

A CIÊNCIA HISTÓRICA E OS PENSADORES OU A RAZÃO POÉTICA COMO PENSAMENTO ORGÂNICO-CRÍTICO: Elementos para a reconstrução do paradigma historiográfico*

Jorge Nóvoa **

INTRODUÇÃO

Na tradição iluminista, pensava-se que, no debate de idéias e de conhecimento, a discussão a mais absolutamente livre era a única coerente e possível, vez que o que estava em jogo era a verdade ou o saber mais competente. Um grande pensador escreveu que, em questão de conhecimento, não se trata nem de rir nem de chorar; e um outro dizia que defenderia com armas na mão o direito de um adversário se exprimir até o fim, mesmo não concordando com uma única vírgula do que ele estaria sustentando. É possível perceber uma motivação para além do lado ético e romântico da postura. É possível perceber mesmo o lado prático. Seria esse um postulado apenas liberal ou ele transcenderia o seu lugar histórico de origem? Essa é mesmo

* Este artigo é o resultado parcial de uma pesquisa que venho desenvolvendo no programa de bolsa de produtividade em pesquisa do CNPq, intitulada “Novas lentes para a História: teoria da relação imagem-História (diversas abordagens e manifestações)”.

** Professor da Universidade Federal da Bahia (Ufba). Doutor em Sociologia pela Universidade de Paris VII, com pós-doutorado pela *École des Hautes Études en Sciences Sociales*, França. E-mail: jlbnovoa@yahoo.com.br.

uma questão semelhante à da transcendência do valor estético de uma obra de arte. Antônio Gramsci, em suas reflexões sobre o método de discussão e pesquisa científica, afirma que não é apropriado partir da idéia de que o nosso interlocutor, opositor ou não, deve ser condenado de antemão, vez que – e não raro – ele pode sobrelevar pontos e perspectivas totalmente ignoradas por nós, que nos situamos num outro ponto de vista:

Na colocação dos problemas histórico-críticos, não se deve conceber a discussão científica como um processo judiciário, no qual há um réu e um promotor, que deve demonstrar por obrigação que o réu é culpado e digno de ser tirado de circulação. Na discussão científica, já que se supõe que o interesse seja a pesquisa da verdade e o progresso da ciência, demonstra ser mais “avançado” quem se coloca do ponto de vista segundo o qual o adversário pode expressar uma exigência que deva ser incorporada, ainda que como um momento subordinado, na sua própria construção. Compreender e valorizar com realismo a posição e as razões do adversário [e o adversário é, talvez, todo o pensamento passado] significa justamente estar liberto da prisão das ideologias [no sentido pejorativo, de cego fanatismo ideológico], isto é, significa colocar-se em um ponto de vista “crítico”, o único fecundo na pesquisa científica (GRAMSCI, 1966, p. 31).

Trata-se de perspectiva absolutamente correta, especialmente em se tratando de pesquisa. É preciso utilizá-la, quer no que concerne ao processo de avaliação das contribuições das diversas escolas historiográficas de todos os tempos, quer às escolas e correntes das ciências em geral. Qualquer trabalho de investigação para construção ou reconstrução do paradigma historiográfico não pode deixar de adotar essa perspectiva gramsciana que é, ademais, aquela do bom senso.

Neste estudo, utilizo este método por convicção oriunda da prática mesma da pesquisa. É ele que aplico à leitura do “Manifesto de História em Debate para o II Congresso”¹ e na pesquisa da evolução desigual (e que, em vários casos e em relação a vários aspectos, implica em retrocessos) da historiografia desde Michelet, passando pelo positivismo, pela contribuição de Marx, pela Escola dos *Annales*, por Max Weber, pelo estruturalismo e pelo pós-modernismo. É inevitável confrontar toda essa experiência com aquelas

¹ Documento de divulgação dos pressupostos teóricos e metodológicos das atividades desenvolvidas pela rede de discussão historiográfica *História a Debate*, coordenado pelo Prof. Carlos Barros, da Universidade de Santiago de Compostela. Para maiores informações, ver o site www.h-debate.com. Cf. também o ensaio do referido professor: “Historia a Debate: tendencia historiográfica latina y global”. In: **Politeia: História e Sociedade**, v. 3, n. 1, 2003, p. 15-27 (N.E.).

das outras ciências sociais para desembocar nos elementos de um necessário e possível novo paradigma para a História. O meu ponto de partida é a hipótese de que todas as escolas e movimentos historiográficos deram contribuições com alcances diversos à historiografia. Desse modo, não se trata de fazer “tábula rasa do passado” da historiografia. Trata-se, isto sim, de avaliar suas diversas manifestações e retirar delas o que de melhor restou para a construção de uma historiografia mais competente, mais científica.

Uma avaliação crítica da historiografia do século XIX e XX deve identificar os elementos fundamentais de cada escola historiográfica, que devem ser recuperados na construção de uma síntese superadora, e aqueles que devem ser criticados e rejeitados. Do romantismo ao positivismo, do chamado materialismo histórico à Nova História e às concepções pós-modernas, é necessário estabelecer uma crítica histórico-orgânica, ou seja, que não se contente em permanecer nela, de modo criticista ou apenas empirista. Faz-se necessário também pensar o aporte das novas tecnologias para a construção de novas formas de narratividade para a história, uma história que não renuncie nem à objetividade, nem à subjetividade, nem à ética e, portanto, ao seu aporte de previsibilidade/utilidade. Desde já não renunciemos, pois, ao caráter estético-orgânico-crítico da historiografia. A História depois do “fim da história” está, potencialmente, muito mais competente (FONTANA, 1992; 1998). Na nossa hipótese, ela está em condições de ser mais científica e, em muitas medidas, ela já o é.

O estudo crítico da evolução da historiografia desde a Revolução Francesa deve levar em conta que a história-conhecimento sofreu influências condicionantes não apenas das escolas acadêmicas. Como o conhecimento histórico se desenvolveu intra e extramuros das academias, é preciso examinar uma hipótese que se assevera muito evidente: as idéias político-sociais vieram ao longo dos dois últimos séculos exercendo uma influência muito grande nas concepções e métodos da História, de tal sorte que mesmo aqueles que fizeram historiografia objetivando ajudar a *changer le monde et la vie* (como queriam os poetas, de Baudelaire a Rimbaud, passando por Breton e Péret) terminaram muitas vezes dragados, senão pelas políticas em curso nas conjunturas em que produziram suas obras historiográficas, pelo menos pelos pressupostos das políticas dominantes naqueles períodos. Desse modo, podemos adaptar a célebre fórmula de Marc Bloch, “o historiador é filho do

seu tempo”, à de Marx, que sustenta que nunca se deve julgar um homem e uma formação social apenas pelo que eles pensam de si mesmos. É inevitável, assim, constatar a influência das diversas formações políticas na construção do saber histórico; e isso é ao mesmo tempo verdadeiro para cada historiador de *per se* como para as diversas escolas ou movimentos historiográficos, como, aliás, é mais apropriado designar, uma vez que as chamadas “escolas” que se apresentaram ao longo do século XIX e XX não tiveram a homogeneidade e a coerência de pressupostos e métodos necessárias para que, de fato, assim pudessem ser tratadas.

É dessa perspectiva que devemos analisar, por exemplo, o evolucionismo e o predomínio das obras de história econômica e social e das obras de economia e sociologia influenciadas por concepções oriundas da II Internacional social-democrata, assim como aquelas influenciadas pelo positivismo e mecanicismo teórico da III Internacional, dominada pelo stalinismo e denominada, pelos críticos, de marxista vulgar ou ortodoxa. As influências corruptoras dessas correntes, às quais deve ser associada a influência liberal de diversos matizes, não podem ser subestimadas na produção historiográfica do século XX, sobretudo quando tais influências são associadas à teoria de Marx. A rigor, como bem sublinha Hobsbawm, uma verdadeira historiografia marxista sempre foi um fenômeno minoritário:

O grosso do que consideramos como influência marxista sobre a historiografia certamente foi marxista vulgar [...]. Consiste na ênfase geral sobre os fatores econômicos e sociais na História, dominante a partir do fim da Segunda Guerra Mundial apenas em uma minoria de países (por exemplo, até recentemente, a Alemanha Ocidental e os Estados Unidos), e que continua a ganhar terreno. Devemos repetir que essa tendência, embora sem dúvida produto da influência marxista, não tem nenhuma ligação com o pensamento de Marx (HOBBSAWM, 1998, p. 161).

Isso nos faz perguntar por que ele insiste em denominá-la de marxista, vez que nesse “ista” acham-se embutidas tantas deformações. Parece ser mais sensato adotar como método, também, o de recusar palavras e noções como “marxista”, “marxismos”, independentemente da origem ou filiação que tenham. O amálgama nefasto da teoria e do método científico de Marx com tudo aquilo que até bem pouco tempo era chamado de “socialismo real” impede outro procedimento rigoroso, que, aliás, foi adotado pelo próprio Marx, quando afirmou, sem nenhum pedantismo, mas por meio de uma

demarcação de identidade teórico-política, que não era marxista. É mais que necessário nos referirmos de modo crítico também aos pontos de convergência entre o que concebemos como sendo o materialismo histórico e o movimento dos *Annales*. Há razões para se aquilatar a posição da chamada Nova História, do pós-estruturalismo e também do pós-modernismo. O grande problema é o que os historiadores de ofício farão com tudo isto, vez que, em algumas posições extremadas, é a própria História como ciência que está sendo colocada em causa ou mesmo jogada no lixo da história. Nesses casos, encerra-se um movimento que, há muito, transforma a história numa ilustração da memória. Não é por acaso o fenômeno atual de supervalorização da memória, a tal ponto que se processa também uma confusão generalizada entre memória e história.

Além disso tudo, é preciso avaliar o grau de originalidade relativa dessas correntes em relação a outros movimentos, como o romântico, por exemplo. Mas será que, mesmo a contragosto, elas não nos oferecem contribuições válidas? Uma hipótese forte é de que, apesar dos inevitáveis desvios de rota, essas abordagens diversas, às vezes mais, às vezes menos, nos têm feito refletir sobre inúmeras questões que, de outro modo, o historiador a elas não se deteria, por considerá-las questões de metanarrativa, metafísica ou, simplesmente, sem importância. Não é possível negar a importância da Nova História na abertura de tantos novos canteiros para o historiador, tantas novas problemáticas. Muito menos é possível negar a fragmentação e a hiperespecialização que o saber histórico sofreu sob a influência da Nova História Cultural, por exemplo. Nem sempre é fácil capturar com equilíbrio o ponto dialético desses movimentos desiguais e realizar um balanço justo, correto. Mas a ignorância não parece ser boa conselheira.

Se cada uma dessas escolas historiográficas deixou contribuições, do mesmo modo, a teoria e o método histórico de Marx estão longe de haver esgotado seu potencial crítico, sua potência metodológica e sua capacidade de produção científica. Se, por um lado, parece distante o momento em que a teoria de Marx possa vir a ter uma influência política importante, como também afirma Hobsbawm no seu “Manifesto Pela Renovação da História”,² não é

² Conferência de encerramento do Colóquio da Academia Britânica sobre Historiografia Marxista, realizado em novembro de 2004. Tradução para o português disponível no *site* <www.diplo.com.br/aberto/0412/>.

possível negar sua auto-sustentação científica. Ela vem se mantendo influente pela força da sua coerência interna e pelo alcance e transcendência das suas conquistas científicas. Não é possível, no processo de reconstrução de um novo paradigma para a História, se contornar a Marx. Seu rico aporte à questão da subjetividade na História, por exemplo, aporte esse largamente subestimado – vez que construído de modo desigual ao longo de toda sua obra – precisa ser reapropriado. Mas, quer nesse domínio, quer especificamente, e, sobretudo, na apreensão-explicação do fenômeno histórico do capitalismo, é impossível ultrapassá-lo agora. Isso, fundamentalmente, porque a pedra de toque de sua teoria da modernidade capitalista continua intacta. A teoria da mais-valia continua válida como única possibilidade para explicar a fase atual de decadência capitalista que semeia a barbárie e a morte em todos os quadrantes do planeta. A teoria de Marx permanece como única possibilidade de explicação conseqüente para o fenômeno da dominação do capital fictício e para o imenso castelo de areia no qual estamos plantados: a atual fase de acumulação mundial, dominada pela acumulação de valores fictícios. Mas, se grande parte dos prognósticos de Marx se confirmou com uma força extraordinária, o fardo do evolucionismo social-democrata e da tendência do stalinismo – a mesclar suas ideologias com a teoria de Marx com o intuito de ganhar legitimidade e obter maior influência – pesa negativamente sobre a ciência, a História. O fim da história é o horizonte capitalista, e a capacidade que potencialmente tem a História de prever outros estágios de evolução que não o horizonte de longuíssima duração braudeliana do capitalismo fica, por assim dizer, comprometida. Por isso tudo, pensamos que a verdadeira Nova História ou um verdadeiro processo de renovação da historiografia científica não pode prescindir desse percurso avaliativo. Como acreditamos que não podemos fazer tábula rasa de todo esse passado, pensamos também que a formulação mais correta não é a da renovação pura e simples da historiografia, mas sim a reapropriação de suas melhores aquisições e a reconstrução de seu paradigma. Nesse processo, o legado de Marx é fundamental e torna-se mais vigoroso com as contribuições dos historiadores que buscaram aplicar e desenvolver a concepção, o método e as aquisições científicas marxianas.

Pensamos, também, imprescindível a consideração das práticas dos outros movimentos historiográficos. É verdade que aqui, por tempo e espaço, as considerações de uns e de outros não poderão ser exaustivas. Já assinalamos

que os condicionamentos históricos gerais são fundamentais para a observação do fenômeno historiográfico. Não existe historiografia que não seja, em alguma medida, presentista. Mas uma outra questão deve ser assinalada também, e partimos dessa hipótese metodológica fundamental: não é possível avaliar de modo conseqüente as contribuições de cada historiador e de cada movimento em particular sem usar as contribuições oriundas das outras disciplinas das chamadas ciências humanas e, também, das naturais, e mais, da filosofia em geral e da filosofia da história em particular. Por exemplo: Walter Benjamin não foi propriamente o que poderíamos chamar de historiador. Mas a atualização que ele faz do método, das problemáticas e da teoria de Marx é fundamental para refletirmos sobre a historiografia em geral e os problemas históricos concretos do seu tempo. O mesmo podemos dizer para pensadores como Kant, Nietzsche e tantos outros. É verdade que a vida útil de cada historiador e de cada pensador da História é curta para dar conta de tamanha riqueza. Mas isto não elimina a necessidade de que o especialista, como gosta de dizer Marc Ferro, seja um generalista consistente.

OS PARADIGMAS CIENTÍFICOS E A HISTORIOGRAFIA NO SÉCULO XIX

Se concordarmos com a hipótese de que o pensamento em geral é, em alguma medida, condicionado histórica e socialmente, não será difícil admitir que o pensamento científico, conquanto deva guardar um caráter crítico em relação às condições gerais nas quais aparece, também é condicionado por essas mesmas condições histórico-sociais. Desse modo, a historiografia também acompanha, no seu processo desigual de evolução, os ziguezagues, os avanços e retrocessos ou as tentativas de elaboração de vias alternativas que também ocorrem, de modo particular, na construção dos pensamentos políticos das diversas épocas. Dessa forma, recuperaríamos, como historiadores e teóricos da História, uma postura crítica em relação não somente à historiografia ela mesma, como também aos postulados weberianos da neutralidade, dita axiológica.

Assim, para refletirmos sobre a crise do paradigma historiográfico do século XX, somos obrigados a compará-lo com aqueles de épocas precedentes. É isso que pensamos necessário fazer com aquele que consideramos o

paradigma maior e comum dos historiadores do século XIX. A Revolução Francesa, assim como de resto as revoluções da modernidade fundantes das formações sociais capitalistas, deve ser considerada como central para a reflexão que pretende reconstruir ou simplesmente construir um novo paradigma para a historiografia. E isto por diversas razões. Entre as principais, encontra-se o fato de que a historiografia dessas revoluções fundou um modelo de investigação e de apropriação do processo histórico no qual o povo assumiu o lugar central. Enquanto Descartes funda o método analítico da ciência moderna, os historiadores da Revolução Francesa fundam o que propriamente deveríamos considerar o paradigma historiográfico do século XIX. Jules de Michelet, Augustin Thierry e François Guizot são, sem dúvida alguma, os principais artífices da verdadeira revolução historiográfica da Revolução Francesa.³ Com eles, o povo, como o verdadeiro e principal agente consciente e inconsciente da história, destrona o grande deus – e, com ele, a aristocracia religiosa do Primeiro Estado, o grande Rei, a monarquia e a nobreza do Segundo Estado – e encontra a si mesmo e os seus melhores porta-vozes. Esses gigantes da historiografia francesa descobrem, a um só tempo, a multidão e a sua capacidade de mudar a história, a totalidade histórica em processo, a relação entre os tempos diversos desse processo histórico, a vida cotidiana, o Terceiro Estado como fator fundamental da história de suas contemporaneidades e, com isso, aquilo que hoje chamamos de História Imediata ou o presente como história. É verdade que, se tomarmos a contribuição dos referidos artífices ao longo das décadas que sucederam 1789, na França, chegaremos à conclusão de que as suas reflexões sobre o povo, a história e a revolução enfrentam as oscilações e alcances desiguais nas diversas conjunturas.

O pensador e pesquisador da História e das vicissitudes do povo trabalhador que mais bem compreendeu a importância revolucionária da historiografia francesa de 1789 foi Karl Marx. Todavia, o seu pensamento não somente se constituiu de modo marginal em relação ao conjunto do pensamento histórico dominante e institucional da sua época, como também em oposição a ele. É preciso lembrar que Karl Marx, que havia pleiteado um posto na instituição universitária alemã, obteve uma rejeição que está muito

³ Cf. Lefebvre (1971); Vovelle (2001); Michelet (2002); Hobsbawm (1996); Furet (1989).

longe de qualquer equívoco acadêmico ou pessoal que nada tivesse com uma reação teórico-política. O pensamento historiográfico que hegemonizou as academias alemãs e francesas do século XIX foi aquele do historicismo de Leopoldo von Ranke, que inspirou a Escola Metódica e historiadores como os franceses Charles Langlois e Seignobos, que erigiram a historiografia *événementielle* como o verdadeiro modelo científico a ser seguido. O centro da reflexão desses historiadores foi resumido na palavra de ordem que cunharam, a saber, “a história se faz com documentos”. E como documentos entendiam exclusivamente, ou quase, os escritos. Assim, como o povo nos documentos escritos só aparecia, fundamentalmente, pelo olhar e representações das classes dominantes de então, desaparece com este mesmo povo a sua inevitável função socioeconômica e política no mundo moderno. O povo na vida real sofre, mas faz economia de revolução. Torna-se oportunista, até que a história não lhe ofereça mais saída. Aí ele reage e, às vezes, consegue fazer uma revolução. O povo, pelo olhar positivista, vira um dado destituído de alma, de coração, de paixão. Em Michelet, a perspectiva era outra: nele o povo sofria a história, mas a fazia também.

À relativa desorganização estrutural que caracterizou as narrativas historiográficas dos clássicos da Revolução Francesa se contrapôs uma narrativa seqüencial e cronológica rigorosa, introduzida pelo discurso dos historiadores positivistas do século XIX. Essa postura tinha vantagens, em alguns aspectos, em relação à dos românticos, vez que buscava comprovar, com rigor metodológico, as afirmações e dados citados em suas narrativas. A narrativa positivista era a exposição do fato histórico segundo os documentos escritos. A imaginação e a função explicativa e exploratória das hipóteses ficaram submetidas à camisa-de-força daquilo que acreditavam ser os fatos ou os dados da realidade. Desse modo, o que parecia uma vantagem, a busca de uma suposta objetividade na construção do saber histórico – expressa na tentativa de olhar a realidade de forma absolutamente exterior ao pensamento que busca apreendê-la e explicá-la –, resultou em visões marcadas por uma outra metafísica da história, por um objetivismo. Mas, dessa historiografia erudita ou de sua grande narrativa “literária e histórica”, a ciência histórica das nossas gerações tem o que recuperar. A instituição do rigor cronológico como fundamental ao ofício do historiador é um desses elementos. As metodologias de crítica desenvolvidas pelos historiadores da Escola Erudita são, sem dúvida

alguma, uma outra conquista para as nossas reflexões atuais. Porém, a sua contribuição maior foi a recuperação de fabulosas massas empíricas depositadas nos arquivos, nos acervos das instituições científicas dominantes. Neste e nos precedentes aspectos, a historiografia obteve um reforço do pensamento hegemônico desenvolvido pelas demais ciências sociais, como a sociologia, a demografia, a economia política e, mesmo, a filosofia científica do século XIX. Herdeiro da Revolução Industrial e cenário da chamada Segunda Revolução Industrial, o século XIX europeu impôs às suas classes dominantes e seus assessores e técnicos de diversos matizes, a necessidade de perscrutar o gigantismo do fenômeno da industrialização e do crescimento urbano-populacional. Esses fenômenos exigiram, sem dúvida, dos Estados e nações, o desenvolvimento das estatísticas, dos métodos de quantificação, no domínio da demografia, do sanitarismo, e também algum grau de planificação.

Nesse sentido, pode-se dizer que as ciências histórico-sociais adquiriram um caráter orgânico e até mesmo utilitário e pragmático, que foi, entretanto, subsumido pelo aspecto eruditista, quantitativista e superficial, porque baseado apenas na factualidade daquilo que Marx chamou de processo histórico, e não na relação dialética entre aparência e essência desse processo. Isso redundou num fenômeno que Marx – mas não apenas ele, Nietzsche também – denominou de culto reacionário do passado. Ora, o povo e, com ele, as classes sociais que, de forma pouco matizadas, é verdade, haviam sido descobertas pela historiografia romântica – assim como as lutas que tais classes travavam entre si nos diversos domínios da atividade humana – desapareceram no mar de eruditismo factualista da historiografia historizante. A esse *passéismo* seguia-se uma ilusão de verdade absoluta, reforçada pela idolatria do fato histórico, supostamente recuperado por documentos pelo historiador. Mas, ao fazer apologia do documento dominante e escrito, o historiador se rendia à aparência destituída da essência que funda o processo histórico.

É preciso que digamos que, contraditoriamente, o paradigma historiográfico dominante do século XIX, o positivista, estabelece um pressuposto científico que não podemos, hoje, deixar escapar dos horizontes de nossa reflexão, inclusive contra toda forma de ver as narrativas historiográficas apenas como representações. Trata-se da afirmação de um critério objetivo (o dado real) como ponto de partida e de chegada do ofício do historiador, mesmo que saibamos ser esse real apenas o real imediato e,

portanto, o real aparente do processo histórico. Mas o fato histórico que o historiador reconstrói na chegada não é apenas, por assim dizer, ou não deveria ser, o fato histórico imediato, aparente, mas o conjunto de fatos históricos que não aparecem de imediato nos documentos, as estruturas históricas e suas mediações riquíssimas, sem as quais os fatos jamais teriam acontecido (KOSIK, 1978; LEFEBVRE, 1983). Assim, originário das concepções científicas das ciências naturais – como a física –, o positivismo, que havia desenvolvido e disseminado conquistas materialistas e anticlericais consubstanciadas na então chamada “física social” (LÖWY, 1987), transforma-se no verdadeiro pensamento científico do *establishment*. Enfim, ele realiza, no campo das ciências sociais e da História, o ideal cientificista das ciências naturais e, com ele, institui uma ideologia que até hoje informa e, sobretudo, forma, de modo consciente, mas também inconsciente, os nossos pesquisadores: a idéia de que o horizonte capitalista é o único possível para a humanidade.

Por sua vez, o materialismo histórico, que não chegou a ocupar nenhuma cátedra nas universidades quando Marx ainda estava vivo, se desenvolve e sobrevive apesar das dificuldades oriundas de barreiras de toda ordem. E isso desde o processo de integração de Marx à esquerda hegeliana – com suas críticas ao hegelianismo, à teoria da história de Hegel e às produções universitárias – até a disseminação de seu pensamento, mediada pela política, em setores organizados da classe trabalhadora em diversos níveis. Nesse sentido, a teoria da história de Marx deve ser entendida não apenas como um todo orgânico em si mesmo, mas um todo orgânico porque concebe a utilidade social das suas contribuições científicas. Quer dizer, estava em muitas medidas conectada à práxis social dos movimentos sociais e àquela “puramente” científica. Mas, por isso mesmo, um todo orgânico que apresenta reflexões mais aprofundadas sobre alguns aspectos da realidade do que outros, dos primeiros escritos até os últimos, inclusive pelas vicissitudes e contingências da vida do pensador e homem de ação que Marx foi. Mas a utilidade social de sua teoria não era oriunda de qualquer receita de manipulação do real-histórico. Da mesma forma, a utilidade social do saber histórico, qualquer que seja, será sempre mediada.

O materialismo histórico é materialista porque pressupõe a antecedência do processo histórico real à maior ou menor capacidade do historiador, do cientista social ou do pensador que tenta (e consegue em muitas medidas)

apreendê-lo. É histórico porque pressupõe sua historicidade (que pode ser exemplificada pelos fatos) e sua dinâmica, que só podem ser apreendidas pela conjunção de fatos e suas relações causais, estruturais, numa palavra, processuais. Ele parte de uma base real, para a qual volta como pensamento explicativo e crítico e, por isso mesmo, é útil socialmente. Essa base real, objetiva, é assim concebida porque existe tal e qual de modo imediatamente independente do olhar relativo (subjetivo) do observador, seja ele historiador, cientista social, economista ou político, enfim, de um homem que se debruça sobre a História, seja como pesquisador, como ator, ou assumidamente como os dois. É histórico porque é totalizante e dialético, quer dizer, não renuncia à subjetividade inerente a todo processo histórico. Mais que isso, concebe a produção do conhecimento científico como um momento mediato, posterior, no qual a captura relativa da realidade e materialidade do processo histórico intervém sobre ele mesmo, seja ele considerado em suas dimensões objetivas ou subjetivas, ou em ambas. Nesse sentido, tanto a objetividade como a subjetividade dos elementos do processo histórico são consideradas de modo relativo. É assim que a teoria da história de Marx forja-se como resultado da crítica e da ultrapassagem do pensamento científico de sua época, sem, contudo, tornar-se criticista, porque não apenas busca intervir no processo histórico e mesmo dotá-lo de uma determinada direção mediada, mas porque reconhece o pressuposto de que todo pensamento, científico ou não, verdadeiro ou ideológico, tem, no ato da sua elaboração e depois dele, conseqüências sociais e históricas relativas.

A maior e mais importante descoberta de Marx é marcada por um paradoxo carregado de conseqüências transcendentais, mas que não foi suficientemente assimilada pela historiografia da sua e da nossa época. Sua máxima capacidade científica de contribuição à História como ciência se fundou na descoberta de algo que existe – e é, inclusive, o elemento fundamental para a modernidade capitalista – mas que não é possível se comprovar documentalmente: a origem do lucro capitalista, que reside na exploração da mais-valia do trabalho assalariado e que não pode ser encontrada empírica e factualmente nos documentos escritos ou nos livros de contabilidade das empresas capitalistas. Nestes, é impossível localizar uma rubrica que se intitule “taxa de exploração da mais-valia relativa”. Ou seja: a sua descoberta é revolucionária para os trabalhadores e a humanidade em geral não apenas

porque desnuda o fundamento máximo da imensa acumulação de valores e de mercadorias, que constitui o fenômeno maior e o objetivo mesmo da modernidade capitalista, mas porque, na sua marginalidade institucional, “escova a história a contrapelo”, como diria Benjamin (1994, p. 225). O pensamento científico e historiográfico maior do século XIX é volatilizado por esta descoberta. Melhor dizendo, pelo procedimento que leva a essa descoberta. Ele não é apenas indutivo, mas dialeticamente hipotético-dedutivo. A exigência absoluta de cientificidade e verdade histórica, inclusive pela crítica documental, é relativizada pela constatação de que a historiografia não pode ser elaborada, apenas, a partir dos dados que encontramos nos documentos escritos e de que os fatos encerram uma realidade que não transparece de modo imediato.

Assim, uma gigantesca descoberta científica na pesquisa sobre a História é realizada com uma não menos extraordinária dose de imaginação. Sem dúvida alguma, se tratou, o tempo todo, de uma imaginação que buscou fazer coincidir a sua subjetivação com a objetividade dos fatos e dos processos históricos, especialmente no que concerne à relação de exploração do trabalho assalariado pelo capital. A mais-valia relativa e absoluta constituem realidades que existem empiricamente, na concretude do histórico-real, mas que são somente “visíveis” de modo indireto, em função de suas conseqüências fenomênicas.

Desse modo, por que a historiografia contemporânea se recusa a tirar todas as conseqüências desse fato histórico-científico no processo de constituição de um novo paradigma historiográfico? Ou será que vamos tergiversar sobre a questão, dizendo, como os ignorantes ou mal-intencionados teóricos e ideólogos burgueses de diversos matizes, que o fenômeno da mais-valia na fundação da riqueza capitalista não existe ou, no melhor dos casos, é menos importante que a ética protestante na formação não somente do espírito capitalista, mas do capitalismo ele mesmo? O próprio Weber não ousou tamanha façanha. Mas essa continua sendo uma das maiores “injustiças” que a historiografia do século XX comete em relação à herança de Marx. Herança que pode explicar não apenas o progresso e o desenvolvimento, mas também a sua negação (a barbárie e a decadência da chamada civilização moderna, que se processam a olhos vistos diante de nós) numa mesma época, a constituição da riqueza da imensa acumulação de mercadoria e valores como fruto da destruição do maior patrimônio que a humanidade possui, ela mesma, os seus seres, quer seja pela simples exploração do trabalho assalariado, quer seja

pela eliminação física de milhões de indivíduos pela fome, pelas moléstias, pelo desemprego, pelo tráfico de drogas e pelas guerras. É isto que nos faz pensar, aqui e agora, sobre as tentativas infrutíferas de caracterizar a nossa época como sendo pós-moderna. Essa caracterização não consegue perceber que a singularidade maior da modernidade, em termos de historicidade, é que ela contém ao mesmo tempo o progresso em meio à destruição, o sistema social que ele funda e a sua superação ou negação.

O pensamento de Marx e suas descobertas científicas sobrevivem hoje, como na sua época, de modo bastante marginal entre as inteligências capazes de assimilar a sua potência negadora do capital. Politicamente, são minoritários os líderes sindicais e as associações políticas que adotam suas conquistas. É verdade que muitos ainda fazem referência à sua contribuição mas, na maioria dos casos, deturpando-a, corrompendo-a, vulgarizando-a, tornando-a ridícula e maniqueísta. Existem dois momentos históricos que correspondem à deturpação/corrupção maior do pensamento de Marx no interior dos movimentos sociais organizados. O primeiro deles foi marcado pela herança bernsteiniana do rico líder da social democracia alemã e herdeiro do espólio documental de Marx. Politicamente, Bernstein se apropria da visão ideológica do positivismo e sepulta o horizonte que permitiu a Marx criticar e enxergar a mais-valia como limite do capital e da própria classe burguesa. Teoricamente, sepulta o método dialético e a dialética da história e, portanto, a capacidade de previsibilidade da negação revolucionária empreendida pelo povo trabalhador e pela população em geral, substituindo-a por uma teoria da História que vislumbrava uma evolução progressiva e inexorável, inevitável, em direção ao bem-estar social do conjunto das populações. A partir de Bernstein e de sua teoria, não somente os sindicatos, os partidos da classe trabalhadora, mas também a teoria revolucionária e científica de Marx passam a ser tratados como uma concepção que vislumbrava uma espécie de alternativa às lutas de classes. O seu prognóstico não era nem a favor do capital (aparentemente), nem a favor do trabalho (realmente). Dizia-se a favor da sociedade como um todo e a serviço dela. A teoria marxiana da História é transformada, assim, em ideologia marxista e Bernstein se torna o primeiro grande mercador de ilusões da classe trabalhadora.

O segundo momento maior da deturpação/corrupção do pensamento marxiano é aquele oriundo da experiência política do stalinismo.

Contrapondo-se à teoria da revolução em permanência, Stalin sepulta a teoria revolucionária que Marx formulara quase um século antes das **Teses de Abril** (CLAUDIN, 1980, p. 59). Sepulta, assim, uma concepção e método científico que se mostrou capaz de observar que, no único e mesmo fenômeno das revoluções dos séculos XVIII, XIX e XX, a dialética entre forma burguesa e conteúdo proletário dotava os processos históricos de uma não-fatalidade impossível de ser observada pela teoria evolucionista e totalitária mecanicista. Assim, uma extraordinária aquisição e descoberta científica, realizada pela observação da história imediata prenhe de conseqüências políticas, científicas e historiográficas, é completamente ignorada pela quase esmagadora maioria das contribuições historiográficas dos séculos XIX e XX. Pela teoria de Marx, as revoluções burguesas de 1830 e 1848 já continham a revolução socialista de 1870/1871. O seu método e o seu olhar subjetivo/objetivo, a sua capacidade de relativizar, sem dogmatizar as observações, deram a ele a capacidade de enxergar que, em um único e mesmo processo histórico, vários fenômenos concorriam para dar uma feição definitiva à realidade e moldá-la socialmente. De modo contrário a esta riqueza, a ideologia stalinista da História reproduziu uma visão não somente evolucionista, mas mecanicista e totalitária, pautada pela afirmação da necessidade absoluta do desenvolvimento do socialismo em um único país. Teoricamente, Stalin cristaliza o modelo dos cinco estágios de evolução da humanidade, que não somente deforma a riqueza e a abertura da abordagem de Marx, como engessa toda a pesquisa histórica na União Soviética e na maior parte do mundo onde o aparelho da III Internacional pôde controlar a investigação e a elaboração historiográfica.

A História é uma ciência com sujeito e, portanto, com subjetividade. Esta é uma hipótese e, também, uma constatação. O processo histórico só existe porque são os homens que fazem a história. Esse processo é carregado de subjetividade e de subjetivismos. Nele, a ideologia é um fenômeno fundamental, mas também os processos que ocorrem inconscientemente na história e nos indivíduos. Daí a importância de Freud e da utilização que dele fazem historiadores como Peter Gay.⁴ Não podem caber, assim, fórmulas como “não vou entrar nessa seara, vez que não tenho provas, documentos”. A vida cobra tanto à ciência, como ao simples conhecimento, os seus preços

⁴ Cf. Gay (1989; 1988); Roudinesco (1993); Roustang (1976).

e valores, e a tergiversação pode ser uma prova simples de limite, ignorância, falta de talento ou, simplesmente, má vontade, ou do complexo de superioridade do qual falava Gramsci. A História é uma ciência de sujeitos (historiadores) que pensam e sentem sobre os homens (e suas relações sociais) e sobre o processo histórico de homens que pensam, sentem e desejam, não apenas racionalmente, mas inclusive coisas muito mesquinhas como saciar a própria fome ou matar o próximo pelo desejo de poder, por exemplo.

A saída para um novo paradigma não pode deixar de lado nem o sujeito racional do Marx maduro, nem, muito menos, o sujeito sensível do Marx “imaturo”, “filosófico”, das **Teses sobre Feuerbach**, por exemplo. Muito menos o sujeito inconsciente de Freud. Se a teoria do fetichismo da mercadoria é necessária à reconstrução do paradigma historiográfico, outras contribuições, como a teoria freudiana do inconsciente, são também necessárias para a reconstrução ou para a construção de um novo paradigma.

Marx já havia pensado, entre outras coisas, nos tempos múltiplos da História, na História imediata, na História não linear e, mais que isto, descobriu algo fundamental que regula não somente nossa vida objetiva, mas também (e hoje mais que nunca) a subjetiva, nas formações sociais capitalistas. Como é possível admitir cientificamente que uma teoria tão fundamental como a do fetichismo da mercadoria possa ser desprezada por historiadores da economia, das relações sociais, dos costumes e das mentalidades? Por oportunismo, preguiça e mesmo por desonestidade intelectual? O pressuposto iluminista e liberal, e o gramsciano também, é, assim, excluído de toda real consideração.

O MOVIMENTO DA CHAMADA *ÉCOLE DES ANNALES*

Qual o quadro histórico em que surgiu a assim chamada Escola dos *Annales*? Contrariamente ao que considerou Eric Hobsbawm (1995), o século XX está sendo um século longuíssimo. Na verdade, tem se revelado o maior século da modernidade. Ele se iniciou com a Comuna de Paris, e nem a queda do Muro de Berlim, nem o 11 de Setembro de 2001, conseguiram finalizá-lo. As questões fundamentais do seu esteio continuam vigorando. O prognóstico fukuyamiano não se verificou. Nós não vivemos o fim da história, com a resolução das contradições fundamentais e secundárias do capitalismo. Ao contrário, verificamos a exacerbação das contradições de toda uma época, que antecipa alguns elementos do novo mundo, sem, contudo, fundar as suas

bases reais. Não vivemos numa pós-modernidade, mas na crise profunda da modernidade capitalista.

Qual a diferença da época dos *Annales* para a época de Marx? Nos anos 30 do século XX ainda existia muita ilusão quanto à possibilidade de o capitalismo superar suas contradições e, também, muita esperança, por parte de alguns setores, de o *socialismo num só país* poder vingar. Qual a diferença em relação à nossa época? Esta ilusão não mais existe hoje. O desabamento dos regimes burocrático-totalitários dos países do Leste europeu se encarregou de fazer ruir todas as ilusões e esperanças no socialismo. Em relação à superação das contradições capitalistas, as ilusões também não existem mais, de modo real, para a esmagadora maioria da população que sofre na pele as conseqüências da desagregação desse regime produtivo e de seu sistema social, ainda que sem uma consciência causal profunda. Mesmo no seio daqueles que gerenciam o capitalismo, seus tecnocratas e magnatas, é cada vez menor o número dos que, honestamente e por inteligência, acreditam na possibilidade de o capitalismo ser uma alternativa para si mesmo. A única coisa em que acreditam é no salve-se quem puder. A rigor, não existe projeto real, a médio e longo prazo, para o capital, pelo menos não de modo majoritário no seio dos seus dirigentes. As disputas entre Bush e os líderes da União Européia e entre os setores da própria burguesia americana demonstram isto claramente.

O início do século XX foi marcado por várias crises. Algumas delas desembocaram em guerras e revoluções, inclusive a I Grande Guerra e a Revolução de 1917, na Rússia. Além disso, as alternativas nacionalistas e nazi-fascistas constituíram, ao mesmo tempo, uma ameaça permanente e um terror constante a todos que, de uma forma ou de outra, se colocavam contra as suas propostas totalitárias. Entretanto, nenhuma das alternativas, nem mesmo a social-democrata ou a via liberal, conseguiu barrar o aprofundamento das crises cíclicas do capitalismo.

1929, ano da fundação dos *Annales*, é o ano da maior crise do capitalismo na sua fase da acumulação financeira (tendendo para a da acumulação fictícia, que é a nossa) do primeiro pós-guerra. Os *Annales* surgem, então, imersos nesse mundo maior. Mas seus expoentes se recusam a adotar explicitamente pontos de vista políticos. Recusam-se, ainda, a tratar da política como objeto de investigação maior de suas pesquisas históricas. Mas não deixam de sofrer, política, social e economicamente, as conseqüências graves

desse mundo. Lucien Febvre havia lutado na Primeira Guerra. Braudel e Bloch lutarão durante a Segunda Grande Guerra contra o nazi-fascismo. Para sobreviver à ocupação alemã, durante a Segunda Guerra, Lucien Febvre muda o título da revista para o lacônico **Mélanges historiques**. Bloch é fuzilado pelos nazistas, mas Braudel sobrevive, publica a sua mais célebre e emblemática obra de interpretação historiográfica, **Civilização material e capitalismo**, e inicia o processo de constituição do que virá a ser a mais prestigiosa instituição da História e das Ciências Sociais na França contemporânea, a *École des Hautes Études en Sciences Sociales*. O perfil do Braudel liberal é progressivamente subsumido por uma teoria que de fato é, no mínimo, conservadora.

É possível reconhecer uma certa convergência, em relação a alguns aspectos, entre os *Annales* e a teoria de Marx. Aceitamos de bom grado essa idéia que Guy Bourdè, entretanto, superestimou (BOURDÈ; MARTIN, 1983). Nossas hipóteses registram também a incorreção científica dos *annalistas* em relação à teoria de Marx. A relação natureza/homem/estruturas sociais/conjunturas/política/indivíduos havia sido tratada de modo muito mais competente pelo próprio Marx, muito antes de Braudel cunhar a sua célebre teoria da longa duração. Os *Annales* gozam, neste e em muitos outros aspectos, de um prestígio e originalidade não totalmente merecidos. As loas que se entoam nas apologias a seus ícones não conseguem apagar o exagero e, mais grave, a incorreção científica. Não é verdade, como pretende Peter Burke (1991), que a chamada Escola dos *Annales* corresponda à Revolução Francesa da historiografia. Pelo menos em dois aspectos fundamentais ela constitui mesmo um retrocesso em relação aos historiadores românticos e a Marx. A leitura que seus historiadores fizeram da própria Revolução Francesa e do capitalismo resultou em uma visão pálida e incapaz de atingir seus problemas mais fundamentais. A recusa da tradição da historiografia clássica da Revolução Francesa é, também, a recusa da Revolução Francesa, *tout court*, como objeto de investigação. E, como asseverou ironicamente um dos seus mais célebres historiadores, François Furet (que integrou o PCF), tal recusa simplesmente se constituiu na recusa de todas as revoluções. Junto com Braudel – e bem antes de Fukuyama –, os pesquisadores vinculados ao movimento dos *Annales* agiram não propriamente como historiadores, mas como o *Angelus Novus* do qual falou Walter Benjamin (1994, p. 226): o horror do passado era também o horror do futuro, enquanto a ruína da civilização se amontoava até o céu.

François Dosse (1992) captura essa tendência na historiografia dos *Annales*, mas não consegue ir às últimas conseqüências em suas análises e termina soçobrando num certo relativismo. É preciso assumir, de modo conseqüente, a tese de que a assim chamada Escola dos *Annales*, seja em relação à teoria de Marx, seja em relação à teoria dos historiadores clássicos da Revolução Francesa, por exemplo, é globalmente conservadora e, em alguns casos, mesmo reacionária. Filha de seu tempo, foi também filha da vontade de entender o capitalismo e suas crises a partir de estruturas de longuíssima duração, nas quais a política não era sequer a superestrutura do mecanicismo materialista, mas um apêndice longínquo da capacidade empreendedora dos homens, que não mais pertenciam às classes sociais, que, por sua vez, não realizavam lutas de classes buscando atingir, mais ou menos conscientemente, os seus objetivos estratégicos. Ou seja, a narrativa que construiu foi destituída da alma revolucionária que os românticos souberam recuperar do passado. Mais que isso: inexistindo a luta de classes na história-problema dos *Annales*, desaparece outra importantíssima construção hipotético-científica de Marx, ainda que ele não a tenha aprofundado em termos teóricos: a de que a luta de classes sob o capitalismo, no caso de não sucumbir na barbárie, e, portanto, dando vitória às classes trabalhadoras, deverá levar à construção de um outro modo de existência social, fundado nos processos de socialização das relações sociais de produção iniciados no próprio capitalismo. Uma metodologia e um olhar historiográfico elaborados sem a tensão provocada por esta constatação hipotético-dedutiva traz muitas conseqüências científicas. A primeira delas diz respeito à volatilização da historicidade inerente aos processos históricos, que faz com que annalistas, relativistas e pós-modernos não sintam necessidade de refletir a partir de sínteses de múltiplas determinações. Em conseqüência, o homem social e histórico é pensado quase como o homem genérico da filosofia, da antropologia e da psicanálise.

Hoje, apesar da crise do paradigma moderno-cartesiano da ciência como *razão pura*, a História continua presa a uma concepção positivista de ciência, uma concepção cientificista que foi dominante no século XIX e, pelo menos, nas três primeiras décadas do século XX. A Escola dos *Annales* e a Nova História permaneceram, tanto quanto o estruturalismo, tributárias desta concepção. Aliás, precisavam confundir a História com aquilo que os cartesianos e os positivistas denominavam de ciência, para elaborar um saber histórico

objetivista e renunciar, ao mesmo tempo, ao estatuto estratégico de ciência. A longa duração braudeliana teve o mérito de ser, simultaneamente, objetivista e relativista. Sem assumir de modo explícito, Braudel retoma algumas teses positivistas e weberianas, por exemplo, ao transportar a origem do capitalismo para a constituição do comércio antigo no Mediterrâneo. Nesse processo, a historicidade, que é um elemento fundamental da atividade da História como ciência, é desconstruída, relativizada a tal ponto que a longa duração passa a ser quase uma estrutura única à qual se superpõem conjunturas de média e curta duração. A história serial e a quantitativa, por seu turno, desumanizaram ainda mais a história. Suas presunçosas objetividades não passaram de um positivismo recriado.

Contudo, é importante repensarmos algumas características interessantes e válidas dos *Annales*, como a reapropriação do que chamam de história-problema, que a rigor só foi praticada parcialmente pelos grandes historiadores da Revolução Francesa, mas, sobretudo por Marx e alguns marxianos como Franz Mehring e Jean Jaurés. A crítica à história *événementielle* se acompanhou de uma não menor pesquisa empírica, que buscava na gênese histórica os nexos causais dos fenômenos. Assim, ao mesmo tempo, a redescoberta das estruturas e a construção de uma narrativa analítica e problematizante, conduziram ao abandono das antigas narrativas com começo, meio e fim da *histoire-tableau*. Mas foram abandonadas também as grandes sínteses. Talvez a melhor aquisição da Escola dos *Annales* tenha sido a interdisciplinaridade, que abriu as portas para a atual transdisciplinaridade. Contudo, marcada por uma concepção de totalidade pouco dialética, a interdisciplinaridade era muito mais formal que real, vez que somente pela síntese histórica é possível reproduzir o real histórico como processo e como síntese de múltiplas determinações. Essa incapacidade produz uma superposição disciplinar e uma falsa totalização que constrói também uma tipologia formal dos tempos históricos. Isso tudo não impediu uma enorme produção de dados empíricos, fruto das devassas empreendidas nos arquivos documentais e, também, uma enorme quantidade de obras e artigos de exposição empírica dos resultados das diversas pesquisas caracterizadas por muita inovação metodológica específica e pouca reflexão epistemológica propriamente dita, sobre a qual eles eram reticentes.

O MOVIMENTO DA NOVA HISTÓRIA E AS CONCEPÇÕES PÓS-MODERNAS

A chamada terceira geração dos *Annales* promoveu algumas inflexões importantes, sendo a principal delas o deslocamento dos estudos de objetos de investigação situados no nível das relações econômicas e sociais, para outros, situados no nível das chamadas mentalidades. Esta mudança conferiu ao movimento o epíteto de *Nova História* e o volume impressionante de obras historiográficas que foram produzidas no seu interior lhe deu provas de uma vitalidade mais que considerável. O mínimo que se pode dizer dos autores da chamada Nova História é que eles foram muito produtivos e prolíficos. Mais que isso, eles inovaram em muitos campos metodológicos, especialmente quando trataram de objetos de investigação inusitados. Depois da vida cotidiana, por princípio, nenhum campo da atividade humana deveria ser poupado; não deveria haver mais temas tabus para o historiador, como diria Marc Ferro (2002). À longa duração econômica, a Nova História acrescentou as permanências da longa duração das mentalidades, consideradas como a instância mais durável do processo histórico. Na esteira do seu relativismo, ou de modo concomitante e independente, desenvolveram-se contribuições importantes como a de Michel Foucault e a de movimentos diversos da Nova História Cultural. Alguns historiadores marxianos como Guy Bourdê, Hervé Martin (BOURDÊ; MARTIN, 1993) e Michel Vovelle (1987), na França, e Edward Palmer Thompson, na Inglaterra, utilizaram as categorias de mentalidades e cultura, buscando sair do círculo vicioso e dicotômico infraestrutura/superestrutura no qual os vulgarizadores stalinistas tentaram encerrar a teoria de Marx. Procuraram também inovar no terreno da pesquisa, tanto pela metodologia como pela escolha de objetos e fontes históricas. Bourdê e Martin propugnaram a continuidade corrigida e a convergência entre os *Annales* e a Nova História. Vovelle chegou mesmo a colaborar com a publicação de artigos em obras coletivas dos *Annales* e da Nova História. Sua maior contribuição teórica foi a de tratar a noção de mentalidades conectando-a ao conceito de ideologia de Marx (VOVELLE, 1985). Thompson, no seu desespero por buscar o tempo por ele perdido no seio do stalinismo e, ao mesmo tempo, procurando fazer face ao vazio estruturalista que imperava na discussão teórica sobre a contribuição de

Marx à História, terminou por volatilizar o conceito de totalidade. Arriscou a formulação de um conceito de cultura que melhor desse conta da complexidade do processo histórico. Sob a pressão dos relativismos que já imperavam e no desejo de aprofundar sua crítica ao positivismo, ao stalinismo e ao estruturalismo althusseriano, admitiu, no seu **Miséria da teoria** (THOMPSON, 1978), que a História mereceria o *panthéon* das humanidades, mas que não poderia ser confundida com as ciências. Também inovou em vários campos, como na utilização de novas fontes, especialmente a literatura.

Embora possamos concordar com as observações que acentuam as inovações metodológicas oriundas da pesquisa em torno de novos objetos e de novos problemas da História, temos que admitir que também ocorreu uma fragmentação da História, sem a correspondente generalização processual e totalizante, num retorno às antigas narrativas; a dificuldade relativa do historiador de “provar” documentalmente passou a se assemelhar a um descompromisso ético do ofício do historiador para com a busca da verdade. À história-problema sucedeu-se uma história-memória cada vez mais literária. A imaginação histórica, controlada pelos testes teóricos e empíricos mediados pelos sistemas de hipóteses, passou a dar lugar às narrativas com caráter de memória e dotadas de um estilo literário desenvolvido e aprimorado. Não por acaso, a historiografia passou a ser vendida como literatura na França, tornando-se o segundo gênero de publicação mais procurado pelo público; a profusão de documentários, programas de televisão, CD-ROMs, multimídias diversas e o cinema, em particular, multiplicaram os fatores potencializadores dessa tendência. Que a História seja divulgada por imagens literárias ou imagens filmográficas, e que o público goste disso, é excelente. Mas por que teríamos que renunciar ao caráter científico da História? DUBY diz, em entrevista ao *Le Monde*, que escolheu a Idade Média e, sobretudo, as mentalidades como objeto preferido porque nestes domínios ele se sentia mais à vontade e poderia deixar sua imaginação fluir sem receio (DUBY, 1989). Para ele, a História não passa de um divertimento, por meio do qual o historiador satisfaz um prazer seu e dos seus leitores. Mas a sua escrita, a sua narrativa, não passam de enunciação de um sonho seu. As informações concretas que ele, historiador, captura nos documentos acham-se a serviço das paixões e da ideologia que o dominam. A objetividade do conhecimento histórico não passa de um mito (DUBY, 1986, p. 11-14).

Paul Veyne refere-se à História como “literatura bem informada”:

A História não é uma ciência e não tem muito a esperar das ciências; não explica e não tem método [...]. O problema da causalidade em História é uma sobrevivência paleo-epistemológica [...] O historiador não encadeia as causas cujo concurso produziria o efeito: desenvolve uma narrativa cujos episódios se sucedem [...] No mundo tal como os nossos olhos o vêem, os homens são livres e reina o acaso [...] a História é uma atividade intelectual que, através de formas literárias consagradas, serve a fins de simples curiosidade [...]. Entre a explicação histórica e a explicação científica, não existe um cambiante, mas um abismo [...]. [...] a História não é um “esboço de explicação” científica ainda imperfeita [...] não se transformará nunca numa ciência (VEYNE, 1987, p. 110-112, 191).

Impossível ser mais claro! Mas, a esse estado de espírito lúdico, se acrescenta uma incapacidade enorme de promover grandes tratamentos. A História passa a ser micro, como objeto, e micro, como abordagem. Todavia, o traço mais marcante de continuidade dessas novas correntes que discursam sobre a História não foi apenas o seu esmigalhamento e o seu relativismo ou mesmo o seu negacionismo científico – como no caso de Veyne, que não é epistemólogo e a quem é reconhecido o epíteto de historiador. Foi, sobretudo, a reprodução do espírito do *Angelus Novus* da metáfora benjaminiana ou o seu horror da decadência ou da revolução que nos esperam no futuro e o horror do político e da tradição revolucionária da historiografia da Revolução Francesa e das revoluções em geral que, igualmente, nos esperam no passado.

Mas a última grande novidade sucedânea da Nova História e da Nova História Cultural veio a ser a abordagem pós-moderna da História. A contradição maior que esta encerra reside no fato de se referir à História obsessivamente para sustentar a idéia de que não podemos reproduzi-la cientificamente ou, simplesmente, de que ela não existe (WOOD; FOSTER, 1999). Nos relativismos absolutos que atribui às historicidades de cada época, dissolve a própria matéria da ciência histórica, a relação tempo-espaco, para construir, em seu lugar, uma essência humana genérica, válida em todos os tempos e em todos os lugares. As abordagens pós-modernas são, assim, um prolongamento extremo das teorias da Nova História e da Nova História Cultural. O pavor do futuro, promovido pela descrença na capacidade dos governantes do planeta de conduzir a bom porto o barco à deriva da história, faz, no extremo do extremo, com que seus historiadores, numa atitude quase esquizofrênica, adotem

uma visão da realidade que a considera como virtual. A negação do real-histórico, que se acompanha à negação da História como ciência, produz a negação das classes sociais e, especialmente, da classe trabalhadora, categoria que já havia há muito desaparecido das considerações da Nova História, prolongando um ciclo iniciado pelos weberianos e pelo movimento dos *Annales*. Dada a repugnância que sentem pelo passado revolucionário do povo de Michelet, sempre preferiram, no máximo, a Revolução Gloriosa; hoje alguns se declaram, inclusive, adeptos da monarquia constitucionalista. As lutas de classes são substituídas pelos sujeitos históricos ou pelos atores sociais. Os historiadores pós-modernos abominam toda referência ao socialismo e fogem da previsibilidade inerente ao ato historiográfico. Do mal-estar civilizatório, passaram ao passado como ilusão e ao presente sem futuro. Mas não podemos deixar de verificar que esse desespero nihilista corresponde bem a uma impotência de vontade e de pensamento bem adaptada ao processo histórico presente neoliberal e às ideologias neoliberais da fase da acumulação fictícia de capital.

Não obstante, há muito tempo essa vem sendo a maneira de muitos pensadores tratarem a matéria histórica e os homens que a fazem, sejam esses pensadores filósofos, lingüistas, antropólogos ou psicanalistas. Freud, por exemplo, achava-se imerso nessa contradição: tratava os problemas históricos a partir de uma visão própria do homem genérico, cuja essência, implícita nas suas observações e análises, se repetia em momentos diversos do processo histórico. Há algum tempo, os relativismos de várias origens vêm se incorporando – em parte como reação ao positivismo e aos mecanicismos de leituras históricas diversas – à reflexão de muitos pensadores da História e escritores de narrativas. Muitos tomaram como inspiração a obra de Nietzsche. Mas a leitura da obra nietzschiana, subjacente a seus trabalhos, é totalmente equivocada. O filósofo alemão foi antimilitarista, antiestatal, contra a guerra, pelo congraçamento entre os povos e, portanto, a favor dos judeus também. É claro que seu “irracionalismo” foi, sobretudo, anticartesiano e anticientificista. Na sua busca de utilidade para a História, não cabia o eruditismo vazio e reacionário dos rankianos. Por que então lhe atribuíram uma visão destruidora da História? Por que então lhe atribuíram o culto ao nihilismo? Os pós-modernos acentuaram tanto a relatividade do alcance da História que passaram a considerá-la apenas como uma forma específica de representação do processo histórico, equivalente à literatura e ao cinema,

por exemplo, como o fizeram também as visões oriundas da Nova História. Inevitavelmente, esse procedimento obrigou os historiadores que não se deixaram cegar a considerar (e a comparar) as formas e as essências do ato de produzir conhecimento histórico com aquelas relativas aos discursos estéticos sobre a História, como o da literatura e o do cinema. Terminaram re-valorizando, apesar de negarem sua cientificidade, a História e outras formas de discursos e narrativas sobre a História.

Como resultado indireto, produziu-se, por meio de contribuições às vezes contraditórias, oriundas de diversos horizontes, um momento privilegiado para aqueles que, como nós, se interessam pela relação historiador/imagem-documentos/processo-histórico/imagem-representação/historiografia. Trata-se de uma consequência epistemológica fundamental: a descoberta do valor epistemológico das *imagens* e dos *sons* da história como documentos, como lugares de memória, como agentes da história, como veículos de comunicação, como discursos estéticos, como novas formas de narrativas ou como simples suportes técnico-pedagógicos para o conhecimento. Enfim, as imagens e os sons produziram novas formas e linguagens para a narratividade histórica. Aqui, a hipótese que nos parece fundamental para a reconstrução ou a construção de um novo paradigma para a História, e que poderíamos designar como o *da história como razão poética*, pode ser consubstanciada na palavra de ordem de um possível novo manifesto, a saber: *a história se faz com imaginação*. Mas ela não renuncia nem à razão, nem à ciência. É imaginação corrigida pela dialética documento/processo histórico/pesquisador/cognição.

A *poiésis*, como na etimologia da palavra grega, dá à História, na condição de conhecimento, o seu lado orgânico, prático e sua vinculação a uma demanda social realmente existente. À idéia de que os sentimentos e as emoções são também formas de apreensão do real-histórico, associa-se a idéia de que a razão pura é racionalista, criticista, mas não orgânica. Percebe-se, ao mesmo tempo, a distinção entre racionalidade e racionalismo. Assim, os historiadores, e não apenas os filósofos, podem soçobrar numa “ciência” vazia de utilidade social e da razão-sensível da qual falava Marx nas **Teses sobre Feuerbach**, num grau mais ou menos elevado de especulação ou de narrativas pseudoconcretas. Como diria Kosik (1970, p. 11):

Se a essência não se exteriorizasse no mundo fenomenal, o mundo da realidade se distinguiria de modo fundamental e essencial do mundo fenomenal: nesse caso, o mundo da realidade seria para o homem um “outro mundo” [...] e o único mundo acessível seria o mundo dos fenômenos. Contudo, o mundo fenomenal não é nem autônomo nem absoluto: os fenômenos formam um mundo fenomenal graças à sua relação com a essência. O fenômeno não é radicalmente distinto da essência; do mesmo modo a essência não é uma realidade de outra ordem que aquela do fenômeno. Se fosse de outra maneira, se o fenômeno não tivesse nenhuma ligação íntima com a essência, ele não poderia de uma só vez, a revelar e a dissimular, e sua relação mútua seria exterior e indiferente.

Mas existe um outro ponto sobre o qual é imprescindível que reflitamos e que constitui uma questão ao mesmo tempo ontológica e, sobretudo, epistemológica, que não foi suficientemente apropriada nem desenvolvida de modo conseqüente até o presente momento, integrando-a a uma teoria geral. Não podemos deixar de relativizar os critérios que decidem o caráter e o valor científico da História e os critérios que, enfim, decidem sobre a maior ou menor cientificidade de uma obra. Os posicionamentos que colocam a comunidade científica como critério fundamental de verdade abrem uma brecha enorme para a reafirmação ou o retorno dos subjetivismos. Cremos ser esse um dos pontos vulneráveis da inspiração originária de Thomas Kuhn (2003). Kuhn tem razão quando afirma que os praticantes das ciências naturais não possuem “respostas mais firmes ou mais permanentes” para as questões ligadas à natureza dos métodos e problemas científicos que aquelas elaboradas pelos praticantes das ciências sociais. Ele ajuda a desmistificar o absolutismo das teorias daqueles que consideram apenas a física, a química, a biologia etc. como as únicas realmente científicas – questão que, no âmbito da epistemologia das ciências sociais, será retomada por Hobsbawm no seu “Manifesto pela Renovação da História”, nas reflexões que faz sobre as conseqüências ligadas ao DNA e à História e ao falso problema da cientificidade ou não da História. O problema é que ele não consegue compreender que, em termos relativos, a definição da cientificidade no âmbito das ciências sociais e humanas é ainda mais complexa, vez que essa própria definição faz parte do processo da História, objetiva e subjetivamente. O cientista social e o historiador são, a um só tempo, objeto da pesquisa que empreendem, sujeito do processo da história que analisam e são, assim, por ele condicionados. Diz Kuhn (2003, p. 13):

E, contudo, de algum modo, a prática da astronomia, da física, da química ou da biologia normalmente não evoca as controvérsias sobre fundamentos que atualmente parecem endêmicas entre, por exemplo, psicólogos ou sociólogos. A tentativa de descobrir a fonte dessa diferença levou-me ao reconhecimento do papel desempenhado na pesquisa científica por aquilo que, desde então, chamo de “paradigmas”. Considero “paradigmas” as realizações científicas universalmente reconhecidas que, durante algum tempo, fornecem problemas e soluções modelares para a comunidade de praticantes de uma ciência.

Mais adiante, Kuhn (2003, p. 24) nos fornece mais alguns esclarecimentos sobre os pressupostos do pensamento e da prática científica:

A ciência normal, atividade na qual a maioria dos cientistas emprega inevitavelmente quase todo seu tempo, é baseada no pressuposto de que a comunidade científica sabe como é o mundo. Grande parte do sucesso do empreendimento deriva da disposição da comunidade para defender esse pressuposto – com custos consideráveis, se necessário.

Por fim, conclui Kuhn (2003, p. 27): “a competição entre os segmentos da comunidade científica é o único processo histórico que realmente resulta na rejeição de uma teoria ou na adoção de outra”.

Na verdade, trata-se de uma inspiração de origem popperiana (BENSAÏD, 1995, p. 21). Querendo legitimamente lutar contra o evolucionismo e o mecanicismo histórico, dominantes em sua época e envoltos na etiqueta do “marxismo”, Popper prognosticava uma História aberta contra o suposto teleologismo do materialismo histórico atribuído a Marx, que se transforma, assim, no grande responsável pela confusão entre previsão social e adivinhação histórica e pela redução da causalidade histórica ao modelo das ciências naturais. Mas, como bem assinala Bensaïd, Popper critica a teoria de Marx através das idéias dele tomadas, organizadas segundo as conveniências dos diversos marxismos e vulgarizadas pelas correntes políticas ditas marxistas. A comunidade de referências científicas de Popper vem mais de Auguste Comte e Stuart Mill que do próprio Marx. À superpotência determinista do “fim da história” comunista, preconizado pelo “historicismo”, Popper opõe a idéia de que o capitalismo pode ser reformado numa sociedade “aberta” e sem fim, induzindo a um relativismo que seguramente irá ajudar a fazer estragos nas ciências sociais e na História. Assim, a epistemologia popperiana se recusa a sair dos amálgamas e preconceitos que as “comunidades

político-científicas” produzem. Descamba, conseqüentemente, na capacidade de recuperação inesgotável que caracteriza a ideologia dominante, particularmente ao “reduzir toda cientificidade a seus próprios critérios” (BENSAÏD, 1995, p. 22-23) e ao evitar a verificação de suas hipóteses no laboratório da práxis humana, no processo histórico real, e não apenas a partir das representações “científicas” de *per se*.

Se nos contentássemos apenas com os critérios das comunidades científicas instituídas para determinar o que é científico ou não, perderíamos as descobertas revolucionárias de um Freud, por exemplo. A comunidade científica execrou suas descobertas e continua a fazê-lo! Permanecer no ponto de vista da academia, apenas, é abrir uma importante brecha ao subjetivismo criticista. É romper com o método dos vasos comunicantes que nos levam à realidade processual, racionalizável e sensitiva e, sobretudo, é romper com a práxis – entendida no seu sentido mais largo – como critério de verdade. Mais que isso, uma tal postura induziria a admitir a não-necessidade do teste permanente das aquisições da própria comunidade científica por meio da pesquisa histórica renovada, da descoberta de novos documentos e novas hipóteses que permitiriam relativizar a documentação e os dados já colhidos. Em síntese, fechar-se na razão criticista pode representar a negação do critério maior de verdade, entendido não somente como o estabelecimento de nexos causais entre os fenômenos e as estruturas causais e essenciais, mas como a promoção de sua explicação, que busca os feixes de fatores e determinações causais, e neles identifica os mais capazes de produzir variações no processo histórico numa situação histórica concreta. Como diz Kosik (1970, p. 94), “definir ou formular um problema não é evidentemente delimitá-lo, mas pesquisar e determinar suas relações internas com outros problemas”.

É preciso acentuar que, contrariamente ao que pensam os relativistas diversos, Nietzsche está bem próximo de Marx nesse aspecto. Ambos lutaram contra a razão criticista-cartesiana-positivista do século XIX e contra o culto reacionário e passadista da história factualista que cunhou a palavra de ordem: “a história se faz com documentos escritos”. O critério que usaram para esta crítica, longe de qualquer relativismo ou niilismo, foi o da utilidade prática da História para a vida. Poderíamos dizer com eles: “os historiadores só fizeram até aqui interpretar o mundo. É preciso usar o conhecimento histórico para ajudar a salvá-lo”.

DA TEORIA E DA CIÊNCIA PARA UMA NOVA HISTORIOGRAFIA

Da Filosofia à Ciência e à História como Razão Poética

Chegamos assim a um ponto de não-retorno: à constatação de que não podemos deixar o historiador e o pensamento histórico entregues a si mesmos. É impossível à ciência não pensar sobre si mesma como filosofia ou teoria do conhecimento ou epistemologia. À historiografia, também. Não é possível pensar a historiografia sem conectá-la, ao mesmo tempo, à história do pensamento científico geral e à história, ao processo histórico, em cada momento em que for examinada a sua contribuição. Descartes introduziu as regras do método do pensamento racionalista, que permanece, entretanto, metafísico. Ainda que pretendesse ser um demolidor da metafísica de Aristóteles, ele preconizava sua substituição por uma metafísica ligada às ciências modernas e cristãs. Somente com Kant se estabeleceu um corte no pensamento filosófico sobre a ciência (de tal sorte que se pode falar de um antes e de um depois dele), a partir da afirmação de que o conhecimento científico resulta de uma colaboração entre as sensações e os conceitos que davam forma às leis da ciência. Na sua **Crítica da razão pura**, Kant se recusou a admitir legitimidade científica à metafísica, mas reconheceu, ao mesmo tempo, que a humanidade não pode se furtar às questões metafísicas. Aboliu, desse modo, a metafísica e transformou a filosofia numa teoria do conhecimento, da ética e da obra de arte. Marx fez o mesmo em relação à História. Nele, política não era apenas economia concentrada. Era mais, bem mais amplamente, História concentrada. Nietzsche, embora procedesse à maneira dos filósofos, partiu do mesmo princípio, ainda que não exibisse a pretensão de construir narrativas históricas.

Depois, a teoria do conhecimento ou gnosiologia transformou-se na teoria da ciência ou epistemologia. No seu sistema de contradições, pode-se dizer que Kant abriu caminho para uma supremacia da ciência e para um declínio da filosofia. Nietzsche foi, depois de Marx, o único que compreendeu que a especulação filosófica nascida com Platão, reformada por Descartes e revolucionada por Kant, tinha encontrado um limite no racionalismo. Apaixonado que era pelos pré-socráticos, propunha uma retomada da concepção de saber que a eles norteava. No século XX, Heidegger tentou restaurar o esplendor clássico da filosofia, mesmo considerando a crítica

kantiana. Na sua ótica, a filosofia não é uma sucessão de doutrinas e sistemas que se contradizem entre si, mas o que se diz por meio destas doutrinas e sistemas. Entretanto, para ele, o que se diz escapa à história e possui uma permanência. Segundo Heidegger, a questão geradora da filosofia é: por que existe o ser e não o nada? A filosofia é percebida como uma disciplina intelectual que apreende questões para as quais não pode oferecer respostas demonstradas ou comprovadas. Ela é a arte de questionar. Hoje, essa habilidade, que em alguns momentos encontra na mídia um aliado seguro, emaranhou-se em sistemas saturados por um jargão sofisticado. Sobre eles, é mais que legítimo perquirir se não se trata de uma revelação involuntária dos limites da especulação filosófica e da indigência do pensamento tributário unicamente de seus sistemas (FOUGEYROLLAS, 2000).

De certa forma, essa problemática – ou seja, os limites da especulação filosófica, assim como os do racionalismo cientificista – já se achava presente na consciência científico-filosófica da modernidade. Para além do universo acadêmico, a contradição-continuidade entre o crítico e o orgânico achava-se presente também nos literatos e artistas modernos. A filmografia do século XX é um verdadeiro lugar de memória dessa questão. O desespero por enxergar os limites do homem e de suas existências sociais era trágico em Kant, por exemplo. Os filósofos ditos irracionalistas exacerbaram essa visão e esse sentimento, traduzindo-os como filhos de seu tempo. Mas, em geral, os atribuíram a uma espécie de essência metahistórica dos homens.

Contudo, os homens (e suas consciências) não podem ser tratados pela investigação das ciências humanas de forma supra-histórica, como fez a maioria dos filósofos. A tese marxiana sobre eles, “os filósofos não fizeram outra coisa senão interpretar o mundo”, deve ser capturada também como um *plaidoyer* por uma razão não contemplativa, não apolínea, mas por uma razão sensual, dionisiaca. Quer dizer, a tese marxiana propugna uma leitura orgânico-crítica do mundo, mas não renuncia à crítica. Desse modo, a oposição entre a filosofia e a revolução, entre a filosofia e a ciência, é um falso problema. E isso desde Marx, que nunca produziu um pensamento apenas “científico”, empiricista, nem conhecimento que renunciasse a pensar sobre seus procedimentos, sobre si mesmo. Ainda que Marx nunca tenha escrito qualquer tratado de epistemologia ou de dialética, em **O Capital** é possível observar uma reflexão constante sobre a pesquisa e seus procedimentos e sobre a questão

da natureza específica da exposição que pode empreender. Do mesmo modo, para Marx, tanto quanto para Heródoto, a História tem “utilidade” para a razão prática. Marx faz apologia de uma razão que, como a pré-socrática ioniana, sujava as mãos na terra da *poiésis* que, em grego (ou no latim *poesis*), quer dizer também criação. Desse modo, prevalece a idéia de que pensar é já transformar, produzir movimento, criar-ação, permanentemente. A potência de vontade de Nietzsche é isso também. É a paixão pagã, e não o nihilismo (LEFEBVRE, 1940; NIETZSCHE, 1999). Antes dele, Hegel havia deixado claro que a razão e o irracional constituíam unidades distintas de um único e mesmo processo. Pensar para ele já era transformar.

Portanto, à questão das origens, à qual Lacan tentara responder como sendo o verbo (“e o verbo se fez carne e habitou entre nós”), Marx respondeu com o poeta Goethe: o princípio está na ação. Na ação a natureza se auto-engendra sem razão. É, portanto, puramente orgânica. O fenômeno da consciência humana introduz uma conseqüência ontológica: a natureza que pensa sobre sua própria ação. Torna-se crítica. Prigogine e outros sustentam que na origem estava o movimento.⁵ Marx, à moda hegeliana, afirmava que estava no movimento/permanente, ou que não existiu um começo absoluto. Mas, tal como Prigogine em relação à natureza, acreditava que o processo histórico humano realizaria o progresso, ou melhor, tenderia a buscar níveis superiores de realização sociohistórica, sem que essa crença, contudo, constituísse uma teleologia. Marx refletia sobre a evolução do capitalismo como a libertação relativa do homem em face da natureza e, ao mesmo tempo, a escravização de uma parte da humanidade às conseqüências físicas, psicológicas e materiais da exploração da mais-valia. Mas o capitalista, ele mesmo, também se encontrava escravo do lucro e do fetichismo da mercadoria, e hoje podemos dizer que ele se tornou escravo de um fetichismo do fetichismo, caracterizado pela imensa acumulação de títulos e diversas formas de papéis aos quais se atribuem valores fictícios, destituídos de lastro real, material.

Por conseguinte, quer em termos científicos, quer em termos políticos, Marx não via sentido no amor platônico do arqueiro que, ao jamais atirar a sua flecha, congelava o seu objeto. Ou, dito de outra maneira: a crítica das

⁵ O físico brasileiro Mário Novello, por exemplo, defende há muitos anos, na contra-mão do pensamento dominante centralizado na teoria do *big bang* a tese de que o universo é eterno e dinâmico. Cf. entrevista publicada na revista **IstoÉ** de 26 de maio de 2004.

armas passava pela arma da crítica e vice-versa. No seu modo de ver, a filosofia não é propriamente o saber. É o amor do saber, como bem esclarece Fougeyrollas. Ela é o método que pensa poder conhecer sem necessidade dos fenômenos concretos, como um pensamento que basta a si mesmo, como as equações matemáticas. Mas nem mesmo as equações matemáticas bastam a si mesmas. Elas só adquirem sentido quando referidas a problemas concretos, físico-naturais ou sociais, engendrando a crítica, o devir processual da história e de sua representação ideológica ou científica.

Conseqüentemente, a consciência de viver o fim dos tempos modernos capitalistas se acompanha de uma nova ciência que verifica que o fim da filosofia deve ser entendido como o fim do pensamento criticista, especulativo, que se resolve em si mesmo, como se seu objeto não estivesse ao seu alcance ou não existissem elementos de mediação que o trouxessem ao sujeito-pensante. Marx, que foi visto como herdeiro do racionalismo puro e duro, bebia sua potência transformativa num pensamento que, para ele, já era ação mediada. A sua fonte alimentadora, não por acaso, era a política das grandes causas estratégicas, a intervenção consciente no processo histórico. Esta era mesmo uma verdadeira paixão para ele que não podia se contentar apenas com a ética, a estética e uma razão pura. Sua paixão pela História e pela ciência histórica era, de uma só vez, ontológica e epistemológica. Existia, assim, na sua abordagem, uma dimensão orgânica, sensitiva que fazia parte ao mesmo tempo do seu método de conhecer e transformar a história. Em várias passagens de sua obra, ele deixa claro seu ponto de vista e sua ruptura com o cartesianismo que poderiam anunciar um novo paradigma. Como lembra Serpa: “A dominação da essência objetiva dentro de mim, a manifestação sensível de minha atividade essencial, é a paixão, que aí se torna a atividade de meu ser”.⁶

É possível conceber em Marx essa intervenção sem a liberdade (que para ele era o conhecimento da necessidade) das decisões no calor da luta? Nessas circunstâncias, a ciência não teria que ser completada pela improvisação instintiva, intuitiva, criativa, sensitiva e pela paixão? E, nesse processo, o seu pensamento não se tornaria também orgânico? A hipótese de que o *novo pensamento* deve ser orgânico-crítico é desenvolvida por Fougeyrollas. A hipótese

⁶ SERPA, L. F. P. “A Metamodernidade em Marx”. Texto a ser publicado em NÓVOA, J. (Org.). *Incontornável Marx* (no prelo).

de que, em grande medida, esse pensamento já está em Marx, é nossa. Para nós, Marx é um Prometeu apaixonado moderno, mas apaixonadamente crítico da modernidade capitalista e em alguma medida anunciador da modernidade socialista e da pós-modernidade comunista. Denis Collin (1996), com muita originalidade, assinala que Marx se situa ao mesmo tempo no terreno da filosofia e no da crítica à metafísica e, assim, em **O Capital**, podemos obter um inesgotável laboratório da teoria marxiana do conhecimento e, mais além, de sua filosofia. Não podemos separar o conteúdo do saber de **O Capital** das categorias pelas quais esse saber é pensado. Simultaneamente, a filosofia de Marx reside no conjunto de sua obra, que se apresenta como não filosófica, como científica, histórica ou econômica. A distinção entre a filosofia de Marx (que preferimos denominar de sua teoria do conhecimento) e os marxismos não pode ocorrer de modo fácil, como pode deixar crer esse esquema. Na hipótese de Collin, o marxismo ortodoxo pode se impor como filtro obrigatório para interpretar Marx, provavelmente por causa do próprio Marx, ou seja, pela dificuldade de reconstrução da coerência dos textos e de preenchimento de suas lacunas. O marxismo ortodoxo preencheu a seu modo os vazios e construiu uma coerência arbitrária face às vicissitudes conjunturais políticas. Procurar Marx sob e contra os “marxismos” é, sem dúvida, uma renúncia à unidade postulada pela doutrina. Uma ciência é, para Marx, uma tentativa de representar objetivamente a realidade. Como salienta Collin, é possível uma outra definição, como a de Michel Henry, para quem a afirmação teórica mais geral de Marx é a de que a ciência é uma tentativa de fundar subjetivamente a realidade. Henry chama a atenção para o fato de que em **O Capital**, no capítulo XXIV do Livro I, Marx faz o capitalista aparecer como um agente fanático da produção pela produção, como um brinquedo das engrenagens históricas sem sujeito nem fim, mas, ao mesmo tempo, numa nota de rodapé, colocando em causa essa certeza científica, trata o capitalista como o maior inimigo do gênero humano, desnudando as motivações objetivas da acumulação do capital como máscara do desejo de dominação (COLLIN, 1996, p. 9-14).

Mas a contradição só parece insuperável se não consideramos que o objetivo da ciência é o de penetrar o segredo escondido atrás da aparência objetiva do processo histórico. É aqui que precisamos nos distinguir, e Marx também, do cientificismo do século XIX e do relativismo do final do século

XX. A realidade histórica não é o que aparenta ser, mas a sua representação historiográfica pode não ser apenas uma representação subjetivista. Ou seja, ela encerra uma dose de verdade objetiva. Se a nova historiografia não pode se contentar apenas em expressar as ligações entre os fatos e os fenômenos linearmente, ela tem que partir deles para reescrevê-los nas suas ligações com as mediações mais essenciais. Nesses termos, uma nova historiografia precisa resgatar o que a tese número I das famosas **Teses sobre Feuerbach** já havia assinalado há quase duzentos anos: é preciso entender a atividade humana crítica ou prática como atividade sensorial humana e como prática ativa subjetiva, que não é necessariamente subjetivista ou criticista.

Freud é outro pensador fundamental para ajudar a pensar a subjetividade da história. Com ele e com sua teoria do inconsciente, encontramos uma base teórica mais desenvolvida para aprofundar a crítica à razão cartesiana. Para Freud, não é apenas o homem consciente, racional, que apreende. O seu inconsciente irracional também. Freud experimentou a tragicidade moderna na sua consciência e na sua existência no interior da modernidade judaico-cristã-capitalista-nazista. Ele e outros, como Einstein, ansiaram ultrapassar os limites de viver no interior dessa ontologia reificada. Einstein realizou formulações que poderíamos perfeitamente atribuir a Marx. Mais uma vez, torna-se evidente o quanto são arbitrárias as divisões entre as ciências naturais e as sociais. Einstein foi capaz de defender a tese de que o progresso tecnológico, motivado pela corrida competitiva entre os capitalistas em direção ao lucro, resulta em mais desemprego, num vasto desperdício do trabalho, numa instabilidade da própria acumulação (e na utilização de capital), em crises cada vez mais severas. Sustentava ainda que este mesmo processo promovia a dilaceração da consciência social dos indivíduos, ao invés de suavizar o fardo do trabalho para todos e de promover a re-inserção natural da natureza consciente na natureza universal. Paradoxalmente, parece haver uma contradição entre sua visão matemático-idealista do universo, que tendia a encontrar Deus na origem dele, e sua visão sobre o processo histórico sob o capitalismo. Curioso ainda é que, se sua teoria da relatividade tem eficácia prática, ela se coloca em contradição com o seu postulado filosófico geral e histórico. Mas Einstein não quis defender nenhum relativismo absoluto. O universo imaginativo de Einstein não é um caos de indeterminação sobre o qual todos os pontos de vistas seriam válidos e ao mesmo tempo descartáveis.

Essas questões podem ajudar a esclarecer, por exemplo, como o fetichismo da mercadoria e a ideologia dominante pervertem o saber e são contrárias às verdadeiras descobertas científicas, inclusive nas formulações e pesquisas dos historiadores do século XX. De um ponto de vista específico, elas podem mostrar como a leitura matemático-idealista do universo de Einstein estava em contradição com a utilização pragmático-materialista-destrutiva de sua descoberta, executada pelo capitalismo financeiro, verdadeiro Molok de nossa época. O deus-capital, atendendo à sua sanha antiética e antiestética, fez com que as potencialidades da teoria da relatividade fossem utilizadas de modo antagônico ao desesperado desejo de humanidade de seu autor. Mas este não é o dilema da maior parte da ciência aplicada à produção?

A seu favor não podemos esquecer que ele, Einstein, insistiu junto a Freud para que este buscasse uma base científica para contrariar a pulsão de morte que ambos constatavam ser dominante no capitalismo e que, para Freud, era não apenas constitutiva do homem, mas, curiosamente, movia a humanidade. Einstein busca dar, assim, uma dimensão ético-orgânica às reflexões e pesquisas de cientistas e procura, a partir da explicação histórica, os fundamentos da miséria capitalista contemporânea. Herbert Marcuse, Eric Fromm e Wilhelm Reich, cada qual a seu modo, entendiam que a energia que havia feito brotar vida no planeta era a mesma que circulava no universo infinito. Para Reich, a pulsão energética humana era uma continuidade da energia do universo. Por isso, recusava o aspecto obscurantista no qual Freud e, mais adiante, Lacan, com a teoria da pulsão de morte, fizeram soçobrar a teoria extraordinária do inconsciente. O homem, para estes últimos, seria, assim, mau por natureza. Para Reich, o homem nem sempre era lobo de si mesmo. Em escala ampliada (histórica e individualmente), o homem não é só destruidor. As guerras e as destrutividades humanas são historicamente explicáveis. Então, por que o niilismo dos pensadores contemporâneos, que, do homem lobo de si mesmo passam à descrença no homem e no futuro da história, assim como no da História como ciência?

Pela exposição que empreendemos, são muitos os casos de cientistas e pensadores que terminam sendo absorvidos pela ideologia dominante e, às vezes, por seus aspectos mais obscurantistas. Isto exige que o historiador também pense no fenômeno das mistificações especulativas oriundas do poder da ideologia e no verdadeiro poder desta como elemento estruturador das

subjetividades nesse processo e, particularmente, na ci4ncia. Se o pensamento cient4fico n6o pode prescindir de uma dose de inven76o e mesmo de especula76o, seria poss4vel a ele extirpar completamente a contamina76o ideol6gica? 4 claro que 4 preciso distinguir a a76o das ideologias da inevitabilidade dos condicionamentos hist6ricos da ci4ncia em geral e, em particular, da Hist6ria. S6o quest6es que devem ser respondidas, ainda que apenas com a elabora76o de hip6teses ou sistemas de hip6teses.

A crise de refer4ncias globalizantes 4, assim, um fato generalizado, mundial, ao n4vel do processo hist6rico objetivo, mas tamb4m ao n4vel subjetivo. Como a ci4ncia e, em particular, a Hist6ria poderiam estar isentas dessa contamina76o? T6manha 4 a sua amplitude que os modelos explicativos, idealizados pelo cientificismo que se desenvolveu desde os finais do s4culo XIX, se estilha76aram. 4 ilus6o acreditar que apenas as chamadas ci4ncias humanas est6o 6 deriva. 4 o que se tem chamado de crise de paradigmas. Objetivamente, tal qual o capitalismo mundial, as demais ci4ncias naturais (e exatas) tamb4m est6o em crise. Esse fato tem levado muitos a considerar como realidade efetiva o advento da p6s-modernidade. E isto 4 t6o mais angustiante quanto mais necessitamos de efic6cia e de capacidade de previsibilidade, de diagn6sticos e progn6sticos cient4ficos! A complexidade e o gigantismo dos problemas colocados para a esp4cie humana s6o de tal ordem que parece inevit6vel que setores inteiros das mais diversas sociedades lancem m6o do recurso 6s religi6es. Diante de sistemas sociais organizados apenas na apar4ncia (e que s6o, na realidade, de uma desorganiza76o irracional a toda prova), 4 mais que natural que os homens, individualmente, tanto quanto as suas institui76es, inclusive as cient4ficas, n6o saibam muito bem o que pode ser feito e, portanto, quais s6o as melhores posi76es cient4ficas. As imagens do real, fragmentadas como num quadro de Chagall ou de Picasso ou num filme surrealista de Bu7uel, parecem substituir as unidades org6nicas de pensamento que serviam como refer4ncia 6s forma76es sociais do Ocidente.

Deste modo, a crescente complexidade do processo hist6rico multiplica, para as nossas exist4ncias, os efeitos da fragmenta76o efetiva das nossas cons/ci4ncias. A hist6ria e as ci4ncias humanas est6o tamb4m mergulhadas nesse processo. Um bom n4mero de pensadores e cientistas defende que o real-hist6rico n6o existe de fato, pois ele ser6 sempre o que se puder pensar dele! Outros s6o ainda mais radicais e pensam que o real 4

de fato virtual! Que tais apreciações façam parte da filosofia ou mesmo da literatura ou, ainda, da arte de um modo geral, é mais do que explicável. Porém, observa-se a proliferação desse pressuposto ontológico subjetivista nas Ciências Humanas, e mesmo na História – que constrói a sua cientificidade a partir da idéia de que o processo histórico existe de modo objetivo e independentemente da forma mais ou menos correta (científica) por meio da qual a nossa subjetividade o concebe –, o que é mais que um sinal dos tempos! Com certeza, o real-histórico nem sempre é o que se pensa dele. Mas ninguém pode negar que, muitas vezes, o fenômeno psicológico, histórico, natural ou físico, é bem apreendido pelo sujeito do conhecimento e, portanto, também pelo historiador de ofício. É exatamente isso que nos possibilita aspirar à construção de um conhecimento científico e de uma teoria científica sobre os objetos que constituem o comportamento humano, individualmente ou em sociedade, que é especialmente o objeto de estudo da História. Nessa questão, estamos de acordo com Hobsbawm quando ele defende vigorosamente a opinião segundo a qual o que os historiadores investigam é real:

O ponto do qual os historiadores devem partir, por mais longe que dele possam chegar, é a distinção fundamental e, para eles, absolutamente central, entre o fato comprovável e a ficção, entre declarações históricas baseadas em evidências e sujeitas a evidenciação e aquelas que não o são (HOBSBAWM, 1998, p. 8).

Prigogine (1996; 1988) é um outro exemplo interessante. Da física teórica chegou à epistemologia. Sentia-se próximo ao existencialismo sartreano. Admitia ao mesmo tempo as determinações, as contingências e os azares. Para ele, a ciência que reflete a realidade deve também poder fazer escolhas, usar a imaginação. Diz claramente que as escolhas, as possibilidades, a incerteza, são, ao mesmo tempo, uma propriedade do universo e da própria existência humana. Desse modo, do seu pensamento científico e da ciência em geral também. Por isso mesmo, ele diz (contrariamente a Teilhard de Chardin, que acredita no ponto ômega do progresso) não estar seguro de que se chegará à perfeição. Mas defende a irreversibilidade do tempo na natureza. Recorre a um exemplo, aparentemente grosseiro, para ilustrar essa irreversibilidade, na dialética do ovo do qual fazemos uma omelete: uma vez na frigideira, não podemos fazê-lo regressar ao seu estado original. Podemos juntar temperos, por exemplo, mas nunca fazê-lo voltar a seu estado original. Prigogine defende,

desse modo, a historicidade na natureza mas, ao mesmo tempo, ressalta que a ciência abre possibilidades que não são fatais. Existe nela o que chama de flecha do tempo. O tempo, segundo ele, não é só uma propriedade subjetiva do homem, mas uma propriedade cosmológica que recoloca o homem (natureza-consciente) no ápice da evolução do universo. A energia no universo executaria progressos ou regressões. Por meio do que denominou estruturas dissipativas, recusa-se a admitir validade à teoria do *big-bang* e à idéia de que existiu uma origem primeira para o universo, mas acentua a historicidade no domínio da natureza. Diante dos muitos enigmas, defende a legitimidade da imaginação e mesmo da criação (PRIGOGINE, 2002). Portanto, mesmo na história natural, assim como na história social ou em outros domínios científicos e artísticos, não é possível prescindir da imaginação. Diante de tais reflexões no campo da física, é ainda mais difícil aceitar as concepções que propõem a desconsideração da história real e da história conhecimento.

Edgar Morin afirma que a dualidade entre o conhecimento e (diante da impossibilidade do conhecimento que abre espaço ao desespero e à crença religiosa) a ignorância é congênita ao homem e eterna. Diante dos enigmas da vida e do universo, as razões precisam de paixões, de intuições, de crenças e, portanto, da religiosidade inerente ao ser humano. Para voltar a Marx, temos aí a possibilidade de uma releitura que o retire do cientificismo racionalista e positivista de tantas outras leituras e legitime também os seus momentos de invenção, de criação, e suas hipóteses ensaísticas, como também a “religiosidade” inerente ao seu lado orgânico.

Uma Pedagogia e uma História como Razão Poética

As conseqüências epistemológicas das afirmações anteriores exigem a confrontação com outros domínios científicos, como é o caso incontornável da neurobiologia. Nossa reflexão diz respeito à pesquisa, à produção do conhecimento e à difusão do conhecimento. A pesquisa e a difusão dos conhecimentos adquiridos pela História, a construção de novas narrativas, para além da utilização dos novos meios de pesquisa, de novas lentes para enxergar mais e projetar mais, exigem abertura dos profissionais dos diversos setores e a constatação de que a divisão de trabalho que vivenciam pode ajudar, como um múltiplo esforço para abordar um único objeto geral, a história (natural e social), quer do ponto de vista da produção de conhecimento,

quer do ponto de vista da sua difusão. As novas descobertas exigem um novo posicionamento. Nessa quadratura histórica em que vivemos, uma *nova ontologia* deverá ser também uma *nova epistemologia* e uma *nova pedagogia*. Os educadores precisam ser re-educados. A nova pedagogia não poderá deixar de refletir, até as últimas conseqüências, sobre descobertas que não estão apenas no âmbito da biologia e da neurobiologia e na sua radical condenação do cartesianismo. Nas suas experiências específicas sobre o funcionamento do cérebro, evidencia-se de forma contundente e revolucionária a inoperância do pensamento cartesiano e das antigas formas de separação em compartimentos estanques – corpo-mente, razão-emoção – que pretenderam orientar os homens desde, pelo menos, o Renascimento. As pesquisas dos neurobiólogos Jean Pierre Changeaux e António Damásio rompem com o paradigma cartesiano que separa o corpo da mente e com o pensamento de outros que admitem a mente apenas no cérebro, confirmando – empiricamente, mediante pesquisas de laboratórios ou de pesquisas nos arquivos da história da medicina, como foi o caso de Antônio Damásio, mas também pelo método lógico ou hipotético-dedutivo – aquilo que os poetas “sempre” souberam, ou melhor, sempre sentiram.

Damásio, em **O Erro de Descartes**, parte de uma história de conseqüências transcendentais para as diversas ciências, inclusive para a pedagogia. Num acidente, um mestre de obras de nome Phineas Gage tem o crânio perfurado por uma haste de ferro de 3 cm de diâmetro. Perde massa encefálica, mas não morre. Ele não perde a inteligência. Entende tudo, mas adquire um comportamento semelhante ao de um robô: não consegue mais tomar decisões, mesmo as mais elementares. A hipótese elaborada por Damásio sustenta que Gage perdeu uma porção do seu cérebro especializada provavelmente na produção e reposição de sentimentos e emoções. Como conseqüência, Damásio estabeleceu um sistema de hipóteses no qual associa as seguintes idéias:

- 1) a emoção e os sentimentos são parte constitutiva integral da maquinaria da razão;
- 2) a razão pode não ser tão pura como a maioria de nós pensa ou desejaria que fosse;
- 3) as emoções e os sentimentos podem não ser de todo intrusos no bastião da razão, enredando-se, para o melhor e para o pior, nas suas teias;

- 4) é provável que as estratégias da razão humana não se tenham desenvolvido, quer em termos evolutivos, quer em termos de cada indivíduo em particular, sem a força orientadora dos mecanismos de regulação biológica, dos quais as emoções e os sentimentos são expressões notáveis;
- 5) a tradição reservou uma idéia incorreta de que a emoção é necessariamente inimiga da razão. O mais surpreendente e inédito é que a ausência de emoções não seja menos incapacitadora, nem menos suscetível de comprometer a racionalidade. No que têm de melhor, os sentimentos encaminham-nos na direção correta, levam-nos para o lugar apropriado do espaço de tomada de decisões onde podemos tirar partido dos instrumentos da lógica;
- 6) a razão humana não depende de um único centro cerebral, mas de vários sistemas cerebrais que funcionam de forma concertada ao longo de muitos níveis de organização neuronal; os níveis baixos do edifício neurológico da razão são os mesmos que regulam o processamento das emoções e dos sentimentos e ainda as funções do corpo necessárias para a sobrevivência do organismo; eles mantêm relações diretas e mútuas com praticamente todos os órgãos do corpo, colocando-o assim diretamente na cadeia de operações que dá origem aos desempenhos de mais alto nível da razão, da tomada de decisão e, por extensão, do comportamento social e da capacidade criadora;
- 7) o organismo interage com o ambiente como um conjunto, e a interação não é nem exclusiva do corpo nem do cérebro;
- 8) as operações fisiológicas que denominamos por mente derivam desse conjunto funcional e estrutural e não apenas do cérebro;
- 9) os fenômenos mentais só podem ser cabalmente compreendidos no contexto de um organismo em interação com o ambiente que o rodeia;
- 10) o fato de o ambiente ser, em parte, um produto da atividade do próprio organismo apenas coloca ainda mais em destaque a complexidade das interações que devemos ter em conta (DAMÁSIO, 1996).

E o que a historiografia, as ciências sociais e as naturais em geral têm com isso? Essas constatações no campo da neurobiologia têm um resultado imediato: o paradigma cartesiano e as especulações filosóficas gerais sobre a relação mente-cérebro-corpo são refutados de imediato, mas o alcance transcendente para outras áreas do saber é incomensurável. Para a psicologia, por exemplo, pode ter chegado a hora de adotar uma outra base conceitual e material de observação. O homem lê, olha, ouve, sente e exprime com todo o seu corpo. No campo da psicanálise, não estariam aí abertas as portas para uma concepção de um inconsciente que se situaria no corpo inteiro ao modo de Wilhelm Reich e ao de Georg Groddeck (1992) e de sua psicossomática? Não estaria assim comprovada a existência do superego, tal qual Freud havia

estabelecido nas suas tópicas? E mais, não estariam assim localizadas, em partes específicas do cérebro, as funções do superego e aquelas do ego? E o mais importante de tudo: se razão e emoção são partes constitutivas de um único e mesmo processo de pensar e de sentir, isso havia sido antevisto pelos poetas e literatos, pelos pensadores pré-socráticos, por Kant, pelos pensadores e historiadores românticos e por Marx, antes de Freud e Nietzsche! Já nos referimos à crítica de Marx ao objetivismo e ao racionalismo feuerbachiano expressa na primeira tese. Mas é dele também a reflexão sobre a relação entre a razão e a realidade, que encontramos numa de suas cartas a Ruge de setembro de 1843:

A razão sempre existiu, mas nem sempre sobre a forma racional. O crítico pode, portanto, tomar seu ponto de partida em qualquer forma de conhecimento teórico e prático, e partindo de formas específicas da realidade existente, ele pode representar a realidade verdadeira como seu fim e seu objetivo último.

No campo da cognição, tudo passa, assim, a ter uma base empírica, muito embora o caso Gage, de Damásio, tenha sido descoberto nos arquivos da história da medicina dos Estados Unidos, mediante procedimentos típicos de um historiador, o que por si só já coloca a questão da verdadeiramente prática necessidade social do ofício de historiador e, ao mesmo tempo, a transcendência (e a transdisciplinaridade) das conseqüências da ação da ciência histórica. Essa nova base empírica, ainda que sujeita a mais pesquisas, revisões e polêmicas, é uma descoberta impossível de ser desprezada ou escamoteada. No campo da comunicação e do ensino-aprendizagem-pesquisa, tudo deve ser reformulado. Não apenas os currículos didático-pedagógicos, mas também as formas de considerar as emoções e sentimentos nesses processos há muito tempo submersos pela oposição irreduzível entre razão e sentimento ou emoção.

Para o processo ensino/aprendizagem – domínio que é o nosso mais especificamente e, ao mesmo tempo, de todos aqueles que estudam a percepção, a cognição, enfim, o funcionamento da consciência – a conseqüência é radical. Na produção e difusão do conhecimento, não se pode mais pressupor a existência de separação absoluta entre razão e emoção. O sistema educacional inteiro precisa ser reformulado e não só o ensino de História. No domínio da epistemologia, quando aceitamos as hiper-especializações dos saberes (que

passaram a ser verdadeiros fetiches desde o século XIX), não nos tornamos novos Gages? Neste caso, ao invés dos compartimentos estanques da história em migalhas, não seria de melhor uso se conectar à idéia de transdisciplinaridade e à idéia de que a História é a matéria de reflexão e pesquisa de todas as ciências, quer se dediquem à história natural ou à história social? É preciso acabar de uma vez por todas com o fetiche de que é científico apenas o que é especializado no particular. As generalizações são compatíveis, por exemplo, com a atividade do historiador, que deve se basear não apenas em “fatos comprovados por documentos escritos”, mas também em teorias filosóficas ou na teoria do conhecimento em geral e, em particular, naquela que envolve o conjunto das chamadas ciências humanas.

As conseqüências do caso Gage transcendem, portanto, e de muito, o simples domínio da medicina e da biologia. Elas apontam para a fundação de um novo paradigma do conhecimento, no que concerne à sua produção e à sua difusão. Para nós, historiadores e cientistas sociais que trabalhamos com questões ligadas à teoria da história, à subjetividade na história e com as formas de representação imagéticas da história, o alcance dessa transcendência é incomensurável: os novos meios de construção de discursos e narrativas históricas não somente podem usar as *imagens* e os *sons* como suportes e recursos atrativos. Componentes fundamentais das novas linguagens, estes se tornam mais que possíveis; tornam-se imprescindíveis porque mais eficazes. A narrativa que utiliza, por exemplo, a imagem, como num filme, é uma narrativa que comunica conhecimento usando em alto grau sentimentos e emoções. De modo relativo, ela é mais competente. Sua pedagogia alcança mais que um texto simplesmente impresso.

Em Direção ao “Novo” Pensamento

O pensamento científico e o histórico permanecem, assim, tributários da dualidade entre necessidades e possibilidades, entre o particular e o geral, entre as estruturas e as conjunturas, entre o pensamento crítico e o orgânico, entre a razão e a emoção. A formulação de Pierre Fougereyrollas, para nós fundamental, sobre o pensamento orgânico-crítico, ajuda a colocar a questão do *novo pensamento*, da saída da crise dos paradigmas, especialmente no que concerne às Ciências Humanas e à História:

Trata-se [...] de se liberar dos antigos hábitos filosóficos para permitir o florescimento daquilo que chamamos o novo pensamento.

A elaboração de um tal projeto se acompanha de uma referência a Nietzsche que quis que o pensamento futuro fusionasse em si mesmo o *denken* (o pensamento especulativo) e o *dichten* (a criatividade poética).

Reduzido a si mesmo, o pensamento especulativo é essencialmente crítico; ele nega a aparência para fazer surgir o ser. Reduzida a si mesma, a criatividade poética é essencialmente orgânica: ela engendra sem legitimar a obra engendrada (FOUGEYROLLAS, 1994, p. 7).

Ao pleitear a fusão destas duas potências – que “funcionaram” separadamente ao longo da maior parte da história do pensamento ocidental, e especialmente nos tempos modernos –, assume-se, mais que os pressupostos kantianos (da colaboração entre as sensações e os conceitos) e aqueles nietzschianos (do elogio ao pensamento pré-socrático, ioniano), não fugir do futuro, mas afrontá-lo mais bem armado, ou solidarizar-se com o seu lado positivo, de afirmação da vida, contrário à barbárie, à morte da espécie e à destruição do planeta. O paradigma pós-cartesiano dessa natureza é, ao mesmo tempo, ético, estético e ecológico.

Os duzentos últimos anos viram desenvolver-se, nas chamadas ciências naturais e também nas humanas, uma inevitável interlocução denominada de interdisciplinaridade, multidisciplinaridade, pluridisciplinaridade e, por último, de transdisciplinaridade. Este é o maior atestado de que, à complexidade dos fenômenos humanos, só se pode oferecer uma multiplicidade de abordagens. Isso significaria sempre uma vantagem e um progresso? Quase sempre os desvios de rota provocados pelos equívocos (especulativos ou não) cobram o seu preço às nossas existências e à evolução científica. Mas como enfrentar as inevitáveis diferenças e divergências de pontos de vista e de perspectivas científicas, estéticas ou políticas – divergências que surgem nas abordagens do processo histórico – senão por meio do mais absolutamente livre dos debates?

Retornamos assim ao nosso ponto de partida. Sair da crise dos modelos científicos e da crise em geral é uma questão de sobrevivência; é uma questão prática, portanto. O reflexo da crise nas ciências humanas produziu falsos problemas e também questões pertinentes, pelo menos para alguns setores, como, por exemplo, ao colocar em causa as “corporações de ofício”, ou o fetichismo das especializações e dos compartimentos estanques. Fez ainda ressurgir o espírito da enciclopédia, como dizia Lucien Febvre, da perspectiva multidisciplinar na busca de um saber totalizante, mas não totalitário. As crises

nas ciências têm sido, até agora, equivalentes aos processos de acumulação de energias que precedem os processos de entropia. Desse modo, as aquisições das disciplinas, ao se comunicarem mediante relações transdisciplinares, exigirão novos modelos generalizantes, novos paradigmas ou, simplesmente, que os antigos sejam reconstruídos. Essa nos parece a fórmula mais adequada porque, no domínio da História e das ciências de um modo geral, nada é tão completamente novo que nada tenha a ver com o pensamento anterior, ou tão completamente antigo que se reduza a uma obviedade. Que a *razão* ou o *pensamento científico* seja também, constitutivamente, *emoção*, parece uma obviedade tão velha quanto a humanidade. O estranho é que a suposta oposição de irredutibilidade tenha sobrevivido até agora como o melhor fundamento e garantia de cientificidade. Trata-se, de fato, de uma obviedade semelhante àquela que permitia caírem todos os dias as maçãs na cabeça de Newton!

A conquista dessa redescoberta é, assim, de conseqüências múltiplas. Nos parece possível pensar a história como razão poética sem renunciar um milímetro à sua natureza científica. Busquemos a etimologia da palavra poesia. A expressão razão poética é a sua fusão, que de fato já existe de modo imanente. Ela apenas expressa o que já existe, independentemente daqueles que pensam que a razão humana seja algo frio, semelhante ao comportamento de um robô ou de um homem que tem vazias as regiões do cérebro depositárias dos sentimentos e das emoções. A história como razão poética permite sentir, pensar o valor epistemológico das hipóteses como elementos fundamentais para a construção do novo paradigma histórico. Ao método cartesiano, que acreditava na razão pura, contrapõe-se a idéia de que os sentimentos são também formas de pensamento. Contrapõe-se o fato científico de que a intuição, a improvisação, da qual Prigogine falava, faz parte da imaginação histórica. Mesmo sabendo que não é possível iluminar todos os pontos obscuros do universo, nem aqueles todos da história da humanidade com a sua utilização – como também foi o caso da “razão pura” – a razão poética nos permite atingir um novo patamar, bem mais completo e competente. E isso no que concerne à pesquisa, à exposição dos seus resultados e à sua difusão. Como a história poderia ficar indiferente à utilização de novas fontes, como as imagens e o cinema, e de novas tecnologias?

Hobsbawm e a Renovação da História

Seriam necessárias, dada a importância que adquiriu Eric Hobsbawm no cenário mundial da reflexão sobre a História – e isto não somente entre os que buscam aplicar a teoria de Marx à História –, algumas páginas a mais para comentar sua intervenção em uma de suas mais recentes aparições públicas, quando lançou o seu “Manifesto pela renovação da História”.⁷ Entre as idéias que Hobsbawm defende em seu *Manifesto*, algumas são muito importantes, muito embora não sejam, a rigor, verdadeiramente novas. O que parece realmente importante é a reação às concepções relativistas que, como conseqüência de iniciativas diversas e em diversos quadrantes do planeta, estão cada vez mais na defensiva. É também importante a identificação de uma conjunção condicionante entre a fase neoliberal e uma certa hegemonia do relativismo pós-moderno. Segundo Hobsbawm, parece improvável uma nova onda de adesão ao marxismo alimentada por motivações políticas.

Hobsbawm também acentua, de modo pertinente, que não devemos cair numa espécie de centrismo-ocidental. Deixa-nos ler, nas entrelinhas, que ele concorda que a teoria e o método de Marx têm sobrevivido graças à sua potência interpretativa. Creio, entretanto, que se equivoca – retomando suas teses sobre Weber presentes em **Sobre História** (HOBSBAWM, 1998, p. 181) – quando afirma que Max Weber completa Marx, como se isso fosse um ato voluntário e desejado pelo autor da **Ética Protestante**. Weber, em 1918, ministrou um curso em Viena intitulado “Crítica Positiva da Concepção Materialista da História” (FOUGEYROLLAS, 1980, p. 55-74). Mannheim dizia de Weber que ele era o Marx da burguesia. Weber, segundo sua mulher (e biógrafa), tinha por objetivo principal encontrar uma teoria capaz de substituir o materialismo histórico como modelo interpretativo. Gunder Frank entende que são muitos os autores segundo os quais a teoria weberiana visava acentuar os fatores psicológicos, culturais e religiosos na explicação da ascensão do capitalismo. Para Frank, embora progressista em relação a certas questões sociais, Weber havia tomado posições francamente reacionárias no seu tempo, como a defesa do nacionalismo e do imperialismo alemão e a oposição ferrenha à Revolução de Outubro de 1917 e ao materialismo histórico (FRANK, 1977, p. 147-155). Na verdade, trata-se de um velho projeto que atravessou

⁷ Ver nota 2 deste ensaio.

toda a sua obra, que, diga-se de passagem, foi política também. Max Weber era oriundo de uma família de industriais e comerciantes de Westphalia e teve por pai um liberal de direita que assumiu uma cadeira no Reichstag. Em 1916-17, Weber participou de negociações oficiosas visando evitar a extensão da Primeira Grande Guerra, buscar uma paz de compromisso e isolar a Rússia às vésperas da Revolução de Outubro. Depois da derrota dos Impérios Centrais, ele desempenhou funções de *expert* em Versalhes nos preparativos da redação do famoso Tratado de Paz. Mas sua matriz interpretativa da História e seu método são os de Wilhelm Dilthey, que opunha a explicação, que seria própria das ciências da natureza, à compreensão, que seria própria das ciências humanas. Essa matriz *diltheyana* do pensamento de Weber já seria suficiente para colocar em questão a conclusão de Hobsbawm acerca da relação entre ciências naturais e humanas. Onde Hobsbawm vê continuidade entre as tais ciências – Marx ainda foi mais radical quando afirma que só conhecia uma única ciência, a ciência da história –, Dilthey e Weber abrem uma brecha para o subjetivismo, induzindo a História e as ciências sociais a um estatuto menor que aquele das ciências naturais.

No entanto, não se trata de recusar de modo absoluto o legado de Weber. Sem dúvida alguma, os fatores culturais têm um peso importante para fazerem rodar as cadeias de funcionamento da história enquanto processo. Que a ética, a cultura e a religião desempenharam uma importância primordial no desenvolvimento do capitalismo, não resta dúvida, e o próprio Marx não a subestimou. Não se tratava, em Marx, de negar os fatores subjetivos na determinação dos processos históricos. Basta lermos o capítulo sobre a acumulação primitiva de capital para nos darmos conta disso. Como ele mesmo dizia, o histórico só é real porque é síntese de múltiplas determinações, unidade de contrários. Mas Weber, ao considerar a ascense protestante uma base fundamental na formação do capitalismo, retira da objetividade das relações sociais objetivadas a origem do capitalismo e situa sempre nas disposições subjetivas e conscientes a determinação fundamental. Em Marx, contrariamente ao que acreditava o próprio Weber, a idéia de causalidade poderia ser representada por uma espiral que, ao “fechar” um “quase-círculo”, mudava o valor relativo de cada fator determinativo de um fenômeno. Assim, em uma conjuntura particular, e a depender do fenômeno estudado, tal ou qual fator poderia desempenhar um peso relativamente maior que os outros. Mas,

vejamos: essa perspectiva deve ser observada segundo a idéia de totalização e processo histórico. Ou seja, a idéia de causalidade em Marx sempre foi a de síntese de múltiplas determinações, unidade na contradição. Portanto, acerca da ascese weberiana, poderíamos perguntar também se essa não havia sido a base da vida monacal católica! Ora, para Marx, nem a mais-valia é, por si só, a causa do surgimento do capitalismo! Aliás, é exatamente a consciência da importância da mais-valia para o desenvolvimento do capitalismo que nos impede de enxergar, por exemplo, capitalismo em todos os períodos da história. O lugar central e causal da mais-valia na explicação do lucro no capitalismo maduro e a existência do capital em outros períodos da história não explicam, contudo, a origem do primeiro modo de produção mundializado. É preciso, assim, ao distinguir entre capital e capitalismo, localizar as múltiplas determinações que explicam que o capitalismo tenha encontrado sua gênese mais remota a partir do século XV e não antes. Foi para tentar sair do círculo vicioso, mais-valia/lucro/acumulação/mais-valia, que Marx fez obra de historiador ao redigir o longo capítulo da acumulação primitiva do capital. Nele pode-se ver, inclusive, o papel que as lutas políticas e religiosas desempenharam nesse momento inicial. Teríamos reduzido, e muito, o feixe de contradições causais e explicativas se enfatizássemos que a colonização do Norte da América se favoreceu do modelo moral (da Europa do Norte) de colonização, em contraposição à colonização católica da América Latina. Esqueceríamos, também, que os mecanismos triangulares das trocas desiguais entre América Latina, Portugal-Espanha e Europa do Norte e Inglaterra, terminaram beneficiando, a médio e longo prazo, os últimos em detrimento dos primeiros. Ao acentuar em demasia a ética e a formação das almas no capitalismo, Weber termina menosprezando o papel da exploração sistemática da colonização da América Latina. Na verdade, devemos buscar o peso relativo que cada elemento teve historicamente no feixe das causalidades explicativas em cada momento do processo formativo do capitalismo mundial. Vejamos o que diz Weber:

A conquista de colônias pelos Estados europeus promoveu uma gigantesca acumulação de riquezas na Europa, em cada um desses Estados [...]. Essa acumulação de riquezas empreendida pelo comércio colonial teve pouca consequência sobre o desenvolvimento do capitalismo moderno [...]. Em última instância o fator que provocou o capitalismo,

foi a empresa coerente, estável, uma contabilidade racional, uma tecnologia racional, uma legislação racional, mas ainda outros fatores igualmente. Os fatores complementares necessários foram o espírito racional, a racionalização das condutas de vida em geral, e uma ética econômica racionalista [...]. Dois tipos importantes de exploração se apresentaram: o tipo feudal nas colônias espanholas e portuguesas e o tipo capitalista nas colônias holandesas e inglesas [...]. A motivação religiosa teve um papel igualmente sob a forma da repugnância tradicional dos puritanos contra qualquer sorte de feudalismo (apud FRANK, 1977, p. 150-151).

Na análise demolidora que empreende da obra de Weber, Fougeyrollas considera que a explicação weberiana retorna a níveis mais baixos que aqueles alcançados pela economia política clássica de Smith e Ricardo (FOUGEYROLLAS, 1980, p. 62-63). Cremos que a obra de Weber continua a merecer a atenção dos historiadores para que se possa realmente fazer uma avaliação mais conseqüente da sua herança, já não mais quanto à origem do capitalismo, mas quanto às formas de construção de aspectos importantes das superestruturas das formações sociais capitalistas, pelo menos dos espaços e temporalidades por ele estudadas.

Talvez resida nisso, também, a preocupação de Hobsbawm. Ele chama a atenção no seu *Manifesto* sobre o grande perigo que ameaça a historiografia atual: o antiuniversalismo que pode se expressar na assertiva “uma verdade é tão válida como a sua oposta, independentemente dos fatos e dos processos históricos nos quais aparecem”. Segundo ele, esse relativismo absoluto seduziu os grupos identitários nas suas diferentes formas. Para estes, o objeto essencial da História não é o que ocorreu e sim como o que ocorreu afeta os membros de um grupo particular. Diante disso, tem razão Hobsbawm de convocar a “todos que desejam ver na História uma investigação racional do curso das transformações humanas, contra aqueles que a deformam sistematicamente com fins políticos”, neles incluídos relativistas e pós-modernos. E faz questão de afirmar que “o ponto de vista marxista resulta num elemento necessário para a reconstrução da frente da razão”, considerando-o ainda mais importante do que nos anos 50 e 60 do século passado, uma vez que os *Annales* de Fernand Braudel e a antropologia social funcional-estrutural renunciaram à defesa da História como ciência. O curioso em Hobsbawm é que ele não consegue desrecalcar seus fantasmas stalinistas. Isso exigiria incluir como um ponto programático a crítica profunda a uma suposta historiografia marxista

que foi, de fato, preenchida pelo evolucionismo e mecanicismo social-democrata e stalinista. Como proceder à necessária renovação da História sem exumar tantos “cadáveres” e exorcizar seus respectivos fantasmas?

Por outro lado, são muito interessantes as considerações de Hobsbawm em torno das conseqüências da conquista do DNA, como já dissemos antes. A análise do DNA permite retrair a cronologia da expansão do *homo sapiens* bem antes da aparição dos documentos escritos. Mas por que Hobsbawm não tira daí as devidas conseqüências em relação ao uso de documentos não escritos, por exemplo? O mesmo DNA está permitindo uma revanche lamarckiana contra Darwin, vez que as transformações da vida humana, coletiva e individual, particularmente nas dez últimas gerações, foram muito importantes para que possamos explicar essas transformações de modo predominantemente biológico e não por fatores socioculturais, como Hobsbawm pensa ser o correto. Mas perguntaríamos: a relação entre a biologia e a história social não é dialética e em movimento permanente? Para Hobsbawm, essa nova biologia (ou essa perspectiva sociocultural de ler a relação cultura-biologia) nos libera do falso problema de saber se a História é ciência ou não. A nova biologia nos deu também uma base material para ressaltar a unidade existente na história do mundo – o que foi reforçado pelas análises dos arqueólogos e historiadores da pré-história em torno dos modos de interação entre a espécie humana e o meio ambiente e do crescente controle que o homem exerce sobre este. Hobsbawm chama a atenção para o fato de que isso é recolocar as questões que Marx já havia abordado há um século e meio mediante a idéia de que os modos de produção, “baseados em grandes inovações tecnológicas de produção, de comunicações, de organização social – e também de poder militar – são o núcleo estruturador da evolução humana”. Para quem queria salvar Max Weber, poderia parecer que estaríamos vendo aqui um Hobsbawm evolucionista e mecanicista no sentido pejorativo do termo. Ele, que se esmera por recuperar as conseqüências de tais descobertas, parece não dar nenhuma importância, nesse processo de construção de uma frente da história racional (que parece, segundo seus próprios postulados implícitos, não deve ser racionalista), não diz uma única palavra sobre a necessidade de se recuperar o papel do inconsciente e do desejo na história, de um modo geral, e na economia e na sociedade, de um modo particular, assim como também na história dos indivíduos. Freud e os avanços da neurobiologia, como exemplificamos acima,

estão fora de sua frente da razão. Então, perguntamos com ênfase se, afinal, sua razão é ou não é só racionalista. Ou essa questão não lhe incomoda?

Nesse mesmo texto, Hobsbawm fala também em *história total* que, para ele, “nunca será realizável”, mas não fala em *história totalizante*. A diferença é significativa. Para esta perspectiva, a História não precisa ser total, vez que a sua pesquisa, a sua abordagem e exposição são irrealizáveis de uma só vez, mas deve conter e assumir a tensão permanente entre o possível e o estratégico de modo permanente na dialética entre o método e a concepção. Um paradigma “novo” (ou reconstruído) deve adotar a história totalizante como objetivo estratégico. Nessa passagem do seu *Manifesto*, Hobsbawm termina fazendo mais que uma concessão a Fernand Braudel, ao dizer que ele também se propôs a esse objetivo. Esta sua afirmação nos faz pensar que realmente Hobsbawm confunde a totalização de Marx com aquela de Braudel.

Hobsbawm conclui o *Manifesto* de modo fundamental para os historiadores. Ressalta a importância central das questões que ajudam a explicar a evolução histórica do homem e nelas o núcleo essencial: a luta entre as forças da transformação do *homo sapiens*, desde o neolítico até o nuclear, de um lado, e, do outro, as forças que buscaram manter os modos de reprodução da vida social nas diversas formações sociais durante esses dez mil anos, sem mudanças estruturais que tendessem para as antigas classes exploradas e oprimidas. Esse grande historiador conclui, de forma sutil, a favor da idéia de que o equilíbrio das forças nas lutas das classes na longa duração se inclina numa direção, de modo decisivo. Esse “desequilíbrio”, ao qual poderíamos chamar de revolução, que talvez supere a capacidade de compreensão dos seres humanos, certamente supera a capacidade de controle das instituições sociais e políticas que as classes dominantes organizam em cada modo de produção e em cada formação social que definem uma época na história. Por fim, remata Hobsbawm: “os historiadores marxistas que não entenderam as conseqüências involuntárias e não desejadas dos projetos coletivos humanos do século XX, talvez possam desta vez, enriquecidos pela experiência prática, ajudar a compreender como chegamos à situação atual”.

O historiador é filho do seu tempo e Hobsbawm não foge de seus condicionamentos. Sem dúvida, toda historiografia encerra uma dose de presentismo. Mas perguntemos: o stalinismo foi um mal necessário ou menor? Ou uma inevitabilidade histórica fruto do atraso russo? Qual a dose de

responsabilidade consciente que se deve imputar à “casta” burocrática que se constituiu social, econômica, política, policial e militarmente em nome da ideologia do “socialismo num só país”? Enfim, por que Hobsbawm não consegue acertar suas contas com aquele período da história e com o fenômeno do stalinismo? É impossível ao historiador, sobretudo aquele que quer ajudar na “renovação da História” e na reconstrução do paradigma histórico, contornar essa questão.

A vitórias das revoluções ou de transformações em direção a novas estruturas econômicas e novas formações socioculturais confirmam uma tendência de que as mudanças de natureza qualitativa se expressam em estruturas sociopolíticas e cultural-produtivas “superiores”, pelo menos até os três primeiros séculos da era moderna. Mas a derrota de todas as revoluções do século XX parece contra-arrestar suas vitórias na longa duração da história do *homo sapiens*. Na verdade, a Revolução Francesa, que já continha a ação do povo, não realizou sequer o programa máximo do liberalismo. Retrocedeu diante do Thermidor! A Revolução Russa de 1917, que foi obra do povo trabalhador, inclusive utilizando os *sóviets*, também retrocedeu diante de uma contra-revolução totalitária, burocrática e nacionalista. Por isso, com muito menos dúvida ainda, não podemos ler o historiador apenas pelo que ele diz de si mesmo e de seu tempo, conscientemente. Qual deve ser a dose de afetividade racionalista que ainda hoje permite a Hobsbawm continuar a defender o chamado “socialismo real” como um mal necessário ou menor, quer na própria URSS, quer no Leste Europeu, quer na Guerra da Espanha? Para perguntarmos se as conseqüências foram sempre involuntárias para todos os militantes da social-democracia ou dos partidos comunistas, precisaremos desrecalcar todas as pulsões inconscientes e torná-las conscientes na história real, mas antes na historiografia, sem medos e sem concessões. Sem dúvida alguma, existe muito trabalho a ser feito, para o qual a razão pura, neutra, sem paixão, não terá a força necessária para dar conta da reconstrução (e não “renovação”) que se exige.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BENJAMIN, W. Sobre o conceito da História. In: _____. **Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura**. Obras Escolhidas, v. 1. São Paulo: Brasiliense, 1994.

- BENSAID, D. **Marx l'intempestif**. Grandeurs et misères d'une aventure critique (XIXe-XXe siècles). Paris: Fayard, 1995.
- BOURDÉ, G.; MARTIN, H. **Les écoles historiques**. Paris: Seuil, 1983.
- BURKE, P. **A Revolução Francesa da historiografia: a Escola dos *Annales*, 1929-1989**. São Paulo: Edunesp, 1991.
- CLAUDIN, F. **Marx, Engels et la Révolution de 1848**. Paris: François Maspero, 1980.
- COLLIN, D. **La théorie de la connaissance chez Marx**. Paris: L'Harmattan, 1996.
- DAMÁSIO, A. **O erro de Descartes: emoção, razão e cérebro humano**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- DOSSE, F. **A História em migalhas**. São Paulo: Ensaio; Campinas: Ed. da Unicamp, 1992.
- DUBY, G. **Entrevistas ao Le Monde**. São Paulo: Ática, 1989.
- _____. O historiador hoje. In: _____. **História e nova História**. Lisboa: Teorema, 1986.
- FERRO, M. **Les tabus de l'histoire**. Paris: Robert Lafont, 2002
- FONTANA, J. **La historia después del fin de la historia**. Barcelona: Crítica, 1992.
- _____. **História: análise do passado e projeto social**. Bauru: Edusc, 1998.
- FOUGEYROLLAS, P. **Sciences Sociales et marxisme: savoirs et ideologie dans les Sciences Sociales**. Paris: Payot, 1980.
- _____. **Métamorphoses de la philosophie**. Platon, Descartes, Kant, Nietzsche. Paris: L'Harmattan, 2000.
- _____. **Vers la Nouvelle Pensée**. Essai postphilosophique. Paris: L'Harmattan, 1994.
- FRANK, A. G. **L'accumulation mondiale. 1500-1800**. Paris: Calmann-Levy, 1977.
- FURET, F. **Marx e a Revolução Francesa**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1989.
- GAY, P. **A experiência burguesa da Rainha Vitória a Freud: a educação dos sentidos**. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.
- _____. **Freud: uma vida para o nosso tempo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

GRAMSCI, A. **Concepção dialética da História**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1966.

GRODDECK, G. **Estudos psicanalíticos sobre psicossomática**. São Paulo: Perspectiva, 1992.

HOBBSAWM, E. **Ecoss da Marselhesa**: dois séculos revêm a Revolução Francesa. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

_____. **Era dos extremos**: o breve século XX (1914-1991). São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

_____. **Sobre História**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

KOSIK, K. **La dialectique du concret**. Paris: Maspero, 1978.

KUHN, T. S. **A estrutura das revoluções científicas**. São Paulo: Perspectiva, 2003.

LEFEBVRE, G. **La naissance de l'historiographie moderne**. Paris: Flammarion, 1971.

LEFEBVRE, H. **Lógica formal. Lógica dialética**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1983.

_____. **Nietzsche**. México: Fondo de Cultura Económica, 1940.

LÖWY, M. **As aventuras de Karl Marx contra o Barão de Münchhausen**: marxismo e positivismo na sociologia do conhecimento. São Paulo: Busca Vida, 1987.

MICHELET, J. **La cité des vivants et des morts**. Paris: Belin, 2002.

NIETZSCHE, F. Da utilidade e desvantagens da História para a vida. In: _____. **A Filosofia na época trágica dos gregos. Obras incompletas**. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

PRIGOGINE, I. **Do ser ao devir**. São Paulo: Editora Unesp, 2002.

_____. **Entre le temps et l'éternité**. Paris: Fayard, 1988.

_____. **O fim das certezas**: tempo, caos e as leis da natureza. São Paulo: Ed. da Unesp, 1996.

ROUDINESCO, E. **Jacques Lacan. Esquisse d'une vie, histoire d'un système de pensée**. Paris: Fayard, 1993.

ROUSTANG, F. **Un destin si funeste**. Paris: Minuit, 1976.

THOMPSON, E. P. **The poverty of theory**. London: The Merlin Press, 1978.

- VEYNE, P. **Como se escreve a História**. Lisboa: Edições 70, 1987.
- VOVELLE, M. **Combats pour la Révolution Française**. Paris: La Découverte, 2001.
- _____. **Ideologies et mentalités**. Paris: La Découverte, 1985.
- _____. **Immagini e immaginario nella storia** – fantasmi e certezze nelle mentalità dal medoevo al Novecento. Editori Riuniti, 1987.
- WOOD, E. M.; FOSTER, J. B. **Em defesa da História**: marxismo e pós-modernismo. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.