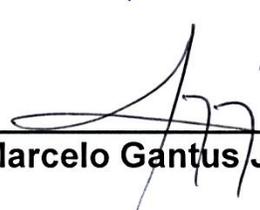


## FOLHA DE APROVAÇÃO

Dissertação defendida pelo aluno **Danilo Araújo Marques**, intitulada: **“No fio da navalha: historicidade, pós-modernidade e fim da História”**, no dia 30 de junho de 2015 e aprovada, pela banca examinadora constituída pelos professores:

  
\_\_\_\_\_  
**Prof. Dr. José Carlos Reis (UFMG) - Orientador**

  
\_\_\_\_\_  
**Prof. Dr. Valdeir Lopes Araújo (UFOP)**

  
\_\_\_\_\_  
**Prof. Dr. Marcelo Gantus Jasmin (PUC-RIO)**

*À Vitória,  
porque aquilo que está por trás da  
escrita conta, sempre, muito mais.*

## **Resumo**

O trabalho pretende expôr uma análise das obras *A condição pós-moderna* (1979) e *Moralidades pós-modernas* (1993), de Jean-François Lyotard, bem como do ensaio "The End of History?" (1989) e do livro *O Fim da História e o Último Homem* (1992), de Francis Fukuyama, buscando relacionar as distintas interpretações desses autores como manifestações do "regime de historicidade" pós-moderno. Regime este que, marcado pela imperiosa "onipresença do presente", subverte a experiência de um tempo histórico voltado para o porvir e representa a crise do *topos* temporal da modernidade. Com esta pesquisa, buscamos lançar luz sobre a forma como o Ocidente contemporâneo apreende o tempo (histórico?) e o representa a partir de um "regime de urgência", o qual nos lança o – não menos urgente – desafio de se refletir a respeito de uma nova teoria da história, em suas mais variadas inflexões.

## **Palavras-chave**

Temporalidade, Pós-modernidade, Fim da História, presentismo.

## **Résumé**

Le travail a pour but d'exposer une analyse des œuvres *La Condition postmoderne* (1979) et *Moralités postmodernes* (1993), de Jean-François Lyotard, et, d'autre part, l'essai «La Fin de l'Histoire?» (1989) et le livre *La Fin Histoire et le dernier homme* (1992), de Francis Fukuyama, en essayant de relier les différentes interprétations de ces auteurs comme des manifestations du "régime d'historicité" postmoderne. Régime qui, marqué par l'impérieuse "ominprésence du présent", subvertit l'expérience d'un temps historique tourné à l'avenir et représente la crise du *topos* temporelle de la modernité. Avec cette recherche, nous cherchons éclairer la façon dont l'Occident contemporain appréhende le temps (historique?) et le représente à partir d'un «régime d'urgence», qui nous lance le – pas moins urgente – défi de réfléchir sur une nouvelle théorie de l'histoire, dans ses diverses inflexions.

## **Mots-clés**

Temporalités, Postmodernité, Fin de l'Histoire, presentism

## **Agradecimentos**

Com o perdão do clichê – por vezes, gasto de maneira leviana nas seções de agradecimentos –, sinto-me honrado em reconhecer que este trabalho, de fato, não seria o mesmo caso não houvesse contado com a participação direta ou indireta de muitas pessoas, as quais faço questão de lembrar assumindo o risco de me estender. Não se trata de atribuí-las a culpa pelo que está escrito nesta dissertação – a responsabilidade é toda minha! –, mas de manifestar minha profunda gratidão a todos aqueles que, das mais variadas formas, muito têm enriquecido minha trajetória.

Começo agradecendo ao meu orientador, professor José Carlos Reis. Sem dúvida, uma de minhas principais referências – e não me refiro aqui apenas à vasta bibliografia. Dono de um conhecimento invejável, sua pedagogia perspicaz e seu senso provocador sempre foram objetos de minha mais intensa admiração. Eis aí um verdadeiro mestre, grande representante da – por vezes penosa – maiêutica socrática! A ele devo reconhecimento por me fazer perceber o lado útil e necessário da “vontade de potência”. Ainda no campo das referências, gostaria de agradecer, também, aos professores Valdei Lopes e Marcelo Jasmin, por aceitarem o convite de ler e avaliar o trabalho de um mero neófito no campo da teoria da história. A oportunidade de contar com uma banca de defesa composta pela bibliografia é realmente um privilégio!

Agradeço ao coordenador do Programa de Pós-Graduação em História da UFMG, professor Luiz Carlos Villalta, e aos sempre presentes Maurício Mainart e Edilene Oliveira. Estendo meus agradecimentos, também, a outros professores do Departamento de História que desde a graduação contribuem para o meu

crescimento intelectual – Eliana Regina de Freitas Dutra, Regina Horta Duarte, José Newton Coelho Meneses, Luiz Duarte Haele Arnaut –, bem como a professores de outros departamentos – Newton Bignotto, José Raimundo Maia Neto e Mauro Engelmann, do Departamento de Filosofia. Agradeço, ainda, ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) pela propícia bolsa de estudos concedida durante estes dois anos. Espero que, mais do que propícia, ela se tenha mostrado profícua.

Como não poderia deixar de ser, sou muitíssimo grato a todos os colegas pesquisadores do Projeto República: os “repúblicos”. Com eles aprendi – e aprendo todos os dias – a trabalhar em equipe, ouvir e ser ouvido, lapidar uma ideia no diálogo, a várias mãos. Um “muito obrigado” especial vai para os camaradas Wilkie Buzatti, Rafael Alves, Pauliane Braga, Taciana Garrido, Cecília Vieira e, claro, a insubstituível Alda Batista. Estendo-o também àqueles colegas que não mais integram a equipe: Leonardo Miranda, Davi Kacowicz, Pedro Montandon. À Ana Emília de Carvalho – a Aninha, outra grande colega do República –, agradeço pela gentileza com que se dispôs a revisar a escrita deste trabalho. Seu rigoroso crivo não deixou passar impune uma vírgula sequer – caso persista algum deslize no texto a seguir, a responsabilidade é toda do autor!

À frente deste verdadeiro time, sempre esteve outra de minhas grandes referências: Heloisa Starling. Também professora do Departamento de História e colega do Projeto República, agradeço à Heloisa por contribuir sempre – e de perto – para o meu desenvolvimento intelectual. Muito deste trabalho se deve às suas indicações certas. É dela que procuro copiar a forma de exposição e comunicação.

É admirável sua capacidade de falar com profundidade sobre assuntos áridos e, ainda assim, ser compreendida! Para mim, seu maior legado – além da incansável busca pelos valores republicanos, claro – será sempre este: o da comunicação fácil e desimpedida, que, no entanto, não cai no trivial. Eis um dos maiores desafios que se colocam hoje para os historiadores.

Como tenho dito, considero um prestígio inestimável poder contar com a proximidade de alguns notáveis nomes presentes na bibliografia básica de qualquer curso de História, verdadeiras fontes de admiração e inspiração. Neste sentido, faço questão de agradecer, também, a outra “comparsa” do Projeto República, a professora Lilia Schwarcz, pela gentileza e ótima energia – duas de suas mais marcantes características – com que aceitou ler meu trabalho de qualificação. Sugestões precisas, daquelas que só podem advir de uma leitura atenta e respeitosa, foram incorporadas no texto final.

Agradeço, ainda, aos colegas do Núcleo Interdisciplinar de Estudos Teóricos (NIET): Fernando Garcia, Breno Mendes, Augusto Leite, Walderez Ramalho, Marco Girardi, Andréa Vieira. Nosso Simpósio Temático em Teoria e História da Historiografia já se tornou tradição nos anuais Encontros de Pesquisa em História da UFMG (EPHIS), e tivemos, há pouco, um primeiro seminário muito rico, com debates do mais alto nível. Que venham outros mais!

Estendo meus mais sinceros agradecimentos aos colegas da graduação que se matricularam na disciplina “Tempo e História: modernidade e pós-modernidade em questão”, por mim oferecida como estágio docente no primeiro semestre de 2014. Foi um período formidável, no qual tive a oportunidade de testar meus

argumentos e apreender novas leituras. Sem demagogia, o trabalho que se segue deve muito àquelas – sempre interessantes – discussões nas noites de segunda-feira. Vai um “muito obrigado” também a outros grandes colegas que, de um modo geral, fizeram ou fazem parte dessa trajetória: Warley Alves, Alysson Faria, Lorena Fonseca, Mateus Frizzone, Marcelo Alves, Lucas Madsen, Bruno Carvalho, César Costa, Rafael Luiz, Samuel Braga, Léo Siqueira e tantos outros.

Sou profundamente grato aos meus pais, Nilda e Odilon, e ao meu irmão Edgar, que, mesmo sem entenderem muito bem o motivo de tantas horas na frente de um computador e de uma pilha de livros, sempre me deram todo o apoio necessário. Às vezes, um simples “continua, que no fim vai dar tudo certo!” me serviu muito mais que qualquer referência bibliográfica. Aliás, a referência que eles representam para mim é de outra natureza, inconfundível, transcendente. Agradeço também à generosidade de minha “segunda família”: Robson, Leila, Valquíria e a esperta Samara, que sempre me surpreende e alegra com sua lógica infalível – foi essa criança de nove anos quem me mostrou uma solução divertida e original para o dilema do ovo e da galinha!

Por fim, agradeço àquela que é única, venerável “menina mulher”. Minha amada Vitória: companheira, amiga, amante. Eis aí a grande coautora desta vida que começou a ser traçada há uma década! Sua presença é marcante em tudo que faço, feito tatuagem... Por trás da tortuosa realização de cada uma das linhas que se seguem, sempre esteve a paciência, o cuidado e o carinho de quem tem o amor maior do mundo. A ela dedico cada palavra, cada trecho pensado, escrito ou apagado deste trabalho. Porque “quando eu mais preciso, eu só tenho você”.

# Índice

<b>Introdução</b> .....	1
<b>1. Jean-François Lyotard e a problemática da historicidade:</b> da euforia com o fim das metanarrativas à melancolia do pensamento pós-moderno.....	18
A condição pós-moderna e a (des)legitimação do saber pelo critério do desempenho.....	25
A sociedade pós-industrial, a multiplicidade dos jogos de linguagem e a problemática social do “comportamento unidimensional”.....	32
A pramática científica pós-moderna e o critério da paralogia como proposta de complexificação do sistema social.....	39
A Queda do Muro de Berlim, o êxito do sistema social complexo e o melancólico <i>no future</i> da paralogia pós-moderna.....	45
<b>2. Francis Fukuyama e o problema da condição pós-histórica:</b> do triunfo do “fim da História” ao tédio niilista do “último homem”.....	58
A democracia liberal como ponto final da evolução ideológica da História.....	67
A história, a História e a direcionalidade histórica.....	74
Pelo retorno da metanarrativa: não há “fim da História” sem História Universal.....	83
Após o “fim da História”, o tédio do “último homem”.....	91
<b>3. A História como metanarrativa e a metanarrativa como História:</b> o discurso do fim como o entroncamento epistemológico de uma bifurcação hermenêutica.....	99
A condição pós-moderna e o golpe no cronótopo historicista do tempo histórico.....	106
De 1789 a 1989: o “fim de uma certa História” e a nova representação do tempo social.....	117
<b>Considerações finais</b> .....	131
<b>Referências bibliográficas</b> .....	147

*Todos são livres para dançar e se divertir [...]  
Mas a liberdade de escolha da ideologia, [...]  
revela-se em todos os setores como a liberdade  
de escolher o que é sempre a mesma coisa.*

*(Theodor Adorno & Max Horkheimer, A dialética do Esclarecimento, 1947)*

*Se você correu, correu, correu tanto  
E não chegou a lugar nenhum  
Baby, oh, baby,  
Bem-vinda ao século XXI.*

*(Raul Seixas & Marcelo Nova, Século XXI, A Panela do Diabo, 1989)*

## Introdução

Em sua clássica *Introdução à leitura de Hegel*, Alexandre Kojève afirmou que apenas uma categoria de tempo interessava ao autor da *Fenomenologia do Espírito*: “o tempo da ação consciente e voluntária que realiza no presente um projeto para o futuro”. Trata-se do tempo histórico e, de acordo com Kojève, “o presente só é histórico [para Hegel] porque nele há uma relação com o futuro, ou, mais exatamente, porque ele é uma função do futuro” (KOJÈVE, 2002, p. 349). Como veremos mais adiante, o historiador dos conceitos Reinhart Koselleck nos ensinou que esta definição do tempo histórico é característica *sui generis* da modernidade e, tratando-se de Hegel, a primazia conferida pela ação no presente a um projeto de futuro, um “horizonte de expectativas”, não poderia ser diferente (KOSELLECK, 2006; 2013).

Ora, mas se considerarmos aqui esta definição “futurocentrada” – nos termos de François Hartog –, podemos concluir que, hoje, o tempo histórico está em crise (MARQUES *et al.*, 2013). As muitas designações contemporâneas para essa nova condição dão o tom trágico daquilo que Paul Valéry já denominava no século passado como “o problema de nosso tempo”: fala-se em “regime de historicidade presentista”, “cronótopo do presente amplo”, “presente perpétuo”, “presente contínuo”, “presenteísmo” e assim por diante (VALÉRY, 1991; HARTOG, 2013; GUMBRECHT, 2012; BAUMAN, 1998; MAFFESOLI, 2003). “A busca do presente”, para citar outro poeta – desta vez Octávio Paz –, faz irromper a força e a onipresença de uma nova categoria temporal (PAZ, 1990). E, assim como nos últimos versos da não menos poética – embora mais barulhenta – canção *God Save*

*the Queen*, da britânica *The Sex Pistols*, um causticante *No future* é repetido à exaustão no que ainda resta de “consciência histórica” no Ocidente (ROTTEN; JONES; MATLOCK; COOK, 1977) .

O filósofo Paulo Arantes argumenta que vivemos hoje em um *Novo Tempo do Mundo*. Gestado na virada dos anos 70 para os anos 80 do século XX, seu principal atributo seria um corolário do congelamento da agitação social no Ocidente e da intensificação daquele discurso que Krzysztof Pomian denominou “a crise do futuro” (ARANTES, 2014; POMIAN, 1999). Diante de um “mal-estar” causado por essa nova condição temporal – apreendida pelo que se convencionou chamar *presentismo* –, argumenta-se que aquele profundo e indiferente niilismo do jovem Meursault, em *O Estrangeiro* de Albert Camus, teria atingido o nível globalizado de um sintoma de consciência na contemporaneidade. Ao fim do século passado, enquanto o futuro saía, melancólico, pela porta dos fundos da História, o presente era recebido com a intensa repetição de duas efusivas frases: “Tanto faz” e “Não me importo” (CAMUS, 2013). Assim se afigurava o que, conforme palavras de Zygmunt Bauman,

é o colapso gradual e o rápido declínio da antiga ilusão moderna: da crença de que há um fim do caminho em que andamos, um *telos* alcançável da mudança histórica, um Estado a ser atingido amanhã, no próximo ano ou no próximo milênio, algum tipo de sociedade boa, de sociedade justa e sem conflitos em todos ou alguns de seus aspectos postulados. (BAUMAN, 2011, p.37)

Foi neste sentido que, nas últimas décadas do século XX, falou-se no advento de uma nova forma de experimentação do tempo histórico, embalada pelo debate em torno do fim da ideologia, da morte das utopias e de uma profunda cisão no *Princípio Esperança* dos “amanhãs que cantam” (BELL, 1980; JACOBY, 2001;

BLOCH, 2005). Como nas palavras de Eric Hobsbawm, “à medida que a década de 1980 dava lugar a de 1990, o estado de espírito dos que refletiam sobre o passado e o futuro do século era de crescente melancolia de *fin-de-siècle*” (HOBSBAWM, 2003, p.16). A partir de então, uma nova “condição” – pretensamente menos “idealista” e mais “realista” – parecia se impor e romper as fronteiras do “novo século” (HOBSBAWM, 2009).

## I

Não raras vezes, o conceito de pós-modernidade/pós-modernismo<sup>1</sup> foi abordado com toda a cautela em consequência da capciosidade de um tema ao mesmo tempo abrangente e polêmico: a possibilidade da emergência histórica de um *ethos* econômico, cultural, moral, social, político e mesmo psicológico distinto daquele que vigeu no período histórico que conhecemos como modernidade. Como chama a atenção David Harvey, já nas primeiras páginas de sua *Condição pós-moderna*, pouco consenso existe quanto ao sentido do termo, em torno do qual “talvez só haja concordância em afirmar que o ‘pós-modernismo’ representa alguma

---

<sup>1</sup> Terry Eagleton opera uma distinção entre “pós-modernismo” e “pós-modernidade”. Para ele, a “palavra *pós-modernismo* refere-se em geral a uma forma de cultura contemporânea, enquanto o termo *pós-modernidade* alude a um período histórico específico” (EAGLETON, 1998, p.7). David Lyon também apresenta aquilo que define como “artifício analítico grosseiro interessante” quando difere os dois termos. De acordo com seu esquema de análise, “pós-modernismo” refere-se a fenômenos culturais e intelectuais – como o questionamento das premissas básicas do Iluminismo, um interesse maior pelo significante, em detrimento do significado, da representação sobre o discurso ou do local sobre o universal –; enquanto que “pós-modernidade” tem relação com “mudanças sociais putativas” – como o surgimento de uma nova sociedade ou de um novo estágio do capitalismo (LYON, 1998, pp.16-17). Apesar da esclarecedora distinção, alguns dos principais teóricos da pós-modernidade – como Fredric Jameson e David Harvey – não chegaram a diferenciar um conceito de outro, utilizando o termo “pós-modernismo” de maneira indiscriminada em seus escritos.

espécie de reação ao ‘modernismo’ ou de afastamento dele”. Todavia, continua Harvey, como “o sentido de modernismo também é muito confuso a reação ou o afastamento conhecido como ‘pós-modernismo’ o é duplamente” (HARVEY, 2013, p.19).

Mas, a despeito de se tratar de um terreno tênue, não nos podemos furtar da problematização de um conceito que, seja compreendido como ideia, ideologia, experiência cultural ou condição social, vem gerando um intenso debate desde, pelo menos, a década de 1980 no domínio das humanidades. Seria leviano ignorar todo o campo de opiniões e forças políticas conflitantes que se formaram em torno de sua noção (LYON, 1998; HARVEY, 2013). De início, talvez seja possível estabelecer um ponto comum de entendimento se levarmos em conta a apropriada definição do historiador Andreas Huyssens, segundo a qual o termo expressa algo sobre

[...] parte de uma lenta transformação cultural emergente nas sociedades ocidentais, uma mudança de sensibilidade para a qual o termo “pós-moderno” é na verdade, ao menos por agora, totalmente adequado. A natureza e a profundidade dessa transformação são discutíveis, mas transformação ela é. [...] num importante setor da nossa cultura há uma notável mutação na sensibilidade, nas práticas e nas formações discursivas que distingue um conjunto pós-moderno de pressupostos, experiências e proposições daquele de um período precedente. (HUYSENS, 1984, p.8; HOLLANDA, 1992, p.20)

Neste mesmo sentido de análise, a tese central de David Harvey é a de que vem

ocorrendo uma mudança abissal nas práticas culturais, bem como político-econômicas, desde mais ou menos 1972. Essa mudança abissal está vinculada à emergência de novas maneiras dominantes pelas quais experimentamos o tempo e o espaço. (HARVEY, 2013, p.7)

De acordo com Harvey, a pós-modernidade emergiu e se amadureceu como lógica cultural a partir dos movimentos antimodernos da década de 1960. Ao se

colocar como resistência à hegemonia da alta cultura moderna e suas pretensões universalizantes, o conjunto dos movimentos de 1968 foi interpretado pelo geógrafo como uma espécie de “arauto cultural e político da subsequente virada para o pós-modernismo” (HARVEY, 2013, p. 44). Como disse outro David – dessa vez Lyon –, a partir dos anos 1960, vozes contrárias ao sonho de supremacia ocidental fizeram-se ouvir e a ideia de universalismo foi posta em dúvida. Novos movimentos sociais surgiram com propostas de renovação estética, ética e moral. A tradição e as doutrinas recebidas passaram a ser questionadas. O progresso tecnológico e econômico passou a ser visto como algo ambíguo: a razão havia possibilitado sonhos dourados, mas também pesadelos (LYON, 1998).

Portanto, para uma primeira delimitação do que aqui entendemos como pós-modernidade, em um sentido histórico e em acordo com Fredric Jameson – outro grande estudioso do fenômeno –, sustentamos que “o argumento em favor da existência [de uma pós-modernidade] apóia-se na hipótese de uma quebra radical, ou *coupure*, cujas origens [históricas] geralmente remontam ao fim dos anos 50 ou começo dos anos 60” (JAMESON, 1996, p.27).

## II

Ainda no sentido de seu caráter epocal – de uma *episteme*, no sentido foucaultiano mais geral do termo –, Fredric Jameson nos oferece uma valiosa interpretação adicional do pós-moderno (FOUCAULT, 2007; JAMESON, 1996). De acordo com ele, a pós-modernidade pode ser compreendida como a “lógica cultural do capitalismo tardio”, o que implica dizer que para “dotar a cultura pós-moderna de

qualquer originalidade histórica equivale a afirmar, implicitamente, que há uma diferença estrutural entre o que se chama, muitas vezes, de sociedade de consumo e momentos anteriores do capitalismo que esta emergiu” (JAMESON, 1996, p.80). Considerando, portanto, a radical mudança histórica ocorrida no último quartel do século XX, Jameson sustenta que, como fenômeno social, a pós-modernidade representa “uma nova era de dominação, militar e econômica, dos Estados Unidos sobre o resto do mundo” (JAMESON, 1996, p.31).

É, por conseguinte, no seio dessa ordem histórica global, que vimos surgir “nos últimos anos [...] um milenarismo invertido segundo o qual os prognósticos, catastróficos ou redencionistas, a respeito do futuro foram substituídos por decretos sobre o fim disto ou daquilo” (JAMESON, 1996, p.27). Isso ocorreria porque “é possível argumentar [...] que nossa vida cotidiana, nossas experiências psíquicas, nossas linguagens culturais são hoje dominadas pelas categorias de espaço e não pelas de tempo, como o eram no período anterior do alto modernismo” (JAMESON, 1996, p.43). Alteração que traz consigo efeitos significativos para o que se conhece como tempo histórico, uma vez que “de fato o sujeito perdeu sua capacidade de estender de forma ativa suas protensões e retensões em um complexo temporal e organizar seu passado e seu futuro como experiência coerente” (JAMESON, 1996, p.52).

Em *O fim da modernidade*, o filósofo Gianni Vattimo trata, também, dessa “crise da historicidade” que parece acompanhar a chamada “condição pós-moderna”. No entanto, em vez de ser tomada como mera parte constituinte, a problemática da

historicidade torna-se o atributo fundamental para uma compreensão apropriada do fenômeno. De acordo com ele,

as coisas mudam se [...] o pós-moderno se caracterizar não apenas como novidade com relação ao moderno, mas também como dissolução da categoria do novo, como experiência de “fim da história”, mais do que como apresentação de uma etapa diferente, mais evoluída ou mais retrógrada, não importa, da própria história. (VATTIMO, 2007, p.IX)

De acordo com Vattimo, essa “experiência de ‘fim da história’” foi amplamente difundida na cultura do século XX sob um formato orientado pelo catastrofismo. A possibilidade de uma catástrofe atômica, diz, “é considerada um elemento característico deste ‘novo’ modo de viver a experiência indicado com o termo de ‘fim da história’” (VATTIMO, 2007, p. X). Mas não se trata, aqui, do mero elogio de um *ethos* catastrofista. Conforme suas palavras, o que

caracteriza o fim da história na experiência pós-moderna é que, enquanto na teoria a noção de historicidade se torna cada vez mais problemática, na prática historiográfica e em sua autoconsciência metodológica a idéia de uma história como processo unitário se dissolve. (VATTIMO, 2007, p.XI)

O resultado disso estaria na instauração de condições efetivas na experiência concreta – seja a ameaça da catástrofe atômica ou da técnica e do sistema de informação – que lhe conferem a característica de uma imobilidade a-histórica.

Ao descrever o mundo contemporâneo em termos de uma “pós-historicidade”, Vattimo defende uma filosofia que permaneça fiel às características da experiência que estão “diante dos olhos de todos”. Para ele, o discurso sobre a pós-modernidade se legitima no fato de a experiência contemporânea das sociedades ocidentais ser muito bem descrita pela noção de *post-histoire* proposta por Arnold Gehlen entre as décadas de 1950 e 1960. “Em Gehlen”, diz Vattimo,

ela [a categoria de *post-histoire*] indica a condição em que “o progresso se torna rotina”: as capacidades humanas de dispor tecnicamente da natureza se intensificaram, e continuam intensificando-se, a tal ponto que, enquanto novos resultados sempre se tornarão alcançáveis, a capacidade de disposição e de planejamento os tornará cada vez menos “novos”. Já agora, na sociedade de consumo, a contínua renovação (das roupas, dos utensílios, dos edifícios) é fisiologicamente requerida para a pura e simples sobrevivência do sistema; a novidade nada tem de “revolucionário” e perturbador, ela é o que permite que as coisas prossigam do mesmo modo. (VATTIMO, 2007, p.XII)

Uma espécie de “imobilidade no desenvolvimento do mesmo” parece, então, dominar o mundo da técnica, posto que a experiência da realidade estaria reduzida a uma experiência de imagens. Retornamos, satisfeitos, à caverna de Platão com nossos – cada vez mais inovadores – *touch screens* de *Light Emitting Diode* – o tão comentado *LED*: “Ninguém encontra de verdade ninguém” (VATTIMO, 2007, p.XII). Contudo, para além do mundo da técnica, nessa condição pós-histórica, lembrada por Vattimo, o progresso tornou-se “rotina” também no plano teórico e esvaziou-se de seu sentido de perfectibilidade e salvação da humanidade. No contínuo processo de secularização da visão cristã, a história viu esvaír o seu “para onde”, o seu *telos*, e teve dissolvida sua própria noção de progresso contínuo e renovador.

Ora, a respeito dessa “consciência do aperfeiçoamento histórico”, lembremos da hipótese desenvolvida por Reinhart Koselleck, segundo a qual – de acordo com minucioso estudo sobre a semântica dos conceitos de movimento nos séculos XVIII e XIX – foi possível sustentar a tese de uma secularização da “noção de progresso [histórico] contínuo e renovador” como experiência temporal idiossincrática dos chamados “tempos modernos”, sua historicidade distintiva dos demais períodos históricos.

Para Koselleck, a partir da segunda metade do século XVIII, o tempo adquiriu uma qualidade histórica e passou a ser não apenas o *locus* onde todas as histórias se desenrolavam. Mais que *no* tempo, percebeu-se uma história que se realizava *através* de um tempo dinamizado por sua própria força. O *profectus* espiritual cedeu lugar ao *progressus* humano. A perfeição, que antes só podia ser alcançada no além, tornou-se o objetivo, a meta de um melhoramento da existência terrena, receptiva a um futuro aberto. A história passou a ser concebida como um processo de contínuo aperfeiçoamento humano, de mudança – para melhor – no tempo. Como afirmou Zygmunt Bauman,

a autoconfiança moderna deu um brilho inteiramente novo à eterna curiosidade humana sobre o futuro. As utopias modernas nunca foram meras profecias, e menos ainda sonhos inúteis: abertamente ou de modo encoberto, eram tanto declarações de intenções quanto expressões de fé em que o que se desejava podia e devia ser realizado. O futuro era visto como os demais produtos nessa sociedade de produtores: alguma coisa a ser pensada, projetada e acompanhada em seu processo de produção. (BAUMAN, 2001, p.151)

Por outro lado, na alvorada do que Koselleck denomina a “segunda modernidade”<sup>2</sup>, o passado também passou por modificações (BARROS, 2010). Um grande número de novas experiências dos três séculos anteriores foi reunido sob o conceito de progresso. Experiências históricas como a revolução copernicana, as grandes navegações e o desenvolvimento da ciência e da técnica, por exemplo, passaram a ser remetidas à contemporaneidade do não contemporâneo, radicada no conhecimento anacrônico que ocorre em um tempo cronologicamente idêntico.

---

<sup>2</sup> Enquanto Koselleck fala em um processo de aceleração do tempo histórico entre os anos 1750 e 1850, Hans Ulrich Gumbrecht caracteriza o período entre 1780 e 1830 como “modernidade epistemológica” (GUMBRECHT, 1992). Nas palavras de Valdeci Lopes de Araujo, “o momento de tomada de consciência da modernidade enquanto um conceito de época” (ARAÚJO, 2006, p.318).

O progresso, voltado para a transformação ativa deste mundo, desvinculava as expectativas do futuro do que já havia sido fornecido pelas experiências. Estas deixaram de limitar as expectativas. O futuro passou a ser apresentado como diferente do passado – e necessariamente para melhor, como dizia Immanuel Kant (KANT, 2011). Caiu em descrédito o antigo *topos* ciceroniano da *Historia Magistra Vitae*, bem como qualquer prognóstico que postulasse a experiência já vivida como exemplo histórico. Na modernidade, “as expectativas passam a distanciar-se cada vez mais das experiências feitas até então” (KOSELLECK, 2006, p.314). Em *O Dezoito de Brumário de Luis Bonaparte*, por exemplo, Karl Marx concluía que as revoluções proletárias – a chamada “locomotiva da história mundial” – podiam tirar sua poesia somente do futuro, e não do passado, como as revoluções burguesas (MARX, 2011; 2012).

A história tornou-se única e, enquanto totalidade, passou a ser compreendida como aberta a um futuro de progresso. Um novo tempo, o “tempo de sela” – *sattelzeit*<sup>3</sup> –, foi apreendido como o axioma basilar das filosofias da História. E “o ‘progresso’”, diz Koselleck, “é o primeiro conceito genuinamente histórico que apreendeu, em um conceito único, a diferença temporal entre experiência e expectativa” (KOSELLECK, 2006, p.320). O “progresso sociopolítico” e o “progresso técnico-industrial”, a partir do século XVIII, estabilizaram essa diferença temporal, sob o efeito norteador da aceleração que modificava o ritmo da vida.

---

<sup>3</sup> Em sua história dos conceitos, Koselleck denomina *Sattelzeit* o período no qual, a partir do século XVIII, os “coeficientes de mudança e aceleração transformam velhos campos de significados e, portanto, também a experiência política e social” (KOSELLECK, 2002, p.5). Para Julio Benvivoglio, “*Sattelzeit* corresponde a um distanciamento entre o espaço da experiência e o horizonte de expectativas, fazendo com que os sujeitos históricos projetem cada vez mais ao futuro a possibilidade de construção de novos tirocínios” (BENTIVOGLIO, 2010, p.124).

Portanto, vemos que, para Koselleck, a novidade dos tempos modernos está na disposição do conceito de “progresso” como categoria histórica de uma aceleração temporal voltada ao porvir, para a síntese histórica do chamado “horizonte de expectativas”, fundamentado no futuro em detrimento do passado e da tradição catalogados em um “espaço de experiência”. “Nossa tese”, afirma,

dizia que, na modernidade, a diferença entre experiência e expectativa não pára de crescer, ou melhor, que *a modernidade só pode ser concebida como um novo tempo depois que as expectativas se distanciaram de todas as experiências anteriores*. Esta diferença [...] encontrou [...] sua qualidade específica de tempo moderno no conceito de “progresso”. (grifos nossos) (KOSELLECK, 2006, p. 322)

O historiador François Hartog classificou as articulações entre as categorias meta-históricas de “espaço da experiência” e “horizonte de expectativas” ao longo da história e em diferentes culturas como “regimes de historicidade”. Ora, a hipótese do “regime de historicidade” seria, portanto, operatória sobre as categorias que organizam determinada experiência do tempo histórico, articuladas sobre as formas de passado, presente e futuro. Dessa maneira, o conceito teria como objetivo lançar um olhar sobre os diferentes rearranjos históricos das categorias koselleckianas – conforme lugar, tempo, cultura e sociedade – em torno da formação e experimentação daquilo que Krzysztof Pomian designou como “a ordem do tempo”, tendo em vista o que Marshall Sahlins denominou as “ilhas de história” e Claude Lefort, “as formas da história” (POMIAN, 1984; SAHLINS, 1990; LEFORT, 1990; HARTOG, 2013).

Retomando a tese de Koselleck, Hartog afirma que, no Ocidente moderno, o tempo histórico foi orientado por um “regime de historicidade futurista”, o qual, ao longo de dois séculos, esteve inscrito entre duas datas simbólicas: 1789, com o início

da Revolução Francesa, e 1989, com a Queda do Muro de Berlim. Neste regime, o passado não explicava o futuro e as lições da história foram substituídas pela exigência de prognósticos. O exemplar desapareceu e deu lugar ao irrepetível. O passado, seja por princípio ou por posição, foi ultrapassado e, na disciplina histórica, o futuro – como *telos* orientador – passou a explicar e a fornecer significado à experiência passada. Se alguma lição houvesse na história, ela teria de vir do porvir.

Por outro lado, no decorrer deste período de duzentos anos, afirma Hartog, o “século XX aliou [...] futurismo e presentismo [...] se, em primeiro lugar, ele foi mais futurista do que presentista, terminou mais presentista do que futurista” (HARTOG, 2013, p. 140). Como na clássica aceção de Eric Hobsbawm, o “breve século XX” representou uma verdadeira *Era dos Extremos*. “Visto do privilegiado ponto de vista da década de 1990”, dizia, “o breve século XX passou de uma curta Era de Ouro, entre uma crise e outra, e entrou num futuro desconhecido e problemático, mas não necessariamente apocalíptico” (HOBSBAWM, 2003, p.16).

### III

Comentando o livro de François Hartog, em seu *Teoria & História*, José Carlos Reis pontua que essa atual noção de uma historicidade tomada pela categoria do presente contraria aquela do progresso e da marcha para o futuro – tão caras ao moderno “regime de historicidade” do *sattelzeit* koselleckiano – e, por isso mesmo, apresenta-se como “pós-moderna” (REIS, 2012). É neste sentido, portanto, que consideramos aqui o termo “pós-modernidade” a partir de sua novidade em relação à moderna experiência do tempo histórico no Ocidente, a partir de um regime de

historicidade que parece marcado pelo conceito heurístico de “presentismo”. Além do mais, dado que, como afirma Hartog, um dos indícios desse novo regime de historicidade seria a emergência de uma sociedade culturalmente marcada pelas “incansáveis exigências do consumismo” – na qual os indivíduos são reconhecidos na cena pública mais como consumidores do que como cidadãos, conforme diria Bauman –, não descartamos a proposta jamesoniana de compreensão da pós-modernidade como a “lógica cultural [e globalizada] do capitalismo tardio” (JAMESON, 1996; BAUMAN, 2008).

Mas, ainda que com todas as inflexões sociais e políticas de ordem temporal suscitadas por esta leitura, não nos deixemos seduzir por uma crítica vazia desta que consideramos ser nossa atual condição. Tomemos o desafio proposto por Jameson e busquemos “rejeitar [...] as condenações moralistas do pós-modernismo e de sua trivialidade essencial por justaposição à seriedade utópica dos altos modernismos” (JAMESON, 1996, p.72). Em acordo com sua lúcida recomendação – de fato política –, enfrentemos nossa histórica “condição pós-moderna” e, partindo de uma postura crítica e dialética do desenvolvimento histórico e da mudança, reflitamos sobre novas formas de estar no mundo. Portanto, neste que é “o tempo em que nos foi dado viver” – como diria Hannah Arendt –, encaremos o desafio histórico de

elevar nossas mentes até um ponto em que seja possível entender o capitalismo como, ao mesmo tempo, a melhor e a pior coisa que já aconteceu à humanidade. A questão deste austero imperativo dialético para a instância mais confortável da tomada de uma posição moral é irrevogável e demasiadamente humana: ainda assim, a urgência do assunto exige que façamos pelo menos o esforço de pensar dialeticamente a evolução do capitalismo tardio como um progresso e uma catástrofe ao mesmo tempo. (JAMESON, 1996, p.73)

Eis o que endossamos e tomamos como a predisposição central deste trabalho. Para além de uma simples constatação ou de uma reprovação vazia, dispomos da oportunidade de apresentar uma exposição crítica daquilo que consideramos como nosso momento histórico contemporâneo, a “lacuna no tempo” em que vivemos (ARENDDT, 1987; 1997).

Faremos isto a partir da leitura de duas teses profundamente perturbadoras: a do “fim das metanarrativas” – sustentada, desde 1979, pela *condição pós-moderna* do filósofo Jean-François Lyotard – e a do “fim da História” – apresentada dez anos depois, em 1989, pelo cientista político Francis Fukuyama. Dois grandes polemistas, sem dúvida, mas que em seus discursos finalistas não jogaram o jogo vazio da polêmica por ela mesma. Verdadeiros intérpretes de seu tempo – do *fin-de-siècle* de que fala Hobsbawm –, Lyotard e Fukuyama foram autores que atentaram aos sinais da experiência, traçaram linhas gerais do momento histórico em que viveram e ofereceram diagnósticos de seu próprio presente.

Por suposto que não apresentaram leituras inatacáveis, impassíveis de críticas. Muito antes pelo contrário, suas interpretações foram enunciadas no tenso terreno da controvérsia – veremos algumas destas leituras críticas no terceiro capítulo deste trabalho. Mas nem por isso foram análises extemporâneas, no sentido absurdo do *nonsense*, uma vez que muito têm a dizer a respeito desta “paisagem do pós-moderno”, que, como nos lembra Huysens, “embora possa ser perturbadora, [...] nos circunda”. É neste sentido que tomamos os discursos do “fim das metanarrativas” e do “fim da História” como autênticas expressões deste novo regime de historicidade de que fala Hartog, o qual, ainda nas palavras de Huysens,

“simultaneamente delimita e amplia nossos horizontes: é [hoje] nosso problema e nossa esperança” (grifos nossos) (HOLLANDA, 1992, p.80).

Enfim, se nos perguntarem por que ainda qualificamos como “pós-moderna” a nossa contemporaneidade, responderemos, à maneira do método benjaminiano de citação<sup>4</sup>, com uma paráfrase do sociólogo Daniel Bell, que, a respeito de seu conceito de “sociedade pós-industrial”, dizia que o “uso do prefixo *pós* seguido de um hífen é [...] um indício desta sensação de *existência numa época intersticial*” (grifos nossos) (BELL, 1977, p.54).

#### IV

A respeito do título deste trabalho, apenas um breve comentário em tom esclarecimento. A expressão “no fio da navalha” é comumente utilizada para qualificar situações de incerteza e instabilidade. De maneira geral, os economistas a empregam para abordar um cenário de alto risco de investimento ou de profunda crise econômica, enquanto jornalistas e analistas políticos a utilizam para tratar de fortes perturbações no cotidiano de um Estado. Dizer que algo ou alguém está “no fio da navalha” quase sempre equivale a afirmar uma condição periclitante, um momento decisivo em direção do qual potencialmente podem confluir tanto a ameaça de um trágico fim, quanto o oportuno prelúdio de um (re)começo.

---

<sup>4</sup> “As citações”, dizia Walter Benjamin, “são no meu trabalho como salteadores à beira da estrada, que irrompem armados e retiram ao ocioso caminhante a sua convicção” (BENJAMIN, 2013, p. 57). Para Leandro Konder, “em *Rua de mão única* Benjamin propõe um novo uso para as citações: em vez de se servir delas, academicamente, para demonstrar erudição, ele aproveita o prestígio que elas adquiriram para surpreender seu eventual leitor, sacudindo-o do torpor em que o colocaram os hábitos mentais cultivados pela ideologia conservadora dominante nas nossas sociedades” (KONDER, 1999, p.49).

É dessa forma que este trabalho apresenta seu principal objetivo: explorar o paroxismo de um tempo histórico que, nas últimas décadas do século XX, passou a se equilibrar sobre o tênue gume composto pelas duas faces de uma mesma lâmina. As duas faces? Pós-modernidade e fim da História. A lâmina? O chamado presentismo – ou, nas palavras de Paulo Arantes, o “novo tempo do mundo”, no qual “a distância entre expectativa e experiência passou a encurtar cada vez mais e numa direção surpreendente [...] inaugurando uma nova era que se poderia denominar das *expectativas decrescentes*.” (Grifos no original) (ARANTES, 2014, p.67)

## 1. Jean-François Lyotard e a problemática da historicidade: da euforia com o fim das metanarrativas à melancolia do pensamento pós-moderno

*Falta precisar [...] que o pós-moderno está já compreendido no moderno pelo fato de que a modernidade, a temporalidade moderna comporta em si o impulso para se exceder num estado que não é o seu. E não apenas a exceder-se nele mas a converter-se nele como uma espécie de estabilidade última [...] Devido à sua constituição, e sem descanso, a modernidade está grávida do seu pós-modernismo.*  
(Jean-François Lyotard. *O Inumano*, p.43.)

Nascido a 10 de agosto de 1924, na cidade de Versalhes, Jean-François Lyotard foi, sem dúvida, um dos nomes mais ilustres da *intelligentsia* francesa formada ao longo da segunda metade do século XX. Figura reconhecida internacionalmente por posições que não o livraram de polêmicas ao longo de sua carreira como filósofo, Lyotard foi um pensador múltiplo – “paralógico” como gostava de dizer: refletiu sobre política, história, ética, estética, ontologia, epistemologia e filosofia da ciência. Para alguns, uma mente inquieta, um legítimo crítico da cultura, no mais nobre sentido do termo, profundamente voltado para as questões cotidianas e atento às problemáticas de seu tempo. Para outros, um arguto e inescrupuloso sofista, na mais dura definição platônica; um intelectual midiático de tendências políticas duvidosas e reflexões pobres, um “contador de historietas” inclinado apenas à reprodução verborrágica daquela superficialidade tão comum ao dito *mainstream*<sup>5</sup>.

---

<sup>5</sup> Alberto Gualandi explora muito bem essa ambiguidade na recepção do pensamento lyotardiano, tanto no meio acadêmico, quanto na sociedade em geral, e tece sua narrativa sobre o filósofo em torno da figura de um intelectual “pseudosofista”, ou mesmo, de um “filosofista” (GUALANDI, 2007). Na falta de uma biografia sobre J-F. Lyotard, as informações expostas a seguir sobre a trajetória intelectual do filósofo seguem tanto os rastros do livro de Gualandi, quanto de uma breve autobiografia intelectual intitulada *Peregrinações: lei, forma acontecimento* (LYOTARD, 2000).

Ainda na juventude, o estudante do curso de Filosofia da Universidade de Sorbonne, que antes havia sonhado em ser “monge, pintor, ou historiador”, teve como colegas de formação Gilles Deleuze, Michel Butor e François Châtelet. Graduado e “obrigado, portanto, a garantir o sustento de uma família sem tergiversar”, tornou-se professor de Filosofia no Liceu de Meninos de Constantina, sede de um departamento francês na Argélia, onde iniciou sua militância em sindicatos e travou os primeiros contatos com os movimentos argelinos de libertação (LYOTARD, 2000, p.13). Com uma biografia marcada por intensa participação nas principais questões políticas do cotidiano francês, ainda em agosto de 1944, envolveu-se *in extremis* com a Segunda Guerra Mundial, atuando como enfermeiro nos combates de rua pela libertação de Paris (LYOTARD, 2000, pp.34-35).

Em 1954, quando já havia decidido “completar sua cultura filosófica” lendo as obras de Marx e do marxismo, Lyotard, por intermédio do historiador Pierre-François Souyry, passou a fazer parte do “grupo revolucionário” de intelectuais que integravam a *Socialisme ou Barbarie* (*Socialismo ou Barbárie*), uma revista marxista libertária, nada ortodoxa e crítica severa da orientação stalinista do bloco soviético e do Partido Comunista Francês, dirigida por Cornelius Castoriadis e Claude Lefort. “A luta contra a exploração”, disse, “tornou-se a razão de minha vida” (LYOTARD, 2000, p.34). Sob o pseudônimo de François Laborde, Lyotard destacou-se, nos debates promovidos pelo periódico, como um intransigente defensor da causa dos movimentos argelinos de libertação, a partir da escrita de artigos dedicados à Guerra

de Independência da Argélia publicados entre 1956 e 1963<sup>6</sup>. Em um trecho de *Peregrinações*, Lyotard dá o tom do trabalho na revista:

Escrevi durante sete anos a crônica argelina de *Socialisme ou Barbarie*. Eclodiram conflitos entre os companheiros do grupo com relação ao apoio a ser dado à revolução argelina. Havíamos criticado as organizações sindicais e políticas, reformistas, stalinistas, trotskistas. Tínhamos mostrado que elas constituíam um obstáculo ao livre desenvolvimento das lutas de classe. Estimulávamos a tendência, entre os trabalhadores, de exercer de fato e diretamente o controle sobre seus próprios negócios – na linha “comunismo dos conselhos” que Lênin atacara em seu panfleto contra o “esquerdismo” de Pannekoek. (LYOTARD, 2000, p.46)

Após deixar o grupo de Castoriadis e Lefort, em 1964, por questões de divergências relacionadas à nova “tendência” política da revista, Lyotard, novamente ao lado de Pierre Souvry, engajou-se no grupo político dissidente formado em torno do jornal de mimeógrafo *Pouvoir Ouvrier (Poder Operário)*, onde ficou por apenas dois anos<sup>7</sup>. A partir de então, tornou-se um dos quadros do *Centre National de la Recherche Scientifique* (Centro Nacional de Pesquisa Científica) e professor-adjunto da Universidade de Paris X – Nanterre, onde, no embalo dos eventos ocorridos em maio de 1968 na França, entrou para as fileiras do *Mouvement du 22 Mars* (Movimento do 22 de Março), promovido por um dos principais líderes do movimento estudantil francês, Daniel Cohn-Bendit. Em 1971, foi nomeado professor da Universidade de Paris VIII – Vincennes, passando a lecionar ao lado de antigos colegas, como Deleuze e Châtelet, e de outros novos, como Michel Foucault.

---

<sup>6</sup> Todos os artigos de Lyotard sobre a Guerra da Argélia publicados em *Socialisme ou Barbarie* podem ser conferidos em: LYOTARD, Jean-François. *La Guerre des Algériens: écrits 1956-1963*. Paris: Éditions Galilée, 1989.

<sup>7</sup> Sobre a querela política que causou a cisão no grupo de *Socialisme ou Barbarie*, ver o texto “Memorial para um marxismo: homenagem a Pierre Souvry”, presente no livro *Peregrinações* (LYOTARD, 2000).

Durante a década de 1970, Lyotard rompeu definitivamente com os princípios revolucionários do pensamento marxista e desenvolveu um senso cada vez mais crítico e polêmico contra os chamados “*Nouveaux philosophes*” (Novos filósofos) e a esquerda socialista francesa<sup>8</sup>. “Para mim”, disse,

essa perseverança em pensar e agir de acordo com a dialética, como se por quarenta anos o movimento revolucionário não tivesse sofrido fracasso sobre fracasso [...], parecia-me cada vez mais alheia às exigências do pensamento. Seria possível pensar após esses fracassos sem neles reconhecer, antes de mais nada, o fracasso de uma maneira de pensar? (LYOTARD, 2000, p.83)

Por outro lado, neste mesmo período começou a explorar os caminhos abertos pelo *linguistic turn* das filosofias alemã e anglo-saxônica. Defendendo, em 1971, uma tese de doutorado intitulada *Discours, Figure (Discurso, Figura)*, como uma espécie de manifesto contra o postulado final do chamado “primeiro Wittgenstein”<sup>9</sup>, Lyotard pareceu acompanhar, como veremos mais adiante, a própria

---

<sup>8</sup> A respeito do senso crítico desenvolvido contra aquele grupo de ex-propagandistas de 1968 e suas estreitas relações com o Programa Comum dos partidos Socialista e Comunista da França, ver seu pequeno livro *Instructions païenes (Instruções pagãs)*, que, de acordo com Gualandi, marca a fronteira final da “fase mais ‘sombria’ de seu pensamento, período ‘pagão’”, iniciado com a publicação de *Economie libidinale (Economia libidinal)* (LYOTARD, 1974, 1977; GUALANDI, 2007, p.10).

<sup>9</sup> Refiro-me, aqui, à célebre proposição 7 do *Tractatus Logico-Philosophicus* de Ludwig Wittgenstein: “Sobre aquilo que não se pode falar, deve-se calar” (WITTGENSTEIN, 2010, p.201). Em *Discours, Figure*, Lyotard leva a cabo uma reflexão que, valendo-se da linguagem conceitual do discurso filosófico, pretende mostrar que uma provável “verdade da arte” seria irreduzível à teoria. Em outras palavras, Lyotard teria procurado falar sobre aquilo que não se pode falar, sobre o que, de acordo com o tom místico da proposição wittgensteiniana, estaria “fora da linguagem” (LYOTARD, 1971; GUALANDI, 2007). Sobre a terminologia “primeiro Wittgenstein”, atendo-me à classificação que os estudiosos deste pensador costumam realizar para tratar dos dois momentos marcadamente distintos de sua reflexão teórica. Neste sentido, “primeiro Wittgenstein” faria referência ao “jovem” Wittgenstein, autor do *Tractatus Logico-Philosophicus*; enquanto que, “segundo Wittgenstein”, seria referente ao autor das *Investigações filosóficas*, obra póstuma que estabelece a maturidade e autorrevisão das reflexões do filósofo vienense. Sobre a inflexão no interior do pensamento wittgensteiniano, ver: SIMÕES, Eduardo. *Wittgenstein e o problema da verdade*. Belo Horizonte: Argumentvm, 2008. A propósito, ironicamente tal terminologia classificatória não deixa de fazer eco à distinção entre *Bedeutung* (referência) e *Sinn* (sentido) proposta pelo matemático e filósofo alemão Gottlob Frege, em 1892, para uma análise da estrutura lógica da linguagem. Frege, além de um dos precursores mais diretos de Wittgenstein, é autor do ensaio “*Über Sinn und Bedeutung*” (“Sobre Sentido e

reviravolta ocorrida no pensamento deste filósofo: passou a considerar uma reflexão na qual, longe de possuir um objeto “fora da linguagem”, a própria linguagem era tratada como não tendo um “fora de si”. Foi a partir deste “descaminho linguístico”, à época ainda incomum na tradição do pensamento francês, que se traçou a trilha para a publicação de *La condition postmoderne: rapport sur le savoir* (*A condição pós-moderna: relatório sobre o saber*) no ano de 1979, obra que, encomendada pelo Conselho de Universidades do governo do Québec, tornou-o conhecido internacionalmente.

Quatro anos depois, ainda sob a influência da “virada linguística”, Lyotard aprofundou questões relativas à linguagem levantadas em seu livro anterior e publicou uma de suas mais importantes obras, *Le Différend* (*O Diferendo*), considerada por ele próprio como “meu livro de filosofia” (LYOTARD, 1983). Ainda em 1983, ao lado de Jacques Derrida, François Chatélet e Jean-Pierre Faye, fundou o *Collège International de Philosophie* (Colégio Internacional de Filosofia) e poucos anos depois recebeu o título de “professor emérito” da Universidade de Paris VIII, que na ocasião já havia sido transferida para a comuna de Saint-Denis.

Entre a Queda do Muro de Berlim, em 1989, e a subsequente dissolução da antiga União das Repúblicas Socialistas Soviéticas (URSS) dois anos depois, em 1991, já como *directeur de programme* (diretor de programa) do *Collège International de Philosophie*, Lyotard envolveu-se em uma polêmica que dividiu a intelectualidade francesa por ocasião da Guerra do Golfo (1990-1991). Assinou com outros sete intelectuais, entre os quais Alain Touraine, Alain Frinkelkraut e Pierre-

---

Referência”) que serviu como ponto de partida para a pesquisa conduzida por Lyotard em seu *Discours, Figure* (FREGE, 1980).

André Taguieff, um artigo, publicado a 21 de fevereiro no jornal *Libération*, que franqueava uma postura politicamente favorável às intervenções militares da Coalizão Internacional<sup>10</sup> contra o Iraque na região do Kuwait. Intitulado “*Une guerre requise*” (“Uma guerra requerida”), o texto, em tom de manifesto “contra as tentações conjugadas do moralismo angelical e do realismo cínico”<sup>11</sup>, deixava clara sua postura já no primeiro parágrafo: “Enquanto intelectuais, nós dizemos: a guerra travada contra o Iraque pela coalizão internacional é necessária, justa e deve ser conduzida até o seu termo”<sup>12</sup>, pois, ainda “que a coalizão internacional seja dirigida pelas grandes potências ocidentais contra um país do ‘terceiro mundo’[...] É nosso dever trabalhar desde o presente para que a vitória contra o Iraque sirva à causa da democracia e da justiça e reforce as chances de paz”<sup>13</sup>. O contraditório vinha estampado na mesma página com o texto “*La guerre immonde*” (“A guerra imunda”), onde os autores Gilles Deleuze e René Schérer replicavam a legitimidade do conflito:

Os Americanos acreditaram mesmo que fariam uma guerra precisa, rápida e sem vítimas inocentes? Ou serviram-se da ONU como um guarda-vento, a tempo de habituar e mobilizar a opinião para uma guerra de extermínio? Sob

---

<sup>10</sup> A Coalizão Internacional foi uma força militar, liderada pelos Estados Unidos da América e integrada por outros trinta e três países – entre os quais a França –, organizada para deter o avanço da ocupação do exército iraquiano, liderado pelo líder Saddam Hussein, na região do Kuwait – território que chegava a concentrar cerca de 40% dos recursos mundiais de petróleo. Na França, o debate sobre a legitimidade da Guerra do Golfo foi acalorado, dado o envolvimento daquele país que não assumia um conflito de tal magnitude desde a Guerra da Argélia, na década de 1950.

<sup>11</sup> Do original: “contre les tentations conjuguées du moralisme angélique et du réalisme cynique”. (Tradução livre)

<sup>12</sup> Do original: “En tant qu’intellectuels, nous disons: la guerre menée contre l’Irak par la coalition internationale est nécessaire, elle est juste, elle doit être conduite jusqu’à son terme”. (Tradução livre)

<sup>13</sup> Do original: “Que la coalition internationale soit dirigée par les grandes puissances occidentales et tournée contre un pays du ‘tiers monde’ [...] C’est notre devoir de travailler dès à présent pour que la victoire contre l’Irak serve la cause de la démocratie et de la justice et renforce les chances de la paix”. (Tradução livre)

pretexto de liberar o Kuwait, e portanto sob pretexto de abater Saddam Hussein, seu regime e seu exército, está a destruição de uma nação<sup>14</sup>.

O debate<sup>15</sup> colocava uma intrigante questão a respeito da figura política de Lyotard: não parecia estranho que aquele antigo militante, defensor sem tréguas, na juventude, da causa emancipatória da Argélia contra todos os interesses imperialistas e neocolonialistas da nação francesa, passasse, na maturidade, a tecer declarações de apoio a forças ocidentais que reproduziam a lógica de um conflito tão controverso quanto a Guerra do Golfo?<sup>16</sup>

Dois anos mais tarde, em 1993, foi a vez de publicar *Moralités postmodernes* (*Moralidades pós-modernas*), obra que só fez aumentar a polêmica sobre uma possível atitude de resignação política sugerida pelo filósofo, sobretudo a partir de declarações expressas nos ensaios “*Mur, Golfe, Système*” (“Muro, Golfo, Sistema”) e “*Une fable postmoderne*” (“Uma fábula pós-moderna”) – dos quais trataremos mais

---

<sup>14</sup> Do original: “Les Américains ont-ils eux-mêmes cru qu'ils feraient une guerre précise, rapide et sans victimes innocents? Ou bien se sont-ils servis de l'ONU comme d'un paravent, le temps d'habituer et de mobiliser l'opinion pour une guerre d'extermination? Sous prétexte de libérer le Koweït, et puis sous le prétexte d'abattre Saddam Hussein, son régime et son armée, c'est la destruction d'une nation”. (Tradução livre)

<sup>15</sup> Sobre a querela intelectual publicada no jornal *Libération*, ver: DURANTON-CRABOL, Anne-Marie. France: de l'intellectuel engagé à l'expert? In: *Matériaux pour l'histoire de notre temps*. 1997, n. 48. Les intellectuels et la guerre du Golfe . Étude comparée. p. 6-13. Além de uma fundamentada reflexão sobre o lugar do intelectual na França contemporânea, o artigo de Anne-Marie é acompanhado de uma cópia *fac-símile* dos artigos publicados no jornal *Libération* em fevereiro de 1991.

<sup>16</sup> A respeito da posição de Lyotard sobre a Guerra do Golfo, não deixa de ser interessante – e ao mesmo tempo intrigante – comparar o artigo assinado e publicado no jornal *Libération* em fevereiro de 1991 com um ensaio, escrito meses antes, em outubro de 1990, mas que só veio à luz com a publicação de *Moralidades pós-modernas* em 1993. Neste texto, intitulado “*Mur, Golfe, Système*” (“Muro, Golfo, Sistema”), Lyotard dizia: “Não é a primeira vez, e provavelmente não será a última, que o sistema ocidental em seu conjunto se encontra diante dos efeitos diretos e indiretos de sua política imperialista. É claro que a ditadura iraquiana resulta da situação criada no Oriente Médio, de dois séculos pra cá, pela presença de potências ocidentais. Elas repartiram entre si essa região do mundo em função de seus interesses respectivos e das relações de poder que as vinculavam e vinculam umas às outras [...]. Saddam Hussein é um produto das chancelarias ocidentais e das grandes empresas, como Hitler, Mussolini e Franco nasceram da ‘paz’ imposta a seus países pelo vencedores da Grande Guerra” (LYOTARD, 1996, p.73-74).

adiante neste trabalho. Sua última obra publicada em vida foi *Signé Malraux* (*Assinado Malraux*), de 1996<sup>17</sup>. Neste trabalho biográfico, como bem pontua Gualandi, os

temperamentos apaixonados por casos autobiográficos sobrepuseram os traços do autor [...] àqueles de seu ‘herói’ [André Malraux], primeiro aventureiro e revolucionário, depois ministro do general De Gaulle. Lembraram então seus múltiplos amores, rostos e reviravoltas [...] E, para concluir, podiam identificar com certa complacência os lugares típicos de um roteiro clássico; a mudança de endereço, da “margem esquerda para a margem direita do Sena”. (GUALANDI, 2007, p.17)

Teria sido Jean-François Lyotard um pensador da incoerência, movido apenas por aquela paixão inconsequente pela contradição e pelo “malabarismo ilusório com palavras”, tão próprios, segundo o Estrangeiro de Eleia, à “arte do verdadeiro sofista”?<sup>18</sup> A essa pergunta, responderemos, ainda, de modo primário: Lyotard – “nem filósofo, nem sofista, mas antes *filosofista*” – foi, acima de tudo, um homem com olhos voltados para as idiosincrasias de seu tempo e, talvez por isso mesmo, um intelectual que, ao final do século XX, despojou-se de todos os princípios totalizantes que antes o animaram e tornou-se expressamente avesso à idéia de pensamento sistêmico (GUALANDI, 2007, p.172). Aliás, foi exatamente contra essa avidéz normativa pela Verdade da chamada “razão totalitária” que o autor de *A condição pós-moderna* levantou a mais representativa bandeira de todo o seu pensamento: o postulado da pluralidade paralógica dos jogos de linguagem vigente na chamada “época pós-moderna”, aquele período que se encontra cada vez mais

---

<sup>17</sup> Jean-François Lyotard morreu em 21 de abril de 1998, vítima de um grave tipo de leucemia, deixando inconclusa uma obra sobre Santo Agostinho, publicada no mesmo ano sob o título *La confession d’Augustin* (LYOTARD, 1998).

<sup>18</sup> Ver o desfecho do diálogo entre Teeteto e o Estrangeiro de Eleia em: PLATÃO. *O Sofista*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. eBookLibris. Digitalização de Juscelino D. Rodrigues. Abril, 2003. Disponível em: <http://www.odialetico.hpg.ig.com.br/>. Acesso em: 14 jan. 2015.

envolvido no *hic et nunc* de seu presente e insubmisso tanto ao juízo de finalidades impostas por algum tipo de Ideia ao futuro, quanto aos critérios sedimentados no passado de uma tradição.

### **A “condição pós-moderna” e a (des)legitimação do saber pelo critério do desempenho**

*A condição pós-moderna: relatório sobre o saber* – um texto escrito a pedido do então primeiro-ministro do Québec, René Lévesque, que “autorizou amavelmente sua publicação na França” –, não passava, segundo palavras do próprio Lyotard, de um “escrito de circunstância” (LYOTARD, 1979, p.9). Contudo, para além da modesta avaliação de seu autor, este pequeno livro, que condensava, de modo bem claro e didático, reflexões desenvolvidas pelo filósofo em trabalhos anteriores e colocava em pauta, “por um atalho um pouco sociologizante”, uma caracterização inédita de sua época, suscitou uma avalanche internacional de debates e polêmicas que se desdobraram no mesmo compasso em que, do dito “escrito de circunstância”, “só se citava corretamente o título” (GUALANDI, 2007, p.69). O sucesso parecia decorrer de certa “aura de curiosidade” que havia em torno do novo uso que Lyotard fazia de um termo já conhecido e usado “no continente americano, por sociólogos e críticos”, sobretudo no campo da literatura e da arquitetura: o “pós-moderno” (LYOTARD, 1979, p.7). Era este o conceito que, empregado em tom de diagnóstico sobre seu próprio presente, levantava mais questões do que encerrava conclusões.

Pela via de uma problemática epistemológica, Lyotard expressava já nas primeiras linhas do texto o fio condutor de sua reflexão: “Nossa hipótese de trabalho

é a de que o saber muda de estatuto ao mesmo tempo que as sociedades entram na idade dita pós-industrial e as culturas na idade dita pós-moderna” (LYOTARD, 1979, p.11). A isso equivalia dizer que desde o início da chamada “era pós-industrial”, a partir da década de 1950, as sucessivas e rápidas transformações tecnológicas haviam impactado profundamente a natureza e o estatuto do conhecimento no mundo ocidental.

No livro, Lyotard parte do pressuposto de que a chamada modernidade ocidental – essa época em que o homem e sua razão tomaram o lugar que a Idade Média havia reservado a Deus – seria caracterizada por um saber que, em sua dinâmica reprodutiva, sua “pragmática”, haveria recorrido a certas narrativas ou relatos – os *grand récits* – com o objetivo último de se legitimar como autoridade. A “emancipação progressiva da razão e da liberdade, emancipação progressiva ou catastrófica do trabalho (fonte do valor alienado no capitalismo), enriquecimento da humanidade inteira através dos progressos da tecnociência capitalista” e, por fim, o sistema filosófico de Hegel que “totaliza todas essas narrativas, e neste sentido concentra em si a modernidade especulativa” seriam alguns exemplos das metanarrativas características do período moderno. Mas não nos deixemos enganar, alerta o filósofo: a despeito de legitimarem instituições, práticas sociopolíticas, éticas e maneiras de pensar, essas grandes narrativas não devem ser confundidas com os mitos e fábulas da tradição, visto que elas

não procuram essa legitimidade num ato original fundador, mas num futuro que deverá efetuar-se, ou seja, numa Idéia a realizar. Esta Idéia (de liberdade, de “luz”, de socialismo, etc.) tem um valor legitimante por que é universal. Orienta todas as realidades humanas. Dá à modernidade o seu modo característico: o projeto. (LYOTARD, 1993, p.31-32)

É, portanto, diante de tal definição do que seria a modernidade, que Lyotard formula a hipótese básica de sua pesquisa – uma “ideia geral trivial” como dissera certa vez<sup>19</sup>: toda aquela época histórica, ou melhor, toda aquela “forma de dar forma a uma sequência de momentos”<sup>20</sup>, teria enfim alcançado seu termo, pois, na atual “condição pós-moderna”, aquilo que o filósofo havia eleito como questão central de reflexão na modernidade – a problemática do conhecimento, que tornava a filosofia um metadiscurso de legitimação do saber –, teria, por fim, dado mostras de ineficiência legitimadora. “Na sociedade e na cultura contemporânea, [...] a questão da legitimação do saber coloca-se em outros termos. O grande relato perdeu sua credibilidade, seja qual for o modo de unificação que lhe é conferido” (LYOTARD, 1979, p.63). Hoje, todo discurso pretensiosamente totalizante não passaria de uma “narrativa sem fundamento”. Em meio à pluralidade de outras narrativas, de “jogos de linguagem”, ele se encontraria desprovido daquela validade universal que ambicionava ter. É diante deste quadro de fragmentação discursiva, portanto, que Lyotard coloca a “condição pós-moderna” como questão cultural: caracteriza-se, sobretudo, pela incredulidade com relação aos modernos metadiscursos filosóficos, independentemente da natureza de suas pretensões universalizantes.

De acordo com nosso autor, o saber era visto pelo pensador moderno como autorreferente e autorrenovador, atividade nobre que tinha como função romper com o “mundo das trevas” e contribuir para o desenvolvimento moral e espiritual do

---

<sup>19</sup> Refiro-me à carta que Lyotard havia remetido à Jessamyn Blau, em 1º. de maio de 1985. Seu conteúdo foi publicado em *O pós-moderno explicado às crianças* (LYOTARD, 1993, p.95).

<sup>20</sup> Esta definição da modernidade está no texto “Tempo, hoje”, publicado originalmente na revista *Critique*, jun./jul. 1988. De acordo com Lyotard, “a modernidade não é, penso eu, um período histórico, é uma forma de dar forma a uma sequência de momentos, de modo que a esta última aceite uma taxa elevada de contingência” (LYOTARD, 1989, p.74).

homem. Neste contexto, duas principais grandes formas de relato teriam feito as vezes de sua legitimação: uma prático-política, que via em sua conquista o impulso emancipatório da humanidade no caminho do progresso; e outra especulativo-filosófica, para a qual a difusão do conhecimento não se legitimaria por um princípio utilitarista *tout court* de seus benefícios. Por consequência – não servindo, pois, a qualquer força externa –, o próprio saber, concebido como um metadiscurso filosófico, encontraria sua legitimidade em si mesmo, como saber dos saberes.

Na contramão de qualquer uma dessas concepções do saber e difusão do conhecimento, estaria o cenário pós-moderno da segunda metade do século XX. Para Lyotard, na cultura pós-moderna, o conhecimento não seria mais visto como o horizonte da ação emancipatória da humanidade, da “vida do espírito especulativo”, da tomada de consciência da vanguarda revolucionária ou de qualquer outra coisa que o valha, mas como um conjunto de mensagens passível de ser traduzido em quantidade de unidades de informação: os *bits*. Assim, ele teria perdido toda aquela aura iluminista de práxis investidora na formação (*Bildung*) e esclarecimento (*Aufklärung*) do “espírito” – no caminho do alcance pleno da maioria da razão, como dizia Kant – e se imposto como tecnologia intelectual, como valor de troca submetida ao capital e ao Estado, passando a atuar social e economicamente como uma mercadoria particular, uma nova força de produção. Neste sentido, as universidades, como grandes centros geradores e irradiadores de conhecimento, “que são de agora em diante solicitadas a formar competências e não mais ideais”, se teriam tornado instituições importantes no cálculo estratégico político dos Estados (LYOTARD, 1979, p.79). Como bem afirma Wilmar do Valle Barbosa no prefácio à

edição brasileira do livro de Lyotard: “Se a revolução industrial nos mostrou que sem riqueza não se tem tecnologia ou mesmo ciência, a condição pós-moderna nos vem mostrando que sem saber científico e técnico não se tem riqueza” (BARBOSA, 1986, p.XI).

É todo este processo que Lyotard qualifica como “deslegitimação”: a crise dos modernos dispositivos de legitimação do saber e divulgação do conhecimento, que, para além das conseqüentes crises do dispositivo especulativo do idealismo alemão ou do dispositivo emancipatório iluminista-marxista, acompanharia também a novidade no uso de linguagens que escapariam às determinações teóricas vigentes na modernidade. Com a introdução de noções como “aleatoriedade”, “instabilidade”, “caos” e “irregularidade” nos mais diversos saberes científicos, veríamos despontar a crise da concepção central de legitimação na modernidade: a ideia de ordem.

Interessando-se pelos indecíveis, nos limites da precisão do controle, pelos quanta, pelos conflitos de informação não completa, pelos “fracta”, pelas catástrofes, pelos paradoxos paradigmáticos, a ciência pós-moderna [como “pesquisa de instabilidade”] torna a teoria de sua própria evolução descontínua, catastrófica, não retificável, paradoxal. Muda o sentido da palavra saber [...]. Produz, não o conhecido, mas o desconhecido. (LYOTARD, 1979, p.97)

Assim sendo, como veremos mais adiante, tal crise estabelece, para Lyotard, a discussão em torno da oposta ideia de “desordem”, a “paralogia”, como uma sugestão de alternativa para a legitimação do saber nas sociedades contemporâneas, atestando e retificando a impraticabilidade da submissão de todos os discursos à autoridade de um metadiscurso universal, compreendido como a síntese do significante.

Por outro lado, as instituições contemporâneas não haveriam logrado oferecer alternativas ao ultrapassamento de todo aquele enquadramento metafísico do saber. Perante uma diversidade complexa e antinômica de teorias, o único critério de legitimação do saber viável no sistema social de mercado passou a ser o da eficiência ou performatividade. Disso decorreria a recente crise de conceitos caros ao pensamento moderno, como “razão”, “progresso” e “totalidade”, e a angustiada busca por novos enquadramentos teóricos, tais como “eficácia”, “desempenho” e “otimização do sistema”, possuidores do expresso objetivo de legitimar a nova produção capitalista da tecnociência, a partir da qual é “mais o desejo de enriquecimento que o de saber que impõe de início aos técnicos o imperativo da melhoria das performances e de realização dos produtos” (LYOTARD, 1979, p.74).

Em vista disso, no contexto de deslegitimação pós-moderna das metanarrativas, uma nova espécie de ética para o exercício do saber, um novo “critério” se teria consolidado como “ideologia do ‘sistema’” (LYOTARD, 1979, p.105). O controle da prova, compreendido como parte da argumentação que procura obter o consentimento dos destinatários da mensagem científica, teria cedido lugar a um “jogo de linguagem” no qual o que estaria em questão não seria mais a verdade, mas o *desempenho*. Este critério, diz Lyotard,

exclui em princípio a adesão a um discurso metafísico, requer o abandono de fábulas, exige espíritos claros e vontades frias, coloca o cálculo das interações no lugar da definição de essências, faz com que os “jogadores” assumam a responsabilidade não somente dos enunciados que eles propõem, mas também das regras às quais eles submetem para torná-los aceitáveis. Coloca em plena luz as funções pragmáticas do saber na medida em que elas pareçam se dispor sob o critério da eficiência. (LYOTARD, 1979, p.100)

Dessa forma, como contraponto ao *modus operandi* da produção de conhecimento na modernidade, o critério do desempenho das sociedades contemporâneas priorizaria a questão do equívoco. O que importaria a partir de então não seria mais a afirmação da verdade, mas a localização do erro no sentido de “otimizar o processo”, de “aumentar a eficácia”. Não existiria mais uma metalingua universal: o projeto do sistema-sujeito teria dado mostras suficientes de fracasso e o da emancipação nada teria a ver com o conhecimento. É neste sentido que Lyotard compreende a ideia de interdisciplinaridade como um sintoma próprio da “época da deslegitimação”. A relação com o saber, não sendo mais da realização da vida do espírito ou da emancipação da humanidade, “é dos utilizadores de um instrumental conceitual e material complexo e dos beneficiários de suas performances. Eles não dispõem de um metarrelato para formular-lhe a finalidade e o bom uso. Mas têm o *brainstorm* para reforçar-lhes as performances”<sup>21</sup> (grifo no original) (LYOTARD, 1979, p.86).

---

<sup>21</sup> A esse respeito, Lyotard aponta ainda a valorização do trabalho em equipe como outro efeito da prevalência do critério do desempenho, dado que “as performances em geral são melhoradas pelo trabalho em equipe”, na medida em que alcançam “sucesso em relação ao desempenho no quadro de um modelo dado, isto é na execução de uma tarefa” (LYOTARD, 1979, p.86).

## **A sociedade pós-industrial, a multiplicidade dos jogos de linguagem e a problemática social do “comportamento unidimensional”**

Na obra que vimos estudando, Lyotard toma como ponto de partida a tese do sociólogo norte-americano Daniel Bell para elaborar seu diagnóstico cultural das sociedades ocidentais contemporâneas. Apresentada no livro *O advento da sociedade pós-industrial*, publicado em 1973, a tese de Bell era fundamentada sobre a hipótese sociológica do surgimento de uma “sociedade pós-industrial”, que diria respeito “a uma mudança na estrutura da sociedade ocidental” (BELL, 1977, p.22). Tal mudança estaria diretamente relacionada “com a maneira segundo a qual a economia está sendo transformada [...] e com as novas relações entre teoria e o empirismo, particularmente entre a ciência e a tecnologia” (BELL, 1977, p.26). Além de um setor econômico que deixaria de priorizar a produção de bens para produzir serviços, o advento da sociedade pós-industrial capitalista seria acompanhado da criação de uma nova “tecnologia intelectual”, para a qual importaria, como questão central, o desenvolvimento do conhecimento teórico como fonte de inovação da ciência e da tecnologia e de formulação política para a sociedade – eis a centralidade que a “tecno-ciência” ocupa naquele contexto de deslegitimação de que fala Lyotard em seu livro. Em vista disso, para o sociólogo que pretendia empreender “uma tentativa de previsão social”<sup>22</sup> sobre este que seria o novo desdobramento estrutural das sociedades ocidentais, quatro seriam as “significações” envolvidas na emergência da chamada “sociedade pós-industrial”:

---

<sup>22</sup> Este é o subtítulo de seu livro: *O advento da sociedade pós-industrial: uma tentativa de previsão social*. (BELL, 1977).

1. Ela reforça o papel da Ciência e dos valores cognitivos, como necessidade institucional básica da sociedade;
2. Ao tomar as decisões de maneira mais técnica, ela traz o cientista ou o economista mais diretamente para dentro do cenário político;
3. Aprofundando as tendências já existentes, que levam à burocratização do trabalho intelectual, ela cria um conjunto de pressões para as maneiras tradicionais de definir os objetivos e valores intelectuais;
4. Criando e dando maior campo à *intelligentsia* técnica, ela suscita questões fundamentais, com referência às relações entre o técnico e o intelectual literário. (BELL, 1977, p.60)

Destas quatro novas “significações” socioestruturais, no entanto, Daniel Bell não logra deduzir implicações para o campo cultural. Como ele mesmo afirma, “não pretendo afirmar que estas alterações na estrutura social *determinem* alterações correspondentes na política e na cultura” (grifos no original) (BELL, 1977, p.26). Em certo sentido, seria possível afirmar que, para ele, o “advento da sociedade pós-industrial” não incorreria necessariamente no surgimento de outra “forma de consciência” nas sociedades ocidentais. Com um trabalho cauteloso de sociologia, que não pretende deixar tomar-se pelas ilusões da tentação determinista – e o verbo no excerto acima não parece grifado por acaso –, Bell pretende muito mais discorrer sobre as consequências socioestruturais (políticas, econômicas etc.) da sociedade pós-industrial e apenas aventar os três principais problemas que elas suscitam: “a crescente burocratização da ciência e a cada vez maior especialização do trabalho intelectual em partes muito definidas”; a progressiva aproximação de políticos e técnicos do conhecimento; e os “novos modos de vida” de uma cultura “que se torna cada vez mais antinômica e antiinstitucional”<sup>23</sup> (BELL, 1977, p.26-27). A partir de tal

---

<sup>23</sup> Ainda neste livro, Daniel Bell promete tratar, “num trabalho posterior”, das relações entre a cultura e as consequências socioestruturais da sociedade pós-industrial. Este trabalho foi publicado três anos depois, em 1976, sob o título *The cultural contradictions of capitalism (As contradições culturais do capitalismo)* (BELL, 1976).

problemática levantada, Lyotard é quem efetuará o salto reflexivo do “advento da sociedade pós-industrial” para o surgimento de uma “cultura pós-moderna”.

Na trilha da proposta de uma reflexão sobre aquela emergência de “novos modos de vida” em uma cultura “cada vez mais antinômica”, de que falava Daniel Bell a respeito das sociedades de capitalismo pós-industrial, Lyotard toma como base metodológica de seu estudo sobre a “condição pós-moderna” a teoria dos “jogos de linguagem” de Ludwig Wittgenstein, aprofundada na publicação póstuma, em 1953, de suas *Investigações filosóficas*. A obra, que havia sido elaborada durante dez anos, representava uma drástica revisão da teoria sobre a lógica da linguagem defendida no *Tractatus Logico-Philosophicus*, de 1921. De acordo com o filósofo vienense, pelo fato de a linguagem não possuir uma essência unitária nem uma estrutura lógico-sintático-semântica que determine *a priori* todos os usos dotados de sentido (*sinn*) – como pretendia a “forma geral da proposição”<sup>24</sup> expressa no *Tractatus* –, a mesma deveria, portanto, ser concebida como uma multiplicidade dispersa de práticas – os “jogos de linguagem”, eventualmente incomensuráveis entre si –, das quais as regras, o sentido e o objetivo seriam ordenados de acordo com seu uso intersubjetivo no interior de determinadas normas sociais e culturais, representantes das chamadas “formas de vida” (WITTGENSTEIN, 2009). Assim sendo, o próprio consenso sobre a semântica da verdade estaria submetido à pragmática dos “jogos de linguagem” das diferentes “formas de vida” ou, como diria o próprio Wittgenstein: “Certo e errado é o que os homens dizem; e os homens estão concordes na linguagem. Isto não é uma concordância de opiniões, mas da forma de

---

<sup>24</sup> Refiro-me à “forma geral da função de verdade” apresentada por Wittgenstein no *Tractatus Logico-philosophicus* (WITTGENSTEIN, 2010, §6).

vida” (WITTGENSTEIN, 2009, §241). É, portanto, deste descentramento da metafísica da referência denotativa/prescritiva em favor da pragmática do uso intersubjetivo da linguagem que teria decorrido, segundo Gualandi, a principal inspiração para Lyotard, de

que a *verdade* não é uma função universal da linguagem, e que mesmo ali onde a verdade é o objetivo declarado de um jogo de linguagem – o discurso da ciência ou o da jurisprudência, por exemplo –, esse objetivo se acha submetido às regras de usos desse jogo de linguagem particular. (grifo no original) (GUALANDI, 2007, p.71)

É neste sentido, por conseguinte, que Lyotard pretende mostrar que toda “metalinguagem” moderna, ansiosa pela trama unificadora da esparsa multiplicidade dos “jogos de linguagem” que a integram, estaria desprovida de qualquer fundamento universal ou absoluto, dado que seu discurso agregador se mostraria tanto paradoxal do ponto de vista teórico, quanto “totalitário” do ponto de vista prático. Não havendo mais, enfim, aquela espécie de “profissão de fé” em uma forma metadiscursiva *a priori* da Ideia,

o pós-moderno é, portanto, essa época em que cada indivíduo se descobre viver e falar “sob o impacto” de uma multiplicidade dispersa de narrativas, e em que todo jogo de linguagem que pretenda totalizar os outros em um metadiscurso universal aparece como uma mentira paradoxal. (GUALANDI, 2007. p.72)

No entanto, Lyotard nota uma séria consequência decorrente de todo este processo: na medida em que a cultura e, sobretudo, o saber – o exercício da produção de conhecimento – fragmentam-se e passam a se legitimar por aquele “critério do desempenho”, toda a chamada “deslegitimação” das metanarrativas modernas faz com que a sociedade mergulhe em um “positivismo de conhecimentos particulares”. À filosofia, por exemplo, não resta mais do que romper com as funções

humanistas ou especulativas de legitimação e se reduzir ao estudo analítico das lógicas ou de episódicas histórias das ideias. Passa-se, por conseguinte, a uma nova compreensão do mundo: a legitimação não pode vir de outro lugar senão da pragmática linguística e de sua interação comunicacional. A nostalgia do relato perdido teria desaparecido. “Face a qualquer outra crença”, afirma Lyotard, “a ciência que ironiza [*sourit dans sa barbe*] ensinou a dura sobriedade do realismo” (LYOTARD, 1979, p.68).

Ora, se nos voltarmos por um momento para a crítica que Herbert Marcuse havia feito ao produto ideológico que surge nas chamadas “sociedades industriais” tecnologicamente desenvolvidas – desde a mesma década de 1950, que mais tarde foi objeto para a já citada pesquisa sociológica de Daniel Bell –, lembraremos que um dos pontos analisados é justamente a emergência de um “empirismo neopositivista” como característica marcante do que ele denomina “comportamento unidimensional”. Escrevendo cerca de dez anos antes de Lyotard, Marcuse diagnosticava, em *Ideologia da sociedade industrial*, a emergência de uma ética dominada pela não contradição e não transcendência no universo estabelecido da locução e do comportamento, o que, por sua vez, implicaria em uma ruptura com a dialética ontológica, a lógica da contradição e a bidimensionalidade históricas. É nesse *medium* social que, na forma de um “empirismo total”, o pensamento filosófico seria transmutado em um pensamento afirmativo, no qual “a crítica filosófica critica dentro da estrutura social e estigmatiza noções não-positivas como mera especulação, sonhos ou fantasias” (MARCUSE, 1967, p.165). De acordo com Marcuse,

O pensamento (ou pelo menos sua expressão) é não apenas enfiado na camisa-de-força do uso comum, mas também incitado a não pedir e a não

buscar soluções além das já existentes. “Os problemas não são resolvidos pelo fornecimento de informação nova, mas pela rearrumação do que sempre soubemos”. [...] A pobreza auto-estilizada da Filosofia, comprometida, em todos os seus conceitos, com o estado de coisas em questão, suspeita das possibilidades de uma nova experiência. (MARCUSE, 1967, p.169)

Nesse contexto de “comportamento unidimensional” – em que a descrição toma o lugar da explicação em detrimento de qualquer consideração hipotética –, “a pobreza auto-estilizada da Filosofia” de que fala Marcuse diz respeito a um pensamento que, em detrimento de qualquer experiência abstrata, pretende legitimar-se como empírico – ou realista, como diria Lyotard –, voltando-se exclusivamente para o funcionamento da pragmática linguística e sua interação comunicacional. “Todo um ramo da Filosofia analítica”, por exemplo, diz,

está empenhado nessa empresa, mas o método exclui de imediato os conceitos de uma análise política, isto é, crítica. A tradução operacional ou behaviorista assimila termos como “liberdade”, “governo”, “Inglaterra” com “vassoura” e “abacaxi”, e a realidade daqueles com a destes. (MARCUSE, 1967, p.172)

Portanto, nessas “sociedades industriais” de tecnologia avançada, o “comportamento unidimensional” seria posto “diante de um *a priori* empírico que não pode ser transcendido”, de maneira que “o mundo experimentado [se mostraria como] o resultado de uma experiência restrita”. Nela, “o neopositivismo não está preocupado com a ambiguidade e a obscuridade grandes e gerais”, as quais, de acordo com o filósofo, seriam próprias do universo realmente estabelecido da experiência (MARCUSE, 1967, p.173).

Podemos afirmar, por conseguinte, que é a respeito deste emergente *ethos* empírico-realista da sociedade industrial de tecnologia avançada – ou da “sociedade pós-industrial”, para ficarmos com o conceito proposto pelo estudo de Bell – que

Wilmar do Valle Barbosa chama nossa atenção para o fato de que uma observação fundamental aparece implícita no livro de Lyotard: a de que o contexto pós-moderno tende a eliminar as diferenças epistemológicas entre procedimentos científicos e políticos. Barbosa pontua, com perspicácia, que, diante dessa observação, a epistemologia baconiana seria retomada pelo contexto pós-moderno e, em uma via não cartesiana, também partiria do pressuposto de que “verdade” e “poder” são indissociáveis. Assim, como dizia Francis Bacon, “conhecimento é poder” também para o dispositivo pós-moderno<sup>25</sup>. Contudo, enquanto aquele filósofo inglês – um dos grandes expoentes do pensamento moderno – vislumbrava neste postulado uma possibilidade emancipatória, de transcendência crítica da experiência vivida em um novo mundo livre de “ídolos”<sup>26</sup>, de acordo com Barbosa:

A problemática do “novo mundo” não parece seduzir o filósofo pós-moderno, avesso [...] aos metadiscursos de emancipação. Preocupado com o presente e com o reforço do critério de desempenho [...], ele parece ter abandonado os caminhos da utopia, esse modo de encantar o mundo que anima as lições de Bacon e de outros modernos. [...] Para isso, é necessário que o conhecimento (inclusive a filosofia) esteja mais perto do concreto, do presente, cooperando com as forças do acontecimento, decodificando e dando coerência aos detalhes da cotidianidade. (BARBOSA, 1986, p.XIII)

---

<sup>25</sup> Ora, lembremo-nos da passagem em que Daniel Bell afirma o mesmo a respeito da sociedade pós-industrial: “Pelo fato de acentuar a importância do componente técnico do conhecimento a sociedade pós-industrial força os hierofantes da nova sociedade – os cientistas, engenheiros e tecnocratas – a competir com os políticos ou a se tornarem seus aliados. O relacionamento entre a estrutura social e a ordem política passa desta maneira a representar um dos problemas do poder numa sociedade pós-industrial” (BELL, 1977, p.27).

<sup>26</sup> Obviamente, a referência diz respeito aos quatro grupos de falsas noções pretensiosamente científicas, que, segundo Bacon, em seu *Novum Organum*, impediriam o acesso à verdade em si: os chamados “ídolos da tribo”, os “ídolos da caverna”, os “ídolos do foro” e os “ídolos do teatro” (BACON, 2005).

## **A pragmática científica pós-moderna e o critério da paralogia como proposta de complexificação do sistema social**

Diante deste cenário, em que o recurso aos grandes relatos estaria excluído e onde, no limite, o princípio do consenso universal – como queria Jürgen Habermas com sua “teoria da ação comunicativa” – também parece insuficiente como critério de validação, Lyotard propõe um dispositivo de legitimação do saber que logre cruzar as fronteiras da “ideologia do ‘sistema’”, o critério do desempenho e de “sua pretensão totalizante”: a “legitimação pela paralogia”, tão comum à dita “pragmática científica” pós-moderna.

Consoante ao estudo epistemológico apresentado em 1962 por Thomas Kuhn, *A estrutura das revoluções científicas*, Lyotard percebe dois grandes movimentos complementares na dinâmica reprodutiva do jogo de linguagem das ciências contemporâneas. Por um lado, o desenvolvimento do trabalho científico adviria daquele processo que Kuhn denominava como “ciência normal”, isto é, de um entendimento consolidado na comunidade científica a respeito de hipóteses e métodos institucionalizados no interior de determinado marco conceitual, do chamado “paradigma”. Por outro lado, quando atingido o limite lógico deste paradigma, a pesquisa científica extrairia sua dinamicidade de “lances” extraordinários, efetuados como alternativa às regras daquele jogo de linguagem consolidado. Assim, para Kuhn, seria a partir da crise e do questionamento dos procedimentos da “ciência normal” – de sua “complexificação”, como diria Lyotard –, que indivíduos da comunidade científica iniciariam todo o processo denominado

“ciência revolucionária”, acarretando a subsequente “mudança de paradigma” de determinada disciplina científica (KUHN, 2013). Por conseguinte, diz Lyotard:

É preciso supor um poder que desestabilize as capacidades de explicar e que se manifeste pela regulamentação de novas normas de inteligência ou, se se prefere, pela proposição de novas regras para o jogo de linguagem científico, que irão circunscrever um novo campo de pesquisa. (LYOTARD, 1979, p.99)

A este “poder desestabilizador” dos inventivos “lances extraordinários” feitos pela “ciência revolucionária”, Lyotard denomina “paralogia”, dado que, do ponto de vista da “comunidade científica normal”, eles seriam percebidos como verdadeiras deformações discursivas no centro do critério consensual de um paradigma. Eis, portanto, aquilo que Lyotard compreende como a principal lição oferecida pela “pragmática científica” na condição pós-moderna: ao pautar, em sua dinâmica, a questão da “desordem” como uma alternativa “para desarranjar a ordem da ‘razão’” moderna – colocando-se, como já se viu, enquanto “pesquisa da instabilidade” –, ela também “sugere um modelo de legitimação que não é de modo algum o da melhor *performance* [aquele critério dominante nos sistemas sociais contemporâneos], mas o da diferença compreendida como paralogia”<sup>27</sup> (LYOTARD, 1979, p.97).

Contrária ao principal ímpeto do sistema, que, de acordo com a teoria de Niklas Luhmann, seria o da redução de sua complexidade a partir da adaptação das

---

<sup>27</sup> Nos termos kuhnianos, o critério da paralogia seria algo aproximado de uma pragmática científica legitimada não pela estabilidade da “ciência normal”, mas pelo constante advento diversificante da “ciência revolucionária”, “o antimodelo do sistema estável” para Lyotard (KUHN, 2013; LYOTARD, 1979, p.103). Em termos de uma filosofia da ciência, Paul Feyerabend é o teórico que mais se aproximaria do “critério paralógico” lyotardiano, quando critica a visão homogeneizante e totalizadora do método naquele saber científico ocidental que, por muitas vezes, ainda insiste em se fundamentar na tradição racionalista. Em defesa de um pluralismo metodológico – e conhecido pela polêmica proposta de uma anarquismo epistemológico –, Paul Feyerabend trata de confrontar todo o aparato dogmaticamente objetivo da racionalidade científica com a contínua mudança das diversidades cultural e histórica (FEYERABEND, 2010; 2011).

diferenciações individuais ao fim próprio da autorreprodução (*autopoiesis*)<sup>28</sup>, na “medida em que é diversificante, a ciência em sua pragmática oferece o antimodelo do sistema estável”. Muito mais que um sistema fechado em sua própria coerência lógica, ao estilo de Luhmann, ela “é um modelo de ‘sistema aberto’ no qual a pertinência do enunciado está em que ‘gera idéias’, isto é, outros enunciados e outras regras” (LUHMANN, 1980; LYOTARD, 1979, p.104).

É, por fim, diante de tal conclusão que Lyotard acaba por sugerir a “legitimação pela paralogia” também à dita “pragmática social”, como alternativa àquela “ideologia do ‘sistema’” e o “cinismo de seu critério do desempenho”. É certo que a “pragmática social”, diz o filósofo, “não tem a ‘simplicidade’ que possui a das ciências. É um monstro formado pela imbricação de um emaranhado de enunciados [...] heteromorfos” (LYOTARD, 1979, p.105). Contudo, isso não impede que, ao se legitimar pelo reconhecimento da heterogeneidade dos jogos de linguagem, a sociedade renuncie “ao terror, que supõe e tenta realizar sua isomorfia”. Neste sentido, toda “crença *aufkläre*” no consenso universal de um projeto coletivo de emancipação desaparece<sup>29</sup> e cede lugar ao caráter daquele consenso que “deve ser local”, voltado para “as regras que definem cada jogo de linguagem e os ‘lances’ que

---

<sup>28</sup> Para Lyotard, o sistema descrito por Luhmann em seu *Legitimação pelo procedimento*, de 1969, seria “terrorista”, na medida em que “por terror [compreende-se] a eficiência oriunda da eliminação ou da ameaça de eliminação de um parceiro fora do jogo de linguagem que se jogava com ele. Ele se calará ou dará seu assentimento não porque ele é refutado, mas ameaçado de ser privado de jogar (existem muitas espécies de privação). A arrogância dos decisores, em princípio sem equivalente nas ciências, volta a exercer esse terror. Ele diz: Adaptai vossas aspirações aos nossos fins, senão...” (LYOTARD, 1979, p.103).

<sup>29</sup> De acordo com Lyotard, o que desaparece com a dupla constatação da heterogeneidade das regras e da busca pelo dissenso “é uma crença que anima ainda a pesquisa de Habermas, a saber, que a humanidade como sujeito coletivo (universal) procura sua emancipação por meio da regularização dos ‘lances’ permitidos em todos os jogos de linguagem, e que a legitimidade de um enunciado qualquer reside em sua contribuição a essa emancipação” (LYOTARD, 1979, p.106).

aí são feitos”. É dessa forma, então, que a sociedade passa a se orientar “para as multiplicidades de ‘metaargumentações’ versando sobre metaprescritivos e limitadas no espaço-tempo” (LYOTARD, 1979, p.107).

A legitimação pelo critério da paralogia, portanto, afastaria da pragmática social aquela disposição à exclusão de qualquer movimento da linguagem considerado “não convencional”. Com uma ética movida muito mais pelo estímulo ao aumento da complexidade do que pela sua redução, “toda novidade deve ser favorecida, pois apenas pela contribuição constante da *imaginação criativa* o sistema pode aumentar suas chances de sobrevivência” (GUALANDI, 2007, p.83).

Ora, esse aumento das chances de sobrevivência do sistema ocorreria porque, a despeito da legitimação pela paralogia ser sugerida como uma alternativa ao critério do desempenho, “a questão”, diz Lyotard, “não é propor uma alternativa ‘pura’ ao sistema”, visto que “todos nós sabemos, neste final dos anos [19]70, que ela será semelhante ao próprio sistema”. Ela serve muito mais como um “contrato temporário” que é “favorecido pelo sistema por causa da sua grande flexibilidade, de seu menor custo, e da efervescência de motivações que o acompanha, sendo que todos estes esforços contribuem para uma melhor operatividade”. Portanto, mesmo que “não pertença à exclusiva finalidade do sistema”, a paralogia é por ele “tolerada” de bom grado pelo fato de que, somente em sua progressiva complexificação, ele se torna ainda mais flexível, mais operacional e, conseqüentemente, mais eficiente em sua *performance*<sup>30</sup>. É assim que, para Lyotard, a “evolução das interações sociais”,

---

<sup>30</sup> Ao colocar o problema de uma legitimação que se valha apenas da paralogia, Lyotard nota, inicialmente, a necessidade de distingui-la da inovação: “Esta é comandada ou pelo menos utilizada pelo sistema para melhorar sua eficiência; aquela é um lance, de importância muitas vezes

orientada pela abertura de um sistema que, ao invés de censurar, incentiva o aumento de sua complexidade e, por conseguinte, de sua “operatividade”,

evidencia em seu seio [do sistema] uma outra finalidade, a do conhecimento dos jogos de linguagem como tais e da decisão de assumir a responsabilidade de suas regras e de seus efeitos, sendo o principal destes o que revalida a adoção destas, a pesquisa da paralogia. (LYOTARD, 1979, p.107)

Eis, por fim, a conclusão, sobretudo política, com que Lyotard encerra seu *rapport* sobre a condição pós-moderna. Em vez de ser apresentada como alternativa *de facto* ao sistema social em vigência – ilusão utópica dos modernos e ultrapassados metadiscursos de emancipação –, a principal proposta da “legitimação pela paralogia”, ao fim e ao cabo, é torná-lo mais justo, múltiplo, diversificado. Contribuindo para uma “melhor operatividade” do sistema, a prática paralógica legitima, enfim, a sua reprodução na medida em que o concebe como progressivamente mais heterogêneo e complexo.

É certo que Lyotard se ergue contra o “comportamento unidimensional” que o “critério do desempenho” representaria para aquele sistema social fechado apresentado por Luhmann, que se reproduz pela estabilidade da redução isomórfica de sua complexidade interna. Contudo, ao resgatar, pelo contrário, o princípio prático da contradição, do dissenso, da crítica, contra aquela “camisa-de-força do uso

---

desconhecida de imediato, feito na pragmática dos saberes”. No entanto, Lyotard reconhece que “na realidade, uma se transforma na outra” com frequência, mas que, por outro lado, isso “não necessariamente [seria] inoportuno para a hipótese” (LYOTARD, 1979, p.99). Ora, entendemos que Lyotard compreende e pontua essa distinção entre inovação e paralogia ainda dentro do marco conceitual de um “sistema fechado” de tipo luhmanniano, que, como já visto, não pode funcionar senão reduzindo sua complexidade e produzindo dispositivos que façam convergir as inovações para a estabilidade de sua autorreprodução (LUHMANN, 1980). Ao conceber um sistema social mais próximo do modelo aberto apresentado por Talcott Parsons, que extrai sua capacidade de autorreprodução de um processo de contínua complexificação, o limite que diferencia “inovação” e “paralogia” parece muito mais fluido, sobretudo no que diz respeito à sua utilização como um instrumento que vise à maior “eficiência” deste mesmo sistema (PARSONS, 1951).

comum” denunciado por Marcuse, Lyotard acaba por sugerir ainda um dispositivo de legitimação que, muito antes de representar uma efetiva *transformação* na ordem das coisas – no sentido da “XI Tese sobre Feuerbach”<sup>31</sup>, um salto dialético no tempo histórico –, tem por expressa finalidade o refinamento de sua *performance* e *desempenho* como sistema, isto é, do desdobramento autopoietico daquilo que se coloca no cenário do aqui-agora<sup>32</sup>.

É neste sentido, portanto, que Lyotard mantém um *ethos* que converge para o pano de fundo melancólico que acompanha seu diagnóstico de época, sua crítica à modernidade e sua defesa da heteromorfia, pois quando ele diz que a questão da paralogia não é proposta como “alternativa pura” pelo fato de “que ela será semelhante ao próprio sistema”, está finalmente confessando que não há por que esperar qualquer outra realidade ou experiência a ser historicamente alcançada – como prometiam as modernas e ultrapassadas metanarrativas –, uma vez que, “como todos nós sabemos, neste final dos anos [19]70”, o pós-moderno vem para anunciar, com “a dura sobriedade do realismo”, que não há um horizonte aberto para

---

<sup>31</sup> Trata-se daquela proposição que serviu de pedra de toque para a ideia de práxis de todo o pensamento marxista: “Os filósofos só *interpretaram* o mundo de diferentes maneiras; do que se trata é de *transformá-lo*” (grifos no original) (MARX & ENGELS, 2007, p.103).

<sup>32</sup> A respeito da visão de Lyotard sobre a ação do filósofo e a transformação da realidade social, não deixa de ser oportuno e esclarecedor lembrarmos aqui da quarta e última conferência proferida aos calouros do curso de Filosofia da Universidade Paris-Sorbonne entre outubro e novembro de 1964 – período em que, como vimos, afastava-se das atividades da revista *Socialisme ou Barbarie*. Em uma espécie de heterodoxa “revisão propedêutica” da práxis marxista, Lyotard declara: “Se o mundo tem que ser transformado é porque ele já está se transformando. Temos no presente algo que anuncia, que antecipa e convoca o futuro. [...] Vemos, portanto, que a ação, entendida como transformação do mundo (a única que merece esse nome) supõe, e essa é sua garantia potencial, o poder paradoxal da passividade [...]. É preciso receber para dar, é preciso ouvir para dizer, é preciso recolher para transformar [...]. Marx também sabia, mas seus sucessores esqueceram-se disso completamente na realidade, mesmo que as palavras de Marx continuem a frequentar seus lábios, Marx sabia que fazer é também deixar-se fazer, e que essa passividade requer a maior energia” (LYOTARD, 2014, p. 98-100).

além daquilo já está colocado no *hic et nunc* de nossa existência. Diante dessa condição do tempo histórico, a única ação política viável seria, por fim, colaborar para a sucessiva complexificação paralógica do sistema social, fazendo com que os jogos de linguagem se tornem “jogos de soma não nula”, isto é, que as discussões não se fixem sobre “posições de equilíbrio mínimo, por esgotamento das disputas”. Só assim, diz Lyotard, na última linha de seu texto: “Uma política se delineia na qual serão igualmente respeitados o desejo de justiça e o que se relaciona ao desconhecido” (LYOTARD, 1979, p.108).

### **A Queda do Muro de Berlim, o êxito do sistema social complexo e o melancólico *no future* da paralogia pós-moderna**

Atendo-se ao princípio pragmático de que os sentidos linguísticos estão dispersos em uma multiplicidade de práticas diferentes, Lyotard dá corpo à defesa política de uma concepção pluralista dos jogos de linguagem com a publicação de *Le Différend*, em 1983. A partir do conceito de “diferendo” – que, diferentemente do litígio, “seria um caso de conflito entre duas partes (no mínimo) que não poderia ser decidido de modo imparcial por não existir uma regra de juízo aplicável às duas argumentações”, dado que o “fato de uma delas ser legítima não implicaria que a outra também não seja” –, o filósofo, orientado pelo já proposto “critério da paralogia”, acaba por sugerir, enfim, a escuta destas várias demandas que agitam o “mar de ninguém que a linguagem é”<sup>33</sup> (LYOTARD, 1983, p.9). É, pois, diante deste

---

<sup>33</sup> É óbvio que a obra não se reduz a este único aspecto, brevemente referido aqui. Outras questões são levantadas e abordadas, tais como a “ilusão antropomórfica” que Lyotard enxerga ainda na teoria wittgensteiniana dos jogos de linguagem e em seu postulado de que o uso determina o sentido de

cenário fragmentado, plural e paralógico, no qual o eclipse das modernas metanarrativas de sentido se teria imposto como “condição de época”, que, em seus últimos escritos, Lyotard vai se ocupar do desenvolvimento daquela temática política levantada ao final de *A condição pós-moderna*, que versava sobre a abertura, complexificação e otimização do sistema social. Ora, como havia alertado a um jovem estudante de Filosofia em 1985, esta seria a “tarefa decisiva” imposta, no horizonte, pelo novo século XXI: com o “crescimento da complexidade na maior parte dos domínios, incluindo os ‘modos de vida’, a vida quotidiana [sic]”, seria preciso “tornar a humanidade apta a adaptar-se a meios de sentir, de compreender e de fazer mais complexos, que excedem o que a humanidade procura” (LYOTARD, 1993, p.104).

Ainda no rastro das intensas transformações históricas porque havia passado o globo entre o fim da década de 1980 e início de 1990 – a *Perestroika* e a *Glasnost* de Mikhail Gorbatchev, a Queda do Muro de Berlim, o fim da Guerra Fria, o esgotamento do Pacto de Varsóvia e a crise dos regimes socialistas do Leste Europeu que culminaram na perda de legitimidade política e no declínio da União Soviética –, Lyotard publica, em 1993, *Moralités postmodernes (Moralidades pós-modernas)*, uma obra composta por “quinze anotações [...] sobre a estetização pós-moderna”. Sob o título “Fantasias de Sistema”, um conjunto de três textos dava o tom daquela que parecia ser a mais recente operação política do filósofo: para o historiador Perry Anderson, a “sublimação metafísica” da realidade global após o triunfo ideológico do chamado “capitalismo tardio” (ANDERSON, 1992, p.43).

---

uma expressão; ou a centralidade conferida a uma espécie de “ontologia da frase” no estudo da linguagem. Ver: LYOTARD, J.-F. *Le Différend*. Paris: Minuit, 1983.

Sob a égide conceitual de um raciocínio que se desdobra em termos de teoria dos sistemas e vai buscar na termodinâmica o “realismo” de sua comprovação, Lyotard conclui que, na “competição entre os sistemas, parece que a característica mais decisiva é a abertura, o ‘jogo’ que eles preservam em seu funcionamento” (LYOTARD, 1996, p.79). Até aí, uma afirmação teórica que não diferiria muito daquela conclusão expressa há pouco mais de dez anos a respeito da “condição pós-moderna”, salvo por uma nova variante histórica: a Queda do Muro de Berlim, “um evento sobrecarregado de significação e cheio de consequências históricas” que, ao final do século XX, dava mostras reais da possibilidade de se “poder induzir uma inteligência geral da situação histórica”. Para o filósofo, a força universal desse *événement* demonstrava, no sentido lógico do termo,

que um sistema tem tanto mais desempenho quanto mais “aberto” for e que, inversamente, está condenado a ser eliminado por seus concorrentes ou por simples entropia se se fechar sobre si mesmo (Brejnev deveria ter estudado um pouco mais de termodinâmica). (LYOTARD, 1996, p.79)

É neste sentido, portanto, que o exercício proposto por Lyotard naquele conjunto de ensaios publicado em seu novo livro fica patente desde a primeira página: trata-se de “determinar as coordenadas da conjuntura histórica presente” (LYOTARD, 1996, p.67).

Em um autoexame crítico de sua trajetória intelectual, Lyotard lembra-se da prática que animava as “análises de situação” realizadas nos tempos de militância em *Socialisme ou Barbarie*, para, então, oferecer uma avaliação geral da situação histórica no início de 1990: os tempos eram outros, bem como os efeitos de qualquer atividade crítica. Para ele, no final do século passado, o combate do que se entendia por militância teria mudado de natureza: afirmar os direitos de minorias sociais e a

preservação do meio ambiente, assinar petições, organizar debates e aderir a comitês seriam práticas consideradas, cada vez mais, “normais”, no sentido de que a “sociedade permite-nos, exige-nos agir dessa maneira: é ela que necessita que contribuamos, na ordem que é nossa, para o desenvolvimento do sistema global”. Uma vez que a “emancipação já não se situa como alternativa à realidade, como um ideal a conquistar contra ela e impor-lhe de fora”, toda resistência crítica com que o sistema se depara, interna ou externamente, obriga-o “a se tornar mais complexo e a se abrir mais, a promover novos empreendimentos” (LYOTARD, 1996, p.69).

Lyotard considerava que uma das principais “coordenadas da conjuntura histórica presente” era a de que a própria ação crítica, pedra de toque dos ultrapassados movimentos de emancipação e *mutatis mutandis* do próprio “critério da paralogia”, se teria, por fim, transformado em uma “função do sistema”:

A tarefa da crítica é precisamente detectar e denunciar qualquer falha do sistema em matéria de emancipação. Mas é notável que o pressuposto dessa tarefa é que a emancipação esteja, a partir de agora, a cargo do próprio sistema e que os críticos, de qualquer natureza, sejam exigidos por ele com vistas a preencher essa função com maior eficácia. (LYOTARD, 1996, p.70)

Ora, a essa altura, já é mais do que evidente o tipo de organização política e econômica que Lyotard tem em mente quando faz referência ao “sistema aberto”. Não há qualquer enigma envolto no constante uso deste termo, muito pelo contrário. Como já havia defendido o sociólogo Talcott Parsons, trata-se expressamente da chamada “democracia liberal” e sua economia de livre mercado<sup>34</sup> (PARSONS, 1964).

---

<sup>34</sup> De acordo com Parsons, a democracia liberal, compreendida como “universal evolutivo”, seria a única forma de associação capaz de mediar a complexidade dos sistemas sociais abertos (PARSONS, 1964).

Para Lyotard, com a Queda do Muro de Berlim e o desvanecimento do último *grand récit* de emancipação alternativo, o marxismo-leninismo,

o discurso “burguês” da emancipação e o tipo de organização da comunidade que se vincula a ele na época do “capitalismo tardio” – emprego de propósito as designações marxistas canônicas – saem vencedores de uma luta de dois séculos. As outras maneiras de ler e fazer a história tentaram impor-se em vão. O sistema parece ter boas razões para se apresentar como o único defensor dos direitos e das liberdades, inclusive os da crítica. (LYOTARD, 1996, p.73)

Tendo, pois, em vista uma espécie de “força ontológica inumana” que torna os sistemas abertos muito mais aptos a se adaptarem à complexidade da realidade – “mais como necessidade do que como finalidade”, como disse certa vez a respeito do capital –, Lyotard apresenta uma descrição de sua “situação presente”, de uma maneira que nada teria de crítica no sentido moderno do termo (LYOTARD, 1996, p.71). Sendo, antes, “empírico-crítica ou pragmatista”, traço *sui generis* da pós-modernidade<sup>35</sup>, essa descrição, que se baseia em critérios científicos de exposição, seria “francamente ‘representativa’, mais referencial do que reflexiva”. Trata-se, em suma, de um conto, “à maneira de Voltaire, só que sem o talento”. Enfim, “a grande narrativa que este mundo [pós-moderno] teima em contar sobre si mesmo depois que as grandes narrativas evidentemente faliram” (LYOTARD, 1996, p.80).

À maneira de um *grand récit* e com um estilo digno das mais espetaculosas ficções científicas, “Uma fábula pós-moderna” narra as vicissitudes históricas de um curioso herói: não mais a humanidade como sujeito da história, mas a energia que “nada sabe e nada *quer*” (LYOTARD, 1996, p.90). De tempos imemoriais, que

---

<sup>35</sup> Lyotard já havia afirmado essa característica em 1984, quando disse que, ao contrário da razão crítica da modernidade, a “pós-modernidade seria antes empírico-crítica ou pragmatista: [...] a capacidade de formular regras novas (axiomáticas) descobre-se à medida que ‘a necessidade’ delas se faz sentir” (LYOTARD, 1993, p.77).

remetem à manifestação primordial do *Big Bang*, ao presente do narrador, o relato se desenrola sob a única certeza que o torna “realista”: “O Sol vai explodir” (LYOTARD, 1996, p.81). O conflito que anima a história contada pela fábula se dá entre dois processos que afetam a energia: de um lado a entropia, um processo contínuo e necessário que, de acordo com o segundo princípio da termodinâmica, conduz à estabilidade e destruição de todos os sistemas, vivos ou não, presentes no espaço cósmico; de outro a “neguentropia”, um processo contingente e descontínuo que, surgido de forma inesperada na superfície do planeta Terra, age em sentido contrário, pela diferenciação e complexificação crescente desses sistemas.

Eis, em resumo, o que diz a fábula:

Do interior de todo processo entrópico, que, desde a grande explosão térmica originária, reúne em sistemas isolados a energia distribuída, por acaso, na imensidão do cosmos e mantém o equilíbrio térmico da interação energética entre os corpos – da organização estável da energia à sua desorganização e retorno ao estado caótico –, em uma parte ínfima do universo, um sistema galáctico chamado Via Láctea, composto por bilhões de corpos estelares, abrigava um astro chamado Sol. Como todo sistema fechado, o Sol emitia energia aos planetas sobre os quais exercia atração, o que fazia com que a expectativa de sua existência fosse limitada pela entropia. Ocorre que na superfície de um dos planetas do sistema solar, chamado Terra, algo de extraordinário aconteceu: a conjugação de diversas formas de energia – temperatura, radiação solar, moléculas de elementos etc. – deu origem a certos sistemas improváveis e complexos, as células, que, por sua vez, mostraram a capacidade de compor sistemas diferenciados de uma ordem superior, sistemas

vivos. “Um processo contrário à entropia era, portanto, possível” (LYOTARD, 1996, p.84).

Da necessidade de reprodução desses sistemas diferenciados, seja por cissiparidade ou, mais tarde, por reprodução sexuada, era possível depreender o contínuo e crescente processo de complexificação daquela organização energética, como era o caso da diferenciação por mutações genéticas. Todo este processo, descrito “por um certo senhor Darwin”, supunha, assim, a seleção dos sistemas mais eficientes na competição pelas limitadas fontes de energia necessárias à sobrevivência. Foi dessa forma que um sistema chamado Humano se destacou em meio aos demais, tanto pelo refinamento de técnicas corporais quanto pelo desenvolvimento de técnicas simbólicas, “próteses flexíveis e eficazes que permitiram ao sistema Homem, tão improvável e tão precário, compensar sua fraqueza diante de seus adversários” (LYOTARD, 1996, p.85).

Como todo sistema vivo, o êxito do sistema Humano decorria de sua habilidade para descobrir, captar e armazenar as fontes de energia necessárias à sobrevivência. Neste sentido, dois eventos foram fundamentais no desenvolvimento histórico das comunidades humanas: as revoluções neolítica e industrial. “Ambas descobriram novas fontes de energia ou novos meios de explorá-las, afetando com isso a estrutura dos sistemas sociais” (LYOTARD, 1996, p.86). Estes, tais como as técnicas simbólicas da linguagem, permitiam que as técnicas materiais se conservassem e se corrigissem, otimizando e aumentando a própria eficácia. Assim, domínios de autoridade foram encarregados de controlar e gerir acontecimentos internos e externos às organizações sociais que pudessem atingir as fontes de

energia necessárias à alimentação. Essas esferas de autoridade apareceram tanto no campo social, quanto no político, econômico e cultural.

Depois de algum tempo, os sistemas chamados liberais democráticos acabaram revelando-se os mais adequados para exercer essas regulagens. [...] Ao contrário dos sistemas fechados advindos no decorrer da história humana, as democracias liberais admitiam em seu seio um espaço de competição entre unidades do sistema. [...] Disso resultava, certamente, crises freqüentes e, às vezes, perigosas para a sobrevivência desses sistemas. Mas, no fim das contas, o desempenho dos sistemas crescia. E esse processo foi chamado de progresso. Induziu uma representação escatológica da história dos sistemas humanos. (LYOTARD, 1996, p.87)

Nada parecia deter o desenvolvimento resultante da vitória dos sistemas abertos sobre os demais. Toda e qualquer contingência histórica contribuía para sua maior complexidade e, por conseguinte, para o melhoramento e eficiência de seu controle.

“Apenas o desaparecimento inelutável do sistema solar inteiro parecia ser uma ameaça ao prosseguimento do desenvolvimento.” Mas, no momento em que a fábula era contada, o sistema já havia começado a desenvolver técnicas científicas para se perpetuar depois que os recursos de energia proveniente do Sol houvessem desaparecido. Tratava-se de preparar, dentro dos quatro bilhões e meio de anos que ainda restavam ao astro, “o último êxodo, do sistema nequentrópico para longe da Terra”: o remodelamento ou substituição do corpo humano,

de modo que o cérebro permanecesse capaz de funcionar apenas com o auxílio dos recursos energéticos disponíveis no cosmos. [...] Como estariam o Humano e seu Cérebro, ou melhor, o Cérebro e seu Humano, no momento em que abandonavam o planeta para sempre, isso, a história não dizia. (LYOTARD, 1996, p.88-89)

Assim termina a fábula. Sua natureza, diz Lyotard, é “realista porque conta a história de uma força que faz, desfaz e refaz a realidade” (LYOTARD, 1996, p.89).

Ora, mas diante da grandiloquência do conto apresentado, tão adequada àquele traço épico das chamadas “metanarrativas”, fica a pergunta: por que a fábula não foi considerada um *grand récit* moderno?

De acordo com Lyotard, a narrativa apresentada é pós-moderna pelo fato de sua trama histórica não apontar qualquer sinal daquele que seria o traço *sui generis* das grandes narrativas modernas, seja das Luzes, da dialética romântica, especulativa ou materialista: o “imaginário da historicidade”, descendente da escatologia cristã de Paulo de Tarso e Agostinho de Hipona. “A fábula que ouvimos”, diz, “é, decerto, uma narrativa, mas a história que ela conta não oferece nenhum dos traços principais da historicidade” (LYOTARD, 1996, p.94). E esse afastamento da noção de historicidade ocorreria a partir de quatro movimentos específicos do próprio relato: primeiramente, a história diz respeito somente à energia e à matéria como estado de energia. Nela, a humanidade e sua consciência têm um papel coadjuvante, são apenas um “sistema material complexo” formado na contingência da organização energética.

Em segundo lugar, a temporalidade da fábula é distinta daquela que se manifestava nas modernas metanarrativas. Sua cadência é determinada por uma dinâmica exclusivamente diacrônica, uma sucessão de movimentos físicos que se supõem regulares e uniformes. “Esse tempo não é uma temporalidade de consciência que exija que o passado e o futuro, em sua ausência sejam de qualquer modo mantidos ‘presentes’ ao mesmo tempo que o presente” (LYOTARD, 1996, p.95). Por isso, não há nessa narrativa qualquer resquício de tempo histórico. Os

acontecimentos que ocorrem não são lembrados (retidos), nem esperados (projetados).

Isso faz com que se compreenda, em terceiro lugar, que “essa história não é absolutamente finalizada na direção do horizonte de uma emancipação”. Ao final da fábula, a operação de salvamento da energia em um sistema ainda mais diferenciado e complexo, que procura livrar-se da morte entrópica do Sol, não representa o ponto final daquele “imaginário moderno do tempo”, o chamado “círculo hermenêutico”, isto é, a tensa relação entre fundamentação da experiência passada e projeção da expectativa futura. O “último êxodo da neguentropia” trata-se muito antes do “resultado de um *lopping* cibernético regulado de maneira crescente” (LYOTARD, 1996, p.95).

Neste sentido, Lyotard chega à conclusão de que, em quarto e último lugar, a fábula pós-moderna deixa claro, de uma vez por todas, que “o futuro para nós hoje [...] não constitui o objeto de uma esperança”. Isso porque o conto não narra o horizonte de expectativas de um sujeito da história que tem como finalidade a perfeição final. O sistema diferenciado que surge ao fim da narrativa, assim como a própria pulsão neguentrópica, é uma formação improvável e necessariamente transitória. “A formação denominada Humano ou Cérebro”, diz Lyotard, “deverá ser ultrapassada por uma outra mais complexa [...] O Humano ou o Cérebro terá sido apenas um episódio no conflito entre diferenciação e entropia”. Dessa forma, a “busca da complexidade não exige o aperfeiçoamento do Humano, mas sim sua mutação ou sua derrota em benefício de um sistema com melhor desempenho” (LYOTARD, 1996, p.96).

Estes seriam, portanto, os principais atributos que, segundo Lyotard, distinguiriam a fábula pós-moderna das grandes narrativas. Trata-se de um discurso que não se expõe à argumentação ou à falsificação, como faziam os discursos críticos da modernidade. Sem historicidade, ele não demanda a remissão ou emancipação finais. A mecanicidade e a contingência da dinâmica energética universal não abrem espaço para o *pathos* da esperança. Na ausência de qualquer *telos* para o desenvolvimento histórico, o pensamento, por sua vez, sentiria o vácuo deixado pela expectativa de finalidade. Para Lyotard, “essa expectativa é o estado pós-moderno do pensamento, o que atualmente se convencionou chamar sua crise, seu mal-estar ou sua melancolia”. Em vista disso, o conteúdo da fábula seria, por conseguinte, a própria expressão da crise que representa o estado melancólico, essa “afecção” do pensamento pós-moderno: “o fim das esperanças (o inferno, para a modernidade)” (LYOTARD, 1996, p.97).

A despeito da capacidade de engendrar um desfecho sombrio a respeito de uma suposta “consciência pós-moderna”, a fábula não chegaria a ser, contudo, o “discurso mais pessimista que o pós-moderno pode fazer sobre si mesmo”. Ela apenas daria continuidade aos processos de descentramento antinarcisístico da humanidade realizados por Galileu, Darwin e Freud: “O homem não é o centro do mundo, não é a primeira (mas a última) das criaturas, não é o senhor do sentido [...]. Mas, afinal”, diz Lyotard, “essa fábula não pede que acreditem nela, pede apenas que reflitam sobre ela” (LYOTARD, 1996, p.98).

Tomemos, portanto, a tarefa de *pensar* sobre essa narrativa. Mas não a consideremos como parte destoante do conjunto de propostas políticas sugeridas

pelo filósofo à “pragmática social” desde o início do debate sobre o pós-moderno. Afinal, como temos visto, não parece haver qualquer ruptura no raciocínio de Lyotard entre a conclusão do “escrito de circunstância” de 1979 e a “análise de situação” de 1993, isto é, entre o diagnóstico cultural de que os sistemas abertos e complexos seriam mais eficazes do ponto de vista de sua autorreprodução e o postulado político de que, ao final do século XX, a democracia liberal teria mostrado historicamente, sobre qualquer alternativa ideológica, que seria o sistema social mais eficiente. Ora, seria mera casualidade o fato de que o mesmo termo tenha sido usado para adjetivar tanto a *Condição*, quanto as *Moralidades* e sua “fábula”?<sup>36</sup>

Dessa forma, no sentido da reflexão sugerida, ocupemo-nos da seguinte questão: ao decretar o declínio das grandes narrativas modernas e o fracasso dos discursos de emancipação; a tendência expansionista dos sistemas abertos e complexos; o êxito e hegemonia daquela ordem política, econômica e social que “como representação, tira a sua força da Ideia de infinitude”; a abolição do “imaginário de historicidade” e do “futuro como objeto de esperança”; e, por fim, o estado de melancolia do pensamento; o que o discurso lyotardiano sobre o pós-

---

<sup>36</sup> Alberto Gualandi certamente discordaria dessa leitura. Para ele, o livro *Moralidades pós-modernas* marca uma “surpreendente reviravolta” no pensamento lyotardiano desde *A condição pós-moderna*. Isso porque, em seus últimos textos, Lyotard teria revertido por completo o valor “vitalista” dos argumentos epistemológicos defendidos em 1979, “a ponto de depreender deles ‘uma fábula pós-moderna’, na qual a multiplicidade paralógica dos jogos de linguagem e a complexidade social são tomadas apenas como sinais de uma tendência inumana para a diferenciação de energias. Somado a isso, Gualandi surpreende-se ainda com a recusa radical que Lyotard dispensa à atividade crítica – vista, a partir de então, como uma mera “função do sistema” –, em favor da sugestão de uma “atitude melancólica e resignada” diante da grandeza inumana daquela “tendência ontológica ‘neguentrópica’” (GUALANDI, 2006, p.138). Ao contrário de Gualandi, consideramos que, muito antes de uma ruptura, o argumento teórico desenvolvido por Lyotard a respeito do maior desempenho dos sistemas abertos em *A condição pós-moderna* caminha no sentido de uma – talvez esperada – “radicalização realista”, como diria a respeito do êxito do sistema liberal democrático, que culmina na dita “atitude melancólica e resignada” da conclusão de “Uma fábula pós-moderna”.

moderno teria a nos dizer a respeito da experimentação do tempo histórico na contemporaneidade?

Vimos como a magnitude dos abalos políticos provocados pela Queda do Muro de Berlim, em 1989, influiu sobre a expansão dos argumentos acerca da “condição pós-moderna”. Certa vez, Lyotard disse:

Muitos acontecimentos advêm sem que se possa encará-los. O nada que ocultam não se manifesta, permanece imperceptível. [...] Eles nos vêm escondidos sob a forma exterior do cotidiano. Para ser sensível à sua qualidade de acontecimento, é preciso conseguir escutar um timbre singular que eles têm, aquém de seu silêncio e de seu ruído. Devemos ser sujeitos ao “acontece” mais do que a “o que acontece”. (LYOTARD, 2000, p.35)

Assim, antes de esboçar qualquer resposta àquela questão colocada, sejamos sensíveis à “qualidade de acontecimento” da Queda do Muro de Berlim e consideremos, ademais, outro discurso que, também sob a sombra deste evento, parece enunciar algo a respeito da irrupção de uma nova forma de experiência do tempo histórico no Ocidente.

## 2. Francis Fukuyama e o problema da condição pós-histórica: do triunfo do “fim da História” ao tédio niilista do “último homem”

*Se chegamos hoje a um ponto em que não podemos imaginar um mundo essencialmente diferente do nosso, no qual não existe nenhuma perspectiva visível ou óbvia de que o futuro representará uma melhora fundamental da ordem atual, então devemos tomar também em consideração a possibilidade de que a História tenha chegado ao fim. (Francis Fukuyama. *The End of History and the Last Man*, p.51.)*

O nome de Francis Fukuyama tornou-se conhecido internacionalmente em 1989, com a publicação do ensaio “*The End of History?*” (“O Fim da História?”) na revista norte-americana de assuntos internacionais que levava o sugestivo nome *The National Interest*. Neste breve texto, publicado meses antes da Queda do Muro de Berlim em 9 de novembro de 1989, Fukuyama apresentava uma leitura original e polêmica a respeito do progressivo declínio do dito “socialismo real” e do avanço global da liberal-democracia como sistema político e econômico, compreendido como o “ponto final da evolução ideológica da humanidade”. Três anos depois, em 1992, a extensão do argumento dava origem a *The End of History and the Last Man (O Fim da História e o Último Homem)*, obra que intensificou o debate, desdobrando-o para a Europa e a América Latina, e continuou rendendo grandes controvérsias, na mesma medida em que era muito citada, mas pouco lida.

Muitos são os trabalhos acadêmicos, livros, artigos e ensaios que abordam a polêmica em torno do ensaio original e da tese a respeito da teoria do “fim da História”. Por outro lado, são raros os que buscam fazer um mínimo estudo social e

histórico do autor e de sua obra<sup>37</sup>. Como afirma o historiador Israel Sanmartín a respeito de Fukuyama, existem “algumas lacunas existentes em torno de sua figura”, recorrentes, por exemplo, nas equivocadas alcunhas de “historiador americano de origem japonesa” ou “polêmico historiador americano”<sup>38</sup> (SANMARTÍN, 1999, p.193). Assim sendo, nada mais pertinente que o esclarecimento de alguns dados biográficos e de formação para uma melhor compreensão histórica do intelectual e de sua ideia.

Yoshihiro Francis Fukuyama nasceu a 27 de outubro de 1952 no bairro Hyde Park, em Chicago, Estado de Illinois. Nipo-estadunidense de terceira geração, foi filho de um pastor protestante doutorado em Sociologia pela Universidade de Chicago e neto materno do fundador do Departamento de Economia da Universidade de Kyoto e primeiro presidente da Universidade Municipal de Osaka, no Japão, o dr. Shiro Kawata. Crescido na cidade de Nova Iorque, obteve em 1974 o título de bacharel pela Universidade Cornell, onde recebeu forte influência do professor de Filosofia Política Allan Bloom, que, ao lado do sociólogo Daniel Bell e do cientista político Samuel Huntington, era um dos principais representantes dos *neoconservatives* ou *neocons*, grupo de intelectuais que, na década de 1970, renovou a fisionomia política do pensamento conservador nos Estados Unidos (OLIET PALÁ, 1990).

---

<sup>37</sup> Encontramos apenas um único trabalho que se debruça com maior seriedade e minúcia sobre tais questões. Trata-se do artigo “*Quién es Francis Fukuyama?*”, do historiador Israel Sanmartín (SANMARTÍN, 1999).

<sup>38</sup> Estes excertos foram extraídos do conteúdo de dois artigos publicados no jornal espanhol *El Mundo*, a respeito do lançamento de *The End of Order (O Fim da Ordem)* em 1997. São eles: VIDAL, J. M. La culpa es de ellas, según Fukuyama. *El Mundo*, 23 nov. 1997, p.11, suplemento Crónica; e ALTICHERI, Alessio. Francis Fukuyama, el filósofo de la misoginia. *El Mundo*, 29 nov. 1997, p.6, suplemento La Esfera.

Entre 1974 e 1976, teve uma rápida passagem pelo programa de pós-graduação do Departamento de Literatura Comparada da Universidade de Yale e fez um intercâmbio de seis meses na Universidade Paris-Sorbonne, onde foi aluno de Roland Barthes e Jacques Derrida. Após retornar a Yale e desistir dos estudos literários, voltou-se para a pesquisa na área de ciência política e, em 1981, doutorou-se pelo *Department of Government* da Universidade Harvard. Sua tese, orientada pelo especialista em Oriente Médio Nadav Safran, discutia a política internacional do bloco soviético e tinha como título "*Soviet threats to intervene in the Middle East, 1956-1973*" ("Ameaças soviéticas para intervir no Oriente Médio, 1956-1973).

Com o recente título de *Ph.D.*, Francis Fukuyama passou a integrar, ainda em 1981, o Departamento de Estado norte-americano, sob o governo do então presidente Ronald Reagan, e, no ano seguinte, fez parte da delegação de conversações entre Egito e Israel sobre a autonomia da Palestina. Nesse mesmo período, tornou-se professor de Economia Política Internacional da *Paul H. Nitze School for Advanced International Studies (SAIS)* da Universidade *Johns Hopkins* e um dos quadros de pesquisa da *Research and Development (RAND) Corporation*, em Washington, onde redigia informes sobre a política econômica e internacional do bloco soviético.

Em 1989, já sob a presidência do republicano George Herbert Walker Bush, Fukuyama passou a atuar como diretor adjunto de planificação política no Departamento de Estado, cargo que exerceu até o ano seguinte, quando se afastou para redigir *O Fim da História e o Último Homem*. Três anos após a ampla divulgação deste livro, em 1995, recebeu novo destaque pela publicação de *Trust:*

*the social virtues and the creation of prosperity* (*Confiança: as virtudes sociais e a criação da prosperidade*), estudo que mostra a influência das relações sociais e do chamado “capital social” no crescimento econômico dos Estados (FUKUYAMA, 1995). Em 1996, tornou-se professor de Políticas Públicas na Universidade George Mason, onde lecionou até o ano de 2000.

Durante a década de 1990, Francis Fukuyama se destacou como uma das principais figuras do neoconservadorismo norte-americano. De seu posto no Departamento de Ciência Política da *RAND Corporation*, também apoiou a intervenção da Coalizão Internacional no território do Kuwait contra as forças lideradas por Saddam Hussein, durante a Guerra do Golfo (1990-1991). Sete anos após o fim do conflito, ao lado de outros intelectuais e políticos, Fukuyama assinou uma carta aberta enviada ao presidente Bill Clinton, na qual a derrubada do líder iraquiano ainda era defendida como objetivo indispensável para a política externa dos Estados Unidos (FUKUYAMA *et al.*, 1998). A carta aberta era produto do *Project for the New American Century* (Projeto para o Novo Século Americano), o PNAC, um *think tank* neoconservador fundado em 1997 pelo analista político William Kristol e o historiador Robert Kagan. Ao lado de outros membros do PNAC, como Donald Rumsfeld e Dick Cheney, Fukuyama foi um dos articuladores da eleição de George Walker Bush em 2000 e, já no ano seguinte, tornou-se um dos membros do Conselho Presidencial de Bioética. Deste cargo, publicou em 2002 *Our Posthuman Future: consequences of the biotechnology revolution* (*Nosso Futuro Pós-humano: consequências da revolução biotecnológica*), obra que discute as inflexões éticas e

políticas dos avanços científicos em biotecnologia nos países de democracia liberal (FUKUYAMA, 2002).

Nove dias após o atentado ao *World Trade Center* em 11 de setembro de 2001 e a imediata resposta de George W. Bush nos termos da “*War on Terror*” (Guerra ao Terror), o PNAC enviou uma nova carta aberta ao presidente norte-americano, deixando claro nas primeiras linhas que escreviam “para endossar seu admirável compromisso para ‘levar o mundo à vitória’ na guerra contra o terrorismo. Apoiamos plenamente seu chamado para ‘uma ampla e sustentada campanha’ contra as ‘organizações terroristas e aqueles que as abrigam e apoiam’”<sup>39</sup>. Era neste sentido que os neoconservadores do PNAC dispunham da nova e crítica situação política para reaver uma antiga e recorrente pauta. Declaravam:

Estamos de acordo com a recente declaração do secretário de Estado [Colin] Powell de que Saddam Hussein “é um dos principais terroristas sobre a face da Terra”. Pode ser que o governo iraquiano tenha prestado assistência de alguma forma para o recente ataque contra os Estados Unidos. Mas mesmo que as evidências não vinculem o Iraque diretamente ao ataque, qualquer estratégia que vise à erradicação do terrorismo e seus patrocinadores deve incluir um esforço determinado para remover Saddam Hussein do poder no Iraque<sup>40</sup>. (FUKUYAMA *et al.*, 2001)

Em menos de dois anos – março de 2003 –, ocorreria uma nova invasão do Iraque por forças militares do Ocidente, lideradas pelos Estados Unidos de Bush e a Grã-Bretanha de Tony Blair. Todavia, apesar de ter assinado a carta aberta do PNAC em 2001, Fukuyama passou a discordar do plano de ocupação militar do Iraque

---

<sup>39</sup> Do original: “to endorse your admirable commitment to ‘lead the world to victory’ in the war against terrorism. We fully support your call for ‘a broad and sustained campaign’ against the ‘terrorist organizations and those who harbor and support them’”. (Tradução livre)

<sup>40</sup> Do original: “We agree with Secretary of State Powell’s recent statement that Saddam Hussein ‘is one of the leading terrorists on the face of the Earth’. It may be that the Iraq government provided assistance in some form to the recent attack on the United States. But even if evidence does not link Iraq directly to the attack, any strategy aiming at the eradication of terrorism and its sponsors must include a determined effort to remove Saddam Hussein from power in Iraq”. (Tradução livre)

antes mesmo de sua efetivação. No ensaio “*Beyond our Shores: american conservatism*” (“Além de nossas Fronteiras: o conservadorismo americano”), publicado no *Wall Street Journal* em dezembro de 2002, Fukuyama criticava o “idealismo” da política externa do governo Bush, “encapsulada no termo ‘mudança de regime’”<sup>41</sup>. Isto porque, para ele, seria um erro do ponto de vista estratégico aliar o projeto de segurança dos Estados Unidos a uma “intervenção democratizadora” no Iraque e no Oriente Médio, dado que este “projeto idealista [de ocupação] pode [...] ser visto mais como um puro e simples império no curto prazo”<sup>42</sup>; o que colaboraria, portanto, para minar a legitimidade da política externa norte-americana e do modelo liberal-democrático tanto no Oriente, quanto no Ocidente (FUKUYAMA, 2002a).

Com essa (auto)crítica da agenda política neoconservadora dos Estados Unidos nos primeiros anos do novo século, Fukuyama aumentou o número de vozes contrárias ao governo Bush e à Guerra do Iraque (2003-2011) e, no ano eleitoral de 2004, desligou-se do Conselho Presidencial de Bioética. No início de 2006, publicou *America at the crossroads: Democracy, Power and the Neoconservative Legacy* (*Os Estados Unidos na encruzilhada: Democracia, Poder e o Legado Neoconservador*), onde ampliava aquele argumento contra a ocupação do Iraque e criticava a nova conduta dos *neocons*, que teriam abandonado a premissa da expansão universal da democracia liberal a longo prazo, passando a acreditar que o “processo histórico” poderia ser “acelerado” por meio do intervencionismo militar. Neste livro, Fukuyama condena ainda o fato de a administração Bush subestimar “os custos e as

---

<sup>41</sup> Do original: “encapsulated in the term ‘regime change’”. (Tradução livre)

<sup>42</sup> Do original: “idealist project may [...] come to look more like a empire pure and simple in the short run”. (Tradução livre)

dificuldades da reconstrução do Iraque e de conduzir o país para uma transição democrática”, ignorando as necessárias transformações estruturais – sociais, culturais, econômicas – por que o país deveria passar (FUKUYAMA, 2006). Colocados tais apartes, em um artigo deste mesmo ano, publicado no jornal *The New York Times* e intitulado “*After Neoconservatism*” (“Após o Neoconservadorismo), Fukuyama concluía, por fim, que o “neoconservadorismo, como um símbolo político e corpo de pensamento, evoluiu para algo que eu não posso mais apoiar”<sup>43</sup> (FUKUYAMA, 2006a).

A mudança de postura soou como apostasia oportunista aos ouvidos dos neoconservadores e irresponsabilidade ético-política para os progressistas. Diante dessa situação, a resposta veio com o breve ensaio “*Why shouldn't I change my mind?*” (“Por que eu não deveria mudar de ideia?”). Nele, Fukuyama retrucava os ataques da direita e da esquerda e dizia que no “nosso debate político cada vez mais polarizado, parece que, agora, é errado mudar suas ideias, mesmo que a evidência do mundo real o sugira. Acho essa conclusão estranha e perturbadora”<sup>44</sup>. Reconhecendo que, embora “tivesse originalmente defendido a intervenção militar no Iraque e tivesse até assinado uma carta com este propósito logo após os ataques de 11 de setembro”<sup>45</sup>, por outro lado, afirmava:

Na minha opinião, ninguém deve ser obrigado a pedir desculpas por ter apoiado a intervenção no Iraque antes da guerra. Havia importantes

---

<sup>43</sup> Do original: “as a political symbol and a body of thought, has evolved into something I can no longer support”. (Tradução livre)

<sup>44</sup> Do original: “In our ever-more-polarized political debate, it appears that it is now wrong to ever change your mind, even if empirical evidence from the real world suggests you ought to. I find this a strange and disturbing conclusion”. (Tradução livre)

<sup>45</sup> Do original: “I had originally advocated military intervention in Iraq, and had even signed a letter to that effect shortly after the 9/11 attacks”. (Tradução livre)

questões morais concorrendo em ambos os lados dos argumentos, algo que muitos na esquerda ainda se recusam a reconhecer. [...] O debate sobre a guerra não deveria ter sido se era ou não moralmente correto derrubar Hussein (o que claramente era), mas se era prudente fazê-lo tendo em vista os possíveis custos e as potenciais consequências da intervenção, e, ainda, se era legítimo os EUA invadirem da maneira unilateral como o fizeram<sup>46</sup>. (FUKUYAMA, 2006b)

Determinado, portanto, a trilhar o caminho da oposição às diretrizes do programa neoconservador para a política norte-americana, nas eleições presidenciais de 2008, Fukuyama, conhecido como um tradicional aliado do Partido Republicano, declarou publicamente seu voto em um dos mais liberais representantes do Senado, o democrata Barack Obama: “por uma razão muito simples: é difícil imaginar uma presidência mais desastrosa do que a de George W. Bush”<sup>47</sup>. Para ele, além da necessidade de reverter toda a catástrofe da política externa dos Estados Unidos, havia chegado a hora de “repensar um monte de verdades reaganistas da geração passada”<sup>48</sup>, tão presentes no discurso do candidato à sucessão do programa republicano, John McCain. Por estes motivos, Fukuyama defendia que “Obama tem uma melhor disposição para reinventar o modelo norte-americano e, certamente, vai apresentar um lado muito diferente e mais positivo dos Estados Unidos para o resto do mundo”<sup>49</sup> (FUKUYAMA, 2008).

---

<sup>46</sup> Do original: “In my view, no one should be required to apologize for having supported intervention in Iraq before the war. There were important competing moral goods on both sides of the argument, something that many on the left still refuse to recognize. [...] The debate over the war shouldn't have been whether it was morally right to topple Hussein (which it clearly was), but whether it was prudent to do so given the possible costs and potential consequences of intervention and whether it was legitimate for the U.S. to invade in the unilateral way that it did”. (Tradução livre)

<sup>47</sup> Do original: “for a very simple reason: it is hard to imagine a more disastrous presidency than that of George W. Bush”. (Tradução livre)

<sup>48</sup> Do original: “to rethink a lot of the Reaganite verities of the past generation”. (Tradução livre)

<sup>49</sup> Do original: “Obama is much better positioned to reinvent the American model and will certainly present a very different and more positive face of America to the rest of the world”. (Tradução livre)

É no interior dessa guinada autocrítica na postura política de Fukuyama que compreendemos, por conseguinte, a publicação do ensaio “*The Future of History*” (“O Futuro da História”), na revista *Foreign Affairs*, em janeiro de 2012 – próximo dos vinte anos desde a publicação de *O fim da História e o Último Homem*<sup>50</sup>. Neste texto, Fukuyama expressava estranheza quanto ao silêncio da esquerda diante da grande crise do capital iniciada em 2008, enquanto movimentos de direita, como o *Tea Party*, pareciam mais atuantes em suas reivindicações neoliberais. Para ele, essa falta de mobilização tornava ainda mais evidente a incapacidade da esquerda clássica em configurar um plano político plausível para a sociedade no século XXI.

Por outro lado, Fukuyama defendia que esta “ausência de uma contranarrativa progressiva não é saudável [para a democracia], porque a concorrência é boa para o debate intelectual, assim como o é para a atividade econômica”<sup>51</sup> (FUKUYAMA, 2012, p.53). De acordo com ele, o que seria mais urgente hoje no espectro político das sociedades ocidentais não seria o surgimento de “uma nova forma de conservadorismo, mas sim uma reinvenção da esquerda”<sup>52</sup> (FUKUYAMA, 2012a). Só essa necessária revisão histórica de um discurso político que já não mobilizaria ninguém, por se encontrar atualmente fragmentado em tendências muito mais culturais que econômicas e sociais, poderia colaborar para o esboço de uma bem-sucedida “ideologia do futuro”. Após os equívocos políticos

---

<sup>50</sup> Explorei essa reviravolta no argumento de Francis Fukuyama a respeito do “fim da História” em meu trabalho de conclusão de curso, apresentado em 2012 (MARQUES, 2012). Ver também: MARQUES, Danilo Araújo. Do fim ao futuro da História: uma análise acerca do percurso da teoria de Francis Fukuyama de 1989 a 2012. *Revista Historiador*, n.6, ano 6, jan. 2014, p.93-108.

<sup>51</sup> Do original: “This absence of a plausible progressive counternarrative is unhealthy, because competition is good for a intellectual debate just as it is for economic activity”. (Tradução livre)

<sup>52</sup> Do original: “a new form of conservatism but rather a reinvention of the left”. (Tradução livre)

cometidos por progressistas e conservadores ao longo da história, essa nova ideologia “seria uma síntese de ideias da esquerda e da direita”<sup>53</sup>. Portanto, para Fukuyama, somente a partir da democrática relação dialética entre os dois discursos políticos é que seria possível vislumbrar o “futuro da História” e a emergência da “narrativa alternativa [que] está lá fora, esperando para nascer”, ao contrário do que postulava o “fim da História”, em 1989 (FUKUYAMA, 2012, p.61).

### **A democracia liberal como ponto final da evolução ideológica da História**

A tese do “fim da História” foi exposta pela primeira vez no ano de 1988, quando Francis Fukuyama, convidado pelos “amigos e professores de longa data” Nathan Tarcov e Allan Bloom, proferiu uma conferência no centro *John M. Ollin* de Estudo da Teoria e da Prática da Democracia, na Universidade de Chicago. Alguns meses depois, o texto da palestra dava origem ao artigo “*The End of History?*”, publicado durante o verão de 1989 na revista *The National Interest* – periódico especializado em política e relações internacionais, fundado em 1985 pelo neoconservador Irving Kristol.

Neste ensaio, Fukuyama postulava que, no crepúsculo do século XX, a democracia liberal e a economia de livre mercado teriam dado mostras inequívocas de que a História atingira “o ponto final da evolução ideológica da humanidade”. Para tanto, tomava como base teórica alguns termos da filosofia hegeliana da História e a leitura de um de seus intérpretes mais conhecidos, o filósofo franco-

---

<sup>53</sup> Do original: “would be a synthesis of ideas from both the left and the right”. (Tradução livre)

russo Alexandre Kojève, que, além de se esforçar para “livrar Hegel de seus intérpretes marxistas”, argumentava que os pensamentos operados pelo filósofo germânico na *Fenomenologia do Espírito* forneceria a chave conceitual necessária para a compreensão de sua ideia de “fim da História”. Para Kojève, esta havia sido a concepção hegeliana diante da vitória de Napoleão sobre a Prússia, em 1806, e do suposto lançamento das bases para o “Estado universal e homogêneo”, isto é, para a universalidade dos princípios de seu império revolucionário e liberal<sup>54</sup>. Sendo assim, Fukuyama argumentava em seu texto que, nos últimos anos do século XX, o “fim da História” seria representado pelo fracasso de todos os regimes autoritários e de suas alternativas ideológicas diante da democracia liberal: o absolutismo já havia sido desacreditado há dois séculos, desde 1789; o fascismo fora destruído ao final da Segunda Guerra Mundial e o comunismo, seu grande adversário ideológico no período *post bellum*, mostrava-se visivelmente em colapso e, cada vez, mais rendido ao *modus operandi* político e econômico de seu maior rival, o liberalismo.

Após o descrédito das alternativas ideológicas mais sérias que a liberal-democracia teria enfrentado no período moderno, os constantes movimentos de cunho nacionalista ou religiosamente fundamentalistas nada mais seriam que resquícios de um “passado histórico”, confinado a zonas específicas de atuação, que já não se configurariam como ameaça à “nova ordem mundial”. Assim, seria possível que algumas tensões étnicas, terrorismos, entre outras atividades, proliferassem no

---

<sup>54</sup> Kojève dizia que “Napoleão é o homem integralmente satisfeito que [...] completa o curso da evolução histórica da humanidade. [...] Logo, o fenômeno que completa a evolução histórica e torna possível a ciência absoluta é a concepção de Napoleão por Hegel” (KOJÈVE, 2002, pp.186-187).

mundo “subdesenvolvido” – o “mundo histórico” para Fukuyama –, mas não abalariam a profundidade da nova configuração temporal, pois o “fim da História” não significaria a cessação de todo conflito, mas o esgotamento de quaisquer alternativas ideológicas viáveis ao potencial da nova ordem global.

Para Fukuyama, este desfecho já havia sido previsto por Hegel, ao postular que o momento de culminação absoluta do agitado processo dialético de transformações do Espírito seria concretizado na consumação da liberdade no mundo real. Como dito acima, Kojève demonstrara a complexidade histórica dessa concepção, e Fukuyama compartilhava tal leitura ao afirmar:

A batalha de Jena marcou o fim da história porque foi nesse ponto que a *vanguarda* da humanidade (termo muito familiar para os marxistas) levou à prática os princípios da Revolução Francesa. Ainda que ficasse muito por fazer depois de 1806 – abolir a escravidão e o comércio de escravos; estender o direito de voto aos trabalhadores, mulheres, negros e outras minorias raciais, etc. –, os princípios básicos do Estado liberal democrático já não poderiam se tornar melhores<sup>55</sup>. (grifo no original) (FUKUYAMA, 1989, p.5)

O “fim da História” seria, portanto, marcado pela emergência do “Estado universal e homogêneo” proclamado por Alexandre Kojève em sua *Introdução à leitura de Hege*<sup>56</sup>. Liberal e democrático, tal Estado seria, para Fukuyama, instrumento de uma defesa convicta da liberdade garantidora dos direitos universais

---

<sup>55</sup> Do original: “The Battle of Jena marked the end of history because it was at that point that the *vanguard* of humanity (a term quite familiar to Marxists) actualized the principles of the French Revolution. While there was considerable work to be done after 1806 - abolishing slavery and the slave trade, extending the franchise to workers, women, blacks, and other racial minorities, etc. - the basic principles of the liberal democratic state could not be improved upon”. (Tradução livre)

<sup>56</sup> De acordo com Kojève: o “Estado universal e homogêneo [...] reúne toda a humanidade (pelo menos a que importa historicamente) e suprime (*aufhebt*) em seu seio todas as diferenças específicas (*Besonderheit*, singularidade): nações, classes sociais, famílias [...] Logo, as guerras e as revoluções são doravante impossíveis. Quer dizer que esse Estado não se modificará, ficará certamente idêntico a si próprio” (KOJÈVE, 2002, p.141).

do homem e as operações da economia de mercado. Ele satisfaria e resolveria todas as contradições e necessidades humanas que antes davam impulso à dinâmica da História. Contradições como a que existiam entre o senhor e o escravo ou entre o proletário e o capitalista, e caracterizavam os conflitos necessários à dialética histórica, seriam extintas, uma vez que, como Kojève já havia apontado, “no Estado Homogêneo Universal, todas as anteriores contradições são resolvidas e todas as necessidades humanas se satisfazem”<sup>57</sup> (FUKUYAMA, 1989, p.5). Mas seria possível afirmar categoricamente que todas as potenciais contradições à democracia liberal teriam sido realmente extintas em fins da década de 1980? Apesar da visível desintegração do grande bloco soviético e do reformismo gorbachevista, não seria necessário considerar o regime político estritamente comunista de outros potenciais gigantes, como a China?

Fukuyama fornece especial atenção a este país em seu ensaio. A princípio, a China poderia ser vista como uma possível alternativa ideológica à democracia liberal no século XXI. Entretanto, em 1989, seu governo comunista já não passaria de puro formalismo institucional, uma vez que a doutrina maoista não mais forneceria qualquer tipo de atrativo para os administradores deste país. A mentalidade econômica da China já estaria demasiado pautada pela racionalidade do liberalismo segundo Fukuyama. Em consequência disso, apesar de sua política autocrática de regulação da economia, a alternativa chinesa já não seria mais legítima como força ideológica antiliberal. Muito antes pelo contrário.

---

<sup>57</sup> Do original: “in the universal homogenous state, all prior contradictions are resolved and all human needs are satisfied”. (Tradução livre)

Por outro lado, como afirmou o historiador Perry Anderson, “a grande mudança que inspirou essa versão do fim da história é, evidentemente, o colapso do comunismo. [...] A visão de Fukuyama é um produto desse momento” (ANDERSON, 1992, p.82). O que parecia mais significativo e evidente para a confirmação de sua tese eram os avanços na direção da crise histórica da União Soviética, que teriam colocado a “última chave no sarcófago” da alternativa marxista-leninista à democracia liberal.

Neste sentido, o soviólogo Fukuyama defendia que, desde o longo período Brejnev, a ideologia marxista-leninista já seria absurda, decadente e desprovida de significado na “pátria do proletário mundial”, mas que ainda assim continuava constituindo a base comum para o poder da burocracia *apparatchik*. Para ele, a reforma empreendida, desde 1985, pelo secretário-geral do Partido Comunista soviético Mikhail Gorbachev seguiria as orientações revolucionárias do liberalismo político e econômico, mesmo que o líder comunista não tivesse a pretensão de substituir uma forma de governo por outra. A *glasnost* e a *perestroika* seriam uma clara “investida revolucionária contra as instituições e princípios mais fundamentais do stalinismo, e sua substituição por outros princípios que não chegam a ser equivalentes ao liberalismo *per se*, mas cujo único fio de conexão é o liberalismo”<sup>58</sup> (FUKUYAMA, 1989, p.12).

Em um contexto global de abertura econômica e política de países que estariam cada vez mais dispostos à integração do “Estado Universal Homogêneo”, a

---

<sup>58</sup> Do original: “a revolutionary assault on the most fundamental institutions and principles of Stalinism, and their replacement by other principles which do not amount to liberalism *per se* but whose only connecting thread is liberalism”. (Tradução livre)

União Soviética também já não se colocaria como uma alternativa à democracia liberal, pelo fato de se desintegrar cada vez mais e ter minada a legitimidade política da ideologia que a animara ao longo do século XX. Nem mesmo a maior e mais sistemática alternativa ideológica, que um dia havia identificado a contradição social entre trabalho e capital no seio do sistema liberal, teria sobrevivido à dinâmica teleológica dos eventos históricos. Eis a força inelutável do “fim da História” para Fukuyama.

Contudo, por mais que, ao fim do século XX, o marxismo-leninismo estivesse bem próximo de sua extinção como ideologia alternativa no cenário global, os conflitos internacionais certamente não o acompanhariam. A respeito disso, Fukuyama afirma que, mesmo após o “fim da História”, o globo ainda estaria dividido em dois “mundos” distintos: o “mundo histórico”, lugar de disputas locais e ideologias autoritárias, e o “mundo pós-histórico”, refúgio dos princípios liberais. A permanência de conflitos entre os países do chamado “mundo histórico” seria absolutamente provável, ao passo que, por outro lado, a possibilidade de confrontos entre membros do “mundo histórico” e do “mundo pós-histórico” não estaria descartada. Todavia, na medida em que o “mundo histórico” fosse convertido à marcha inexorável da História rumo ao *telos* figurado pelo “Estado universal e homogêneo”, a incidência de conflitos internacionais diminuiria, dado que os membros do “mundo pós-histórico” não se enredariam em batalhas cruentas entre si e canalizariam todo o potencial humanamente competitivo para o campo da economia.

Mas a despeito de todo o elogio dessa condição, ao final do texto, Fukuyama lança luz sobre um problema político que estaria estreitamente relacionado ao novo

estado existencial do homem pós-histórico: na medida em que tem seu horizonte de expectativas reduzido a uma ordem que, como disse Kojève, não se modifica e reproduz a identidade de si mesma, a rotina trivial e monótona de comprar e votar acabaria por dissipar qualquer ação na direção de um ideal porvir. Afirma Fukuyama:

O fim da história será um momento muito triste. A luta pelo reconhecimento, a vontade de arriscar a vida por um objetivo puramente abstrato, a luta ideológica, a escala mundial que exigia audácia, coragem, imaginação e idealismo será substituída pelo cálculo econômico, a interminável resolução de problemas técnicos, a preocupação com o meio ambiente e a satisfação das sofisticadas demandas dos consumidores<sup>59</sup>. (FUKUYAMA, 1989, p.18)

Ao lançar luz sobre essa questão, pela via de uma problemática fenomenológica Fukuyama toma parte no recente debate sobre o rearranjo da experiência temporal nas sociedades ocidentais contemporâneas. O “fim da História” seria a mais plena realização da grande narrativa da História Universal, mas, nessa condição, já não haveria mais qualquer razão por que lutar ou esperar. Diante do *telos* histórico alcançado, os ideais se esvaíam e dariam lugar a uma “entediante” sensação de mal-estar. Além disso, o *ethos* individualista do bom burguês tornaria peça de museu o tempo em que o homem, como ser social, buscava o bem coletivo. Eis, para Fukuyama, uma das mais sérias e críticas consequências que acompanhariam a condição pós-histórica. Sua conclusão é a de que “talvez esta

---

<sup>59</sup> Do original: “The end of history will be a very sad time. The struggle for recognition, the willingness to risk one's life for a purely abstract goal, the worldwide ideological struggle that called forth daring, courage, imagination, and idealism, will be replaced by economic calculation, the endless solving of technical problems, environmental concerns, and the satisfaction of sophisticated consumer demands”. (Tradução livre)

mesma perspectiva de séculos de tédio ao fim da história” sirva para que ela “se ponha novamente em marcha”<sup>60</sup> (FUKUYAMA, 1989, p.18).

### **A história, a História e a direcionalidade histórica**

A ampla divulgação de “*The End of History?*” foi acompanhada por uma súbita avalanche de controvérsias. Além de críticas direcionadas ao possível aparelhamento ideológico das ideias de Fukuyama – dado o seu alto cargo no Departamento de Estado norte-americano –, problemas na tese do “fim da História” foram apontados tanto por intelectuais progressistas, quanto por neoconservadores<sup>61</sup>. Para grande parte destes críticos, a defesa do “finalismo” histórico seria insustentável em face do advento de inesperados e significativos acontecimentos. Logo nos meses seguintes à publicação do ensaio, os protestos de estudantes chineses na Praça da Paz Celestial, a Revolução de Veludo na antiga Tchecoslováquia e a Queda do Muro de Berlim já teriam demonstrado o equívoco de se postular a conclusão da História. Além do mais, problemas de ordem social e econômica comuns às sociedades de democracia liberal teriam recebido um tratamento displicente no argumento de Fukuyama.

---

<sup>60</sup> Do original: “Perhaps this very prospect of centuries of boredom at the end of history will serve to get history started once again”. (Tradução livre)

<sup>61</sup> Para ficar somente na realidade anglo-saxônica, houve reações tanto na própria *The National Interest* (verão e outono de 1989), a partir de nomes do neoconservadorismo norte-americano, como Gertrude Himmelfarb, Irving Kristol e Samuel Huntington, quanto na revista *Marxism Today* (novembro de 1989), a partir de nomes da esquerda britânica, como Jonathan Steele, Edward Mortimer e Gareth Stedman Jones. Para se ter uma ideia das críticas feitas pelos próprios *neocons*, ver: BLOOM, Alan *et al.* Responses to Fukuyama. *The National Interest*, n.116, Summer 1989, pp.19-35; HUNTINGTON, Samuel. No exit: the errors of endism. *The National Interest*, n.117, fall 1989, pp.3-11.

E o que dizer da estabilidade de uma ordem social que se fundamenta apenas na rotina trivial de reproduzir-se a si mesma? A “triste” e “entediante” condição pós-histórica, como o próprio Fukuyama já havia dito, estaria mesmo segura contra potenciais demandas por renovação daquela dinâmica da História? Para Perry Anderson, a relevância de “*The End of History?*” encontrava-se justamente na polêmica que causava. O “clamor provocado por sua tese original”, dizia, “era um indício, não de inépcia, mas de sua força perturbadora” (ANDERSON, 1992, p.82).

As respostas de Fukuyama às principais críticas e questões direcionadas ao seu ensaio foram elaboradas e publicadas na mesma *The National Interest*, já no inverno de 1989-1990. Sob um título direto, o texto de “*A Reply to my Critics*” começava com uma resposta geral e precisa: “Nenhuma das objeções que foram levantadas à minha tese me parece decisiva, e as que poderiam ter sido nunca foram levantadas”<sup>62</sup>. Parecia claro para Fukuyama que poucos críticos se haviam ocupado da leitura de “*The End of History?*” e que, portanto, era chegada a hora oportuna de remover as várias “camadas de incompreensão” que se haviam incrustado ao texto.

Com relação ao “primeiro e mais comum mal-entendido”, Fukuyama explanava em seu texto-resposta uma premissa básica, que, mais tarde, Israel Sanmartín classificou como fundamental para a devida compreensão do argumento geral da hipótese sobre o “fim da História”: a distinção entre os termos “história” e “História” (SANMARTÍN, 1998, p.38). De acordo com Fukuyama, o sentido da palavra “história” em seu ensaio não dizia respeito à história como sequência

---

<sup>62</sup> Do original: “None of the objections that have been raised to my thesis strike me as decisive, and the ones that might have been decisive were never raised”. (Tradução livre)

aleatória de acontecimentos, sob o decurso da qual não haveria a mínima possibilidade de destacar a importância de alguns eventos sobre outros, mas à História, concebida, de acordo com Hegel, no sentido mais restrito de “história da ideologia” ou “história das ideias e dos princípios”<sup>63</sup>. Sendo assim, para Fukuyama, o “fim da História não significa o fim dos eventos mundanos, mas o fim da evolução do pensamento humano sobre esses princípios”<sup>64</sup> (FUKUYAMA, 1989-90, p.22).

Tendo, portanto, como pressuposto o uso da concepção hegeliana de História, Fukuyama reafirma que seu argumento aponta para o desenvolvimento de um notável consenso ideológico acerca da legitimidade da democracia liberal no fim do século XX, que, apesar de ainda não ser ponto comum em todos os Estados, já teria fornecido mostras históricas de sua progressiva expansão. Diante dessa ordem, antes de falar sobre a possibilidade da ocorrência de qualquer acontecimento futuro destoante da condição pós-histórica, seria necessário considerar se sua forma acarretaria a reconsideração dos princípios básicos da democracia liberal. “A fim de refutar minha hipótese, então”, dizia Fukuyama, “não é suficiente sugerir que o futuro nos reserva grandes e importantes eventos. Seria preciso mostrar que estes

---

<sup>63</sup> É necessário notar que a distinção entre a escrita dos termos “história” e “História” não é feita originalmente no artigo “*A reply to my critics*”. Francis Fukuyama alega apenas partir da noção hegeliana de história para suas argumentações. A distinção entre aqueles dois termos servem apenas para fins notacionais, utilizados neste trabalho para a facilitação do entendimento.

<sup>64</sup> Do original: “The end of history then means not the end of worldly events but the end of the evolution of human thought about such first principles”. (Tradução livre)

eventos seriam impulsionados por uma ideia sistemática de justiça social e política que pretendesse substituir o liberalismo”<sup>65</sup> (FUKUYAMA, 1989-90, p.22).

Fukuyama ressalta ainda que a hipótese do “fim da História” não se sustentaria se a abordagem do termo “história” partisse de uma perspectiva estritamente historiográfica. O tratamento da pesquisa histórica seria insuficiente para a compreensão de sua tese, dado que “um historiador profissional nos pode dizer algo sobre a causalidade na história; *qua* historiador, no entanto, ele ou ela não nos pode dizer se um evento histórico foi bom ou ruim, importante ou sem importância”<sup>66</sup>. Portanto, salienta:

Embora as chamadas questões de “valor” possam ser informadas pelo estudo da história, elas são finalmente acessíveis apenas através da ciência arquitetônica: a filosofia. E o primeiro filósofo a entender tanto a importância da história para a filosofia, quanto a importância da filosofia na história foi Hegel<sup>67</sup>. (FUKUYAMA, 1989-90, pp.22-23)

O estudo da história não seria refutado ou ignorado, visto que ele permitiria a *informação* empírica para as chamadas “questões de ‘valor’”, próprias da “ciência arquitetônica”. Deste modo, a teoria do “fim da História” também não se dirigiria à disciplina historiográfica, uma vez que ela ainda seria útil ao levantamento e pesquisa dos eventos ocorridos, desde que agregada ao estudo da filosofia.

---

<sup>65</sup> Do original: “In order to refute my hypothesis, then, it is not sufficient to suggest that the future holds in store large and momentous events. One would have to show that these events were driven by a systematic idea of political and social justice that claimed to supersede liberalism”. (Tradução livre)

<sup>66</sup> Do original: “A professional historian can tell us something about causality in history; *qua* historian, however, he or she cannot tell us whether a given historical event was good or bad, important or unimportant”. (Tradução livre)

<sup>67</sup> Do original: “While so-called ‘value’ questions can be informed by the study of history, they are finally accessible only through the architectonic science: philosophy. And the first philosopher to understand both the importance of history to philosophy and the importance of philosophy in history was Hegel”. (Tradução livre)

A segunda “camada de incompreensão” estaria relacionada às denúncias de envolvimento ideológico do texto e de seu autor com as diretrizes políticas da Casa Branca em tempos de Guerra Fria<sup>68</sup>. A euforia triunfalista de Fukuyama diante do aparente declínio do bloco soviético como alternativa ideológica aos Estados Unidos teria pautado o postulado de expansão global dos princípios supostamente vitoriosos da liberal-democracia, bem como o despropósito em relacionar o desenvolvimento no campo das ideias com a ocorrência de acontecimentos históricos no “mundo real”. Não obstante a ruína ideológica do dito “socialismo real”, a democracia liberal, de forma alguma, parecia colocar-se como um “valor universal” no cenário político global de 1989.

Segundo Fukuyama, este “mal-entendido” seria fruto da “falta de clareza” de algumas de suas declarações. Esclarece:

Obviamente, a revolução democrática está longe de ser completa no mundo e, em termos hegelianos, requer um trabalho considerável e luta para se implementar de forma mais completa. [...] É absurdo pensar que qualquer processo ocorrerá sem retrocessos e derrotas ao longo do caminho<sup>69</sup>. (FUKUYAMA, 1989-90, p.24)

Por outro lado, a despeito das dificuldades que ao longo do século XX atravancaram a difusão global do modelo liberal-democrático, Fukuyama reafirma a necessidade de reconhecimento da importante “revolução liberal” que estaria em

---

<sup>68</sup> Cornelius Castoriadis foi um dos que denunciaram o “excesso ideológico” das considerações de Fukuyama. Para ele, aos “olhos de um funcionário do Departamento de Estado americano, o ‘grande conflito’ é evidentemente o conflito entre o bloco ocidental e o oriental, não há outro. Uma vez liquidado esse conflito, segundo Fukuyama, entra-se na era do triunfo do capitalismo e da ‘democracia’ (ou seja, da oligarquia liberal), que tomarão conta de todo o planeta, pondo fim às guerras, aos dilaceramentos, ao trágico fim da história” (LEFORT, 1994, pp.59-60).

<sup>69</sup> Do original: “Obviously, the democratic revolution is far from complete in the world and will, in Hegelian terms, require considerable work and struggle to implement more fully.[...] It is absurd to think that either process will occur without setbacks and defeats along the way.” (Tradução livre)

curso no mundo. É verdade que os eventos do século passado haviam causado um trauma sobre a “cínica possibilidade de progresso”. Contudo, seria preciso ter cautela para que aquele cinismo não encobrisse a visão da realidade e nos conduzisse à negação das efetivas e bem-sucedidas mudanças que estariam ocorrendo em todo o mundo ao final do século XX.

Com relação ao terceiro segmento de críticas direcionadas à hipótese do “fim da História”, Fukuyama reconhece que os defensores da permanência de fontes ideológicas contrárias ao liberalismo moderno foram aqueles que melhor teriam compreendido seu argumento. Neste sentido, a alternativa comunista era, ainda, a primeira e principal ideologia a ser considerada. Isto porque a crítica mais comum a *“The End of History?”* alegava que a conclusão a respeito da crise do comunismo teria sido demasiado precipitada, ao ignorar a fragilidade dos processos de reforma na União Soviética e na China e o revigoramento do setor conservador dos partidos comunistas.

Fukuyama concorda que a série de reformas políticas ocorridas durante a década de 1980 na realidade comunista seria ainda frágil e incompleta. O trágico massacre de manifestantes na Praça da Paz Celestial por forças do Exército Popular de Libertação chinês e a ameaça da combinação de setores conservadores do Partido Comunista da União Soviética para a derrubada de Gorbachev do cargo de Secretário-Geral, realmente, caracterizariam um retrocesso no processo de democratização destes países. Contudo, tal reversão não teria condições de restabelecer aquele tradicional bloco comunista de outrora, representante de uma ameaça global à liberal-democracia tanto do ponto de vista militar e de recursos

materiais, quanto do ponto de vista estritamente ideológico e político. “Enquanto uma reação conservadora continua bastante imaginável”, dizia, “a probabilidade de que ela acerte o relógio para os anos Brejnev diminui a cada dia que passa”<sup>70</sup> (FUKUYAMA, 1989-90, p.25). Isto porque, por mais que uma nova liderança conservadora soviética pudesse valer-se de instrumentos tradicionais de repressão para restaurar a ordem, a força da *Glasnost* de Gorbachev já teria corroído a autoridade moral do tradicional círculo *apparatchik* do PCUS.

Para demonstrar o argumento de que o “senil comunismo” já não teria forças para se colocar como alternativa ideológica à democracia liberal, Fukuyama recorre aos eventos ocorridos na Praça da Paz Celestial, em Pequim, naquele mesmo ano. Para ele, os protestos mostravam que a velha elite política do Partido Comunista Chinês já não possuiria uma consciência mais apurada do que seria o melhor para seu país e que, portanto, as exigências que estavam por trás da onda reformista na República Popular da China eram muito mais políticas que econômicas. Antes de restaurar qualquer resquício de legitimidade da doutrina maoísta, a forte repressão aos manifestantes tratara de evidenciar a falta de relevância política que o marxismo-leninismo possuía na sociedade chinesa. Em vista disso, Fukuyama destaca que

os acontecimentos na primavera de 1989 provaram que as ideias políticas liberais possuem uma vida e um apelo próprios, apesar das heterogêneas opiniões dos estudantes que ocupavam a praça. [...] No geral, os eventos chineses confirmam ao invés de negar a minha tese<sup>71</sup>. (FUKUYAMA, 1989-90, p.26)

---

<sup>70</sup> “While a conservative reaction remains quite thinkable, the likelihood that it could simply set the clock back to the Brezhnev years diminishes with every passing day.”

<sup>35</sup> Do original: “the events in the spring of 1989 proved that liberal political ideas have a life and an appeal of their own, however heterogeneous the views of the students who occupied the square. [...] Altogether, Chinese events confirm rather than deny my thesis”. (Tradução livre).

No que diz respeito à compreensão do nacionalismo como alternativa ideológica ao liberalismo político, Fukuyama admite o agravamento deste fenômeno no mesmo ritmo em que as estátuas de Lênin eram derrubadas no Leste Europeu. Mas mesmo que o período pós-histórico fosse marcado por conflitos de natureza nacionalista, estes confrontos não alcançariam a escala das “grandes guerras ideológicas da História”. Dessa maneira, conflitos nacionalistas locais, como entre Bulgária e Hungria no início do século XX, já não caracterizariam ameaças à “nova ordem global”. Mesmo que, outrora, as disputas nacionais nos Balcãs tivessem urdido o envolvimento das grandes potências europeias em uma guerra sem precedentes, Fukuyama considera que o caráter do nacionalismo europeu teria mudado drasticamente desde 1914. Às portas do novo século XXI, parecia muito improvável que um conflito local conduzisse àquele “efeito dominó” à *la* Sarajevo. Uma vez derrotada a rivalidade Leste-Oeste, já não haveria sentido algum na disputa por esferas de influência.

Outro ponto considerado em “*A Reply to my Critics*” foi o poder mobilizador do fundamentalismo islâmico. Mas, em uma rápida análise, Fukuyama não avaliou que esta doutrina fosse representativa de um potencial impacto ideológico no Ocidente, uma vez que seus princípios religiosos seriam acolhidos apenas por sociedades muçulmanas. “Embora a *umma* islâmica seja bastante extensa, com quase um bilhão de adeptos”, dizia ele, “o choque atual entre os mundos islâmico e

liberal parece qualquer coisa, menos uma competição de igual para igual”<sup>72</sup> (FUKUYAMA, 1989-90, p.26).

Mas a despeito da democracia liberal não contar, ao final do século XX, com ideologias efetivamente alternativas em seu horizonte, nada impediria a futura emergência de algum concorrente ideológico. O próprio Hegel jamais poderia imaginar, em 1806, que, décadas depois, novas ideologias políticas de condutas universalistas, como o comunismo e o fascismo, irromperiam no “palco da História”. Não seria insolente e leviano determinar o “ainda não” do futuro com base nos acontecimentos presentes? É neste sentido, portanto, que Fukuyama sustenta o pressuposto de que, muito mais que um produto de circunstância do final dos anos 1980 ou da euforia com os princípios da Revolução Francesa no início do século XIX, a revolução democrática e sua crença no igualitarismo seria, como já o dissera Alexis de Tocqueville, um processo histórico inevitável, um *telos* que já viria de muitos séculos e que ninguém, a longo prazo, poderia resistir. Ora, é claro que a tendência democrático-igualitária havia sido repelida em alguns períodos da História Universal. Todavia, para Fukuyama, a principal questão a ser colocada deveria ser: será mesmo que o progresso em direção ao modelo da consciência democrático-igualitária, que viria desde, pelo menos, o início da era cristã, poderia mesmo ser considerado um acidente histórico passível de ser completamente revertido a qualquer momento? Como declarava Tocqueville, “querer deter a democracia” não “seria como lutar contra o próprio Deus”, de modo que “só restaria às nações

---

<sup>72</sup> Do original: “Though the Islamic *umma* is rather large, with nearly a billion adherents, the present clash between the Islamic and liberal worlds seems something less than an even match”. (Tradução livre)

acomodar-se ao estado social que lhes impõe a Providência”? (TOCQUEVILLE, 1987, p.14).

### **Pelo retorno da metanarrativa: não há “fim da História” sem História Universal**

Em 1992, vinha a público *The End of History and the Last Man*. Neste livro, Fukuyama apresentava uma proposta básica para a sustentação da hipótese lançada em 1989: reanimar a ideia de uma História Universal orientada para um *telos* específico e recuperar o discurso daquilo que Lyotard chamou de *grand récit*. Para ele, a moderna concepção teleológica da História, compreendida como um processo coerente e inteligível, havia sido desacreditada pelo pensamento ocidental contemporâneo em virtude da irrupção de um *ethos* pessimista acarretado pelos eventos traumáticos do século XX. “O pessimismo dos nossos dias, no que se refere à possibilidade de progresso na história”, dizia, “nasceu de duas crises separadas, mas paralelas: a crise política do século XX e a crise intelectual do racionalismo ocidental” (FUKUYAMA, 1992. p.11). Foi neste sentido que pensadores céticos, como Jean-François Lyotard, postularam a impossibilidade de se defender qualquer forma de progresso histórico. A moderna crença na universal e secular jornada da humanidade rumo à liberdade teria sido abatida pelos campos de concentração. Auschwitz figuraria o fim dessa História (LYOTARD, 1993).

Todavia, “a despeito das fortes razões para este pessimismo”, os acontecimentos históricos da segunda metade do século XX anunciariam as “boas-

novas”<sup>73</sup>. Passada a terrível onda de episódios traumáticos, “um padrão de eventos mais amplo” se estaria formando desde o fim da Segunda Guerra Mundial. Seria possível vislumbrar o progressivo advento de democracias liberais em todo o mundo à medida que desmoronavam os regimes políticos autoritários, tanto de direita quanto de esquerda. Diante desse padrão histórico sem precedentes, Fukuyama defendia que “ao chegarmos a 1990, o mundo como um todo não nos revelou novos males, mas apresenta uma melhoria sob certos aspectos distintos”. Portanto, mesmo que a realidade de democracias liberais prósperas e estáveis ainda não fosse uma constante universal, “essa fraqueza, tão maciça e inesperada, [dos regimes autoritários] sugere que as lições pessimistas sobre história, supostamente ensinadas pelo nosso século, devem ser repensadas desde o começo” (FUKUYAMA, 1992, p.12). Na verdade, a maior lição do século XX teria sido a de que o fim daquela História concebida “como um processo único, coerente e evolutivo, considerando a experiência de todos os povos em todos os tempos” era confirmado pela hegemonia global da democracia liberal (FUKUYAMA, 1992, p.xii).

Mas para compreender essa lição, segundo Fukuyama, seria necessário reconsiderar a nona proposição do escrito fundador de Kant e “abordar mais uma vez a antiga questão” em torno da Ideia de uma História Universal de um ponto de vista

---

<sup>73</sup> Fukuyama propõe uma releitura do otimismo oitocentista como alternativa à prevalência do senso pessimista dominante no pensamento do século XX. Segundo ele: “Devemos perguntar se o nosso pessimismo não está se tornando pose, adotada com a mesma leviandade com que foi adotado o otimismo do século XIX. Pois um otimista ingênuo cujas expectativas não se realizam parece tolo, ao passo que um pessimista comprovadamente errado conserva uma aura de profundidade e seriedade” (FUKUYAMA, 1992, p.70).

cosmopolita<sup>74</sup>. Longe de serem “momentos acidentais de boa sorte”, os acontecimentos históricos possuiriam um elemento mais profundo de unidade, de maneira que

para que a História jamais se repita precisa existir um Mecanismo uniforme e constante ou um conjunto de causas primeiras históricas que dite a evolução numa única direção, e que de certa forma conserve, no presente, a memória dos períodos anteriores (FUKUYAMA, 1992, p.71).

E o primeiro Mecanismo seria o da “ciência natural moderna”, compreendida como o mais útil regulador na explicação da direcionalidade e coerência da História Universal, “uma vez que, por consenso geral, é a única atividade social importante tanto cumulativa quanto direcional, mesmo quando seu impacto na felicidade humana é ambíguo” (FUKUYAMA, 1992, p.xiv). De acordo com Fukuyama, a descoberta do moderno método científico teria sido o principal fator responsável pela cisão fundamental do tempo histórico em antes e depois e pelo abandono de sua antiga compreensão cíclica. O desdobramento contínuo e progressivo do método científico forneceria um mecanismo direcional para explicar o desenvolvimento do devir histórico<sup>75</sup>.

O desenvolvimento da ciência natural moderna produziria um efeito uniforme de mudança histórica nas sociedades por dois motivos. O primeiro deles diria

---

<sup>74</sup> Trata-se da última proposição apresentada por Kant em seu breve texto de 1784, compreendido por muitos como a pedra angular da filosofia da história alemã: “Uma tentativa filosófica de elaborar a história universal do mundo segundo um plano da natureza que vise à perfeita união civil na espécie humana deve ser considerada possível e mesmo favorável a este propósito da natureza” (KANT, 2011, p.19).

<sup>75</sup> Em relação ao caráter progressivo e anticíclico do método científico, Fukuyama afirma que a “ciência natural moderna [...] funda-se em si mesma. Há certos ‘fatos’ sobre a natureza, que estiveram ocultos para o grande Sir Isaac Newton, e que são acessíveis a qualquer estudante de física de nossos dias simplesmente porque ele nasceu alguns anos mais tarde. A compreensão científica da natureza não é cíclica nem aleatória” (FUKUYAMA, 1992, p.72).

respeito à permanência do conflito no sistema internacional e a vantagem na produção, desenvolvimento e utilização da tecnologia para fins militares. Neste sentido, a possibilidade da guerra seria uma das grandes forças impulsionadoras da racionalização nas sociedades e da criação de estruturas culturais uniformes, pelo fato de impelir os Estados a adotarem a tecnologia de seus rivais, a fim de manterem a própria autonomia política. Portanto,

a persistência da guerra e da competição militar entre os países é, paradoxalmente, uma grande unificadora das nações. Mesmo levando à destruição, a guerra obriga os Estados a aceitarem a civilização tecnológica moderna e as estruturas sociais que a apóiam. A ciência natural moderna impõe-se ao homem, quer ele queira quer não. A maioria das nações não tem a opção de rejeitar o racionalismo tecnológico dos tempos modernos se quiser preservar sua autonomia nacional. (FUKUYAMA, 1992, p.76)

O segundo modo pelo qual a ciência natural moderna produziria uma mudança direcional na História da humanidade estaria relacionado ao desenvolvimento econômico das sociedades. Na medida em que a progressiva conquista da natureza pela tecnologia proporciona o acúmulo de riqueza e a maior satisfação dos desejos humanos, o crescimento econômico “produziria certas transformações sociais uniformes em todas as sociedades, independentemente das suas estruturas anteriores” (FUKUYAMA, 1992, p.77). Em vista desse argumento, todos os países em vias de modernização econômica tenderiam a se parecer uns com os outros. Este “processo de homogeneização uniforme das sociedades humanas” ocorreria devido à crescente urbanização, à substituição de formas tradicionais de organização social por formas economicamente racionais e à forte tendência de unificação nacional das sociedades com base na centralização do Estado. Além disso, a disseminação de uma cultura consumista nas sociedades

industrializadas promoveria uma maior vinculação econômica entre os países, de modo que, nas palavras de Fukuyama, “a lógica da ciência natural moderna parece ditar uma evolução universal na direção do capitalismo” (FUKUYAMA, 1992, p.xv).

Contudo, apesar de a ciência natural moderna ser apontada como um instrumento fundamental para a compreensão da direcionalidade histórica, ela não explicaria o advento político-social dos princípios liberais e democráticos, “uma vez que não existe nenhuma razão economicamente necessária para que a industrialização avançada produza a liberdade política”. Seria, portanto, um equívoco conceber este Mecanismo como o único fundamento de explicação do progresso histórico, visto que “as interpretações econômicas da história são incompletas e insatisfatórias, porque o homem não é simplesmente um animal econômico” (FUKUYAMA, 1992, p.xv-xvi). Nesse caso, Fukuyama sugere que

o melhor não é confiarmos em Marx e na tradição da ciência social, nascida da sua visão basicamente econômica da história, mas em Hegel, seu predecessor “idealista” que foi o primeiro filósofo a aceitar o desafio de Kant de escrever uma História Universal. Pois a compreensão de Hegel do Mecanismo que está na base do processo histórico é incomparavelmente mais profunda que a de Marx ou de qualquer cientista social contemporâneo. (FUKUYAMA, 1992, p.135)

Este segundo Mecanismo seria designado pelo impulso totalmente não econômico da “luta pelo reconhecimento”. Um recurso intelectual muito mais apropriado para a compreensão do “homem enquanto *homem*” e do fenômeno social da democracia, visto que “nos permite recuperar uma dialética histórica não materialista, muito mais completa na sua compreensão da motivação humana do que a versão marxista, ou do que a tradição sociológica criada por Marx” (FUKUYAMA, 1992, p.144).

Mas em que consistiria este Mecanismo, considerado por Fukuyama como o “primeiro motor da história humana”? De acordo com “Hegel segundo a interpretação de Kojève”<sup>76</sup>, o “primeiro homem”, assim como na concepção rousseauiana, possuiria necessidades e desejos naturais básicos como comer e dormir. Todavia, um ponto central o diferiria fundamentalmente dos animais: a capacidade de desejar o desejo do outro, de ser “reconhecido” como ser humano e arriscar o instinto mais básico de autoconservação, sua “natureza animal empírica”, em favor deste objetivo puramente abstrato. Como dizia Kojève em sua *Introdução à leitura de Hegel*:

O homem se confirma como humano ao arriscar a vida para satisfazer seu desejo humano, isto é, seu desejo que busca o outro desejo. Ora, desejar um desejo é pôr-se no lugar do valor desejado por esse desejo. [...] De fato, o Ser humano só se constitui em função de um desejo que busca outro desejo, isto é, no final das contas, de um desejo de reconhecimento. (KOJÈVE, 2002, p.14)

Por esta razão, dois combatentes, imbuídos do desejo de reconhecimento, primordialmente se teriam envolvido em uma “luta de morte por puro prestígio”, decididos a ir até o fim na busca de sua satisfação. No entanto, quando um dos dois combatentes, “sem ter sido a isso predestinado”, recusou-se a arriscar a vida em nome da satisfação de seu desejo de reconhecimento, cedeu ao medo da morte e, por isso mesmo, satisfaz o desejo do outro, reconhecendo-o sem ser por ele

---

<sup>76</sup> Perry Anderson observa que, ao fundamentar seu estudo na leitura kojéviana de Hegel, Fukuyama é “cuidadoso em repelir qualquer autoridade obrigatória para a interpretação de Hegel por Kojève, e em estabelecer suas próprias idéias independentemente de questões textuais” (ANDERSON, 1992, p.95). O próprio Fukuyama admite isso, quando afirma que “embora descobrir o Hegel original seja uma tarefa importante para os fins do ‘presente argumento’, não estamos interessados em Hegel *per se*, mas em Hegel segundo a interpretação de Kojève, ou talvez, em um filósofo novo, sintético, chamado Hegel-Kojève. Nas referências subsequentes a Hegel, estaremos na verdade nos referindo a Hegel-Kojève, e mais interessados nas idéias propriamente ditas do que nos filósofos que as articularam” (FUKUYAMA, 1992, p.144).

reconhecido<sup>77</sup>. “Ora”, dizia Kojève, “reconhecê-lo assim é reconhecê-lo como senhor e reconhecer-se (e fazer-se reconhecer) como escravo do senhor” (KOJÈVE, 2002, p.15). Por conseguinte, dessa forma era forjada, no início da história humana, a “relação social fundamental” entre a dominação do senhor e a sujeição do escravo.

Segundo a interpretação kojéviana de Hegel, a relação senhor-escravo, figurada nas diferentes sociedades aristocráticas e desiguais ao longo do tempo, seria a principal responsável pela dinâmica dialética da História Universal. Isto porque ela conteria, em si, a contradição de não ser plenamente satisfatória ao desejo de reconhecimento de nenhum daqueles dois elementos: enquanto o escravo não era reconhecido como ser humano, o reconhecimento conquistado pelo senhor na luta por puro prestígio mostrava-se deficiente, uma vez que não procedia de outros senhores, mas do escravo subjugado. “A relação entre senhor e escravo”, dizia,

não é portanto um reconhecimento propriamente dito. [...] o senhor é reconhecido em sua realidade e dignidade humanas. Mas esse reconhecimento é unilateral, porque ele não reconhece a realidade e dignidade humanas do escravo. Logo, ele é reconhecido por alguém que ele não reconhece. E nisso está a insuficiência – e o caráter trágico – de sua situação. (KOJÈVE, 2002, p.23)

Contudo, de acordo com “Hegel segundo Kojève”, essa contradição teria sido finalmente superada com o advento da Revolução Francesa em 1789. A força do caráter democrático deste evento histórico teria abolido a distinção fundamental entre

---

<sup>77</sup> De acordo com Fukuyama, o desejo de reconhecimento seria um conceito tão antigo quanto a própria filosofia ocidental e já havia sido abordado por Platão em sua divisão tripartite da alma: a parte do desejo, a parte da razão e uma parte denominada *thymos*. Muito do comportamento humano poderia ser explicado a partir da combinação de desejo e razão, mas a busca pelo reconhecimento do próprio valor só pode ser acionada a partir de *thymos*. “O *thymos* [que aparece n’A *República*] de Platão, portanto, não é senão a sede psicológica do desejo de reconhecimento de Hegel, pois o senhor aristocrata na batalha cruenta é compelido pelo desejo de que os outros lhe confirmem o valor que ele mesmo se atribui” (FUKUYAMA, 1992, p.165).

senhor e escravo, ao estabelecer os princípios da soberania popular e reconhecer os escravos como senhores de si mesmos.

Fukuyama concorda com essa leitura. Mas chama a atenção para o fato de que a exigência de reconhecimento universal expressa pelos ideais de liberdade e igualdade das Revoluções Americana e Francesa teria sido o ponto culminante de um processo que se desenrolava há pelo menos dois séculos e meio. À medida que a ciência natural moderna – “criação” do escravo que não via outro meio de recuperar sua dignidade humana a não ser pela via do trabalho<sup>78</sup> – engendrava uma sociedade racionalmente econômica, aquele *ethos* guerreiro e conflitivo, figurado pela *megalothymia* (o desejo de grandeza) do senhor, teria declinado em favor da pacífica e universal *isothymia* (o desejo de igualdade).

Aqui, Fukuyama retoma aquele conceito kojéviano que já havia sustentado como argumento no ensaio de 1989. Para ele, o “Estado universal e homogêneo” tomaria forma no próprio Estado liberal democrático contemporâneo, que reconhece e valoriza racionalmente o senso de dignidade de seus cidadãos ao lhes garantir e proteger os direitos. Neste sentido, afirma:

O Estado liberal deve ser *universal*, isto é, garantir o reconhecimento a todos os cidadãos porque são seres humanos e não por serem membros de um grupo nacional, étnico ou racial específico. E deve ser *homogêneo* na medida em que cria uma sociedade sem classes baseada na abolição da distinção entre senhores e escravos. (grifos no original) (FUKUYAMA, 1992, p.201-202)

---

<sup>78</sup> Trata-se, ainda, de uma leitura kojéviana, segundo a qual: “No mundo natural, dado, bruto, o escravo é escravo do senhor. No mundo técnico, transformado por seu trabalho, o escravo reina – ou, pelo menos, reinará um dia – como senhor absoluto. [...] O futuro e a História não pertencem ao senhor guerreiro, que ou morre ou se mantém indefinidamente identificado consigo mesmo, mas pertencem ao escravo trabalhador” (KOJÈVE, 2002, p.26).

Portanto, para Fukuyama, a compreensão hegeliana do desejo de reconhecimento seria “o elo que faltava entre economia liberal e a política liberal”, pois à medida que a sociedade como um todo se enriquece, instrui-se e torna-se mais cosmopolita, passa a reivindicar maior reconhecimento do *status* de sua cidadania. É desse modo que os últimos acontecimentos do século XX deixariam claro que, no “fim da História”, somente as democracias liberais possuiriam a efetiva capacidade política de oferecer esta forma universal de reconhecimento, visto que o “colapso da ideologia marxista no fim da década de 1980 refletiu, em certo sentido, [...] a compreensão de que o reconhecimento racional universal só podia ser alcançado numa ordem social liberal” (FUKUYAMA, 1992, p.205).

### **Após o “fim da História”, o tédio do “último homem”**

Contudo, faltava, ainda, considerar aquele problema que havia ficado em aberto no final do artigo de 1989. Dada a eliminação de alternativas políticas à democracia liberal na “nova ordem global”, o reconhecimento proporcionado aos cidadãos no “mundo pós-histórico” seria “inteiramente satisfatório”? Para Fukuyama, o “futuro a longo prazo da democracia liberal, e as alternativas que podem surgir um dia dependem acima de tudo da resposta a essa pergunta”, uma vez que o colapso do comunismo, por si só, não seria prova suficiente para sustentar a inexistência de desafios futuros à democracia liberal (FUKUYAMA, 1992, p.xxii).

Portanto, para saber se a História havia realmente atingido seu fim, seria preciso “abordar mais profundamente a questão da democracia e seus aspectos desagradáveis”. Pois, segundo Fukuyama, ainda que apresentasse vantagens sobre

seus rivais ideológicos, a defesa da “causa da democracia liberal não é necessariamente melhor servida pelo partidarismo irrefletido nem pela incapacidade de examinar imparcialmente as falhas da democracia”<sup>79</sup> (FUKUYAMA, 1992, p.287). Nesse caso, nada mais apropriado ao refinamento do estudo que a consideração das críticas de esquerda e de direita ao liberalismo político.

Tendo como pressuposto básico o ideal de igualdade, as críticas da esquerda sustentam que as sociedades liberais seriam incapazes de reconhecer *de facto* seus cidadãos pela simples razão de reproduzir socialmente a desigualdade econômica estimulada pelo capitalismo. Dessa maneira, a manutenção da desigualdade social em favor da liberdade econômica nas democracias liberais revelaria o principal ponto de contradição na estrutura daquela vã promessa de reconhecimento universal. Todavia, este tradicional discurso da esquerda estaria tão desgastado e desacreditado ao final do século XX, que, de acordo com Fukuyama, “é muito mais provável que uma futura ameaça esquerdista à democracia liberal vista a roupagem do liberalismo enquanto muda seu sentido do interior, do que desfeche um ataque frontal às instituições e aos princípios democráticos básicos” (FUKUYAMA, 1992, p.296). Dessa maneira, embora o problema da desigualdade seja realmente uma constante no “contexto do liberalismo”, as críticas da esquerda “parecem ser ‘contradições’ menos fundamentais na nossa ordem atual do que os descontentamentos que se manifestam à direita” (FUKUYAMA, 1992, p.289).

---

<sup>79</sup> Foi orientado por essa postura de defesa crítica do liberalismo que, em “*A Reply to my Critics*”, Fukuyama respondeu àqueles que o haviam criticado de se apropriar do discurso político da esquerda ao apontar deficiências e problemas do modelo liberal. Para ele, estes “leitores literais” “não reconhecerem que se pode ser um defensor do liberalismo (acredito apaixonadamente na superioridade da democracia liberal sobre qualquer sistema alternativo) e ainda estar ciente de algumas tensões fundamentais e fraquezas em seu interior” (FUKUYAMA, 1989-90, p.28).

Para Fukuyama, a “mais séria ameaça” aos princípios da democracia liberal viria do extremismo da direita, que, em sua crítica, defende

que o problema da sociedade liberal não é a universalidade inadequada do reconhecimento, mas a própria meta do reconhecimento igual. Este último é problemático porque os seres humanos são intrinsecamente desiguais; tratá-los como iguais não é afirmar, mas negar sua humanidade. (FUKUYAMA, 1992, p.289)

Assim, na mesma medida em que Marx e Engels seriam os arautos daquela crítica esquerdista, este argumento da direita teria como grande porta-voz o filósofo Friedrich Nietzsche, para quem a democracia liberal moderna figuraria a hegemonia não do princípio de autonomia, mas da moralidade servil do escravo.

Segundo Nietzsche, a moderna sociedade liberal teria dado forma ao típico homem lockeano: o indivíduo “racional”, *bourgeois*, que se anima apenas com questões que dizem respeito ao conforto de sua autoconservação e ao aumento de sua riqueza material. Imerso na pacífica conveniência do reconhecimento universal, aquele ímpeto da *megalothymia*, da crença orgulhosa na própria superioridade, seria um atributo há muito atrofiado nestes “homens sem peito”. Seriam eles produtos desprezíveis das sociedades modernas, construídas sobre a pedra angular do ideal de igualdade, a “moralidade do rebanho” (NIETZSCHE, 2008). Eis o “último homem” que emerge da crítica nietzscheana da modernidade. Averso à vontade de potência e ao “aristocratismo” do senhor hegeliano, o

último homem, no fim da história, sabe que não vale a pena arriscar a vida por uma causa porque reconhece que a história está repleta de batalhas inúteis [...] Os homens com educação moderna contentam-se em ficar em casa, congratulando-se por sua liberalidade e falta de fanatismo. (grifo no original) (FUKUYAMA, 1992, p.307)

Para Fukuyama, portanto, a crítica de Nietzsche dá forma ao problema que havia sido apontado em 1989. Voltado para si mesmo e para o presente de sua existência, “sem grandes causas por que lutar”, o “último homem” seria, portanto, o produto existencial da condição pós-histórica no Ocidente. Vivendo na “velhice da humanidade” e libertos de qualquer tradição, eles “compreendem que seu horizonte é apenas um horizonte, não terra sólida mas uma miragem que desaparece à medida que nos aproximamos” (FUKUYAMA, 1992, p.306).

Neste sentido, apesar de ser considerado um “opponente declarado da democracia e da racionalidade na qual ela se baseia”, Fukuyama sugere a aceitação de algumas das “agudas observações psicológicas” deste crítico da modernidade. “Pois”, para ele, “Nietzsche estava absolutamente certo quando dizia que um certo grau de *megalothymia* é uma pré-condição necessária para a própria vida”. O impulso pelo desejo de ser reconhecido como melhor que os outros seria parte constituinte da própria natureza humana, de maneira que uma sociedade como a comunista, “que procura fanaticamente eliminar qualquer manifestação de reconhecimento desigual, em pouco tempo chegará aos limites impostos pela natureza” (FUKUYAMA, 1992, pp.314-315).

Diante disso, seriam inúteis os esforços para abolir a *megalothymia* em favor da *isothymia* nas democracias liberais. Na verdade, “a saúde e a estabilidade da democracia a longo prazo”, para Fukuyama, “repousam na qualidade e no número de escoadouros para a *megalothymia*, que está à disposição de seus cidadãos” (FUKUYAMA, 1992, p.315). Além de captar a energia de *thymos* e canalizá-la para fins produtivos, estes “escoadouros” serviriam como “fios terra”, neutralizando os

excessos daquela forma de energia e evitando as graves consequências que poderiam trazer à vida em comunidade.

Fukuyama indica três desses “escoadouros” para a ambiciosa natureza humana nas sociedades liberais: o empreendedorismo e outras formas de atividade econômica<sup>80</sup>; a carreira política<sup>81</sup>; e as “atividades formais” que confirmam algum *status* e projeção social, como, por exemplo, a prática esportiva<sup>82</sup>. Mas, de todas as alternativas para o “escoamento” da *megalothymia*, as únicas formas não legítimas nas democracias liberais seriam aquelas que eventualmente pudessem conduzir à tirania.

A diferença entre essas sociedades [liberais] e as aristocráticas que as precederam não reside no fato de a *megalothymia* ter sido banida, mas no fato de ter sido levada para o subterrâneo, por assim dizer. As sociedades democráticas dedicam-se à proposição de que todos os homens são criados iguais, e seu *ethos* dominante é o da igualdade. Embora ninguém esteja legalmente impedido de querer ser reconhecido como superior, ninguém é incentivado a fazê-lo. (FUKUYAMA, 1992, pp.320-321)

Saindo dos limites do indivíduo para falar do coletivo, haveria outra área da vida no mundo contemporâneo responsável por oferecer uma satisfação mais comum do desejo de reconhecimento: a comunidade ou a vida associativa. De acordo com Fukuyama, por meio das associações – partidos políticos, sindicatos, igrejas –, as pessoas “são arrancadas de si mesmas e das suas preocupações

---

<sup>80</sup> “O capitalismo não apenas permite mas também requer uma forma de *megalothymia* regulada e sublimada no esforço de empresas para serem melhores do que suas rivais” (FUKUYAMA, 1992, p.316).

<sup>81</sup> “A política eleitoral é uma atividade timótica, uma vez que implica a competição pelo reconhecimento público baseado nos conceitos conflitantes de certo e errado, justo e injusto” (FUKUYAMA, 1992, p.317).

<sup>82</sup> “Uma competição atlética não tem outro ‘sentido’ ou objetivo que não seja fazer vencedores e perdedores – em outras palavras, gratificar o desejo de ser reconhecido como superior” (FUKUYAMA, 1992, pp.318-319).

“pessoais e egoístas”, proporcionando ao indivíduo uma satisfação mais imediata que a mera e impessoal cidadania das grandes democracias modernas. “O membro de uma comunidade é reconhecido, não apenas com base no seu estado universal de ‘pessoa’, mas por diversas qualidades pessoais que reunidas formam seu ser” (FUKUYAMA, 1992, p.323).

Ora, aqui, Fukuyama revela uma antinomia em sua argumentação. A vida em comunidade, que antes parecia tão cara à satisfação do desejo de reconhecimento isotimótico das sociedades democráticas, seria incompatível com os princípios liberais, dado que o associativismo, assim como os laços que unem as famílias, não se assentaria sobre a percepção racional da “sociedade anônima”. Não há individualismo atomizador que se compatibilize com a vida em comunidade, e o próprio Fukuyama admite isso quando afirma, por fim, que “as democracias liberais não são auto-suficientes: a vida comunitária da qual dependem deve, em última análise, emanar de uma fonte que não seja o próprio liberalismo” (FUKUYAMA, 1992, p.326).

Ao reconhecer este limite da democracia liberal, Fukuyama, como no ensaio de 1989, propõe uma conclusão crítica para sua tese. Pois na mesma medida em que acredita na possibilidade real do “fim da História” – de uma “nova ordem mundial” composta por sociedades liberais, nas quais se declina a vida comunitária, e que, portanto, estimulam o inconveniente advento de “últimos homens” –, reconhece a latência histórica do risco de “voltarmos a ser primeiros homens, empenhados em batalhas cruentas e inúteis por puro prestígio, só que agora com armas modernas” (FUKUYAMA, 1992, p.328). Segundo Fukuyama, nada garantiria o

bom funcionamento futuro daqueles “escoadouros” para o impulso “megalotimótico” da natureza humana nas democracias liberais<sup>83</sup>.

Por mais que os eventos histórico-políticos do fim do século XX pudessem induzir à autoprofecia do avanço global da democracia liberal como modelo político, não é certo que o “tédio” provocado pela paz e prosperidade do “fim da História” garanta, eternamente, uma estável harmonia entre as nações e povos<sup>84</sup>. O maior exemplo histórico deste impulso humano que eventualmente busca romper com a ordem monótona das coisas teria sido a Primeira Guerra Mundial: após um século inteiro de avanço dos ideais liberais, “muitos europeus queriam a guerra simplesmente porque estavam fartos da mesmice e da falta de espírito comunitário na vida civil” (FUKUYAMA, 1992, p.331).

Por fim, apesar de toda a argumentação de Fukuyama pender para o elogio político da democracia liberal, sua conclusão revela um ponto de vista profundamente (auto)crítico. Embora acredite na possibilidade de que, com o descrédito do relativismo histórico, a ideia de uma História Universal, coerente e direcional torne-se novamente plausível, Fukuyama é relutante em afirmar que o “fim da História” seja um fenômeno dado de uma vez por todas. Ao utilizar a metáfora da História da humanidade como “uma longa coluna de carroças enfileiradas ao longo

---

<sup>83</sup> “Durante quanto tempo a *megalothymia* vai se contentar com guerras metafóricas e vitórias simbólicas é o que não sabemos. Suspeitamos que algumas pessoas não ficarão satisfeitas enquanto não se puserem à prova por meio do mesmo ato que constituiu sua condição humana no começo da história: vão querer arriscar a vida numa batalha violenta, e assim provar, para além de qualquer dúvida, a si mesmo e a seus companheiros, que são livres” (FUKUYAMA, 1992, p.395).

<sup>84</sup> Ao contrário de Kojève, Hegel já havia compreendido que o desejo de reconhecimento do ser humano não seria satisfeito por esta condição pacífica e próspera característica do “fim da História”. Mais do que uma simples ameaça, a experiência comum do combate seria uma constante na vida dos seres humanos.

de uma estrada”, as quais terão “destinos” os mais variados – desde as que se desgarrarão do grupo até as que continuarão sua lenta jornada até o fim almejado –, Fukuyama alega que nada pode ser postulado a respeito do futuro do processo histórico. No último parágrafo de seu livro, ele sustenta que

a despeito da recente revolução liberal em todo o mundo, a evidência que temos agora a respeito das carroças desgarradas continua provisoriamente inconclusiva. Também, em última análise, não podemos saber, admitindo-se que a maioria das carroças tenha chegado à mesma cidade, se seus ocupantes, depois de examinarem suas novas paragens, não as acharão inadequadas e não voltarão os olhos para uma nova e mais distante viagem. (FUKUYAMA, 1992, p.339)

Mas, para chegar a essa conclusão, o próprio Fukuyama já havia reconhecido que era preciso contrariar a advertência hegeliana e propor o “salto sobre Rodes”, isto é, deixar de apreender apenas o próprio tempo e olhar “para a frente a fim de tentar compreender as perspectivas e limitações da revolução liberal mundial” (FUKUYAMA, 1992, p.208). Pois, ainda que admita a possibilidade futura de novos “episódios na aventura do espírito”, sua tese a respeito do tempo histórico na passagem do século XX para o XXI continua não sendo outra senão a de que:

Hoje [...] mal podemos imaginar um mundo radicalmente melhor do que o nosso ou um futuro que não seja essencialmente capitalista e democrático. Evidentemente, dentro dessa moldura muita coisa pode ser melhorada. [...] Mas não podemos visualizar um mundo *essencialmente* diferente do atual e ao mesmo tempo melhor. (grifo no original) (FUKUYAMA, 1992, p.46)

### 3. A História como metanarrativa e a metanarrativa como História: o discurso do fim como o entroncamento epistemológico de uma bifurcação hermenêutica

*Hoje [...] o pensamento do tempo é um desafio e uma necessidade. Um desafio, pois tudo nos sugere ou quer nos sugerir que vivemos em um sistema que se colocou, definitivamente, fora da história. Uma necessidade, pois o tema do fim da história, que recusa a esperança a todos os excluídos do sistema global no qual vivemos, é portador de todas as violências.*

(Marc Augé. *Para onde foi o futuro?*, p.45.)

Em 1999, no II Congresso Internacional "Historia A Debate", o historiador Carlos Barros expôs uma análise crítica a respeito dos efeitos temporais da tese fukuyamiana do "fim da História" e da noção lyotardiana de pós-modernidade<sup>85</sup>. Para ele,

os filósofos pós-modernos [Jean-François Lyotard e Gianni Vattimo] e Fukuyama partem efetivamente de pressupostos opostos, os primeiros negam a modernidade, e o segundo diz que ela chegou à sua plenitude, mas ambos coincidem numa coisa: *deixam-nos sem futuro*. [...] Fukuyama nega um futuro alternativo, porque assegura que a história chegou ao fim e, portanto, o futuro, como algo essencialmente distinto do presente, desaparece; seu futuro é, pois, um *presente contínuo*. E a pós-modernidade nega a conquista de um futuro melhor, a partir do conhecimento do passado e da crítica do presente, ao asseverar que o fracasso da modernidade conduz à idéia de progresso. (grifos nossos) (BARROS, 2001, p.213)

De acordo com François Hartog, este corte no paradigma clássico de apreensão do tempo – passado/presente/futuro – trata-se de um fenômeno mais amplo, referente à irrupção contemporânea de um novo "regime de historicidade" no Ocidente. Confirmado após a crise da moderna experiência do tempo, que, conforme o clássico estudo de Reinhart Koselleck, pautava a ação no presente tendo em vista

---

<sup>85</sup> O II Congresso Internacional "Historia A Debate" foi realizado entre 14 e 18 de julho de 1999, na Universidade de Santiago de Compostela, Espanha. A conferência de Carlos Barros foi posteriormente publicada como artigo, sob o título "Para um novo paradigma historiográfico" (BARROS, 2001).

um “horizonte de expectativas” futuro, este novo regime de historicidade traria consigo a marca imperiosa de um presente autorreferente e onipresente (KOSELLECK, 2006). Segundo Hartog, ao final do século XX,

o [moderno] futurismo deteriorou-se sob o horizonte e o presentismo o substituiu. O presente tornou-se o horizonte. Sem futuro e sem passado, ele produz diariamente o passado e o futuro de que sempre precisa, um dia após o outro, e valoriza o imediato. (HARTOG, 2013, p.148)

“Presentismo” seria, portanto, o conceito heurístico capaz de captar a especificidade da historicidade contemporânea que, nas palavras de José Carlos Reis, diz respeito a “uma ordem do tempo desorientada entre dois abismos”; uma abissal “brecha temporal” – ou, como diria, de modo mais apropriado, Zaki Laïdi, uma “nassa do tempo”<sup>86</sup> – que, de um lado, olha com desdém para um passado que já não ensina e, de outro, para uma imagem/figura turva do futuro que, de maneira alguma, orienta (LAÏDI, 2001; REIS, 2012, p.54). “Hoje”, diz Hartog, “a luz é produzida única e exclusivamente pelo presente” (HARTOG, 2013, p.260).

Ao traduzir “seguramente um certo ar do tempo onde predomina o sentimento de um futuro vacilante”, o presentismo representa, nas palavras de Ludivine Bantigny, um novo e “essencialmente pessimista estado da historicidade dominante” no Ocidente contemporâneo. Todavia, diz ela, antes de afirmar qualquer jargão sociologizante a respeito desse presente supervalorizado que pretende ser o único horizonte possível, “é bem mais à maneira de uma ideologia que é preciso

---

<sup>86</sup> Para Laïdi, há uma clara diferença entre considerar o presente como uma “brecha do tempo” – no sentido arendtiano do termo tomado por Hartog – e como uma “nassa do tempo”. Passar da primeira para a segunda concepção, “é pensar no deslizar de uma temporalidade que fende o tempo para o desenrolar numa temporalidade que o persuade a recuar” (LAÏDI, 2001, p.106). Sendo assim, diz Laïdi, “na brecha do presente, a força propulsora do passado e do futuro convergem para o ponto de colisão que é o presente. Na nassa do presente, o passado e o futuro desligam-se do presente. Um presente que densifica e se preenche. Que se densifica, porque é tomado por uma obrigação de assumir as ‘obrigações temporais’ reservadas até então ao passado e ao futuro” (LAÏDI, 2001, p.109).

analisar o presentismo, e portanto explorar suas implicações políticas” (BANTINGNY, 2013, p.23-24).

Por este viés de leitura, Jérôme Baschet considera ser “o reino de um presente perpétuo que nega o antes e o depois, e faz do hoje o novo altar em que todos devem se sacrificar” um autêntico produto da chamada “lógica neoliberal”. Para ele, desde que a Era Reagan-Tatcher acenou com a mão invisível o princípio TINA – *There Is No Alternative* – do livre mercado, o presente surgiu como “este novo tirano que, para melhor assegurar sua dominação, faz desaparecer o passado no esquecimento e obnubila toda perspectiva de um futuro que não seja a repetição ou a amplificação da dominação presente”<sup>87</sup> (BASCHET, 2001, p.63). Diante de tal observação, nada mais representativo do que a declaração de que, ao final do século XX, a História atingira o “ponto final da evolução ideológica da humanidade”, figurado pelo triunfo hegemônico dos princípios políticos e econômicos do liberalismo, em detrimento de suas alternativas ideológicas. A teoria do “fim da História” seria, portanto, uma genuína expressão do que o filósofo Pierre-André Taguieff chamou de “a sacralização do mundo tal como ele vai”, um dominante e recorrente “*ethos* do momento contemporâneo” (TAGUIEFF, 2000, p.10-11).

A extensão conferida à pujante centralidade de uma nova categoria temporal no Ocidente significa nada menos que a dominação contemporânea de uma

---

<sup>87</sup> Afora a carga expressamente ideológica do *slogan* thatcheriano, Zaki Laïdi observa a presença desta inflexão temporal já nos escritos de alguns dos principais teóricos do neoliberalismo. De acordo com suas palavras, a “teoria hayekiana pode-se ler muito claramente como uma teoria que concede uma enorme preferência ao presente. Esta, por sua vez, baseia-se numa recusa do futuro, pensado ao jeito do projeto, da construção e da vontade. É igualmente construída com base numa hostilidade a toda a idéia de providência e de proteção social. [...] Ludwig von Mises [...] antes de Hayek justificou mais explicitamente esta preferência pelo presente. Para ele, os bens presentes têm mais valor do que os bens futuros, porque a satisfação de uma necessidade num futuro próximo é preferível a de um futuro longínquo”. (LAÏDI, 2001, p.182)

“ideologia do presente” nas palavras de Marc Augé. Em uma visada antropológica que busca compreender a emergência daquele novo regime de historicidade de que fala Hartog, Augé argumenta que outra história, “rápida demais”, tem sido escrita desde a Queda do Muro de Berlim. “Há uma ou duas décadas”, afirma,

o presente tornou-se hegemônico. O presente [...] já não é oriundo da lenta maturação do passado, já não deixa transparecer os delineamentos de possíveis futuros, mas impõe-se como fato consumado, opressor, cujo surgimento repentino escamoteia o passado e satura a imaginação do futuro. (AUGÉ, 2012, p.93)

Três grandes fenômenos sinalizariam o advento e a permanência deste dominante estado ideológico contemporâneo. O primeiro deles concerniria ao “fenômeno mais amplo da mundialização” e a concomitante “revolução que acarreta em nossa percepção do espaço”. Conforme Augé, à medida que inverteu as relações entre interior e exterior, a globalização acarretou o predomínio da linguagem espacial sobre a linguagem temporal. Deste modo, a “dupla global/local substituiu a oposição particular/universal que, associada a uma concepção dialética da história, inscrevia-se no tempo” (AUGÉ, 2012, p.97).

Por outro lado, o segundo fenômeno característico da “ideologia do presente” estaria relacionado ao surgimento do “reino das imagens televisuais” que, nas palavras de Augé, “nos encerram no espaço”<sup>88</sup>. À maneira de um entorno comunicacional que desempenha o papel das cosmologias tradicionais e ordena simbolicamente um mundo no qual os acontecimentos são repercutidos, representados e interpretados quase simultaneamente, “hoje”, diz ele, “estamos

---

<sup>88</sup> Este encerramento no espaço tem relação direta com o isolamento causado pela fluidez de espaço do chamado “não-lugar”, que, ainda nos termos de Augé, “cria solidão e similitude” (AUGÉ, 2012a, p.95).

rodeados por objetos materiais extremamente sofisticados que [...] habituam-nos ao *cocooning* tecnológico que nos protege do passado e do futuro, como se apenas o presente existisse” (AUGÉ, 2012, p.97-98).

Já o terceiro fenômeno diria respeito ao postulado lyotardiano do “fim das metanarrativas” acerca do futuro. Este “sintoma” da chamada “ideologia do presente” – que, certamente, interessa-nos mais de perto – corresponderia à desilusão acerca dos progressos históricos da humanidade diante da experiência traumática de um século de atrocidades. “O momento *pós-moderno* seria, portanto, aquele em que os mitos modernos, os mitos do futuro, os mitos universalistas, que haviam substituído as cosmogonias particularistas, desapareceram por sua vez” (grifos no original). E, neste caso, o *différend* – mais uma vez lyotardiano –, com sua profusão de percepções acerca dos acontecimentos passados e presentes, seria a principal pedra de toque desse fracasso: “A Revolução Francesa foi um ato de liberação universal ou simplesmente a expressão do expansionismo francês que faria de Napoleão seu verdadeiro herói? Ambos, sem dúvida, e é aí que as dificuldades começam” (AUGÉ, 2012, p.93).

A despeito da flagrante diferença entre os discursos, Augé sustenta que a problemática do “fim das metanarrativas” precedeu a teoria fukuyamiana do “fim da História”. Enquanto uma decreta o colapso das “grandes narrativas” modernas e outra produz o *télos* conquistado de uma nova versão metanarrativa, ambas se apresentam como manifestações legítimas da dita “ideologia do presente”. Neste sentido, pós-modernidade e “fim da História” apresentam-se como duas faces de uma mesma condição. Por um lado, “Lyotard, ao evocar o fim dos dois grandes tipos

de mitos, nos convidava a pensar as novas modalidades de relação com o espaço e com o tempo que definiam a condição ‘pós-moderna’”. Por outro,

o fim da história [sic] não é, evidentemente, a cessação dos acontecimentos, mas o fim de um debate intelectual: todo o mundo, diz, em suma, Fukuyama, concordaria hoje em considerar que a fórmula que associa mercado liberal e democracia representativa é insuperável. (AUGÉ, 2012, p.93-94)

Trata-se de duas temáticas inconfundíveis, mas de modo algum incompatíveis. O discurso do “fim das metanarrativas” afina-se mesmo ao tom enunciado pelo “fim da História”. Separadas por uma década – especificamente, e não por coincidência, os anos 1980 (“charrete que perdeu o condutor” nas palavras do poeta<sup>89</sup>) –, ambas falam a partir de uma condição histórica “após-agora”<sup>90</sup>. Seja com a melancolia resignada da “condição pós-moderna” de Jean-François Lyotard ou com a euforia complacente da “condição pós-histórica” de Francis Fukuyama, o trágico postulado do fim dirige-se a uma historicidade específica: aquela de *um* coletivo humano universal que, partindo da vivência de um ter-sido, orientava-se por e para um vir-a-ser. Como afirmou Jocelyn Benoist, “o que está em questão é nossa capacidade de representar nosso devir coletivo como uma história. Deste ponto de

---

<sup>89</sup> Refiro-me ao verso da canção “Anos 80” do disco *Abre-te Sésamo*, do cantor e compositor Raul Seixas (SEIXAS, 1980).

<sup>90</sup> O termo é de José Miguel Wisnik, para quem: “O condomínio do futuro (necessariamente imaginário) ao longo da Guerra Fria pelo capitalismo e pelo socialismo real sofre, com a queda do muro de Berlim, uma dupla desativação: um capitalismo sem contraste, tendo universalizado sua lógica, não precisa mais daquelas promessas de futuro que alimentava, e aquela potência socialista revolucionária não está mais aí para afirmar um valor emancipatório projetado e consignado no tempo a vir. É então que a ideia de perspectiva histórica (a de um presente incessante caminhando para sua realização no futuro) passa a ser nomeada sintomaticamente como um conjunto de “Grandes Narrativas” – em outras palavras, um efeito discursivo cujo desvelamento a configura como a ficção de uma metaficção, e é quando passa a circular o conceito de *pós-moderno* (literalmente um simultâneo *após-agora*), cuja contorção semântica é índice do vazio operacional deixado pela mitigada potência mítico-ideológica da ideia de *futuro*. *Após-agora*, pode-se dizer, é o lugar exato do tempo em que se dão as reações dos mercados, suas ‘ansiedades’, ‘nervosismos’, ‘euforias’ e ‘depressões’” (grifos no original) (ADAUTO, 2013, p.465).

vista, não é possível se desfazer da impressão de que um limite foi ultrapassado” (BENOIST, 1998, p.9).

É assim que, por vias e posturas sumamente distintas, Lyotard e Fukuyama tratam da irrupção de uma nova e comum ordem do tempo. Nela, o futuro como “horizonte de expectativas” abertas, o *porvir*<sup>91</sup>, entrou em crise e, tal como na desconcertante torção temporal de Paul Valéry, “já não é mais como era” (POMIAN, 1999; VALÉRY, 1991). Em seu lugar, impôs-se um “presente contínuo”, que, animado pela “tirania da urgência”, rompeu, também, com o caráter elucidativo do conjunto de experiências, condenou a sociedade a uma amnésia histórica coletiva e fez “tábula rasa do passado” (LAÏDI, 1999; CHESNEAUX, 1995). “Neste caso”, diz Hartog, “não há mais nem passado, nem futuro, nem tempo histórico, se for verdade que o tempo histórico moderno encontrou-se posto em movimento pela tensão criada entre campo da experiência e horizonte de expectativa” (HARTOG, 2013, p.260).

Portanto, mais do que “nos deixar sem futuro”, como afirmou Carlos Barros, tanto Lyotard, quanto Fukuyama podem ser compreendidos, nos termos de Marc Augé, como verdadeiros ideólogos do presente. Ao declarar a abolição das metanarrativas propositivas de futuros alternativos e transformadores de um lado, e da representação dinâmica da História com H maiúsculo de outro, estes dois pensadores colocam na berlinda aquela moderna noção de tempo histórico e operam

---

<sup>91</sup> Francis Wolff opera uma distinção instrutiva entre as noções, respectivamente ontológica e fenomenológica, de “futuro” (*futur*) e “porvir” (*avenir*). Para ele, a “língua francesa é uma das raras a dispor de duas palavras, difíceis de distinguir, para designá-lo [o futuro]: *futur*, isto é, o tempo futuro, e *avenir* (o que ainda não é, o que está *por vir*). Pode-se dizer que *avenir* designa mais os acontecimentos ‘por vir’, e *futur*, a parte do tempo que ainda não é presente. [...] ‘O porvir não é mais o que era’ significa então que não representamos o porvir como o representávamos outrora. Mas o futuro, enquanto futuro, é sempre ele mesmo. Ele é e continua sendo futuro. É uma dimensão essencial e constitutiva da temporalidade” (ADAUTO, 2013, p.48). É exatamente neste sentido que Pierre-André Taguieff fala de um “*futur sans avenir*” (TAGUIEFF, 2000).

seus discursos a partir do influxo – melancólico em um, eufórico em outro – de um novo regime de historicidade, presentista e voltado para o “mundo tal como ele vai”.

### **A condição pós-moderna e o golpe no cronótopo historicista do tempo histórico**

Para David Harvey, o critério da paralogia proposto por Lyotard define uma postura claramente – para não dizer radicalmente – política: a defesa do pluralismo e da diversidade, da ideia de que todos os grupos e comunidades linguísticas no interior de um complexo social têm o direito de falar por si mesmos, com os códigos que lhes são próprios, e de ter essa voz aceita como autêntica e legítima na cena pública. Uma lógica de ação que implica transformar o problema da *tolerância à diferença* na questão política fundamental, partindo de um princípio captado muito bem pela concepção foucaultiana de “heterotopia”: a coexistência de espaços geralmente incomensuráveis que são justapostos ou superpostos uns aos outros<sup>92</sup> (FOUCAULT, 2001).

---

<sup>92</sup> Vladimir Safatle lembra que durante “muito tempo, embalada pelos ares libertários de Maio de 68, a esquerda viu na ‘diferença’ o valor supremo de toda crítica social e ação política. Assim, os anos 1970 e 1980 foram palco da constituição de políticas que, em alguns casos, visavam a construir a estrutura institucional daqueles que exigiam o reconhecimento da diferença no campo sexual, racial, de gênero etc. Uma política das defesas das minorias funcionou como motor importante do alargamento das possibilidades sociais de reconhecimento. Essa política gerou, no seu bojo, as exigências de tolerância multicultural que pareciam animar o mundo, sobretudo a partir de 1989, com a queda do Muro de Berlim” (SAFATLE, 2013, p.27). Safatle é crítico dessa dinâmica multiculturalista que, se num primeiro momento foi importante por conferir maior visibilidade a alguns setores sociais mais vulneráveis, “passou a funcionar de maneira contrária àquilo que prometia”, ao ser facilmente cooptada por um discurso reacionário de estigmatização cultural e exclusão política das classes mais pobres. “Um clássico conflito de classes e espoliação”, diz, “transformou-se em choque civilizatório” (SAFATLE, 2013, p.28). Por observar “uma linha reta que vai da tolerância multicultural à perpetuação racista de exclusão daqueles para quem nossos valores nunca deram prova de inclusão modernizadora”, Safatle sugere organizar o campo social a partir de uma “equação da indiferença”, muito mais que tolerância à diferença (SAFATLE, 2013, p.29). Para ele, “nossas sociedades devem ser completamente indiferentes às diferenças, sejam elas religiosas, sexuais, de gênero, raça ou de

Todavia, continua Harvey, aceitar essa “atomização do social em redes flexíveis de jogos de linguagem” evoca, por outro lado, o grave problema – não menos político – da comunicação. Como é possível aspirar a uma representação coerente da ação diante de um quadro social fragmentário, “orientado” pelo critério paralógico de legitimação que abole relações com tudo que ouse colocar-se nos termos de uma “metateoria”? A resposta pós-moderna, diz,

é a de que, como a representação e a ação coerentes são repressivas e ilusórias (e, portanto, fadadas a ser autodissolventes e autoderrotantes), sequer deveríamos tentar nos engajar em algum projeto global. O pragmatismo (do tipo de Dewey) se torna então a única filosofia de ação possível. [...] A ação só pode ser concebida e decidida nos limites de algum determinismo local, de alguma comunidade interpretativa e seus sentidos tencionados e efeitos antecipados estão fadados a entrar em colapso quando retirados desses domínios isolados, mesmo quando coerentes com eles. (HARVEY, 2013, p.55-56)

A proporção tomada por essa fragmentação social torna crescente a tendência autoidentificadora e exclusivista entre membros de determinada “comunidade interpretativa”. Em qualquer um destes casos, a *polis*, em seu sentido clássico, inexistente. O projeto comum, forjado no debate, dá lugar a agendas específicas e bem definidas. Tudo o que não está inserido nos mesmos “limites de algum determinismo local” – a paróquia religiosa, o gueto ideológico, a linha de pesquisa – é estranho e, no limite, ridículo. A possibilidade de interlocução só é factível com os que são próximos, de casa, *insiders*. Sem uma *ágora* que realiza o

---

nacionalidades, pois o que nos faz sujeitos políticos está para além dessas diferenças” (SAFATLE, 2013, p.34).

movimento de passagem ao mundo da política, resta uma sociedade em que o diálogo no interior dos grupos estranhamente ocorre alheio à tensão dialética<sup>93</sup>.

É, pois, neste sentido que Harvey assevera: “A retórica do pós-modernismo é perigosa, já que evita o enfrentamento das realidades da economia política e das circunstâncias do poder global”. Ao insistir na efemeridade da *jouissance* ou na “impenetrabilidade do outro” – a espinhosa questão da alteridade –, ela “leva as coisas longe demais” e

as conduz para além do ponto em que acaba a política coerente, enquanto a corrente que busca uma acomodação pacífica com o mercado o envereda firmemente pelo caminho de uma cultura empreendedimentista que é o marco do neoconservadorismo [...]. Os filósofos pós-modernos nos dizem que não apenas aceitamos mas até nos entreguemos à fragmentação e à cacofonia de vozes por meio das quais os dilemas do mundo moderno são compreendidos. (HARVEY, 2013, p.112)

Neste cenário paralógico, no qual “um amontoado de fragmentos” – em sua “prática de heterogeneidade a esmo do fragmentário, do aleatório” – leva às últimas consequências a cartilha liberal e adoça o jargão integrador do “viver juntos na diferença”<sup>94</sup>, esboça-se como condição da personalidade humana aquilo que Fredric Jameson denominou a “experiência do esquizofrênico ideal”. Incapaz de unificar

---

<sup>93</sup> Terry Eagleton lança uma crítica impetuosa na direção dessa unidimensionalidade dos grupos que surgem sob a égide do pensamento político pós-moderno. Para ele, a “mentalidade dialética não se mostra muito favorável aos pós-modernistas. Tentar pensar os dois lados da contradição ao mesmo tempo não se constitui de modo algum seu estilo predileto, até porque a contradição não tem muito espaço no seu léxico. Ao contrário, por todo o seu discurso sobre diferença, pluralidade, heterogeneidade, a teoria pós-moderna com frequência trabalha com oposições binárias um tanto rígidas, em que os termos ‘diferença’, ‘pluralidade’ e congêneres aparecem bravamente alinhados num lado da cerca teórica na qualidade de positivos sem sombra de dúvida, ao passo que tudo que represente sua antítese (unidade, identidade, totalidade, universalidade) fica classificado de modo sinistro do outro” (EAGLETON, 1998, p.34).

<sup>94</sup> A respeito dessa relação entre liberalismo tradicional e pensamento pós-moderno, Terry Eagleton afirma que “de fato boa parte do pós-modernismo, com seu gosto pela pluralidade, multiplicidade, temporaneidade, antitotalidade, abertura e afins, tem a aparência de um liberalismo acanhado disfarçado de lobo” (EAGLETON, 1998, p.118).

passado, presente e futuro da sentença ou da própria experiência biográfica e romper a cadeia de significação da identidade pessoal, “o esquizofrênico se reduz à experiência dos puros significantes materiais, ou, em outras palavras, a uma série de puros presentes, não relacionados no tempo” (JAMESON, 1996, p.53).

De acordo com uma experiência do tempo subjugada pela ideia de espaço, para Jameson, “a visão pós-moderna do esquizofrênico ideal [...] acentua o esforço impossível de imaginar algo como uma pura experiência do presente espacial, além da história passada e do destino ou projeto futuro” (JAMESON, 1996, p.171). Assim, o descentramento do indivíduo impede-o de se dedicar a projetos que se estendem temporalmente ou na produção de um porvir que não reproduza a ordem presente. Tal como afirma Harvey,

o pós-modernismo tipicamente descarta essa possibilidade ao concentrar-se nas circunstâncias esquizofrênicas induzidas pela fragmentação e por todas as instabilidades (inclusive linguísticas) que nos impedem até mesmo de representar coerentemente, para não falar de conceber estratégias para produzir, algum futuro radicalmente diferente. (HARVEY, 2013, p.57)

Encerrado, portanto, em uma ordem do tempo “presentificada” – porque estratificada – e dominada pela categoria imóvel de espaço,

o pós-moderno nos convida, então, a nos satisfazer com um arremedo sombrio de historicidade em geral, em que o esforço para atingir a autoconsciência, com a qual nossa própria situação concorre para completar qualquer ato de entendimento histórico, se repete de forma enfadonha como nos piores sonhos, e justapõe, à sua própria refutação filosófica pertinente do conceito de autoconsciência, o carnaval grotesco dos seus vários *replays*. (grifo no original) (JAMESON, 1996, p.89)

É diante da presença imperiosa deste “arremedo sombrio de historicidade” que tanto o diagnóstico, quanto a proposta de Lyotard para a dita “sociedade pós-industrial, cultura pós-moderna” parecem profundamente marcados por um senso de

ação regulada pelo sentido de uma ética ordenadora, que age nos limites espaciais da imediatidade apresentada – aquele “pragmatismo (do tipo de Dewey)” de que fala Harvey – e reproduz mais do mesmo, “o carnaval grotesco dos seus vários *replays*”<sup>95</sup>. Nos termos da crítica marcuseana à unidimensionalidade da chamada “sociedade industrial”, vista no primeiro capítulo, o critério lyotardiano da paralogia – a despeito de se colocar como uma alternativa para além do critério do desempenho – parece, ainda, não lograr uma “transcendência do universo estabelecido” que suspeita “das possibilidades de uma nova experiência” (MARCUSE, 1967, p.169).

Tendo em vista este *briefing* crítico, percebemos que o regime de historicidade “futurista” das ditas “metanarrativas modernas”, que se abriam a um “horizonte de expectativas” necessariamente distinto da ordem presente, parece ceder lugar, na “condição pós-moderna”, a uma experiência do tempo profundamente marcada pelo chamado “regime de historicidade presentista” (KOSELLECK, 2006; HARTOG, 2013). Tendo abolido a historicidade moderna, esta nova ordem de experimentação temporal e “estratificação do social” evoca a proposta de uma ação que tende a ser concebida dentro dos limites de domínios isolados no espaço e no tempo – ou, como diria Jameson, dentro dos limites dominados, em sua totalidade, pela categoria de espaço (JAMESON, 1996). Ora, lembre-se de que, em sua

---

<sup>95</sup> Vale notar que, mesmo em sua tendência à estagnação, esta concentração em “uma pura experiência do presente espacial” refere-se, ainda, a uma experimentação do tempo. Afirmar a abolição desta última em favor da irrupção de uma absoluta “experiência do espaço” – ou mesmo de uma “destemporalização”, como Gumbrecht chega a fazer – coloca-se como um verdadeiro contrassenso que, no caminho inverso do argumento, tende, ainda, a afirmar o regime de historicidade moderno como única forma legítima de experiência do tempo ou de “temporalização” (GUMBRECHT, 1998, p.23). Como afirma Jameson, “a experiência do esquizofrênico ideal ainda é uma experiência do tempo, mesmo que seja do eterno presente nietzscheano. O que se tem em mente ao evocar sua espacialização é mais a sua aspiração de usar o tempo e submetê-lo ao serviço do espaço, se esta ainda for a palavra adequada” (JAMESON, 1996, p.171).

“fábula”, Lyotard sustenta que a historicidade seria o elemento distintivo do imaginário moderno. Assim, a narrativa apresentada seria pós-moderna justamente por colocar em jogo uma temporalidade que, além de não se orientar pela direção de um horizonte de emancipação, “não oferece nenhum dos traços principais da historicidade”. Ao deixar de manter a tensão entre passado e futuro no presente da consciência e, portanto, não esperar nem reter os acontecimentos, a “fábula pós-moderna” seria incapaz de produzir tempo histórico – ainda que, como bem pontua Eagleton, em seu esforço por representar um “sujeito unificado” não histórico, ela tenda a “se parecer demais com as grandes narrativas que repudia” (LYOTARD, 1996; EAGLETON, 1998, p.42).

De acordo com Hans Ulrich Gumbrecht, Jean-François Lyotard é um intérprete fundamental para a compreensão dos traços idiossincráticos da historicidade contemporânea. A força da tese expressa “por meio de seu manifesto *La Condition postmoderne*” implodiu a moderna premissa de que existiria apenas uma representação narrativa para cada objeto no mundo e abriu as portas para a pluralidade de histórias que podem ser contadas sobre qualquer objeto de estudo. “De repente”, diz Gumbrecht, “ficou evidente que um potencial infinito de histórias sobre a Prússia, como também um potencial infinito de histórias sobre o desenvolvimento do *Homo sapiens*, poderia ser ativado” (GUMBRECHT, 2012, p.93).

Por outro lado, o petardo postulado lyotardiano do “fim das metanarrativas” foi também responsável por colapsar o que Gumbrecht chama de “cronótopo historicista do progresso”, a experiência moderna do tempo histórico “que, nos termos cunhados por Koselleck, alargou a distância entre o passado como um

‘espaço de experiências’ e o futuro como ‘horizonte de possibilidades’ e reduziu o presente a um mero ‘momento de transição’”. No lugar daquele *lugar-comum do tempo* “dotado de elã de inovação e energia transformadora inauditas”, surgiu um novo cronótopo em que “o futuro deixou de ser um horizonte de possibilidades aberto à ação humana” (GUMBRECHT, 2012, p.11). Nas palavras de Gumbrecht,

com a implosão da premissa do historicismo, também aconteceu uma transição do *topos* historicista do movimento humano através dos tempos para um – por vezes angustiante – *topos* de paralisia temporal e de simultaneidade. Pois no início do século XXI, o futuro de forma alguma se apresenta como horizonte de possibilidades aberto à ação humana. (GUMBRECHT, 2012, p.93)

Trata-se da irrupção de um novo cronótopo, abalizado, desde o fim da década de 1970, pela ideia de “pós-moderno”. Desse modo, a discussão em torno da “condição pós-moderna” parece revelar algo muito mais do que uma mera variação na dinâmica temporal da modernidade. Na verdade, ela “aparece, de um modo muito mais fundamental, como um sintoma do colapso das condições e tópicos, sob as quais se desenvolveu o período histórico moderno”. Neste sentido, a tão debatida “pós-modernidade” – mesmo para aquele que, como Habermas, está decidido “a não abrir mão do projeto da ‘modernidade’” – pode ser lida “como sintoma da emergência de uma tópica temporal alternativa”<sup>96</sup> (GUMBRECHT, 2012, p.54-55).

Gumbrecht denomina esta nova tópica temporal, que surge “sob o signo da simultaneidade e da estagnação”, como “cronótopo do presente amplo” (GUMBRECHT, 2012, p.11-12). Muito próximo dos diagnósticos de Hartog e Augé,

---

<sup>96</sup> Na mesma chave da leitura de Gumbrecht, Marcelo Jasmin sustenta que o “que em algum momento recente se chamou pós-modernismo é, neste quadro hipotético, apenas um sintoma de que os modos modernos de lidarmos com a história estão no limite de sua validade e persuasão, o que propõe ao pensamento a tarefa de elaborar formas alternativas de lidarmos com a estrutura temporal da história, as relações entre passado, presente e futuro” (ADAUTO, 2011, p.378).

na leitura gumbrechtiana da experiência contemporânea do tempo – tendo sempre em vista o fenômeno pós-moderno –, um presente estendido manifesta-se como categoria soberana sobre o passado das experiências e o futuro das possibilidades.

“No âmbito do cronótopo da pós-modernidade”, diz,

o futuro parece fechado a todos os prognósticos ou disposições para agir, ao passo que o passado, no sentido intelectual e mesmo material – quiçá como excesso de possibilidades –, permanece presente. Não conseguimos mais “deixar o passado para trás”. Entre um futuro fechado e passados não mais evanescentes, o presente ampliou-se, transformando-se em uma zona de simultaneidades. (GUMBRECHT, 2012, p.55)

Por conseguinte, a emergência deste novo cronótopo leva a concluir que “o tempo pós-moderno não é mais um fato inexorável de mudança. O presente não está mais a postos para ser substituído, e frequentemente superado, por novos presentes” (GUMBRECHT, 2012, p.55). E é em decorrência dessa autorreferencialidade algo narcísica e onipresente – de simultaneidade e estagnação – que o tempo histórico parece “desorientado”: “Em razão de nossa tendência em virar as costas para o futuro, por razões plausíveis mais do que boas, também não sabemos mais para onde devemos seguir” (HARTOG, 1995; GUMBRECHT, 2012, p.94).

Nesta nova forma de experiência social e cultural do tempo, o presente converte a crença no progresso e em seus projetos futuros em uma “disposição subdepressiva de estagnação”. A sensação de que “o presente torna-se mais amplo” indica, no limite, um afastamento do próprio “cronótopo do ‘tempo histórico’, com seus imperativos implícitos de mudança e inovação” (GUMBRECHT, 1998, p.22). “Em vez de em constante transição, sentimo-nos encerrados em um presente complexo, que abarca todos os passados e recusa o futuro, em relação ao qual

parece não estar mais à disposição qualquer perspectiva externa”<sup>97</sup> (GUMBRECHT, 2012, p.56). Tal como afirmou, certa vez, François Hartog: “Na verdade, [há trinta ou quarenta anos] estamos começando a trilhar um caminho: o conceito moderno de história (futurocentrado) tem perdido eficácia para dar sentido a um mundo que [...] é inteiramente absorvido no único presente cabível [...]” (MARQUES *et al.*, 2013, p.15).

É, portanto, no sentido pedagógico de uma *práxis* limitada pelas fronteiras deste “único presente cabível”, que, nos termos de Harvey, os escritos de Lyotard apresentam-se como uma proposta pragmática de experimentação do tempo (histórico?) na chamada “condição pós-moderna”. Responsável por incitar a eclosão de uma “Idade da Emergência”, que já traz – e pretende ser – em si seu próprio horizonte de expectativas, o discurso da pós-modernidade é, desse modo, bastante caro àquilo que Paulo Arantes qualificou como o “novo tempo do mundo”, expressão

[...] que vem a ser um *estado de perpétua emergência*, [e] quer dizer também que [...] anulando a distância histórica que o separava da experiência retida [...], o futuro inexperimentável, irreconhecível como tal, infiltrou-se inteiramente no presente, prolongando-o indefinidamente como uma necessidade tão mais necessária por coincidir com um futuro que em princípio já chegou. (grifos no original) (ARANTES, 2014, p.77)

De acordo com a leitura que o historiador Perry Anderson faz do momento histórico em que Lyotard escreve, longe de induzir o desaparecimento das metanarrativas, a profunda mudança na conjuntura política global ocorrida durante a década de 1980 tornou evidente 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” (ANDERSON, 1999, p.39). Todavia, em

---

<sup>97</sup> Eagleton afirma o mesmo quando, no último parágrafo de seu livro, sustenta que o “pensamento pós-moderno de fim-da-história não antevê um futuro para nós muito diferente do presente, perspectiva que ele curiosamente vê como motivo de comemoração” (EAGLETON, 1998, p.130).

vez de contrariar o argumento lyotardiano, a euforia com o avanço do novo padrão de desenvolvimento neoliberal no Ocidente colocava-se como o pano de fundo ideológico da “primeira iluminação real do pós-modernismo”<sup>98</sup>(ANDERSON, 1999, p.109). Isto porque, por mais que Lyotard anunciasse o fim das “grandes narrativas” modernas, seu principal parâmetro histórico era, na verdade, o modelo soviético do dito “socialismo real”. “Com *A condição pós-moderna*”, diz Anderson,

Lyotard anunciou o eclipse de todas as narrativas grandiosas. Aquela cuja morte ele procurava garantir acima de tudo era, claro, a do socialismo clássico. Nos textos subseqüentes ele ampliaria a lista das grandes narrativas então extintas: a redenção cristã, o progresso iluminista, o espírito hegeliano, a unidade romântica, o racismo nazista, o equilíbrio keynesiano. Mas o referencial que comandava sempre foi o comunismo. (ANDERSON, 1999, p.39)

Seguindo a leitura jamesoniana, Anderson afirma, portanto, que o diagnóstico sobre a irrupção de uma “condição pós-moderna” foi o mais claro produto cultural decorrente da “euforia dessa conjuntura” de “capitalismo tardio”, que combinou “uma ordem dominante desclassificada, uma tecnologia mediatizada e uma política sem nuances”. Em uma visada que retoma a crítica marcuseana da unidimensionalidade, Anderson sustenta que

o triunfo universal do capital significa mais do que simplesmente uma derrota para todas aquelas forças outrora dispostas contra ele [...]. Seu sentido mais profundo está no cancelamento das alternativas políticas. A modernidade chega ao fim [...] ao perder todo o contrário. A possibilidade de outras ordens sociais era um horizonte essencial do modernismo. Uma vez desaparecido

---

<sup>98</sup> Perry Anderson chama a atenção para a forma com que Lyotard se teria “adaptado a essa evolução inesperada”, referente à vitória global do mercado e ao domínio de uma única “metanarrativa do capital”. De acordo com ele, a saída encontrada pelo filósofo para esta dificuldade foi afirmar, em *O pós-moderno explicado às crianças*, que o “Capital não tem necessidade de legitimação, não prescreve nada no sentido estrito da obrigação, não tem que afixar nenhuma regra normativa. Está presente em toda parte, mas como necessidade e não como finalidade” (*apud* ANDERSON, 1999, p.39). Ora, lembremo-nos do escrito “Uma fábula pós-moderna”, no qual Lyotard apresenta uma história que “não é absolutamente finalizada na direção do horizonte de uma emancipação” e argumenta que, nela, o triunfo do sistema liberal aberto sobre suas alternativas fechadas foi resultado de uma espécie de “seleção natural”.

este horizonte, surge em seu lugar algo como o pós-modernismo. Este é o momento não declarado da verdade, na interpretação original de Lyotard. (ANDERSON, 1999, p.108)

Foi assim que o discurso lyotardiano a respeito da pós-modernidade pretendeu atuar como “uma sentença contra as ilusões alternativas”. Mas, ao representar a “democracia liberal como o horizonte insuperável de nossa época”, ele declarou com todas as letras que “não podia haver nada mais que o capitalismo” e incorreu naquele melancólico mal-estar que “dava agora o tom da época” (ANDERSON, 1999, p.43, 54). Destarte, nessa condição pós-moderna:

O *Zeitgeist* (espírito de época) não é mais atizado [e] a hora é de democrático fatalismo. [...] A única coisa que se move é o mercado – mas numa velocidade cada vez maior, revolvendo hábitos, estilos, comunidades e populações no seu rasto. Não há [mais] nenhuma iluminação predestinada no fim do caminho. (ANDERSON, 1999, p.132)

Na esteira deste “cancelamento das alternativas políticas” e estagnação unidimensional da “marcha da História” – para usar a máxima hegeliana –, Perry Anderson identifica, para além do pós-moderno, outro “produto deste momento” (ANDERSON, 1992, p.82). Enquanto a mão invisível do mercado neoliberal acenava para o colapso do modelo comunista soviético, investia contra a lógica bipolar das relações internacionais da Guerra Fria e dominava o padrão de desenvolvimento econômico no Ocidente, a conjuntura política global da década de 1980 servia de panorama histórico para o advento de uma original e inquietante leitura.

Uma nova “ideologia do presente” – dessa vez nada melancólica, muito pelo contrário – interpretava o esgotamento de alternativas viáveis à democracia liberal e à prosperidade capitalista como a prova cabal de que, finalmente, o tempo histórico havia atingido seu termo. Após a desilusão com os levantes de 1968 e o

restabelecimento da ordem nas décadas de 1970 e 1980, o “capital aí estava para ficar. Não havia nenhum engajamento positivo na iniciativa de ampliar seus horizontes” (ANDERSON, 1992, p.74). Assim, a “civilização da Organização para Cooperação e Desenvolvimento Econômico (OCDE)” passou a ser concebida como o próprio “ponto final da evolução ideológica da humanidade” (ANDERSON, 1992, p.12). Enquanto o conceito de “globalização” dava ainda seus primeiros passos, a “vitória do VCR” e de um padrão comum de consumo no Ocidente já eram vistos como evidências da irrupção de um novo regime de historicidade.

### **De 1789 a 1989: o “fim de uma certa História” e a nova representação do tempo social**

Quando Perry Anderson acessou as leituras de Hegel, Cournot e Kojève para mostrar “algumas das principais linhas do *background* intelectual contra o qual pode ser analisada a mais recente contribuição para o tema do fim da história”, ele, um dos principais nomes da “nova esquerda” britânica, optou, ainda em 1992, pela tomada de uma posição um tanto extemporânea com relação aos escritos de Francis Fukuyama. Passada a enxurrada quase unânime de invectivas e “reações genéricas, de menor importância”, era chegada a hora de “considerar os méritos de sua tese” (ANDERSON, 1992, p.81). Neste sentido, Anderson chamou a atenção para um detalhe muito criticado, mas que, afinal, parece ser o grande *tour de force* da teoria fukuyamiana do “fim da História”:

O discurso clássico da conclusão [histórica] foi obra de filósofos, agudamente interessados na política de seu tempo, mas dela postados a uma certa distância profissional. Com Fukuyama, esse relacionamento inverteu-se. Uma mente totalmente política que está treinada no estudo da

estrutura da história, considerada de um ponto de vista filosófico. [...] O clamor provocado por sua tese original era um indício, não de inépcia, mas de sua força perturbadora. (ANDERSON, 1992, p.82)

Seguindo os passos da leitura de Anderson, Paulo Arantes chega mesmo a afirmar que “só os tolos creditaram ao autor a tolice de decretar literalmente o ‘fim da história’”.

É mérito de Perry Anderson ter chamado a atenção para o fato de que o discurso do fim da história, além de não ter nada de amalucado, era uma espécie nobre do gênero filosofia da história, e que Fukuyama havia se apoiado nas especulações esquecidas de Alexandre Kojève e na teoria hegeliana da luta pelo reconhecimento com plena consciência metodológica. (ARANTES, 2014, p.247)

Nas palavras de Arantes, Fukuyama inovou e renovou conjuntamente a leitura kojéviana do “Estado Universal Homogêneo”, justamente “sob o guarda-chuva nietzscheano do Último Homem”. Assim, sua teoria revelou que, ao contrário de *le dimanche de la vie*, como dizia Kojève, o mundo pós-histórico estaria mais próximo da imagem de um “deserto em que reinará a mais completa insignificância, nela incluídos todos os ritos de uma civilidade puramente formal” (ARANTES, 2014, p.65).

Longe de condenar, portanto, a tese de Fukuyama por desvario – como fizeram alguns de seus leitores, aos quais “faltou o seu tanto de discernimento histórico” –, o postulado do “fim da História” é compreendido como uma autêntica representação daquela “consciência de época” contemporânea, qualificada por Arantes como o “novo tempo do mundo”. “Na *mouvance* pós-moderna, convencida, desde o estouro da bolha de 1968, de que o capital tinha vindo mesmo para ficar”, diz ele,

não era muito esforço para traduzir o diagnóstico de Fukuyama no reconhecimento de que o tempo do mundo perdera sua força – não obstante o paradoxo [...] de que essa tese era o enunciado final de uma Grande Narrativa acerca do curso do mundo; convergem igualmente para o limiar

transposto por Fukuyama o *timelesse time* do capitalismo informacional e o juízo (de novo) pós-moderno, segundo o qual a história teria atingido sua “imobilidade na dinâmica voragem de um turbilhão”<sup>99</sup>. (ARANTES, 2014, p.65-66)

Na contramão da “unanimidade crítica”, Paulo Arantes sustenta que o discurso fukuyamiano vai muito além de uma mera especulação ingenuamente ideológica. Como afirmou Anderson, “consumida a modernidade, o tempo perdeu sua força”; de modo que aí se apresentaria um dos principais atributos para a adequada compreensão do postulado do “fim da História” (ANDERSON, 1992, p.74). No mundo contemporâneo da dita “condição pós-moderna”, o futuro, diz Arantes,

basculou de um só golpe no deserto do presentismo atual, arrastado pela Queda do Muro – passando agora para o campo do capitalismo vitorioso: o teor de verdade do livro de Fukuyama, que afinal renegou por falta de fibra para sustentar a nota, reside na visão de que algo de substantivo na experiência da história desmoronou junto, arrastado pela queda [...]. (ARANTES, 2014, p.196)

É neste sentido que, para Jocelyn Benoist, “o debate ideológico que teve lugar há alguns anos em torno do tema do “fim da História”, no contexto de colapso dos regimes comunistas, está longe de ser insignificante” (BENOIST, 1998, p.19). Ao contrário do que fez crer grande parte de seus críticos em um primeiro momento, o discurso de Fukuyama nada tinha de incauto. Na verdade, ele ainda diz muito sobre o mundo contemporâneo, que, globalizado, não consegue vislumbrar claramente o que poderia “fazê-lo sair da órbita na qual se encontra colocado”, nem operar uma abertura para um novo horizonte histórico. “O fim em questão”, ressalta Benoist,

não é mais aquele da história como movimento real, nem mesmo como necessidade (teórica) desse movimento, mas aquele da história como *paradigma* desse movimento e de sua necessidade. O fato particularmente grave e importante que poderia se enunciar através da fórmula-clichê do “fim

---

<sup>99</sup> A citação entre aspas feita por Paulo Arantes está no mesmo livro do historiador Perry Anderson que temos utilizado neste capítulo (ANDERSON, 1992, p.74).

da história” seria, neste sentido, o seguinte: em um certo momento, deixamos de crer na história. [...] insensivelmente, lentamente mas seguramente, nós perdemos o endereço da história. (BENOIST, 1998, p.9)

Benoist concebe a problemática do “fim da História” como um “excelente produto da consciência pós-moderna” (BENOIST, 1998, p.28). Para ele, “a questão do niilismo [...] está em efeito no próprio coração do livro de Fukuyama” (BENOIST, 1998, p.20). Nesse sentido, pergunta-se:

A posição de Fukuyama, à primeira vista, podia parecer uma fé ingênua e, dirão, bem americana no progresso, [...] mas, no fundo, a distância seria de fato tão grande em relação ao niilismo ferrenho dos pós-modernos, localizado no fim da História? (BENOIST, 1998, p.20)

Aqui, Benoist faz alusão àquele subproduto antropológico que emerge no cerne na condição pós-histórica. Ora, lembre-se de que, a despeito de fazer um elogio da nova realidade que apresenta, Fukuyama lança luz sobre sua mais grave consequência fenomenológica: a rotina trivial e monótona de comprar e votar que encerra o indivíduo em si mesmo e dissipa qualquer impulso ou sacrifício na direção de um ideal transcendente, um projeto perspectivo, uma “ideologia” no sentido que lhe conferia Daniel Bell<sup>100</sup>.

---

<sup>100</sup> O desfecho do “fim da História” de Francis Fukuyama remete-nos, de súbito, à tese do “fim da ideologia” de Daniel Bell. Compreendendo o termo “ideologia” como “a busca de uma ‘causa’”, “uma religião secular” – e voltado exclusivamente para o marxismo-leninismo –, de acordo com Bell, poucos “espíritos sérios ainda acreditam que é possível preparar ‘planos’ e, por meio de uma ‘engenharia social’, construir uma nova utopia de harmonia social. [...] Há hoje [...], no mundo ocidental, um certo consenso entre os intelectuais a respeito dos problemas políticos: a aceitação do Estado assistencial, a preferência pela descentralização do poder, e pelo sistema de economia mista e de pluralismo político. Neste sentido também pode-se dizer que a era da ideologia terminou” (BELL, 1980, p.326). Não surpreende que a tese do “fim da ideologia” tenha sido “o ponto de partida” para Bell lançar sua tese sobre o “advento da sociedade pós-industrial”, uma vez que o “tema de *The End of Ideology* foi a exaustão das velhas paixões políticas; as teorias que se desenvolveram dando como resultado ‘A Sociedade Pós-Industrial’ buscaram explorar o pensamento tecnocrático em seu relacionamento com a política” (BELL, 1977, p.49). Diante disso, surpreende menos ainda saber que a tese sobre o “advento da sociedade pós-industrial”, motivada por aquela do “fim da ideologia”, tenha servido como base sociológica para a tese de Lyotard sobre a “condição pós-moderna” e o “fim das metanarrativas”. Para Bell, outro atributo da extinta ideologia seria, como nas “grandes narrativas” de Lyotard, mostrar-se como “um sistema abrangente de ideias sobre a realidade, [...] que procura transformar em sua

Diante desse cenário, no qual, sob um fundo de niilismo, os horizontes para a ação mostram-se turvos, a tese fukuyamiana revela, para Benoist, as estruturas constitutivas de uma nova historicidade – pós-moderna. “Ao fim da História”, diz ele, “levanta-se, então, uma hipótese particularmente interessante, e que parece, a bem dizer, pertinente com relação à atitude do homem contemporâneo, e é aquela da perda da História como sentido e espera” (BENOIST, 1998, p.37). Voltado para o prosaísmo do cotidiano e para o próprio bem-estar material, o “último homem” nietzscheano – que Fukuyama revela como contraponto ao tom excessivamente triunfalista de uma democracia liberal livre de “rivais ideológicos” – é um ser medíocre, “condenado à eterna menoridade política”, “um espírito marcado pela *apatia política*, pela *heteronomia* e pela *extrema conformidade ao poder*” (grifos no original) (JASMIN, 1996, p.25). Incapaz de imaginar novos horizontes de espera coletivos, com sua natureza servil, ele se conforma de bom grado ao estado daquilo que Alexis de Tocqueville denominava “despotismo democrático”, como crítica à falta de “liberdade de espírito na América” (TOCQUEVILLE, 1987). Corrompidas as virtudes públicas, a emergência moderna de uma “nova raça de animais” incapazes de pensar por si mesmos representa o fim do Homem Político<sup>101</sup>. Dizia Tocqueville:

---

integridade um modo de viver” (BELL, 1980, p.324). Para Jameson, “de acordo com uma visão convencional, o pós-modernismo vem acoplado ao definitivo ‘fim das ideologias’, um acontecimento anunciado (juntamente com a ‘sociedade pós-industrial’) pelos ideólogos conservadores dos anos 50 (Daniel Bell, Lipset etc.), e dramaticamente ‘desmentido’ pelos anos 60, para vir a realizar-se apenas nos anos 70 e 80. ‘Ideologia’, nesse sentido, significava marxismo, seu ‘fim’ vinha junto com o fim da utopia” (JAMESON, 1996, p.176).

<sup>101</sup> Jacques Rancière chama a atenção para como, neste “fim do Homem Político”, o termo “democracia” passa a carregar diferentes sentidos e valer a interesses escusos. “Esquecida toda a política”, diz ele, “a palavra *democracia* torna-se então o eufemismo que designa um sistema de dominação que não se quer mais chamar pelo nome e ao mesmo tempo o nome do sujeito diabólico que toma o lugar desse nome obliterado: um sujeito composto, em que o indivíduo que sofre esse sistema de dominação e aquele que o denuncia se misturam. É com os traços combinados de um e

Vejo uma multidão incontável de homens semelhantes e iguais que se voltam sem descanso sobre si mesmos à procura de pequenos e vulgares prazeres com os quais preenchem a alma. Cada um deles, retirado à parte, é como que estranho ao destino de todos os outros: seus filhos e seus amigos particulares formam para ele toda a espécie humana; quanto ao restante de seus concidadãos, está ao lado deles, mas não os vê; ele os toca e não os sente; só existe em si e apenas para si só. (TOCQUEVILLE *apud* JASMIN, 1996, p.15)

Quando Fukuyama afirma que “chegamos hoje a um ponto em que não podemos imaginar um mundo essencialmente diferente do nosso”, a premissa básica é de que o “fim da História” já é e *está sendo* no aqui e agora (FUKUYAMA, 1992, p.51). Mesmo que toda a retórica seja estruturada em um tom marcadamente teleológico, a perspectiva da qual se fala já não é a de um porvir, mas de um *telos* finalmente alcançado que pretensamente aboliu toda a espera de séculos passados. Como atenta Jacques Derrida, a originalidade de Fukuyama está em tomar o ideal do “fim da História” não como regulador infinito, mas como acontecimento. “Porque ele *já teria acontecido*, porque o ideal já se teria *apresentado* em sua forma de ideal, esse acontecimento teria, desde agora, marcado o fim de uma história finita” (grifos no original) (DERRIDA, 1994, p.94). Neste sentido, Fukuyama pretendeu tornar real o que Hegel, na leitura de Kojève, via há dois séculos na forma de potência: em 1989, o “fim da História” representaria o ponto final de um processo de maturação e universalização/globalização dos princípios democráticos e liberais lançados em 1789. Um verdadeiro desfecho para a concepção moderna de História. O epílogo de duzentos anos de uma historicidade revolucionária, de espera progressista.

---

de outro que a polêmica desenha o retrato falado do homem democrático: jovem consumidor imbecil de pipoca, *reality show*, *safe sex* [sexo seguro], previdência social, direito à diferença e ilusões anticapitalistas ou altermundialistas. Com eles, os denunciadores têm aquilo de que precisam: o culpado absoluto de um mal irremediável. Não um pequeno culpado, mas um grande culpado, que causa não só o império do mercado ao qual os denunciadores se acomodam, mas a ruína da civilização e da humanidade (RANCIÈRE, 2014, pp.112-113).

Para Benoist,

esta falta de horizonte ou o fato de que o horizonte esteja bloqueado parece característico da consciência de época [...] de nossa pós-modernidade. [...] hoje o horizonte vacila: não estamos mais seguros de ver uma saída ou um ponto de fuga da História [...]. No fundo, concordamos com Fukuyama: o homem contemporâneo está *doente de História*. (grifos no original) (BENOIST, 1999, pp.37-38)<sup>102</sup>

Neste sentido, é possível reconhecer uma grande mérito da tese fukuyamiana. Sob a marca da tensão entre três posturas temporais – o fim presente do liberalismo triunfante, o fim futuro e ideal da democracia sonhada e o fim passado do niilismo estetizante –, ela condensou “todo o contraditório fundo de historicismo, de esperança, de desesperança, de opinião, de jogo, de vaidade, de certeza, de ceticismo que o homem contemporâneo pode colocar na História” (BENOIST, 1998, p.40).

Ao representar, portanto, uma espécie de “síntese da historicidade” contemporânea, a teoria do “fim da História” anima a reflexão. E é partindo dessa postura, que Benoist a concebe como ponto de abertura para uma nova relação com o tempo. Trata-se, nas suas palavras, de “francamente ‘sair da História’”. Nada que diga respeito a “um fim da História em si [...], mas”, como sustentou Gumbrecht a respeito da tese lyotardiana, “ao fim do paradigma historicista, que durante muito tempo serviu como fortaleza de certeza e/ou de ceticismo para a nossa pós-modernidade” (BENOIST, 1998, p.40-41). “É aí”, diz Derrida, “que um novo

---

<sup>102</sup> A respeito deste “bloqueio de horizontes”, o historiador François Dosse, em *A História*, vai além da mera exposição da tese de Fukuyama e reitera a leitura de Benoist, quando afirma que “nossa pós-modernidade, marcada por este fim da história, não teria, portanto, mais horizonte de espera e essa seria a característica de nossa consciência de época. A consciência de horizontes suprime o horizonte e o transforma em miragem” (DOSSE, 2003, p.249).

pensamento da historicidade nos chamaria para além do conceito metafísico de história e do fim da história” (DERRIDA, 1994, p.100).

Por conseguinte, há que se ter em mente que o “fim da História” diz respeito ao “fim de uma certa História” (LAÏDI, 2001, p.125). Como bem chama a atenção Zaki Laïdi, assim como é fundamental compreender que o discurso sobre o “fim da arte” diz respeito a uma arte sem narrativa – expressão de uma criação autárquica que não é produto de uma tradição nem expressão de uma vanguarda –,

o fim da História é, pois, a expressão de um momento em que a História já não consegue inscrever-se numa narrativa orientada. Ela consagra a dissociação profunda da noção de inteligibilidade da História com todo o projeto de totalização. Até mesmo Derrida, que critica fortemente Fukuyama, concorda que se chegou ao fim de qualquer coisa, ao termo da História, entendida como uma época de sentido, e que este acabamento só poderia ser suplantado por simples referências a uma História aberta e pluralista. (LAÏDI, 2001, p.127)

Epitáfio do universalismo historicista moderno e síntese paradoxal de uma historicidade incapaz de articular em uma mesma narrativa a totalidade social, o “fim da História” de Fukuyama representou a “última chave no sarcófago” das filosofias da História. A proposta de renovação do otimismo progressista dos séculos XVIII e XIX contra o “nosso pessimismo” pós-moderno do século XX não passou do anúncio das “boas-novas” de uma profecia autorrealizada. O argumento retomava a lógica teleológica da História, para afirmar que ela já haveria atingido, enfim, o seu ponto final. No discurso fukuyaminano, o otimismo progressista atém-se a uma postura retrospectiva para legitimar o presente, enquanto o olhar para um “futuro sem porvir” tende a se resignar em uma atitude temerosa. O horizonte que se amplia no “fim da História” não é simplesmente o da prosperidade material e o da *pax* democrática, mas aquele – tão inconveniente – do “último homem”. É neste sentido que o “fim da

História *será (will be)* um momento muito triste” (grifo nosso) (FUKUYAMA, 1989, p.18).

Laïdi considera uma característica interessante do momento histórico em que Fukuyama escreve. Para ele, a “filosofia da História foi definitivamente morta com a queda do muro de Berlim. O que também significa que a queda do muro de Berlim foi um acontecimento histórico que afetou a nossa forma de pensar a História” (LAÏDI, 2001, p.129). Ora, sendo assim, como Fukuyama pôde recuperar a estrutura discursiva das modernas filosofias da História após 1989? Nas palavras de Laïdi:

O fim da História não significa que seja a História a chegar ao fim [...]. São antes princípios, questões e formulações que doravante nos impediríamos de colocar. Uma expressão como “ir no sentido da História” tornou-se hoje desusada, porque ela implica um certo determinismo. Naturalmente que isto não significa que o determinismo tenha deixado de ocupar as nossas consciências [...]. Todavia, migrou. Deslocou-se para o mercado (as leis do mercado mundial). (LAÏDI, 2001, p.126)

Fukuyama fala em uma História Universal, expressamente nos moldes de Hegel e Marx, mas, como já dito, desloca o arranjo temporal de sua narrativa. Ao postular “o ponto final de sua evolução”, de uma vez por todas, no aqui e agora – do livre mercado –, seu argumento não opera mais com aquela dinâmica “futurocentrada” das clássicas filosofias da História, aquilo que Gumbrecht denomina o “cronótopo historicista ou do tempo histórico”. Neste sentido, a teoria do “fim da História” seria mais ucrônica que utópica. A despeito de elaborar um discurso que flerta com uma postura utopista – para falar, talvez, de uma nova e estranha espécie de “utopia alcançada”<sup>103</sup> –, ela opera com “a utopia de um tempo que não

---

<sup>103</sup> Miguel Abensour denomina “neo-utopismo” essa apropriação conservadora do discurso utópico pela ordem dominante. Em suas palavras, o “neo-utopismo” designa-se pela “retomada de conteúdos utópicos de origens diversas e integrados ou a uma forma de pensamento tradicional, ou a uma nova projeção utópica que [...] tende para uma racionalização da ordem existente e não para a sua

reconheceria, pois, nenhuma outra categoria do tempo, senão a de um eterno presente”. Isto “porque hoje”, diz Laïdi, “a particularidade do espírito utópico é não mais assentar numa projeção para um mundo melhor. Ele assenta antes numa aspiração ao presente eterno” (LAÏDI, 2001, p.173).

Portanto, a tese fukuyamiana diz muito sobre a nova “forma de pensar a História” que emerge no final do século XX. Como afirma Hartog, ela representa “não o fim da História, mas [...] fim ou cisão forte no regime moderno de historicidade” (HARTOG, 1995, p.1.235). Posto isto, vale dizer: é certo que o regime de historicidade presentista não se resume ao fim da História, mas, nem por isso, o fim da História deixa de representar uma expressão clara do regime de historicidade presentista. Nele, “não paramos de olhar para a frente e para trás, mas sem *sair* do presente do qual fizemos nosso único horizonte” (grifo no original) (HARTOG, 2013, p.260).

Como categoria temporal que repatria para si experiência e expectativa,

o presente [no fim da História] está portanto sobrecarregado. Porém, ele também está vergado, enrolado sobre si próprio, incapaz de voltar a ligar-se aos dois canais simbólicos do tempo que são a faculdade de transmitir (passado) e a de prometer (futuro). O presente está destituído de acompanhante. (LAÏDI, 2001, p.110)

É assim que, enquanto único resquício de evidência do tempo, este “presente autárquico” desqualifica e pretende ser o desfecho, a resolução dos problemas, daquele moderno tempo social projetivo. Ele é a própria “boa-nova”. O sentido é

---

transformação” (ABENSOUR, 1990, p.49). Abensour identifica o “neo-utopismo”, sobretudo, no discurso da social-democracia alemã no fim do século XIX e início do XX, mas afirma que os apelos de neoconservadores, como Daniel Bell e David Riesman, em favor da utopia também serviriam como “provas” de que “o neo-utopismo não está morto” (ABENSOUR, 1990, p.53).

deslocado para o aqui e agora. “Deste modo”, afirma Laïdi, a partir do estudo de Koselleck,

é todo o projeto de modernidade enquanto distanciação incessante e crescente entre a experiência e a expectativa que se encontra aniquilado, porque o presente autárcico [sic] tem justamente como ambição anular a distância entre a experiência e a expectativa, assemelhar esta distância a um desvio inútil ou inaceitável. (LAÏDI, 2001, p.112)

Do interior dessa ordem temporal desprovida de toda antecipação, irrompe uma nova condição humana: a do “homem-presente” – o “último homem” nietzscheano de que fala Fukuyama. Ao contrário do moderno “homem perspectivo”, o “homem-presente” é

um homem sem ponto de vista. Privado das mediações do tempo que o ajudavam a pensar e a sentir o mundo, ele tornou-se imediato em si mesmo. Esta ruptura não provém apenas da sua subjetividade. Ela decorre talvez de um novo *ethos* desde que ele se debate com uma temporalidade que modifica a sua maneira de compreender a realidade e de orientar sua ação. (LAÏDI, 2001, p.245)

Este novo *ethos*, observado por Taguieff como recorrente no “momento contemporâneo”, tem relação direta com aquele “novo tempo do mundo” pleiteado por Paulo Arantes. Encerrado na “injunção imediata do instante”, esta nova conduta temporal “responde a uma *urgência* qualquer, que por sua vez torna *dramática* toda conjuntura: por mais frívolo que possa parecer o apelo presentista, seu protagonista é um personagem submerso por obrigações temporais exigíveis à queima-roupa” (grifos no original) (ARANTES, 2014, p.159). Para Arantes, este “regime de urgência” vivido no mundo contemporâneo o submete a uma “política da ambulância”. Como num grande hospital de campanha em plena batalha, vive-se em uma verdadeira “sociedade securitária de risco” e, “numa sociedade de risco, *mudar* a sociedade simplesmente tornou-se o risco supremo” (ARANTES, 2014, p.260). Nela, a luta não

é para que o futuro seja melhor, mas para que não seja pior<sup>104</sup>. No entanto, “não é a urgência dos problemas que impede a elaboração de projetos alternativos de ruptura, mas antes a ausência de tais projetos que nos submete à tirania da urgência” (BINDÉ, 1997, p.21).

A compreensão do conceito de urgência – e de sua “tirania” – como “metatempo social” – que Arantes trata como “categoria histórico-filosófica suprema” em sua leitura do “novo tempo do mundo” – é atribuída originalmente a Zaki Laïdi<sup>105</sup> (LAÏDI, 1999). Em seu estudo sobre o que denomina “a nova condição do tempo”, Laïdi sustenta que a “urgência é, sem dúvida, a forma do tempo através da qual podemos observar melhor a condição vivida do homem-presente, porque é ‘na urgência’ que se tende cada vez mais para se pensar, para se intervir, para se deliberar e para se mover” (LAÏDI, 2001, p.219).

A urgência nada mais seria que “o modo temporal de abolição rápida da distância entre a expectativa e a experiência, a modalidade temporal que permite prevenir este enfado do presente à custa de uma ruptura com o futuro” (LAÏDI, 2001, p.121). Ela é concebida pelo “homem-presente” como uma nova representação

---

<sup>104</sup> “É só olhar para a conjuntura hiperdramática do aquecimento global, uma conjuntura emergencial de um século! Ou para algumas produções arrasa-quarteirão da cinematografia brasileira recente, para perceber com que óbvia intensidade essa entronização estrutural do estado de urgência se converte em espetáculo, no caso, o espetáculo da fratura-social-brasileira-clamando-por-verdade-e-reconciliação” (ARANTES, 2014, p.337). Laïdi tangencia a ideia de que o regime presentista da urgência amplia-se para o futuro quando afirma que, nas sociedades contemporâneas, a problemática moderna no “projeto” foi substituída pela da “precaução”. “Não existe pretensão do bem, mas prevenção do pior” (LAÏDI, 2001, p.146).

<sup>105</sup> Muito próximo à concepção de Arantes, Laïdi chega a considerar também a irrupção de um “novo tempo mundial”, que, desde a Queda do Muro de Berlim e a aceleração da expansão globalizadora, “é indiscutivelmente portador de uma nova unidade de medida do tempo – a do imediatismo, do instantâneo, da simultaneidade e da urgência. [...] O tempo mundial é o presente único que substitui o passado e futuro. O tempo mundial é o tempo de um presente dilatado às fronteiras do mundo presente” (LAÏDI, 2001, p.160).

social do tempo: “um tempo social rarefeito, que nos pressionaria a agir sempre com maior rapidez para daí retirarmos vantagem” (LAÏDI, 2001, p.219). Mas o “homem-presente” não questiona o sentido deste tempo violento. Aceita-o de bom grado. E, enquanto o sentido da ação é devorado pela urgência, a representação do tempo social é, também por ela, colonizada. Nesta representação do tempo, o presente da ação vivida – aquela “injunção imediata do instante” – é obsidiado, à medida que o passado é identificado com uma imagem espectral e o futuro, com a incerteza.

A urgência torna-se, deste modo, uma categoria terrivelmente normativa do tempo, que pensa o presente como uma forma já demasiado pesada de assumir para poder pensar no futuro. É por isso que ela constitui uma forma de desvalorização cultural do futuro. (LAÏDI, 2001, p.221)

É assim que a urgência tende a passar do estatuto de “temporalidade excepcional e confinada” para o de “temporalidade comum e generalizada” e “causa problema porque leva a urgência do registro da ação (‘agir na urgência’) a passar para o da representação (‘pensar o tempo apenas através da urgência’)” (LAÏDI, 2001, p.221). Trata-se da representação de um tempo regido pelo regime de historicidade presentista que, tal como defendido por Paulo Arantes, configura uma nova “Era ou Idade da Emergência” – em tudo distinta daquela concepção moderna. Seu principal formato são os discursos contemporâneos que concluem com o ponto final das metanarrativas, sequiosos pela abolição da dinâmica “futurista” daquele cronótopo do tempo histórico que ostenta o H maiúsculo de uma História Universal. Neste sentido, defende Arantes:

Ainda que tudo não passasse de uma ilusão retrospectiva [...], não se pode negar que, sendo a Urgência aquilo que se sugeriu e encravada no coração da paralisia contemporânea, [...] estamos diante, mirando-se a cabeça do cortejo e sua circunstância, de um *objet trouvé* filosófico – afinal se trata de

todo um diagnóstico de época como crise pedindo decisão. (grifos no original) (ARANTES, 2014, p.272)

## Considerações finais

Ocupemo-nos, portanto, deste “diagnóstico de época” que, representado sob o tom de crise – o trágico “fio da navalha” de nosso título –, pede que tomemos – ou ao menos pensemos – uma decisão. Boaventura de Sousa Santos traça uma síntese interessante deste tão contemporâneo *objet trouvé* filosófico – o pano de fundo que se estende por todo este trabalho – quando afirma que a tese fukuyamiana do “fim da História” e a celebração pós-moderna do presente exprimem a atual incapacidade de autorreinvenção do Ocidente. Para tanto, Boaventura afirma:

Vivemos num tempo sem fulgurações, um tempo de repetição. O grão de verdade da teoria do fim da história está em que ela é o máximo de consciência possível de uma burguesia internacional que vê finalmente o tempo transformado na repetição automática e infinita de seu domínio [...]. O total descrédito desta teoria não interfere em nada com o sucesso dela enquanto ideologia espontânea dos vencedores. O outro lado do fim da história é o *slogan* da celebração do presente tão cara às versões capitulacionistas do pensamento pós-moderno. (SANTOS, 2006, p.51)

Uma sensação de repetição permite ao presente alastrar-se pelo passado e pelo futuro, canibalizando-os e eternizando-se como monotonia da novidade programada. “É esta a nossa condição atual. Vivemos num tempo de repetição e a aceleração da repetição produz simultaneamente uma sensação de vertigem e uma sensação de estagnação” (SANTOS, 2006, p.67). Nesta condição, a ordem do tempo leva a consequências extremas aquela dimensão kafkiana apontada por Hannah Arendt: muito mais que um mero momento efêmero, premido entre o passado e o futuro, um presente autorreferente desfaz toda conexão elucidativa com o que já não é mais e o que não é ainda (ARENDR, 1997). Um nevoeiro epistemológico atua como bloqueio do pensamento e da ação emancipatórios e, de acordo com Boaventura, essa “reconhecida dificuldade por nós hoje sentida de pensar a

transformação social e a emancipação reside no colapso da teoria da história que nos trouxe até aqui, provocado pela erosão total dos pressupostos que lhe deram credibilidade no passado” (SANTOS, 2006, p.52).

É no sentido deste colapso da moderna teoria da história – o “cronótopo historicista do tempo histórico”, nos termos de Gumbrecht – que Paulo Arantes fala em um “novo tempo do mundo”. Enredada naquele fenômeno que Laïdi qualificou como a “tirania da urgência”, “*a sociedade hoje*”, diz Arantes, “*decididamente é uma outra sociedade*, enalhada num tempo histórico congelado, por mais que a aceleração das urgências da hora diga o contrário” (grifos no original) (ARANTES, 2014, p.259). Eis a grande “radicalização da relação com o tempo” que hoje se afigura: o regime de urgência supõe a angustiada tradução social de um presente que se amplia e se sobrecarrega de experiência e expectativa<sup>106</sup>. Nestes termos, Laïdi chama a atenção para

uma espécie de desmembramento temporal traduzido por uma forte intrusão do porvir (*l'avenir*) no presente. A exigência do “tudo, tudo agora” (“*tout, tout de suite*”) e a recusa por vezes virulenta de aceitar uma realização adiada da espera refletiria esta realidade. Exige-se do presente o que se esperaria do porvir. (LAÏDI, 1998, p.10)

Trata-se, portanto, de uma nova experiência do tempo – aquele “regime de historicidade” de nossos dias sustentado por Hartog. Isto porque, ainda nas palavras de Laïdi, a “urgência não nega [...] o tempo. Ela se sobrecarrega de exigências inscritas na única imediatidade. Ela exprime, de uma só vez, uma necessidade de

---

<sup>106</sup> Laïdi vale-se do exemplo médico para afirmar essa dimensão angustiada da urgência enquanto “relação subjetiva com o tempo”. Em suas palavras, “ela exprime uma inquietação diante de um porvir imediato embargado por incertezas e riscos que não se consegue avaliar serenamente. Esta incerteza é acompanhada de uma angústia que se tenta abrandar deslocando-se para o único lugar disponível quando nenhum outro está aberto: o serviço de urgência” (LAÏDI, 1998, p.11).

ação nas sociedades vencidas pelas restrições reais e simbólicas do imediato, e a extrema dificuldade de fundamentar esta atitude em uma perspectiva”. Em todo caso, ao deixar de pensar o porvir, este “regime de urgência” presentista coopera para sua neutralização e “contribui assim poderosamente para o desenvolvimento de um ‘condicionamento social sobre o modo de imediatismo’ que rompe com uma lenta e longa aprendizagem de um ‘condicionamento social perspectivista’” (LAÏDI, 1998, pp.10-11).

Não obstante a dramática inflexão que acompanha as agruras do chamado cronótopo do tempo histórico, este “novo tempo do mundo” parece estabelecer, por outro lado, o flagrante desafio de se refletir a respeito de uma nova – e crítica – teoria da história. O momento de crise é intersticial, a perturbação é oportuna. Como foi dito por Paulo Arantes,

a mutação que rebateu as grandes expectativas modernas sobre as urgências do presente não é necessariamente uma má notícia. Ela é, pelo contrário, uma espantosa novidade depois de dois séculos de espera, desde que a encaremos como tal, nos seus próprios termos. Para isso é preciso fazer uma faxina em regra do nosso repertório [...]. (RODRIGUES, 2014)

Este regime de urgência dá, pois, o tom com que pulsa a problemática contemporânea de um novo olhar sobre a teoria da história. Em todas as suas possíveis frentes de impacto social, eis aí o “desafio da história” pós-1989 referido por Ralph Miliband: depois que a Revolução saiu de cena e deu lugar à Emergência, há que se pensar em outros meios de romper com o atual “conservadorismo epistêmico”, que consente “sobre os limites do que é possível por meio da renovação social” (SADER, 1995, p.125).

## I

Neste mesmo sentido, há que se tomar como diretriz hoje o alerta feito por Walter Benjamin em 1940 – na sua tese de número VI *Sobre o conceito de história* –, segundo o qual “cada época deve tentar sempre arrancar a tradição da esfera do conformismo que se prepara para dominá-la” (BENJAMIN, 2012, p.11-12). Diante do discurso tranquilizador da atual *doxa*, o chamado benjaminiano é claro – e urgente! Ele é como um aviso luminoso de emergência, “um sino que repica e busca chamar a atenção sobre os perigos iminentes que [...] ameaçam, sobre as novas catástrofes que se perfilam no horizonte” (LÖWY, 2005, p.32). “É preciso cortar o rastilho antes que a centelha chegue à dinamite”, dizia Benjamin. “Intervenção, risco e rapidez do político são coisas técnicas – não cavaleirescas” (BENJAMIN, 2013, p.42).

A pertinência do “alarme de incêndio” benjaminiano – esta “primeira célula de um diagnóstico histórico-filosófico da Era da Emergência” – é vivaz ainda hoje pelo fato de vivermos – ainda que em outros termos – um “instante de perigo”, um regime de historicidade que, a conta-gotas, vai transformando-se em um verdadeiro instrumento ideológico de dominação (ARANTES, 2014, p.268). Destarte, atenta Boaventura de Sousa,

temos de partir daqui, da verificação de que a teoria da história da modernidade é insustentável e que é, por isso, necessário substituí-la por outra que nos ajude a viver com dignidade este momento de perigo e a sobreviver-lhe pelo aprofundamento das energias emancipatórias. Do que necessitamos com mais urgência é de uma nova capacidade de espanto e de indignação que sustente uma nova teoria e uma nova prática inconformista, desestabilizadora, em suma, rebelde. (SOUSA, 2006, p.82)

Nos termos de Benjamin, “o perigo ameaça tanto o corpo da tradição como aqueles que a recebem. Para ambos, o perigo é um e apenas um: o de nos

transformarmos em instrumentos das classes dominantes” (BENJAMIN, 2012, p.11). Em tempos de uma pós-moderna “ideologia do presente” – diagnóstico de uma realidade social na qual, segundo Stanley Aronowitz, “a vida política já não se fundamenta numa concepção de um mundo qualitativamente melhor” –, há que se reativar o princípio daquele pensamento crítico que, tal qual diziam Adorno e Horkheimer, em 1969, “exige hoje que se tome partido pelos últimos resíduos de liberdade, [...] ainda que pareçam impotentes em face da grande marcha da história” (HOLLANDA, 1992, p.155; ADORNO & HORKHEIMER, 1989, p.9).

De acordo com Slavoj Žižek,

é fácil rir da noção de “fim da história” de Fukuyama, mas o *ethos* dominante hoje é “fukuyamiano”: o capitalismo democrático-liberal é aceito como a fórmula da melhor sociedade possível que finalmente se encontrou – só resta torná-lo mais justo, mais tolerante etc. (ŽIŽEK, 2011, p.416)

Neste caso, não sem uma boa dose de provocação, pergunta:

Se o capitalismo democrático-liberal funciona obviamente melhor do que todas as alternativas, se o capitalismo democrático-liberal, se não é a melhor forma de sociedade, pelo menos é a menos pior, por que simplesmente não nos resignamos, como adultos que somos, e o aceitamos de todo o coração? (ŽIŽEK, 2011a, pp.80-81)

Movido pelo princípio de “reativação crítica” do que Miguel Abensour denominou “o novo espírito utópico”, Žižek propõe uma releitura dos discursos políticos de emancipação sem perder de vista os desafios lançados pelo “novo tempo do mundo” (ABENSOUR, 1990). Crítico da contemporânea sociedade de “últimos homens”, de “indivíduos ‘pós-modernos’ que rejeitam como terroristas todos os objetivos ‘mais altos’ e dedicam a própria vida a sobreviver, a uma vida cheia de prazeres menores cada vez mais refinados e artificialmente excitados”, Žižek empenha-se na reformulação do “desejo emancipatório”, entendendo que

embora momentos sublimes como o clímax jacobino da Revolução Francesa e a Revolução de Outubro permaneçam para sempre como parte fundamental de nossa memória, o arcabouço geral tem de ser superado e *tudo deve ser repensado, a partir do zero*. (Grifos nossos) (ŽIŽEK, 2003, p.108; 2011a, pp.80-81)

Assim, tomando como ponto de partida de sua crítica este presente autorreferenciado – o “grau zero da ideologia”, como gosta de dizer –, Žižek alerta para a necessidade de se enfrentar o atual “deserto do real” e toda a crise de seu vazio substancial. Não para seguir em frente e continuar “[sobre]vivendo no fim dos tempos”, mas a fim de que se compreenda a crise do atual momento como a real oportunidade de sua superação<sup>107</sup> (ŽIŽEK, 2003; 2012).

Paulo Arantes entende que, “salvo na sua dimensão cronológica trivial, [vivemos hoje em] uma sociedade rigorosamente sem futuro, como todas as sociedades securitárias de risco, em que a urgência se tornou a principal unidade política de medida temporal” (ARANTES, 2014, p.337). Assim, nas atuais circunstâncias, sugere: “Carecemos é de uma antipolítica que saiba decifrar o renascimento paradoxal de expectativas que se abram para outras dimensões

---

<sup>107</sup> Ao sugerir “que tudo tem de ser superado e repensado, a partir do zero”, Žižek sustenta que, “sem dúvida, esse começo é o que Badiou chama de ‘hipótese comunista’” (ŽIŽEK, 2011a, p.80). Outro grande representante dessa esquerda (auto)crítica – pós-Queda do Muro de Berlim –, Alain Badiou assume, para os dias de hoje, uma clara releitura política do desejo emancipatório. Conforme suas palavras, “no campo da ideologia e da história, convém fazermos nosso próprio balanço do século XX, de modo a reformular a hipótese da emancipação de acordo com as condições de nossa época, após o fracasso dos Estados socialistas”. A urgência desse balanço seria imposta, hoje, pelo fato de, em uma “escala de conjunto, a forma moderna, dita ‘democrática’, do Estado burguês, cujo suporte é o capitalismo globalizado, [...] se apresentar como sem rival no campo ideológico” (BADIOU, 2012, p.146). Diante deste cenário, nossa contemporaneidade é definida como “a época da reformulação da hipótese comunista”, sob a qual “é preciso derrubar o velho veredito que diz que chegamos ao ‘fim das ideologias’. [...] A razão para emancipação da humanidade não perdeu sua força. A palavra ‘comunismo’, que durante muito tempo deu nome a essa força, foi aviltada e prostituída. Mas hoje seu desaparecimento serve apenas aos detentores da ordem, aos atores febris do filme catástrofe. Vamos ressuscitá-la em sua nova clareza” (BADIOU, 2012, p.40; pp.59-60).

temporais. Se uma esquerda sem futuro ainda tem futuro, devemos procurá-lo noutra parte”<sup>108</sup> (RODRIGUES, 2014).

Deste ponto de vista, Boaventura dá um primeiro passo e propõe, em sua leitura do que chama de “pós-moderno de oposição”<sup>109</sup>, uma “sociologia das emergências”. Tal proposta, diz ele, “busca uma relação mais equilibrada entre experiência e expectativa, o que nas atuais circunstâncias, implica dilatar o presente e contrair o futuro”. Como naquele exemplo do serviço médico de urgência, a sociologia das emergências – enquanto “fragmento de uma nova teoria da história que nos permita voltar a pensar a emancipação social” – propõe uma “investigação das alternativas que cabem no horizonte de possibilidades concretas”. Todavia, esclarece Boaventura, “não se trata de minimizar as expectativas, trata-se antes de radicalizar as expectativas assentes em possibilidades e capacidades reais, aqui e agora” (SANTOS, 2006, p. 53; p.118-119).

---

<sup>108</sup> Paulo Arantes alude, aqui, à polêmica defesa que Timothy James Clark faz “por uma esquerda sem futuro”. Contra a “moderna infantilização da política”, referente àquele utopismo constantemente direcionado para o futuro, Clark defende uma radicalidade calcada no presente. “Quanto mais profundos os esforços de um movimento político”, diz, “tanto maior o seu foco no aqui e agora. É evidente que existe uma alternativa à ordem atual das coisas. Mas isso não leva a nada – nada que mereça ser considerado político. Tem-se a impressão de que a esquerda está imobilizada, no campo da teoria e por conseguinte no da prática, pela ideia de que deve ficar o tempo todo revolvendo as entranhas do presente em busca de sinais de catástrofe e salvação. É melhor olhar para o *pescrai* e para o *maruflicchio* com ironia infinita – uma ironia camponesa, com seu justificado desdém pelo futuro – do que apostar em uma política fundada, mais uma vez, em uma multidão de terracota que espera a hora de sair marchando do túmulo do imperador” (CLARK, 2013, p.18-19). Eis, portanto, a “receita de ação política, não de quietismo” proposta por Timothy James Clark. Para ele, a esquerda só se tornará “capaz de encarar o mundo”, enfrentar a realidade de que “não haverá futuro nenhum” e se voltar para o presente, esforçando-se “para reunir o ‘material para uma sociedade’ que Nietzsche pensava ter desaparecido da terra” (CLARK, 2013, p.74).

<sup>109</sup> Conforme Boaventura, “em contraposição às correntes dominantes de pensamento pós-moderno e pós-estruturalista, o pós-moderno de oposição concebe a superação da modernidade ocidental a partir de uma perspectiva pós-colonial e pós-imperial. Podemos dizer que o pós-moderno de oposição se posiciona nas margens ou periferias mais extremas da modernidade ocidental para daí lançar um novo olhar crítico sobre esta. É evidente, contudo, que se coloca do lado de dentro da margem e não do lado de fora” (SANTOS, 2006, p.33).

Neste sentido, como proposta de ação em um regime de urgência, a sociologia das emergências não chega a incorrer naquele “conservadorismo epistêmico” de que fala Miliband. Sua principal conduta é ainda a do desejo emancipatório. Nas palavras de Boaventura, “o novo inconformismo é o que resulta da verificação de que hoje e não amanhã seria possível viver num mundo melhor. Afinal, como se interroga Bloch, [...] se só vivemos o presente, não se compreende que seja tão passageiro” (SANTOS, 2006, p. 135). Tendo, por conseguinte, este “novo tempo do mundo” como *medium* para a reflexão,

a sociologia das emergências propõe uma nova semântica das expectativas. As expectativas legitimadas pela sociologia das emergências são contextuais porque medidas por possibilidades e capacidades concretas e radicais, e porque, no âmbito dessas possibilidades e capacidades, reivindicam realização forte que as defenda da frustração. São essas expectativas que apontam para o novo caminho da emancipação social, ou melhor, das emancipações sociais. (SANTOS, 2006, p.119)

Para Boaventura, o conceito que regula a sociologia das emergências é o “Ainda-Não” – *Noch Nicht* – de Ernst Bloch (BLOCH, 2005). Por se tratar de uma categoria que exprime a latência de um movimento no processo de sua manifestação, o “Ainda-Não é o modo como o futuro se inscreve no presente e o dilata [...]”. Em vez de referendar um futuro indeterminado ou infinito, este conceito, diz Boaventura,

inscreve no presente um possibilidade incerta, mas nunca neutra [...]. Esta incerteza faz com que toda a mudança tenha um elemento de acaso, de perigo. É esta incerteza que [...], ao mesmo tempo que dilata o presente, contrai o futuro, tornando-o escasso e objeto de cuidado. Em cada momento, há um horizonte limitado de possibilidades e por isso é importante não desperdiçar a chance única de uma transformação específica que o presente oferece: *carpe diem*<sup>110</sup>. (SANTOS, 2006, p.116-117)

---

<sup>110</sup> Há que se destacar aqui que a proposta de Boaventura não se trata daquele *carpe diem* dionisíaco sugerido por Michel Maffesoli. De maneira alguma, trata-se de exaltar uma trágica “apreciação do

Em uma leitura francamente benjaminiana, que pretende tecer uma “Crítica do instante e do contínuo”, Giorgio Agamben conclui que “o tempo da história é o cairós em que a iniciativa do homem colhe a oportunidade favorável e decide no átimo a própria liberdade” (AGAMBEN, 2012, p.126). Eis aí o “tempo-de-agora” – *Jetztzeit*. O “material explosivo” do instante de ação – que foi e que é – com toda a dimensão revolucionária de sua apocatástase. Ele está a serviço da reflexão e da prática no aqui-agora. O verdadeiro ato revolucionário, afirma Agamben, “não é aquele que segue ao longo do tempo linear infinito uma vã miragem de progresso contínuo, mas aquele que, a cada instante, é capaz de parar o tempo”, pois, como advertiu Benjamin,

na realidade, não há um só instante que não carregue consigo a sua chance revolucionária – ela precisa apenas ser definida como uma chance específica, ou seja, como chance de uma solução inteiramente nova em face de uma tarefa inteiramente nova. (AGAMBEN, 2012, p.126; BENJAMIN *apud* LÖWY, 2005, p.134)

É neste sentido que, atentando para o postulado benjaminiano segundo o qual “a chance revolucionária própria de cada instante histórico se confirma a partir da situação política”, John Holloway lança mão da necessidade de se pensar uma alternativa à “nova ordem mundial” de que fala Fukuyama – à “ideologia da presença” –, radicaliza a proposta boaventuriana para as emancipações sociais e argumenta que

agora há uma nova urgência, uma urgência do próprio tempo [...] as dimensões temporais do pensamento radical e revolucionário mudaram. [...]

---

instante”, uma experiência que nos conduza a viver e a se conformar com o que é. De acordo com a concepção maffesoliana do chamado “presenteísmo” – expressamente marcada por “uma atitude de caráter aristocrático, dândi” –, “a História dá lugar ao destino”, posto que o “mundo pode mover-se, os acontecimentos acelerarem-se, as catástrofes desencadear-se, a política entregar-se ao espetáculo, só importa o ponto estável que permite o gozo do que é” (grifo no original) (MAFFESOLI, 2003, p.69, 52).

Não faz mais sentido falar em paciência como uma virtude revolucionária ou falar sobre “revolução futura”. Que futuro? Precisamos da revolução agora, aqui e agora. Tão absurdo, tão necessário. Tão óbvio. (HOLLOWAY, 2013, p.8)

## II

Ora, mas, considerada toda a problemática envolvida na irrupção deste novo regime de historicidade presentista, não deixemos de pensar a respeito do ofício do historiador. O que seria possível propor no tocante à escrita da história? O que os historiadores veem – ou podem ver – hoje? Que fazer no sentido da disciplina histórica? De um ponto de vista epistemológico, François Hartog afirmou algumas vezes a necessidade de se refletir sobre uma nova historiografia, diferente da dita “grande forma do século XIX e parte do XX”, tributária de uma perspectiva futurista. Uma nova forma, um novo método que tome o presente em que age como parâmetro perspectivo próprio. Não sem razão, Hartog apontou o grande e dificultoso desafio implicado em tal empresa. “Era o futuro que dava inteligibilidade ao presente e ao passado”, disse. “Agora, será que é possível escrever uma História do presente do ponto de vista do presente, tomando o presente como ponto de vista sobre ele mesmo? Aparentemente é difícil, para não dizer impossível” (HARTOG, 2003).

Nas palavras de Frank Ankersmit, a historiografia, “hoje em dia, já se libertou do seu casulo tradicional, teórico, auto-regulador e está, portanto, precisando de novas roupagens”. E continua: “se quisermos encontrar novas roupagens para historiografia [...], o problema mais importante seria situá-la na civilização atual, como um todo”. Há que se redefinir hoje “um novo e diferente elo com o passado, baseado

em um reconhecimento total e honesto da posição em que nos encontramos como historiadores” (ANKERSMIT, 2001, pp.115-116).

Refletindo sobre as relações entre historiografia e pós-modernismo – “este pós-modernismo que é acientífico antes de anticientífico” –, Ankersmit sustenta que “nossa consciência histórica foi [...] virada de cabeça para baixo” (ANKERSMIT, 2001, p.129). Enquanto o “historiador modernista seguia uma linha de raciocínio que parte de suas fontes e evidências até a descoberta de uma realidade histórica escondida por trás dessas fontes”, diz, “sob o olhar pós-modernista, as evidências não apontam para o passado, mas sim para interpretações do passado, pois é para tanto que de fato usamos essas evidências” (ANKERSMIT, 2001, p.124). É neste sentido, portanto, que Ankersmit fala em uma contemporização do passado: hoje, “tudo tornou-se contemporâneo, com o notável correlato [...] de que tudo tornou-se também História”. E “quando a História é reagrupada no presente, isso significa que o presente absorve o estigma do passado” (ANKERSMIT, 2001, p.131).

Eis aí o dito “olhar [historiográfico] pós-moderno” – em todas as suas possíveis inflexões –, segundo o qual “o foco não está mais no passado em si, mas na incongruência entre passado e presente, entre a linguagem que usamos para falar do passado e o passado em si” (ANKERSMIT, 200, p.132). Na falta de “uma linha que perpassa a História” do passado ao presente, viceja uma teimosa discordância entre as duas categorias temporais. Diante de tal acepção, portanto, Ankersmit, de

um ponto de vista epistemológico, atenta: “Chegou o momento de pensar sobre o passado, mais do que investigá-lo”<sup>111</sup> (ANKERSMIT, 2001, p.131).

Neste caso, cumpre-nos retornar às reflexões benjaminianas, as quais muito têm a nos ensinar a respeito do atual lugar do ofício do historiador. Conforme Boaventura, desacreditado o futurismo das modernas teorias da história,

a nossa tarefa [hoje] consiste em reinventar o passado de modo que ele assuma a capacidade de fulguração, de irrupção e de redenção que Benjamin imaginou com grande presciência. [...] É preciso, pois, lutar por uma outra concepção de passado [...]. Em vez do passado neutralizado, o passado como perda irreparável resultante de iniciativas humanas que muitas vezes puderam escolher entre alternativas. Um passado reanimado em nossa direção pelo sofrimento e pela opressão que foram causados na presença de alternativas que os podiam ter evitado. (BOAVENTURA, 2006, p.82)

Há, hoje, que se reanimar o passado no que ele contém de presente, *Jetztzeit* – “tempo-de-agora”. Trata-se de conceber o passado como pleno de alternativas, carregado de momentos “atuais”, “instantes de perigo”, aos quais atea a “centelha da esperança” aquele “historiador que está perpassado pela convicção de que também os mortos não estarão seguros diante do inimigo, se ele for vitorioso” (BENJAMIN *apud* LÖWY, 2005, p.65). E é somente o historiador consciente do “instante de perigo” de seu próprio tempo – o “tempo que lhe foi dado viver” – que terá a sensibilidade necessária para atear no passado “uma centelha que pode

---

<sup>111</sup> Não se trata, no entanto, de endossar aqui o controverso entusiasmo de Ankersmit no que diz respeito a alguns “*insights* pós-modernos”, tais como uma radical estetização da historiografia. Como afirma Perez Zagorin em suas “reconsiderações” a respeito daquele “olhar pós-moderno”: “A tentativa pós-modernista de Ankersmit de absorver a historiografia para dentro do campo estético e literário ignora características centrais para a própria concepção de história. Uma delas é a diferença presumida entre fato ou verdade e ficção” (ZAGORIN, 2001, p.147). Do ponto de vista de um enriquecimento do debate epistemológico, reconhecemos a relevância de se considerar a dimensão estilística dos textos históricos – como bem fez Hayden White em seus clássicos *Trópicos do discurso* e *Meta-história* (WHITE, 1994;1995). Entretanto, há que se ter sempre em mente algumas “armadilhas” éticas e políticas envolvidas na afirmação de que o “conteúdo é derivado do estilo”, ou de que “a historiografia possui a mesma opacidade e dimensão intensificada que a arte” (ANKERSMIT, 2001, p.122; ZAGORIN, 2001).

incendiar a pólvora *no presente*” (grifo no original) (LÖWY, 2005, p.66; ARENDT, 1987).

Pois não se trata de estabelecer uma cultura da nostalgia – aquele desejo conformista de reviver um passado fossilizado, fechado, aurático –, mas reanimar (perviver) os passados “esquecidos” que também estão contidos no “tempo-de-agora”<sup>112</sup>. Assim, o *Jetztzeit* faz “explodir o contínuo da história” e amontoa os momentos messiânicos do passado como uma “força redentora” no momento presente do historiador – “o presente no qual ele escreve a história para si” (BENJAMIN, 2012, p.19). Eis aí “a historiografia que Benjamin persegue”, nas palavras de Augusto Dias Leite. Uma história que “lida com um passado morto, como qualquer passado, mas um passado que se permite perviver, precisamente por sua atualidade – *Aktualität*”<sup>113</sup> (LEITE, 2013, p.128).

Trata-se, portanto, de um procedimento, ao mesmo tempo, historiográfico e político. Ao se voltar para o passado, o artifício da atualidade “parte da hipótese de que cada momento histórico tem suas potencialidades revolucionárias” e opõe “uma concepção aberta da história como práxis humana – rica em possibilidades inesperadas, que podem produzir o novo – a toda doutrina teleológica, confiante nas

---

<sup>112</sup> Michael Löwy lança luz sobre a crítica que Benjamin faz ao conservadorismo da teoria historicista da história, enquanto ciência que “propõe a imagem ‘eterna’ do passado” (BENJAMIN, 2012, p.19). Para ele, “enquanto a abordagem conformista e pseudo-objetiva de Ranke e Sybel neutraliza e esteriliza as imagens do passado, a conduta do materialismo histórico [proposta por Benjamin] descobre as energias explosivas ocultas que se encontram em um momento preciso da história” (LÖWY, 2005, p.129).

<sup>113</sup> “Em oposição à concepção achatada e trivial da ‘atualidade’ como presentificação, isto é, como repetição de um valor eterno do passado no presente, concepção apologética e repetitiva”, de acordo com Jeanne-Marie Gagnebin, “Benjamin forja um conceito intensivo de atualidade (*Aktualität*) que retoma a outra vertente semântica da palavra, ou vir a ser ato (*Akt*) de uma potência. Essa atualidade plena designa muito mais a ressurgência intempestiva de um elemento encoberto, esquecido dirá Proust, recalcado dirá Freud, do passado no presente (GAGNEBIN, 2009, p.147).

‘leis da história’” (LÖWY, 2005, p.136). Por isso mesmo, a alternativa benjaminiana ilumina, hoje, um novo horizonte de reflexão para a prática historiográfica, ao levar em conta um presente-passado saturado de oportunidades<sup>114</sup>. Dessa maneira, Benjamin, com seu “marxismo da melancolia” – que considera tanto a possibilidade da catástrofe, quanto dos grandes movimentos de emancipação –, lembra-nos de que “o pior não é inevitável, a história continua aberta, ela comporta outras possibilidades, revolucionárias, emancipadoras e/ou utópicas”. Assim, ele “nos ajuda a restituir à utopia sua força negativa, por meio da ruptura com todo determinismo teleológico e com todo modelo ideal de sociedade que alimente a ilusão de um fim dos conflitos e, portanto, da história” (LÖWY, 2005, p.152-153; KONDER, 1999).

O procedimento historiográfico da atualidade benjaminiana evoca aquela indisciplina simbólica de Cronos, Clio e Mnemosine na mitologia grega. Como recorda José Américo Motta Pessanha: Clio, musa da História, é filha de Mnemosine,

---

<sup>114</sup> Hans Ulrich Gumbrecht propõe uma historiografia que *talvez* se aproxime do procedimento benjaminiano da *atualidade* – mesmo que em uma dimensão muito mais estética do que política. Nas palavras de Valdeci Lopes de Araujo, “ao contrário de outros teóricos da ‘pós-modernidade’ que apontavam para o enfraquecimento da cultura histórica, sem muitas vezes, propor que tipo de história poderia então ser produzido, Gumbrecht irá enfrentar o desafio de escrever uma história capaz de anular os efeitos acumulados da modernidade” (ARAUJO, 2006, p.320). A partir de sua concepção de “produção de presença” – que se contrapõe à, tão ocidental, “cultura de sentido” –, Gumbrecht busca responder à questão: “O que podemos fazer com o nosso conhecimento sobre o passado quando abandonamos a esperança de ‘aprender com a História’ [...]?” (GUMBRECHT, 1999, p.13). Sua proposta é *apresentar* ao leitor um conjunto de fragmentos que, em vez de *representar* um passado distanciado e neutro, produza “efeitos de simultaneidade”. Este é o desejo expresso no livro *Em 1926: vivendo no limite do tempo*: “Fazer pelo menos alguns leitores esquecerem, durante o processo de leitura, que eles não estão vivendo em 1926. Em outras palavras: evocar alguns dos mundos de 1926, re-presentá-los, no sentido de torná-los novamente presentes” (GUMBRECHT, 1999, p.10). Cabe investigar o que há – e se há algo – de benjaminiano na “produção de presença” gumbrechtiana, dado que se trata de um procedimento que busca explorar, nas palavras do autor, “o espectro de modalidades pelos quais podemos nos deliciar com o passado – e simplesmente gozar o nosso contato com ele” (GUMBRECHT, 2010, p.155). Pensando bem, será que haveria algum paralelo entre o materialista histórico de Benjamin – que atea no passado a centelha da esperança – e o “desejo de ficar quieto um momento”, em uma contemplação estética do passado como “redenção”, proposto por Gumbrecht? (GUMBRECHT, 2010, pp.165-185).

que, por sua vez, é irmã de Cronos – ambos gerados por Gaia, a Terra, e Urano, o Céu.

Tempo (Cronos), memória (Mnemosine) e história (Clio) são, assim, originalmente anteriores ao reinado dos olímpicos presidido por Zeus e sua luminosidade ordenadora expressa também em razão. Mais arcaicos, de estirpe titânica marcada por insubmissão e violência, tempo, memória e história incessantemente questionam o instituído e o fixado, mantendo tensa relação com a racionalidade olímpica, unificadora e sistematizante. (PESSANHA, 1992, p.33)

É neste sentido, portanto, que, ao atentarmos para o alerta de Benjamin – seu “alarme de incêndio” –, temos a chance de manter vivo entre nós, historiadores, neste “novo tempo do mundo”, aquele “titanismo que corre nas veias de Clio” (PESSANHA, 1992, p.33). Eis, hoje, o principal compromisso daquele que “considera como sua tarefa escovar a história a contrapelo” (BENJAMIN *apud* LÖWY, 2005, p.70).

### III

Sustentamos desde o início deste trabalho que aquele cronótopo do tempo histórico – o moderno regime de historicidade futurista – encontra-se atualmente em profunda crise, “no fio da navalha”, portanto. Momento de euforia para uns e de desalento para outros – já que no “fim da História” há muitas moradas! –, consideramos que a mera permanência no nível dos juízos de valor sobre a presente situação é ainda insuficiente, não propositiva. Como dizia Benjamin: “A tendência só não basta [...] Certamente, as opiniões têm, apesar de tudo, grande importância, mas a melhor opinião de nada serve se não fizer alguma coisa de útil àqueles que a

partilham” (BENJAMIN *apud* ABENSOUR, 1990, p.151). Por conseguinte, em meio à difusão de sentimentos e opiniões em jogo no debate de uma questão tão contemporânea, talvez seja um bom momento para se tomar nota do “estado de espírito” gramsciano e, ao menos, arriscar uma síntese para se alcançar “alguma coisa de útil” do ponto de vista propositivo. Neste sentido, “ser pessimista com a inteligência, mas otimista com a vontade” parece-nos um caminho formidável (GRAMSCI, 1987, p.142-143).

Há pouco mais de vinte anos, em um ciclo de conferências a respeito da controversa tese de Fukuyama e dos rumos do “mundo pós-moderno”, Edgar Morin afirmava que “há na nossa época enormes fermentações possíveis – tanto para o pior quanto para o melhor”, e que, portanto, mais do que continuar, “a história se encontra diante de novos caminhos, de novas bifurcações” (LEFORT, 1994, p.72). Na ocasião, Jean-Luc Boilleau completava: “É o tempo difícil de se fazer uma boa escolha” (LEFORT, 1994, p.82). Neste sentido, sustentamos, aqui, que há, hoje, que se enfrentar a crise da moderna experiência do tempo histórico como uma grande oportunidade de reflexão a respeito de uma nova teoria da história – em todas as suas inflexões: da prática historiográfica à ação política. Se é urgente ou não, cabe avaliar... Mas, como dizia um velho revolucionário do século passado, “há uma grande desordem sob o céu, a situação é excelente” (ŽIŽEK, 2012, p.13).

## Referências bibliográficas

ABENSOUR, Miguel; ARANTES, Urias (Org.). *O novo espírito utópico*. Tradução de Claudio Stieltjes, Lucy R. de Moura, Lygia Watanabe, Urias Arantes. Campinas: Ed. UNICAMP, 1990.

ADORNO, Theodor W. & HORKHEIMER, Max. *Dialética do Esclarecimento*: fragmentos filosóficos. Tradução de Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.

ANDERSON, Perry. *O fim da história*: de Hegel a Fukuyama. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992.

\_\_\_\_\_. *As origens da pós-modernidade*. Tradução de Marcus Penchel. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.

ANKERSMIT, Frank R. Historiografia e pós-modernismo. Tradução de Aline Lorena Tolosa. *Topoi*, Rio de Janeiro, mar. 2001, pp.113-135.

ARANTES, Paulo Eduardo. *O novo tempo do mundo*: e outros estudos sobre a era da emergência. São Paulo: Boitempo, 2014.

ARAUJO, Valdei Lopes. Para além da auto-consciência moderna: a historiografia de Hans Ulrich Gumbrecht. *Varia Historia*, Belo Horizonte, v. 22, n. 36, jul./dez. 2006, pp.314-328.

\_\_\_\_\_. Entrevista: Com a palavra... Valdei Lopes. *História, Saúde, Ciências – Manguinhos*, Rio de Janeiro: Casa de Oswaldo Cruz, jun. 2013. Disponível em: <http://www.revistahcsm.coc.fiocruz.br/mais-do-que-narrar-esses-eventos-precisamos-vive-los-intensamente/>. Acesso em: 15 mar. 2015.

\_\_\_\_\_. História da historiografia como analítica da historicidade. *Revista História da historiografia*, Ouro Preto, n.12, ago. 2013, pp.34-44.

ARENDT, Hannah. *Homens em tempos sombrios*. Tradução de Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

\_\_\_\_\_. *Entre o passado e o futuro*. Tradução de Mauro W. Barbosa de Almeida. São Paulo: Perspectiva, 1997.

AUGÉ, Marc. *Para onde foi o futuro?* Tradução de Eloisa Araújo Ribeiro. Campinas, SP: Papirus, 2012.

\_\_\_\_\_. *Não-lugares: introdução a uma antropologia da supermodernidade*. Tradução de Maria Lúcia Pereira. Campinas, SP: Papirus, 2012a.

BACON, Francis. *Novum Organum ou verdadeiras indicações acerca da interpretação da natureza*. Tradução de José Aluysio Reis de Andrade. São Paulo: Nova Cultural, 2005.

BADIOU, Alain. *A hipótese comunista*. Tradução de Mariana Echalar. São Paulo: Boitempo, 2012.

BARBOSA, Wilmar do Valle. Tempos pós-modernos. In: LYOTARD, Jean-François. *O pós-moderno*. Tradução de Ricardo Corrêa Barbosa. Rio de Janeiro: José Olympio, 1986.

BARROS, Carlos. Para um novo paradigma historiográfico. *Tempo*, Rio de Janeiro: Departamento de História da Universidade Federal Fluminense, n. 11, jul. 2001, pp. 205-221.

BARROS, José D'Assunção. Rupturas entre o presente e o passado: leituras sobre as concepções de tempo de Koselleck e Hannah Arendt. *Revista Páginas de Filosofia*, v.2, n.2, jul./dez. 2010, pp.65-88.

BASCHET, Jérôme. L'histoire face au présent perpétuel: quelques remarques sur la relation passé/futur. In: HARTOG, François e REVEL, Jacques (Org.) *Les usages politiques du passé*. Paris: Ed. de l'EHESS, 2001, pp.59-63.

BANTIGNY, Ludivine. Historicités du 20e siècle: quelques jalons sur une notion. *Vingtième siècle: revue d'histoire*, n.117, jan.-mars 2013, pp.13-25.

BAUMAN, Zygmunt. *O mal-estar da pós-modernidade*. Tradução de Mauro Gama. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

\_\_\_\_\_. *Modernidade líquida*. Tradução de Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

\_\_\_\_\_. *Vida para consumo: a transformação das pessoas em mercadoria*. Tradução de Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

BELL, Daniel. *The cultural contradictions of capitalism*. New York: Basic Books, 1976.

\_\_\_\_\_. *O advento da sociedade pós-industrial: uma tentativa de previsão social*. Tradução de Heloysa de Lima Dantas. São Paulo: Cultrix, 1977.

\_\_\_\_\_. *O fim da ideologia*. Tradução de Sérgio Bath. Brasília: Ed. UnB, 1980.

BENJAMIN, Walter ; BARRENTO, João (Org.). *O anjo da história*. Tradução de João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.

\_\_\_\_\_. *Rua de mão única; Infância berlinense: 1900*. Tradução de João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.

BENOIST, Jocelyn; MERLINI, Fabio. *Après la fin de l'histoire: temps, monde, historicité*. Paris: Vrin, 1998.

BENTIVOGLIO, Julio. A história conceitual de Reinhart Koselleck. *Dimensões, Espírito Santo*, v.24, 2010, pp.114-134.

BERMAN, Marshall. *Tudo que é sólido desmancha no ar: a aventura da modernidade*. Tradução de Carlos Felipe Moisés. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

BINDÉ, Jérôme. *Ethique du futur. Pour-quoi faut-il retrouver le temps perdu? Futuribles*, Paris, dec. 1997.

BLOCH, Ernst. *O princípio esperança*. Tradução de Nélcio Schneider. Rio de Janeiro: UERJ, Contraponto, 2005. 3v.

BLOOM, Alan *et.al.* Reponses to Fukuyama. *The National Interest*, n.116, Summer 1989, pp.19-35.

CAMUS, Albert. *O Estrangeiro*. Tradução de Valerie Rumjanek. Rio de Janeiro: Record, 2013.

CHESNEAUX, Jean. *Devemos fazer tábula rasa do passado? Sobre a história e os historiadores*. Tradução de Marcos A. da Silva. São Paulo: Ática, 1995.

CLARK, Timothy James. *Por uma esquerda sem futuro*. Tradução de José Viegas. São Paulo: Editora 34, 2013.

DERRIDA, Jacques. *Espectros de Marx*. Tradução de Anamaria Skinner. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994.

DIEHL, Astor Antônio. *Vinho velho em pipa nova: o pós-moderno e o fim da história*. Passo Fundo, RS: Ediupf, 1997.

DOSSE, François. O *télos*: da Providência ao progresso da Razão. In: \_\_\_\_\_. *A história*. Tradução de Maria Helena Ortiz Assumpção. Bauru, São Paulo: Edusc, 2003.

DURANTON-CRABOL, Anne-Marie. France: de l'intellectuel engagé à l'expert? In: *Matériaux pour l'histoire de notre temps*. 1997, n. 48. Les intellectuels et la guerre du Golfe. Etude comparée. pp.6-13.

EAGLETON, Terry. Awakenig from modernity. *Times Literary Supplement*, Feb. 20, 1987.

\_\_\_\_\_. *As ilusões do pós-modernismo*. Tradução de Elizabeth Barbosa. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

FEYERABEND, Paul. *Contra o método*. Tradução de Cezar Augusto Mortari. São Paulo: UNESP, 2007.

\_\_\_\_\_. *Adeus à razão*. Tradução de Vera Joscelyne. São Paulo: UNESP, 2010.

FOUCAULT, Michel. *Des autres espaces*. In: Conference au Cercle d'Études Architecturales, 14 de março de 1967, *Architecture, mouvement, continuité*, n.5, oct. 1984, p. 46-49. In: \_\_\_\_\_. *Dits et Écrits*. v.2 (1976-1988). Paris: Gallimard, 2001.

\_\_\_\_\_. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. Tradução de: Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

FUKUYAMA, Francis. The End of History? *The National Interest*, n.16, Summer 1989, pp. 3-18.

\_\_\_\_\_. A Reply to my Critics. *The National Interest*, n. 18, Winter 1989-90, p.21-28.

\_\_\_\_\_. *The End of History and the Last Man*. St. Ives plc.: Penguin Books, 1992. [\_\_\_\_\_. *O Fim da História e o Último Homem*. Tradução de Aulyde Soares Rodrigues. Rio de Janeiro: Rocco, 1992.]

\_\_\_\_\_. *Trust: the social virtues and the creation of prosperity*. New York: Free Press, 1995. [\_\_\_\_\_. *Confiança: as virtudes sociais e a criação da prosperidade*. Tradução de Alberto Lopes. Rio de Janeiro: Rocco, 1996.]

\_\_\_\_\_ *et al.* *Open Letter to President Bill Clinton*, Jan. 26, 1998. Disponível em:

<https://web.archive.org/web/20131021171040/http://www.newamericancentury.org/iraqclintonletter.htm> . Acesso em: 7 fev. 2015.

\_\_\_\_\_. *et al. Open Letter to President George W. Bush*, September 20, 2001. Disponível em: <https://web.archive.org/web/20131010233647/http://www.newamericancentury.org/Bushletter.htm> . Acesso em: 7 fev. 2015.

\_\_\_\_\_. *Our Posthuman Future: consequences of the biotechnology revolution*. New York: Farrar, Strauss and Giroux, 2002.

\_\_\_\_\_. Beyond our Shores: american conservatism, Opinion. *The Wall Street Journal*, New York, Dec. 24, 2002a. Disponível em: <http://www.wsj.com/articles/SB1040695447383898033> . Acesso em: 7 fev. 2015.

\_\_\_\_\_. *America at the crossroads: Democracy, Power and the Neoconservative Legacy*. New Haven: Yale University Press, 2006.

\_\_\_\_\_. After Neoconservatism. *The New York Times*, New York, Feb. 19, 2006a. Disponível em: <http://www.nytimes.com/2006/02/19/magazine/neo.html?pagewanted=1&r=0&ei=5090&en=4126fa38fef80de&ex=1298005200&partner=rssuserland&emc=rss> . Acesso em: 7 fev. 2015.

\_\_\_\_\_. Why shouldn't I change my mind? *Los Angeles Time*, Los Angeles, Apr. 9, 2006. Disponível em: <http://articles.latimes.com/2006/apr/09/opinion/op-fukuyama9> . Acesso em: 7 fev. 2015.

\_\_\_\_\_. The Right Choice? *The American Conservative*, November 3, 2008. Disponível em: <http://www.theamericanconservative.com/articles/the-right-choice-2/#fukuyama> . Acesso em: 8 fev. 2015.

\_\_\_\_\_. The Future of History. *Foreign Affairs*, v. 91, n. 1, Jan./Feb. 2012.

\_\_\_\_\_. Conservatives and State. *The American Interest*, July 28, 2012a. Disponível em: <http://www.the-american-interest.com/2012/07/28/conservatives-and-the-state/>. Acesso em: 8 fev. 2015.

FREGE, Gottlob. *Translations from the philosophical writings of Gottlob Frege*. GEACH, Peter; BLACK, Max (Ed.). 3rd ed. Totowa: Roman & Littlefield, 1980.

GAGNEBIN, Jeanne-Marie. Walter Benjamin: estética e experiência histórica. In: ALMEIDA, Jorge de; BADER, Wolfgang. *Pensamento alemão no século XX: grandes*

protagonistas e recepção das obras no Brasil. São Paulo: Goethe Institut, Cosac & Naify, 2009.

GRAMSCI, Antonio. Carta a Carlo Gramsci, de 19 de dezembro de 1929. In: *Cartas do cárcere*. Tradução de Noemio Spinola. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1987.

GUALANDI, Alberto. *Lyotard*. Tradução de Anamaria Skinner. São Paulo: Estação Liberdade, 2007. (Figuras do Saber: n. 19)

GUMBRECHT, Hans Ulrich. A history of the concept “modern”. In: \_\_\_\_\_. *Making sense in life and literature*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1992.

\_\_\_\_\_. *Modernização dos sentidos*. Tradução de Lawrence Flores Pereira. São Paulo: Editora 34, 1998.

\_\_\_\_\_. *Produção de presença: o que o sentido não consegue transmitir*. Tradução de Ana Isabel Soares. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC-Rio, 2010.

\_\_\_\_\_. *Em 1926: vivendo no limite do tempo*. Tradução de Luciano Trigo. Rio de Janeiro: Record, 1999.

\_\_\_\_\_. *Graciosidade e estagnação: ensaios escolhidos*. Tradução de Lúcia Villas Bôas, Markus Hediger. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC-Rio, 2012.

HABERMAS, Jürgen. Modernidade: um projeto inacabado. In: *Um ponto cego no projeto moderno de Jürgen Habermas*. Tradução de Márcio Suzuki. São Paulo: Brasiliense, 1992.

\_\_\_\_\_. *O discurso filosófico da modernidade*. Tradução de Luiz Sérgio Repa. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

\_\_\_\_\_. *Teoria do agir comunicativo*. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

HARTOG, François. Marshall Sahlins et l’anthropologie de l’histoire. *Annales ESC*, 38e année, n.6, 1983, p.1.256-1263.

\_\_\_\_\_. Temps et histoire: comment écrire l’histoire de France? *Annales HSC*, 50e année, n.6, nov.-déc. 1995, pp.1219-1236.

\_\_\_\_\_. Entrevista com François Hartog. *Literatura, Filosofia e História na Antigüidade*. Tema: Contestações do Mito. Belo Horizonte: NEAM/UFMG, n.1, abr. 2003.

\_\_\_\_\_. *Regimes de historicidade: presentismo e experiência do tempo*. Tradução de Andréa Souza de Menezes, Bruna Beffart, Camila Rocha de Moraes. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013.

HARVEY, David. *Condição pós-moderna: uma pesquisa sobre as origens da mudança cultural*. Tradução de Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Edições Loyola, 2013.

HOBBSAWM, Eric. *Era dos Extremos: o breve século XX (1914-1991)*. Tradução de Marcos Santarrita; Revisão Técnica de Maria Célia Paolli. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

\_\_\_\_\_. *O novo século: entrevista a Antônio Polito*. Tradução de Cláudio Marcondes. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

HOLLANDA, Heloisa Buarque de (Org.). *Pós-modernismo e política*. Rio de Janeiro: Rocco, 1992.

HOLLOWAY, John. *Fissurar o capitalismo*. Tradução de Daniel Cunha. São Paulo: Publisher, 2013.

HUNTINGTON, Samuel. No exit: the errors of endism. *The National Interest*, n.117, fall 1989, pp.3-11.

HUYSSSENS, Andreas. Mapping the postmodern. *New German Critique*, n.38, Modernity and Postmodernity, Autumn, 1984, pp.5-52.

JACOBY, Russell. *O fim da utopia: política e cultura na era da apatia*. Tradução de Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Record, 2001.

JAMESON, Fredric. *Pós-modernismo: a lógica cultural do capitalismo tardio*. Tradução de Maria Elisa Cevasco. São Paulo: Editora Ática, 1996.

JASMIN, Marcelo Gantus. Individualismo e despotismo: a atualidade de Tocqueville. *Presença*, v.16, abr. 1991, pp.42-53.

\_\_\_\_\_. Despotismo e história na obra de Alexis de Tocqueville. Instituto de Estudos Avançados da Universidade de São Paulo. Coleção Documentos, Série Teoria Política, v.18, São Paulo, 1996, p.1-37.

\_\_\_\_\_. *Alexis de Tocqueville: a historiografia como ciência da política*. Belo Horizonte: Editora UFMG: IUPERJ, 2005.

KONDER, Leandro. *Walter Benjamin: o marxismo da melancolia*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999.

KOJÈVE, Alexandre. *Introdução à leitura de Hegel*. Tradução de Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 2002.

KOSELLECK, Reinhart. *The practice of conceptual history: timing history, spacing concepts*. Stanford: Stanford University Press, 2002.

\_\_\_\_\_. *Futuro Passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Tradução de Wilma Patrícia Maas, Carlos Almeida Parreira. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC-Rio, 2006.

\_\_\_\_\_ et al. *O conceito de história*. Tradução de René E. Gertz. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013.

KANT, Immanuel. *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. Tradução de Rodrigo Naves, Ricardo R. Terra. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2011.

KUHN, Thomas. *A estrutura das revoluções científicas*. Tradução de Beatriz Viana Boeira, Nelson Boeira. 12. ed. São Paulo: Perspectiva, 2013.

LAÏDI, Zaki. L'urgence ou la dévalorisation culturelle de l'avenir. *Esprit*, n.240, fév. 1998, pp. 8-20.

\_\_\_\_\_. *La tyrannie de l'urgence*. Montreal: Fides, 1999.

\_\_\_\_\_. *A chegada do homem-presente: ou da nova condição do tempo*. Tradução de Isabel Andrade. Lisboa: Instituto Piaget Editora, 2001.

LEFORT, Claude. *As formas da história: ensaios de antropologia política*. Tradução de Luiz Roberto Salinas Fortes, Marilena de Souza Chauí. São Paulo: Brasiliense, 1990.

LEFORT, Bernard (Coord.). *Sobre o fim da história*. Tradução de Élia Edel. Petrópolis, RJ: Vozes, 1994.

LEITE, Augusto Bruno de Carvalho Dias. *A ideia de história em Walter Benjamin: o passado, a forma e a tradução*. Dissertação (mestrado) apresentada ao Programa de Pós-Graduação do Departamento de História da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais – UFMG, Belo Horizonte, 2013.

LÖWY, Michael. *Walter Benjamin: aviso de incêndio: uma leitura das teses "Sobre o conceito de história"*. Tradução de Wanda Nogueira Caldeira Brant. São Paulo: Boitempo, 2005.

LUHMANN, Niklas. *Legitimação pelo procedimento*. Tradução de Maria da Conceição Corte-Real. Brasília: Universidade de Brasília, 1980.

LYON, David. *Pós-modernidade*. Tradução de Euclides Luiz Calloni. São Paulo: Paullus, 1998.

LYOTARD, Jean-François. *Discours, Figure*. Paris: Éditions Klincksieck, 1971.

\_\_\_\_\_. *La condition postmoderne: rapport sur le savoir*. Paris: Éditions de Minuit, 1979. [\_\_\_\_\_. *O pós-moderno*. Tradução de Ricardo Corrêa Barbosa. Rio de Janeiro: José Olympio, 1986.]

\_\_\_\_\_. *Le Différend*. Paris: Éditions de Minuit, 1983.

\_\_\_\_\_. *Tombeau de l'intellectuel et autres papiers*. Paris: Éditions Galilée, 1984.

\_\_\_\_\_. *O Inumano: considerações sobre o tempo*. Tradução de Ana Cristina Seabra e Elisabete Alexandre. Lisboa: Editorial Estampa, 1989.

\_\_\_\_\_. *La Guerre des Algériens: écrits 1956-1963*. Paris: Éditions Galilée, 1989.

\_\_\_\_\_. *Lectures d'enfance*. Paris: Galilée, 1991.

\_\_\_\_\_. *O pós-moderno explicado às crianças*. Tradução de Tereza Coelho. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1993.

\_\_\_\_\_. *Moralidades pós-modernas*. Campinas, SP: Papyrus, 1996.

\_\_\_\_\_. *La confession d'Augustin*. Paris: Galilée, 1998.

\_\_\_\_\_. *Peregrinações: lei, forma, acontecimento*. Tradução de Marina Appenzeller. São Paulo: Estação Liberdade, 2000.

\_\_\_\_\_. *Por que filosofar?* Tradução de Marcos Marcionilo. São Paulo: Parábola, 2013.

MAFFESOLI, Michel. *O instante eterno*. Tradução de Rogério de Almeida, Alexandre Dias. São Paulo: Zouk, 2003.

MARCUSE, Herbert. *Ideologia da sociedade industrial*. Tradução de Giasone Rebuga. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1967.

MARQUES, Danilo Araújo. *O percurso do “fim da História”*: uma introdução à teoria de Francis Fukuyama e seus desdobramentos. De 1989 a 2012. Trabalho de Conclusão do Curso de História – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais – UFMG, Belo Horizonte, 2012.

\_\_\_\_\_.; SOUZA, Débora Cazelato; RODRIGUES, Deise Simões. Entrevista com o Prof. Dr. François Hartog. In: *Temporalidades*, Belo Horizonte, v. 5, n. 2, maio/ago. 2013, pp.10-15.

\_\_\_\_\_. Do fim ao futuro da História: uma análise acerca do percurso da teoria de Francis Fukuyama de 1989 a 2012. *Revista Historiador*, n.6, ano 6, jan. 2014, p.93-108.

\_\_\_\_\_. Fim da História?: uma reflexão sobre as possíveis implicações políticas do regime de historicidade presentista. *Temporalidades*, v.7, n.1, jan./abr. 2015, Belo Horizonte: Departamento de História, FAFICH/UFMG, 2015.

MARX, Karl & ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã*. Tradução de Luis Claudio de Castro e Costa. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

\_\_\_\_\_. *O 18 de Brumário de Luis Bonaparte*. Tradução de Nélio Schneider; prólogo de Herbert Marcuse. São Paulo: Boitempo, 2011.

\_\_\_\_\_. *As lutas de classes na França de 1848 a 1850*. Tradução de Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2012.

NIETZSCHE, Friedrich. *A vontade de poder*. Tradução de Marcis Sinésio Pereira Fernandes, Francisco José Dias de Moraes. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.

NOVAES, Adauto (Org.). *Mutações: a invenção das crenças*. São Paulo: Edições SESC-SP, 2011.

\_\_\_\_\_. *Mutações: o futuro não é mais o que era*. São Paulo: Edições SESC-SP, 2013.

OLIET PALÁ, Alberto. Neoconservadurismo. In: VALLESPÍN, Fernando (Org.). *Historia de la teoría política*. Madri: Alianza editorial, 1990. v.5.

PARSONS, Talcott. *The Social System*. Glencoe: Free Press, 1951.

\_\_\_\_\_. Evolutionary Universals in Society. *American Sociological Review*, n.29, June 1964, pp.330-357.

PAZ, Octavio. La búsqueda del presente. *Revista de Literatura Hispânica*, v.1, n.32, outono, 1990, pp.3-12.

PESSANHA, José Américo Motta. O sono e a vigília. In: NOVAES, Adauto (Org.). *Tempo e História*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

PINTO, Paulo Roberto Margutti. *Iniciação ao silêncio: uma análise do Tractatus de Wittgenstein como forma de argumentação*. São Paulo: Edições Loyola, 1998.

PLATÃO. *O Sofista*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. eBookLibris, digitalização: Juscelino D. Rodrigues. Abril, 2003. Disponível em: <http://www.odialetico.hpg.ig.com.br/>. Acesso em: 14 jan. 2015.

POMIAN, Krzysztof. *L'ordre du temps*. Paris: Éditions Gallimard, 1984.

\_\_\_\_\_. *Sur l'histoire*. Paris: Éditions Gallimard, 1999.

RANCIÈRE, Jacques. *O ódio à democracia*. Tradução de Mariana Echalar. São Paulo: Boitempo, 2014.

REIS, José Carlos. *Tempo, história e evasão*. Campinas, SP: Papyrus, 1994.

\_\_\_\_\_. *História da "consciência histórica" ocidental contemporânea: Hegel, Nietzsche, Ricoeur*. Belo Horizonte: Autêntica, 2011.

\_\_\_\_\_. *Teoria & História: tempo histórico, história do pensamento histórico ocidental e pensamento brasileiro*. Rio de Janeiro: FGV, 2012.

RICOEUR, Paul (Org.). *As culturas e o tempo*. Tradução de Gentil Tilton, Orlando dos Reis e Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis, RJ: Vozes; São Paulo: EDUSP, 1975.

RODRIGUES, Carla. No tempo das emergências – uma entrevista com Paulo Arantes. *Jornal Valor Econômico*, [local] 9 abr. 2014. Caderno "Eu & fim de semana". Disponível em: <http://blogdaboitempo.com.br/2014/05/11/no-tempo-das-emergencias-uma-entrevista-com-paulo-arantes/>. Acesso em: 15 mar. 2015.

RODRIGUES, Leo Peixoto; NEVES, Fabrício Monteiro. *Niklas Luhmann: a sociedade como sistema*. Porto Alegre: Edipucrs 2012.

RORTY, Richard. Habermas and Lyotard on postmodernity. *Praxis International*, n.4, April, 1984, p. 32-44. [RORTY, Richard. Habermas, Lyotard e a pós-modernidade. Tradução de Bento Itamar Borges. *Educação e Filosofia*, n.4, jan./jun., 1990, pp. 75-95.]

ROTTEN, Johnny; JONES, Steve; MATLOCK, Glen; COOK, Paul. God Save the Queen. In: *Never Mind the Bollocks, Here's the Sex Pistols*. Londres: Virgin – Warner Bros. Records, c1977. 1 LP. Faixa 5 (3min 20).

SADER, Emir (Org.). *O mundo depois da queda*. Tradução de Jmary França. São Paulo: Paz e Terra, 1995.

SAFATLE, Vladimir. *A esquerda que não teme dizer seu nome*. São Paulo: Três Estrelas, 2013.

SAHLINS, Marshall David. *Ilhas de história*. Tradução de Barbara Sette. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.

SANMARTÍN, Israel. Evolución de la teoría del “fin de la Historia” de Francis Fukuyama. *Prohistoria*, Rosário, Argentina, año II, n. 2, 1998, pp. 35-49.

\_\_\_\_\_. ¿Quién es Francis Fukuyama? *Cuadernos de Estudios Gallegos*. Santiago, Tomo XLVI, Fascículo III, 1999, pp.193-206.

\_\_\_\_\_. El “fin de la Historia” mirado hacia atrás y pensado hacia adelante. *Ensayos Históricos – Anuario del Instituto de Estudios Hispanoamericanos*, [local,] n. 12, 2ª. etapa, 2000, pp. 33-62.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *A gramática do tempo: para uma nova cultura política*. São Paulo: Cortez, 2006.

SCHWARCZ, Lilia K. Moritz. Questões de fronteira: sobre uma antropologia da história. *Novos Estudos*, São Paulo, n. 72, jul. 2005, pp. 135.

SEIXAS, Raul. Anos 80. In: *Abre-te Sésamo*. Rio de Janeiro: CBS – Columbia Records, 1980. 1 LP. Faixa 3 (2min 49).

SIMÕES, Eduardo. *Wittgenstein e o problema da verdade*. Belo Horizonte: Argumentvm, 2008.

TAGUIEFF, Pierre-André. *L'Effacement de l'avenir*. Paris: Galilée, 2000.

TOCQUEVILLE, Alexis de. *A democracia na América*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Edusp, 1987.

TOURAINE, Alain. *La société post-industrielle*. Paris: Denoël, 1969.

\_\_\_\_\_. *O pós-socialismo*. Tradução de Sônia Goldfeder, Ramon Americo Vasques. São Paulo: Brasiliense, 1988.

VALÉRY, Paul. *Variedades*. Tradução de Maiza Martins de Siqueira. São Paulo: Iluminuras, 1991.

VATTIMO, Gianni. *O fim da modernidade: niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

WHITE, Hayden. *Trópicos do discurso: ensaios sobre a crítica da cultura*. Tradução de Alípio Correia de França Neto. São Paulo: EDUSP, 1994.

\_\_\_\_\_. *Meta-história: a imaginação histórica do século XIX*. Tradução de José Laurêncio de Melo. São Paulo: EDUSP, 1995.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Investigações Filosóficas*. Tradução de Marcos G. Nontagnoli. Petrópolis: Vozes, 2009.

\_\_\_\_\_. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Tradução de Luiz Henrique Lopes dos Santos. [Intr. de Bertrand Russell]. 3. ed. 2. reimpr. São Paulo: Ed. Universidade de São Paulo, 2010.

ZAGORIN, Perez. Historiografia e pós-modernismo: reconsiderações. *Topoi*, Rio de Janeiro, mar. 2001, pp.137-152.

ŽIŽEK, Slavoj. *Bem-vindo ao deserto do real: cinco ensaios sobre o 11 de setembro e datas relacionadas*. Tradução de Paulo Cezar Castanheira. São Paulo: Boitempo, 2003.

\_\_\_\_\_. *Em defesa das causas perdidas*. Tradução de Maria Beatriz de Medina. São Paulo: Boitempo, 2011.

\_\_\_\_\_. *Primeiro como tragédia, depois como farsa*. Tradução de Maria Beatriz de Medina. São Paulo: Boitempo, 2011a.

\_\_\_\_\_. *Vivendo no fim dos tempos*. Tradução de Maria Beatriz de Medina. São Paulo: Boitempo, 2012.