

# O EFEITO PÓS-MODERNO NA HISTORIOGRAFIA

Rogério Lopes Pinheiro de Carvalho\*

## RESUMO

*Este texto pretende analisar alguns aspectos da influência do chamado pós-modernismo sobre a historiografia recente - as implicações dessa tendência sobre várias questões importantes na construção do conhecimento histórico, como os sujeitos na história, a noção de representação, a relação indivíduo/coletividade. Nosso objetivo, portanto, é de efetuar um balanço crítico da produção e reflexão historiográfica realizada sob o influxo de tal tendência, além de procurar estabelecer um diálogo entre essa historiografia e duas importantes correntes teóricas para o pensamento histórico: materialismo histórico e hermenêutica.*

**PALAVRAS-CHAVE:** *Hermenêutica; Historiografia; Materialismo Histórico; Pós-modernismo.*

*A história possui um compromisso com a verdade*  
(Arnaldo Momigliano)

*A existência é o Recife que faz o barco do pensamento naufragar*  
(Soren Kierkegaard)

Nas últimas décadas, a maior parte das análises sobre os rumos da disciplina histórica, ao que parece, indica um certo mal-estar, prescrevendo

\* Mestrando em História – FFLCH-USP. Bolsista da FAPESP. E-mail: rlpcarvalho@yahoo.com.br.

um diagnóstico de crise. Crise de paradigmas, significando o questionamento de certas abordagens ou tendências consagradas, tais como a escola francesa dos *Annales*, o materialismo histórico (principalmente o de tendência estruturalista), a chamada nova história econômica norte-americana, sem mencionar a tradição da chamada escola metódica ou científica de Leopold Ranke, Mommsen, Droysen e Niebuhr. Ao lado disso, temos a crise de representação que passa a relativizar, quando não mesmo negar, qualquer estatuto epistemológico para a história. Tudo isso acarretando uma inevitável angústia no próprio historiador: é a crise de identidade (Saliba, 1996, p. 40; Fontana, 1998).

Esse estado de coisas é geralmente relacionado com a tão falada, mas de confusa definição, crise da pós-modernidade. Do ponto de vista acadêmico, suas origens remontam às tendências do chamado pós-estruturalismo e desconstrutivismo de procedência francesa. Surgida inicialmente nos departamentos de literatura, essa postura se espalhou para os outros ramos das ciências sociais. O contexto no qual o pós-modernismo se insere é geralmente relacionado às transformações ocorridas nas sociedades ocidentais a partir da segunda metade do século XX, como as mudanças tecnológicas com o advento da eletrônica e da informática, a saturação da mídia e a intensificação da economia global. Dessa forma, para citar a já clássica formulação de Frederic Jameson, o pós-modernismo significaria a lógica cultural do capitalismo tardio: *apenas reflexo e aspecto concomitante de mais uma modificação sistêmica do próprio capitalismo* (1996, p. 16).

Mas o termo permanece confuso, amorfo e sincrético, como até o próprio Jameson reconhece.<sup>1</sup> Diante disso, nosso objetivo daqui por diante consistirá em tentar analisar os percursos e as conseqüências dessas abordagens no âmbito da historiografia, pois esse movimento nos encaminha para algumas questões fundamentais na construção do conhecimento histórico, tais como os sujeitos na história, a relação individual/coletivo e a noção de representação.

Se tomarmos, à guisa de exemplo, um texto produzido no âmbito acadêmico (Santos, 1998), poderemos perceber a influência de algumas posturas

<sup>1</sup> Na conclusão de seu livro, podemos encontrar o seguinte comentário: [...] *pós-modernismo – o que quer que seja isso* [...] (Jameson, 1996, p. 303). Talvez esse sincretismo esteja um pouco relacionado com suas origens difusas, como resume Hobsbawm: surgido em meados da década de 1960 como uma crítica aos rumos da arte moderna, especialmente na literatura e na arquitetura, posteriormente, acabou se espalhando para outros campos do conhecimento (Hobsbawm, 1997, p. 498-499).

ou atitudes comumente ditas pós-modernas. Com efeito, o autor nos fala, de forma bem peremptória, do fim do sonho da modernidade, justificando para isso o cenário de horrores que foi o século XX: *Auschwitz, Gulag* Maio de 68, Vietnã, Budapeste 56; a lista poderia se alongar bem mais. Provas cabais da ilusão de se pensar a História *enquanto desenvolvimento linear, racional e monovalente*. Com isso, teríamos também a degradação dos discursos legitimadores e totalizantes, representantes de uma razão planificadora e coercitiva. Assim, as metanarrativas explodem, assiste-se ao esmigalhamento dos temas, um mergulho sem fim e sem retorno em micro-objetos, pois só assim se dá conta de apreender a multiplicidade de culturas e experiências. Segundo o autor, o fim do imperialismo (!) e a decadência do colonialismo suscitam essa postura. Além do mais, e aqui chegamos ao ápice, todo esse processo de desumanização e perda de crédito das posturas modernas mostra que a realidade nada mais é do que *um mero jogo de palavras ao qual não corresponde qualquer realidade* (Santos, 1998, p. 26-31).

Temos aqui a exemplificação de uma postura indicativa de descrédito a qualquer forma de entendimento da história vista como processo, podendo relacionar-se isso com a chamada crise das utopias. Diante dessa incapacidade ou recusa, a tendência é a fragmentação da realidade social, uma preocupação maior com o simbólico e com o cultural, abordagens, porém, levadas a efeito, como vimos acima, de modo um tanto inconseqüente.

Perez Zagorin procura sintetizar os dois principais aspectos das posturas pós-modernas nas discussões historiográficas, que, aliás, já apareceram no texto acima citado: um forte *anti-realismo*, quer dizer, o passado não pode ser objeto do conhecimento histórico, o historiador não lida com o passado, nem mesmo com suas representações, mas apenas com outros textos e discursos num jogo sem fim. A outra postura está intimamente relacionada à primeira, pois, despojando-se da possibilidade de qualquer conexão com o passado, a conseqüência é a dissolução da história unicamente numa espécie de literatura, já que o passado não é nada mais do que um texto. Aqui o outro aspecto, que o autor vai chamar de *narrativismo*. Os imperativos da linguagem, os tropos ou figuras do discurso é que vão ser relevantes no *métier* do historiador (Zagorin, 1999, p. 13-14).

Como já apontamos, a onda pós-moderna tem início, pelo menos no âmbito das ciências humanas, com os intelectuais pós-estruturalistas e teóricos da linguagem franceses de meados da década de 1960. No entanto, muitas

dessas proposições remontam à moderna filosofia alemã, mais precisamente ao pensamento de Friedrich Nietzsche, que, com sua crítica a toda tradição filosófica ocidental, realiza um radical questionamento dos valores da sociedade européia, afirmando inclusive a morte de Deus. Desse modo, Nietzsche chega à conclusão de que não há mais possibilidade de se estabelecerem verdades definitivas sobre qualquer tópico. No texto **Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral**, o pensador alemão se indaga sobre o que é afinal a verdade:

*Um batalhão móvel de metáforas, metonímias, antropomorfismos, enfim, uma soma de relações humanas, que foram enfatizadas poética e retoricamente, transpostas, enfeitadas, e que, após longo uso, parecem a um povo sólidas, canônicas e obrigatórias: as verdades são ilusões, das quais se esqueceu que o são, metáforas que se tornaram gastas e sem força sensível, moedas que perderam sua efígie e agora só entram em consideração como metal, não mais como moedas (Nietzsche, 1987, p. 34).*

Um pouco mais adiante, comparando metáfora e conceito, afirma que, enquanto aquela possui um caráter intuitivo, este, por sua vez, quer ostentar uma regularidade rígida. No entanto, continua Nietzsche:

*quem é bafejado por essa frieza dificilmente acreditará que até mesmo o conceito ósseo e octogonal como um dado e tão fácil de deslocar quanto este, é somente o resíduo de uma metáfora, e que a ilusão da transposição artificial de um estímulo nervoso em imagens, se não é a mãe, é pelo menos a avó de todo e qualquer conceito (1987, p. 35).<sup>2</sup>*

Dessa forma, não existe mais um *mundo-verdade* mas apenas diferentes interpretações. A tarefa então será a de interpretar os diferentes pontos de vista, tornando-se a civilização apenas um texto a mais entre tantos. Fica clara a sua influência posterior para as atitudes pós-modernas.

<sup>2</sup> Apesar da contundência de tais afirmações, ao que parece, o propósito de Nietzsche é desmascarar o caráter *eterno* e *imutável* de certas verdades e conceitos, mostrando a pluralidade e, sim, o caráter histórico de tais conceitos. Isso fica patente quando, no seu livro **Humano, demasiado humano** (1878-1880), logo no início, aponta para o defeito hereditário dos filósofos: *Falta de sentido histórico é o defeito hereditário de todos os filósofos; muitos chegam a tomar, desaparecidamente, a mais jovem das configurações do homem, tal como surgiu sob a pressão de determinadas religiões, e até mesmo de determinados acontecimentos políticos, como a forma firme de que se tem de partir... Mas tudo veio a ser; não há fatos eternos: assim como não há verdades absolutas* (Nietzsche, 1987, p. 48). Assim, apesar da polêmica que envolve seu pensamento, convenhamos, que, se comparado a seus ditos seguidores, a qualidade das formulações tornaram-se bastante empobrecidas.

Assim como Nietzsche, outro autor muito citado é o lingüista suíço Ferdinand de Saussure, mas, ao que tudo indica, a sua influência está relacionada a uma má compreensão de seu pensamento pelos pós-estruturalistas. Com efeito, Saussure nunca afirmou que o mundo é construído pela linguagem e que ele não existe independente de nossas descrições lingüísticas. A despeito disso, uma série de historiadores incautos passou a reproduzir essa excêntrica posição idealista, elevada quase a um *status* de dogma.

De fato, essas formulações foram levadas a cabo por autores franceses como Jacques Derrida e Roland Barthes. Esse pensamento rejeita o realismo histórico afirmando não haver nada além do texto (Zagorin, 1999, p. 7-8, 15). Barthes, sobre esse ponto, formula um conceito que se tornou célebre, denominado *efeito de real*, pelo qual o autor procura apontar um paradoxo em todo o discurso histórico:

*o fato nunca tem mais do que uma existência lingüística, e, no entanto, tudo se passa como se essa existência não fosse senão a cópia pura e simples de uma outra existência, situada num campo extra-estrutural, o "real". Esse discurso é, sem dúvida, o único em que o referente é visado como exterior ao discurso, sem que nunca seja, entretanto, possível atingi-lo de fora do discurso. Em outros termos, a história "objetiva", o "real", nunca é mais do que um significado não formulado, abrigado atrás da onipotência aparente do referente. Essa situação define o que se poderia chamar de "efeito de real" (Barthes, 1967).<sup>3</sup>*

Russel Jacoby sintetiza com precisão os pressupostos dessas tendências ditas pós-estruturalistas: pensar os textos, signos e significantes como a matéria-prima da interpretação. Assim, não haveria nada de externo ao texto, e a interpretação de qualquer cadeia de significantes é necessariamente apenas outra cadeia de signos; abandona-se aqui qualquer preocupação com contextos sociais ou materiais ou, pelo menos, dá-se margem a isso. Da teoria do fetichismo formulada por Marx, passa-se para o fetichismo da teoria (Jacoby, 1990, p. 185).

<sup>3</sup> Hayden White será outro nome importante para a chamada historiografia pós-moderna. Esse autor coloca na introdução de um de seus textos mais famosos que a história, para ele, não é mais do que *uma estrutura verbal na forma de um discurso narrativo em prosa que pretende ser um modelo, ou ícone, de estruturas e processos passados no interesse de explicar o que eram representando-os* (White, 1992, p. 18).

Em que pesem essas noções de um fantástico idealismo, sua influência tem sido notável na historiografia e em outros ramos das ciências humanas. Esse fenômeno foi descrito como *the linguistic turn*. Estamos já mergulhados naquela fragmentação comentada acima, pois, como observa Josep Fontana, as influências teóricas são difusas e geralmente alienígenas ao campo da história. Assim, *suas proposições costumam ser antes críticas à prática “moderna” da história que normas com as quais se possa organizar o trabalho* (Fontana, 1998, p. 30). Termos como análise do discurso e desconstrução passaram a ser recorrentes, mas sem se configurar em qualquer formulação teórica mais consistente. De fato, tem significado uma grande dispersão e confusão conceitual.

Todo esse contexto, pensando naquele recorte de meados da década de 1960, iniciou-se, em muitos casos, com uma crítica salutar às posturas enrijecidas e dogmatizadas, por exemplo, de certas vertentes do marxismo ocidental. É o caso das observações de Edward Thompson, feitas em meados da década de 1970, as quais criticam o marxismo de tendência estruturalista com seus reducionismos econômicos e reivindicam o materialismo histórico como terreno por excelência de todo o pensamento marxiano, e não as formulações de algum partido marxista ou alguma prática teórica purificada (Thompson, 1981).

Esse é o caso também de um texto de Jean-Paul Sartre publicado em 1960, **Questão de Método**, contra as formulações de um marxismo enrijecido pelos dogmas teóricos e partidários<sup>4</sup> que transforma, assim, conceitos abertos em posturas metafísicas e a pesquisa totalizadora numa escolástica da totalidade. Sartre procura recuperar o aspecto heurístico e vivo do marxismo, pensando-o como idéias reguladoras, *princípios diretores, problemas e não verdades concretas* [...]. *O princípio heurístico: procurar o todo através das partes tornou-se esta prática terrorista: liquidar a particularidade* (Sartre, 1987, p. 122-123, 127). Pensar o marxismo como heurístico significa atentar para um fato teórico de suma importância para os historiadores, qual seja, *sem homens vivos, não há história*. É claro, como diz Sartre, há o capitalista que possui os meios de produção, e o trabalhador que não os possui: está posta uma contradição fundamental. Contudo:

<sup>4</sup> Esse texto surge no contexto de seu rompimento com o partido comunista em função da invasão das tropas soviéticas na Hungria em 1956. Neste mesmo ano, Sartre escreve *O Fantasma de Stálin*.

*esta contradição não chega a dar conta de cada acontecimento: ela é seu quadro, ela cria a tensão permanente do meio social, o dilaceramento da sociedade capitalista; mas esta estrutura fundamental de todo acontecimento contemporâneo (em nossas sociedades burguesas) não esclarece nenhum deles na sua realidade concreta* (Sartre, 1987, p. 167).

Lançando mão de sua postura existencialista, o filósofo francês almeja apreender justamente o homem singular, alienado, reificado, mistificado em consequência da divisão do trabalho, porém *lutando contra a alienação por meio de instrumentos falsificados e, a despeito de tudo, ganhando pacientemente terreno. Pois a totalização dialética deve envolver os atos, as paixões, o trabalho e a carência tanto quanto as categorias econômicas* (1987, p. 170). Sartre denomina esse método como regressivo-progressivo e analítico-sintético; uma composição sem fim entre o objeto, ou sujeito-objeto, e a época. Só assim deixaríamos de lidar com fantasmas, nos aproximando de indivíduos concretos, quer dizer, inseridos na singularidade de seu fluxo temporal. Mas, segundo Sartre, para dar conta dessa tarefa, realizando consequentemente o seu método progressivo-regressivo, é necessário *dispor do que os historiadores alemães denominavam compreensão* (1987, p. 178).

Estabelece-se aqui uma relação entre as proposições sartreanas e a tradição hermenêutica. Dessa forma, a hermenêutica surge como um dos mais profícuos caminhos para uma tentativa de superação desse contexto de crises e dispersão no mundo da historiografia. É importante, no entanto, salientar sob qual perspectiva estaremos abordando o termo hermenêutica, pois ele é múltiplo, com vertentes e tradições muitas vezes opostas umas às outras. Assim, estaremos pensando essa expressão, fundamentalmente, no âmbito das asserções realizadas por Hans-Georg Gadamer.<sup>5</sup> Para o filósofo alemão,

<sup>5</sup> As reflexões realizadas por Heidegger no sentido de pensar a hermenêutica e, consequentemente, o ato de compreensão, como muito mais do que princípios metodológicos para as ciências humanas, levando-a para um âmbito ontológico, fez surgir uma intensa polarização no debate hermenêutico. Dessa forma, de um lado, temos a tradição que procura pensar a hermenêutica, exclusivamente, como um corpo geral de princípios metodológicos para orientar a tarefa de interpretação realizada pelas ciências humanas. Tal abordagem abarca autores como Schleiermacher, Dilthey e Emilio Betti. De outra parte, os seguidores das asserções de Heidegger, especialmente Gadamer, estão preocupados em estudar o fenômeno da compreensão em si, de uma perspectiva filosófica e ontológica, para além das divisões entre ciências humanas ou exatas. Betti acusa Gadamer de abandonar a discussão metodológica, além de colocar em questão a legitimidade da própria interpretação, mergulhando numa espécie de subjetivismo exacerbado e sem regras. Gadamer se defende afirmando simplesmente que não está negando *per se* a validade de pressupostos metodológicos, apenas está preocupado com uma questão anterior a todo o método, quer dizer, qual a natureza e as implicações do fenômeno da compreensão. No entanto, como afirma Richard Palmer, tais posições não são inteiramente antagônicas, apenas trabalham diferentes aspectos do problema hermenêutico (Palmer, 1999, p. 68).

trata-se de pensar o que nos acontece com o fenômeno da compreensão, que não pode ser reduzido simplesmente a um problema de método, visto que *ao se compreender a tradição, não se compreendem apenas textos, mas também se adquirem juízos e se reconhecem verdades. Mas que conhecimento é esse? Que verdade é essa?* (Gadamer, 1999, p. 31). Este autor propõe seus objetivos:

*A hermenêutica que se vai desenvolver aqui não é, por isso, uma doutrina de métodos das ciências do espírito, mas a tentativa de um acordo sobre o que são na verdade as ciências do espírito, para além de sua autoconsciência metódica, e o que as vincula ao conjunto da nossa experiência do mundo. Se fizermos da compreensão o objeto de nossa reflexão, o objetivo não será uma doutrina artificial da compreensão, como o queria a hermenêutica tradicional da filologia e da teologia [...]. Se, a seguir, se passar a comprovar o quanto de acontecimento age em toda a compreensão e quão pouco, através da consciência histórica moderna, se debilitam as tradições em que nos vemos, não se procurará com isso, por exemplo, baixar diretrizes para as ciências ou para a prática da vida, mas sim, corrigir uma falsa concepção sobre o que são* (Gadamer, 1999, p. 34).

Paul Ricoeur pensa a história da hermenêutica sob dois aspectos. De um lado, a preocupação de fazer com que todas as hermenêuticas regionais sejam incluídas numa hermenêutica geral. Esse foi um esforço empreendido principalmente por Schleiermacher na primeira metade do século XIX. Fazer da hermenêutica mais do que uma doutrina da arte de interpretar a serviço de teólogos ou filólogos e juristas, mas sim um método à margem de qualquer conteúdo. Por outro lado, porém, esse movimento de desregionalização não poderia ser levado a bom termo sem que esses esforços para constituir-se em saber de reputação científica não fossem acompanhados, ou subordinados a preocupações ontológicas *segundo as quais compreender deixa de aparecer como um simples modo de conhecer para tornar-se uma maneira de ser e de relacionar-se com os seres e com o ser. O movimento de desregionalização se faz acompanhar, pois, de um movimento de radicalização, pelo qual a hermenêutica se torna, não somente geral, mas fundamental* (Ricoeur, 1977, p. 18).

Nesse entremeio, Dilthey toma conscientemente essa tradição da hermenêutica romântica e a transforma numa teoria do conhecimento das



ciências do espírito. Dessa maneira, a hermenêutica passa a ser o fundamento da historiografia. Segundo Dilthey, para compreender o ser-humano é necessário compreender a sua historicidade, e essa é a principal tarefa para as ciências humanas. Essa tarefa deve partir da vivência, nas palavras de Dilthey: *En la vivencia se halla la totalidad de nuestro ser. Esta vivencia la reproducimos en el comprender. Aquí tenemos, en primer lugar, el principio de la afinidad de los individuos entre sí* (Dilthey, 1944, p. 305).

Além disso, seguindo as afirmações tanto de Dilthey como de Gadamer, a tarefa hermenêutica pela compreensão deve seguir uma antiga regra originária da retórica, segundo a qual deve-se *compreender o todo a partir do individual e o individual a partir do todo*. Trata-se do chamado *círculo hermenêutico*. Para Schleiermacher, essa relação consiste na integração entre as partes e o todo de uma sentença; Dilthey leva-a para a história, dessa forma *o sentido da vida determina o sentido das vivências, e o sentido de uma vivência pode mudar quando o sentido da própria vida também muda* (Alberti, 1996, p. 43).<sup>6</sup>

Mas, se para Dilthey e a denominada hermenêutica romântica, esse processo implicaria *compreender um autor melhor do que ele próprio se compreendeu* (Dilthey, 1984, p. 164), para Gadamer, esse fenômeno não pode ser somente reprodutivo, mas também produtivo, quer dizer:

*compreender não é compreender melhor, nem saber mais, no sentido objetivo, em virtude de conceitos mais claros, nem no da superioridade básica que o consciente possui com respeito ao inconsciente da produção. Bastaria dizer que, quando se logra compreender, compreende-se de modo diferente* (Gadamer, 1999, p. 444).

Assim, Gadamer procura ir além do legado romântico fundamentado na estética do gênio e na individualidade. A distância temporal entre o intérprete e o espírito da época não pode ser superada, como acreditavam de forma ingênua os historiadores do século XIX; antes, é preciso reconhecer essa distância como uma possibilidade profícua para o compreender, pois esse abismo temporal *está preenchido pela continuidade da herança histórica e da tradição, a cuja luz nos é mostrado todo o transmitido* (Gadamer, 1999, p. 445). Uma outra implicação dessas asserções é colocar a *coisa do texto* como um aspecto central da interpretação, pois é ela que permite efetivamente a comunicação

<sup>6</sup> Ver também Gadamer (1999, p. 436-437).

entre diferentes épocas. Assim, Gadamer salienta o aspecto *linguagreiro* da experiência humana, pois todo o processo de compreensão se dá através da interpretação dos signos.

No entanto, ao contrário das posturas céticas e idealistas dos pós-estruturalistas e seus seguidores pós-modernos, Gadamer realça a linguagem como sendo o *medium* universal em que se realiza a própria compreensão entre os seres-humanos (1999, p. 566). Segundo o filósofo alemão, *a palavra não expressa o espírito, mas a coisa a que se refere. O ponto de partida da formação da palavra é a própria conjuntura, que enche o espírito. O pensamento que busca sua expressão não está referido ao espírito, mas à coisa* (Gadamer, 1999, p. 619).<sup>7</sup> Assim, ao contrário de um idealismo exacerbado, Gadamer pacientemente e de forma densa procura mostrar que a linguagem não é produtora por si mesma do mundo.

A linguagem humana terá sempre um caráter imperfeito e polissêmico, ao contrário da tradição cristã que acreditava na perfeição da palavra. Porém, não poderíamos ver esse fato como uma deficiência da linguagem; essa atitude seria não atentar para as próprias características da realidade humana, quer dizer, a necessidade de uma multiplicidade de palavras relaciona-se com um intelecto inquieto que procura a liberdade superando as coerções do mundo que o cerca (Gadamer, 1999, p. 617-618). A consciência desse fato gera angústias como nos mostra, por exemplo, a tradição bíblica acerca do enigma da multiplicidade das línguas, bem como as posturas pessimistas de autores como Nietzsche e Barthes. A experiência hermenêutica, por sua vez, apesar de reconhecer o abismo que separa o intérprete do texto, prefere não abandonar a busca de um horizonte de interpretação. Justamente, é a partir da noção desse abismo, desse estranhamento, que surge a necessidade de uma postura hermenêutica visando a compreensão racional do ser-humano.

Chegamos aqui a um ponto crucial nas reflexões realizadas por Gadamer. Com efeito, o encontro entre o intérprete e o texto ou entre o horizonte do intérprete e a herança do passado, transmitida pelo texto, realiza-se graças ao fenômeno da linguisticidade, pois ela fornece o chão comum para esse encontro:

<sup>7</sup> Aqui poderíamos, inclusive, propiciar um diálogo com as reflexões que Marx e Engels realizaram na **Ideologia Alemã**, na passagem em que escrevem: *Desde o início pesa sobre "o espírito" a maldição de estar "contaminado" pela matéria, que se apresenta sob a forma de camadas de ar em movimento, de sons, em suma, de linguagem. A linguagem é tão antiga quanto a consciência – a linguagem é a consciência real, prática, que existe para os outros homens e, portanto, existe também para mim mesmo; e a linguagem nasce, como a consciência, da carência, da necessidade de intercâmbio com outros homens* (Marx; Engels, 1996, p. 43, grifo nosso).

*A linguagem é o meio em que a tradição se esconde e é transmitida [...]. Porque pertencemos à linguagem e porque o texto pertence à linguagem, torna-se possível um horizonte comum. A emergência de um horizonte comum é aquilo a que Gadamer chama a fusão de horizontes (Palmer, 1999, p. 210).*

Esse encontro deve significar uma verdadeira relação de reciprocidade entre intérprete e texto, quer dizer, não tratar o texto como mero objeto, subjugando-o, mas sim, deixar-se levar pelo texto, dar o seu direito à fala, pois estar aberto para o texto representa uma intensa tentativa de conexão com a tradição ao qual o texto se refere. Ao mesmo tempo, isso não quer dizer que negamos os nossos próprios horizontes, pois não há compreensão que já não parta de seus próprios pressupostos, finitos, isto é, históricos. Ocorre então um deslocamento, e isso significa, segundo Gadamer, que se nos deslocamos à situação de um outro homem, logo:

*vamos compreendê-lo, isto é, tornar-nos-emos conscientes da sua alteridade, e até de sua individualidade irreduzível, precisamente por nos deslocarmos à sua situação. [...] Esse deslocar-se não é nem empatia de uma individualidade na outra, nem submissão do outro sob os próprios padrões, mas significa sempre uma ascensão a uma universalidade superior, que rebaixa tanto a particularidade própria como a do outro (Gadamer, 1999, p. 455-456).*

Dessa forma, tanto Gadamer como Paul Ricoeur destacam o aspecto sempre renovador de cada interpretação, pois a todo o momento está em jogo a própria situação do intérprete. A impressão é de que devemos nos equilibrar num tênue fio da navalha, pois, por um lado, temos de combater a *falácia intencional*, que acredita unicamente na intenção do autor como único caminho para a compreensão – como postulava a hermenêutica romântica; por outro, criticar também a *falácia do texto absoluto*, significando realizar uma hipostasiação do texto como algo que possui vida própria e auto-referência. É preciso destacar que o texto é um discurso dito por alguém, sobre alguma coisa. Dessa forma, para Ricoeur a questão da apropriação do sentido do texto se torna tão paradoxal quanto o da autoria, pois, *o direito do leitor e o direito do texto convergem numa importante luta, que gera a dinâmica total da interpretação.*

Para Gadamer, o verdadeiro lugar da hermenêutica seria esse entre-meu entre familiaridade e estranheza; nele se baseia a tarefa da hermenêutica de atentar para o que foi dito por meio da linguagem, *a coisa do texto*. Dessa posição intermediária, onde a hermenêutica tem que ocupar o seu posto, resulta que sua tarefa não é desenvolver um procedimento da compreensão, *mas esclarecer as condições sob as quais surge a compreensão* (Gadamer, 1999, p. 442-443).

Ao colocar as coisas dessa maneira, Gadamer segue os passos de Heidegger no seu questionamento quanto aos esforços de Dilthey em fundamentar epistemologicamente as ciências do espírito frente às ciências da natureza. A hermenêutica para ambos deve aparecer antes *como uma tentativa de cavar por debaixo do próprio empreendimento epistemológico, a fim de elucidar as suas próprias condições propriamente ontológicas* (Ricoeur, 1977, p. 30). Portanto, inverte-se a pergunta kantiana, *como eu posso conhecer?*, para a pergunta no âmbito ontológico, *como o compreender faz parte do ser?*, ou melhor, *qual o modo de ser desse ser que só existe compreendendo?* O desafio de Heidegger é pensar a hermenêutica menos como reflexão sobre a ciência do espírito *do que explicitar o solo ontológico sobre o qual essas ciências podem edificar-se* (Ricoeur, 1977, p. 31). No entanto, Heidegger não está preocupado em retornar da ontologia para a epistemologia, coisa que não tem sentido para ele. Também, como já mencionamos, não é essa a preocupação de Gadamer, embora, na terceira parte de sua grande obra **Verdade e Método**, ao focar a virada ontológica empreendida por Heidegger no fio condutor da linguagem, nos forneça instigantes reflexões para que possamos retomar o debate sobre as ciências do espírito fundamentado em pressupostos heideggerianos.

Fica clara a distância que separa Gadamer dos pós-estruturalistas, pois o filósofo alemão está longe de pensar a linguagem como um mero conjunto de signos, de significados e significantes, instrumentos que supostamente poderíamos manipular à vontade. Citando Ricoeur: *o gesto da hermenêutica é um gesto humilde de reconhecimento das condições históricas a que está submetida toda a compreensão humana sob o regime da finitude* (1977, p. 131). Daí o empreendimento, realizado em **Verdade e Método**, de recuperar as noções de tradição, autoridade e preconceito, salientando a ingenuidade da tradição histórica do século XIX que, com sua confiança no método, esquece a sua própria historicidade. Ao contrário, um pensamento histórico tem de pensar ao mesmo tempo sua própria historicidade, pois o verdadeiro objeto histórico não é um objeto em

si, mas a sua relação com o intérprete. Essas preocupações estão no âmbito do que Gadamer denomina como história efetual.

Josep Fontana afirma que todos esses questionamentos epistemológicos dos teóricos pós-modernos no que concerne à história, pelo menos, possuem o mérito de fazer com que os historiadores corrijam *erras de visão* acerca de seu próprio *métier* (Fontana, 1998, p. 33). Contudo, talvez seja o caso de concordar com Perez Zagorin que, apesar de também reconhecer esse fato, questiona se o preço pago não foi alto demais (1999, p. 22). Lembrando aquele velho ditado alemão: acaso não jogaram o bebê junto com a água suja da banheira?

Seguindo o argumento de Emília Viotti da Costa, trabalhos como os de Sartre, Merleau-Ponty e Thompson, surgidos desde meados da década de 1960, representavam uma crítica necessária a certos dogmatismos, muitos deles surgidos no âmbito da tradição marxista, tais como reducionismo economicista, separação artificial entre infra e superestrutura, totalidade escolástica que abre mão de qualquer abordagem empírica. Passou-se, porém, salienta a autora, ao outro lado do dogmatismo, ou seja, a linguagem passou de determinada a determinante do mundo, empiricismo ingênuo que se recusa a alcançar algum nível teórico, recusa de qualquer esforço de totalização, abandonando a macrofísica do poder. Viotti da Costa mostra como essa tendência acaba por realizar uma inversão total da dialética, apenas, na maior parte dos casos, trocando-se um reducionismo por outro. Apesar de salientar como positiva a expansão dos campos de estudo e de tipos de fontes, propiciados por trabalhos como o de Foucault, Guinzburg e Natalie Davis, o fato é que quase nunca os estudos que procuraram seguir os passos desses autores realizaram uma articulação necessária entre a micro e a macrofísica do poder, entre o individual e o coletivo. Ao contrário:

*as conexões entre o cotidiano e a macrofísica do poder são esquecidas. Contrariamente à intenção original de Foucault, as microhistórias freqüentemente ficam como peças coloridas de um caleidoscópio quebrado, sem se juntarem, sem se articularem num desenho, não passando de fragmentos de uma experiência sem sentido* (Costa, 1994, p. 10-15).

Assim, depois de algumas décadas de quase total esquizofrenia teórica, talvez seja o momento de, ao menos, tentar abandonar o estado de perple-

xidade, preguiça mental e ânsia de parecer *atualizado* com a última moda teórica, passando a marcar algumas posições. Uma delas é afirmar e defender, como uma norma para a historiografia, a capacidade de produzir um conhecimento verdadeiro. Assim, aquela tão famosa e execrada proposição de Ranke de relatar os fatos *tal como verdadeiramente aconteceram*, deve ser tomada, sim, como uma idéia reguladora pelo historiador. Após anos de desqualificação quanto ao tipo de conhecimento produzido pela história, essa afirmação certamente soará como um completo desatino, porém é bom deixar bem claro que aqui não importa se efetivamente não conseguimos reconstituir os fatos como se deram e, realmente não conseguimos, mas que o historiador deve ter sempre essa idéia como norma (Heller, 1993, p. 171).

David Lowenthal procura salientar os fatores que limitam, ou melhor, tornam impossível a recuperação integral do passado histórico: a imensidão do passado, o fato de os acontecimentos passados serem recuperados de forma indireta - a questão da representação e a inevitabilidade do preconceito, implicando aqui juízos, valores, aspectos subjetivos daquele que realiza uma pesquisa histórica (Lowenthal, 1998, p. 111).

Como vimos, tais questões são trabalhadas por autores advindos de uma vertente da hermenêutica que procurou dialogar de forma intensa com o pensamento histórico que toma forma ao longo do século XIX. No entanto, o que nos chama a atenção, tanto neste texto como no de outros autores que podem ser inseridos nessa confusa seara pós-moderna, é o tom sempre negativo e pessimista de suas proposições. Enquanto certas posturas hermenêuticas, como tentamos indicar, procuram não dissolver noções como de representação, sujeito, identidade, história e ficção, tributárias de uma postura racional e humanista de entendimento do mundo, outros autores crêem ser necessário embaralhar alegremente tais noções. Assim, não haveria ficção ou não-ficção, apenas narrativa. Para Lowenthal, a diferença entre história e ficção *reside mais no propósito do que no conteúdo*. Talvez fosse melhor afirmar que tal diferença se encontra (ou deveria, pelo menos) no âmbito do método e, soando fora de moda, da epistemologia, pois, como propõe Roger Chartier, a história tem que ser regida pela possibilidade de se estabelecer um conjunto de regras que permitem *controlar* operações proporcionais à produção de objetos determinados (Chartier, 2000). Essa idéia de especificidade tem a ver com os fundamentos de uma concepção de investigação histórica que começa a tomar forma com o humanismo renascentista e se consolida com a chamada escola histórica no século XIX. Então, no final das contas, o postulado rankeano

acaba sendo admitido como válido por Lowenthal, apesar de todas as suas negações e relativizações. E o faz porque *essa epistemologia pode ser antiquada* [citando Gordon Wood], *mas somente tal convicção torna possível a história escrita. Os historiadores que abandonam essa convicção colocam em risco a sua disciplina* (Lowenthal, 1998, p. 146).

Isso não significa qualquer tentativa de, ingenuamente, camuflar a sempre tensa relação entre a consciência histórica do presente e as consciências dos sujeitos – objetos do passado. Como diziam Croce e Collingwood, toda história é história contemporânea (Collingwood, s.d., p. 252), querendo significar com isso que, se a história é uma atividade de investigação marcada pela decifração de mensagens, pela ressurreição dos mortos, somos nós no presente, pelos nossos interesses, que damos a essas mensagens a qualidade de documento. Na felicíssima imagem de Walter Benjamin, o historiador é o arauto que no meio-dia da história convida os mortos para a mesa.<sup>8</sup>

Contudo, esse procedimento deve ser metódico e crítico. Dessa forma, reconhecer as antinomias inerentes à produção do conhecimento histórico não significa abandonar os critérios da profissão que devem ser pautados sempre na supremacia da evidência, na possibilidade de distinguir os fatos históricos passíveis de verificação da ficção. Quem quer que renuncie a essas normas está fazendo qualquer outra coisa menos história.<sup>9</sup>

Por conseguinte, entendemos que o materialismo histórico, expurgado de todos os dogmatismos e reducionismos por meio da obra de autores como Jean-Paul Sartre, Edward Thompson, Walter Benjamin, Eric Hobsbawm, Josep Fontana e Emília Viotti da Costa, para ficar em alguns poucos exemplos, ainda continua se configurando como um conjunto heurístico válido para a produção histórica,<sup>10</sup> juntamente com a tradição hermenêutica que procura marcar a profunda historicidade da condição humana,<sup>11</sup> ao mesmo tempo em que situa a linguagem como um aspecto cen-

<sup>8</sup> *At any given time, the living see themselves in the midday of history. They are obliged to prepare a banquet for the past. The historian is the herald who invites the dead to the table* (Benjamin, 1999, p. 481).

<sup>9</sup> Por mais que certos escritores, ao trabalharem com elementos históricos em suas obras, consigam criar tessituras narrativas muito mais ricas e instigantes acerca do passado e da época na qual escrevem do que muitos historiadores com seus relatos, quase sempre, áridos e sem beleza literária. No entanto, os historiadores podem não apenas ser influenciados por determinadas estratégias narrativas, o que não quer dizer simples e perigosa fusão, como também utilizar a literatura como uma fonte riquíssima para o seu trabalho.

<sup>10</sup> Obviamente não se pode prescindir da leitura dos escritos do próprio Karl Marx, especialmente daqueles em que procura formular ou aplicar as suas concepções sobre o materialismo histórico, tais como **A Ideologia Alemã** (1844-45), **Lutas de Classe na França** (1852), **O Dezoito Brumário de Luís Bonaparte** (1852), **Formações Econômicas Precapitalistas** (1857-1858), além dos capítulos do primeiro volume de **O Capital** (1867) que analisam o processo histórico de acumulação do capital.

<sup>11</sup> Podemos considerar a tradição hermenêutica que abarca autores como Schleiermacher, Dilthey e Gadamer, como inserida na esfera de uma poderosa corrente de pensamento, uma espécie de *zeitgeist* que inclui a escola histórica alemã bem como a produção de autores como Hegel e Marx. Como expõe Sérgio Buarque de Holanda, num texto fundamental sobre a obra de Ranke, trata-se da consciência e da importância de se pensar historicamente (Holanda, 1996, p. 188).

tral no trabalho do historiador sem, contudo, cair no ceticismo e idealismo das posturas pós-modernas.

Além do mais, o que podemos depreender das formulações dos autores pós-modernos é a confusão que realizam entre o contexto de nossa própria situação e a abertura para novos temas com uma apressada desqualificação de certos conceitos e linhas de pensamento. Quer dizer, esses autores procuram justificar o fato de estarmos num novo momento histórico, justamente a PÓS-modernidade, em função das transformações da sociedade ocidental na virada do século XX para o XXI, modificações resultantes das transformações tecnológicas que geraram nova economia global, saturação das mídias eletrônicas; enfim, como na já citada definição de Frederic Jameson, o pós-moderno ou modernidade tem a ver com um novo estágio nas transformações do capitalismo mundial. Assim, ato contínuo, todas as formulações de pensadores da Renascença ao Iluminismo, passando pelos seguidores dessa tradição no século XIX, perderiam seu significado nesse novo contexto. Ora, trata-se de uma afirmação bem questionável, primeiro pela própria justificativa da periodização, pois o conceito, se for pensado como algo além da modernidade, não pode ficar restrito a uma crítica de uma suposta tradição de pensamento (Renascimento, Iluminismo). Como nos mostra Anthony Giddens, do ponto de vista institucional, ou seja, pensando o nexos entre modernidade e relação social capitalista, industrialização, formas de controle da informação e influência decisiva do complexo militar industrial, nada indica que estejamos vivendo num momento para além da modernidade, mas de sua radicalização (Giddens, 1991, p. 56-57, 63-64).<sup>12</sup>

Esse equívoco fica patente se tomarmos como exemplo uma das principais formulações pós-modernas, qual seja, a crítica das metanarrativas. Essa crítica surge, inicialmente, numa das primeiras sistematizações do pensamento pós-moderno com a obra **A condição pós-moderna** de Jean-François Lyotard. Nesse texto, além da ampliação do termo, até então restrito ao debate das artes e da arquitetura moderna, o autor francês afirma, como nos mostra Perry Anderson, o crepúsculo das grandes narrativas, tais como, além

<sup>12</sup> Em que pesem os aspectos questionáveis de suas formulações acerca da chamada *Terceira Via*, além de ter se tornado um dos porta-vozes da chamada social-democracia do primeiro ministro britânico Tony Blair, que tem feito sucesso entre vários presidentes da América Latina, é difícil negar em bloco as qualidades intelectuais de Giddens. Inclusive a sua refutação ao conceito de pós-modernidade é uma das mais bem elaboradas que conheço.



do socialismo dito real, a redenção cristã, a noção de progresso iluminista, o espírito hegeliano, o keynesianismo. Mas, ironia, logo justamente da história! Com o colapso do chamado socialismo real, o capitalismo, com sua metafísica totalitária do mercado, surge como uma gigantesca e inexorável metanarrativa, tão freqüentemente dada como extinta pelos arautos da pós-modernidade (Anderson, 1999, p. 42-43).

O segundo questionamento que podemos fazer é de que mesmo no âmbito de uma história internalista das idéias, a freqüente desqualificação dos pensadores ditos do período moderno parece soar mais como uma caricatura. Ao que parece, a maioria dos pensadores pós-modernos, e principalmente os historiadores que os seguem, se limitam a ler maus manuais acerca do pensamento ocidental, pois muitas características ditas pós-modernas já se encontravam nesses autores tais como a crítica do progresso e da teleologia. É preciso atentar para o caráter subversivo que está por trás do Iluminismo, aspecto em potencial para a superação de seus próprios dogmas, como podemos notar em pensadores como Hume, Kant, Rousseau e Diderot que são bem mais complexos e menos ingênuos do que o reducionismo pós-moderno quer nos fazer crer.

Em decorrência da reivindicação do estudo de setores até então excluídos da produção historiográfica, como o étnico e o de gênero, passa-se de maneira incrível a desqualificar e abandonar conceitos como metanarrativas, totalidade, profundidade, reflexão, verdade, pois, aparentemente, são modalidades que excluem, justamente, esses grupos. Tais conceitos são, portanto, tratados como juízos totalitários, entulhos falo(logo)cêntricos (!), ou melhor, machistas, sexistas e racistas, herança de uma tradição de pensamento eurocêntrica (Silva, 2001, p. 283, 296).

Não é difícil perceber o apelo que essas formulações tiveram entre os setores da sociedade marginalizados dentro da cultura hegemônica e, talvez, mais ainda, numa sociedade como a norte-americana. Porém, não é menos difícil notar os perigos de tais posturas: no frêmito de atender aos desejos de suas respectivas comunidades, alguns historiadores têm abandonando o rigor necessário à sua profissão. De forma muitas vezes ingênua, acabam alimentando posições extremamente conservadoras. Com efeito, essas atitudes dão margem a uma despolitização e desistoricização sem precedentes, pois, enquanto vários segmentos se enredam nas suas micro-histórias sem articulá-las

com qualquer totalidade, mergulhando num narcisismo individualista, os grandes conglomerados financeiros, estes sim, se apropriam da totalidade e realizam cinicamente a sua desencantada metafísica do mercado.<sup>13</sup> Mais ainda, ao atirar o conhecimento histórico numa lata do lixo epistemológica, negando, conseqüentemente, qualquer possibilidade de reconstrução do passado, como afirma Hobsbawm, diante desse mais desenfreado relativismo, a minha construção da realidade pode ser tão boa como a de qualquer outro. Assim, esses grupos não poderão refutar “estudos” que, por exemplo, neguem a existência dos campos de concentração ou que recuperem e parem simplesmente por aí a memória de integrantes da Klu Klux Klan. Aqui o bebê já foi junto com a água suja da banheira (Hobsbawm, 1998, p. 286).

Mas, será que nessa ampliação das fontes e dos campos de abordagem - algo, diga-se, salutar, ou melhor, urgente e necessário - é preciso abandonar qualquer critério de busca de um conhecimento racional acerca do passado humano, fundindo história com ficção?

Acredito que não; aliás, exatamente o oposto deveria ser buscado por quem queira realizar uma historiografia crítica, como nos mostra Jeanne Marie Gagnebin quando analisa a obra de Walter Benjamin. Para o autor alemão, a precisão e a exatidão históricas são necessárias não como um fim em si mesmo, mas para permitir *com conhecimento do que está falando* a interrupção de uma história oficial, fazendo aflorar os silêncios e fraturas eficazes (Gagnebin, 1994, p. 120).<sup>14</sup>

Uma resposta no mesmo sentido podemos encontrar no espaço da tradição hermenêutica, desde autores como Dilthey até os que atualmente procuram trabalhar com uma chamada hermenêutica do cotidiano. Pensar, principalmente no caso brasileiro, a imbricação de várias temporalidades,

<sup>13</sup> Há vinte anos Marshall Berman afirmava a sua preocupação com os rumos da *intelligentsia* norte-americana, cada vez mais encastelada nos seus guetos étnicos ou de gênero, abandonando qualquer possibilidade de uma articulação mais geral entre esses grupos para repensar a herança modernista. O autor se perguntava se essas pessoas ficariam satisfeitas *com a luz artificial de suas cúpulas infláveis. Ou, quem sabe, nalgum dia próximo, elas as suspenderão através de suas janelas pintadas, abrirão suas janelas uns aos outros e se esforçarão para criar uma política de autenticidade que nos envolverá a todos* (Berman, 1986, p. 329-330). Infelizmente essa pergunta continua válida.

<sup>14</sup> Nada, portanto, mais equivocado do que transformá-lo num precursor de algum irracionalismo pós-moderno, como, mais uma vez de forma equivocada, fazem alguns autores ditos pós-modernos. Apesar das dificuldades apresentadas por sua obra que, de forma original, complexa e, por isso mesmo, também polêmica, procura aliar teologia judaica com o marxismo, além do seu caráter fragmentário e inacabado, Benjamin nunca abriu mão do legado crítico da *Aufklärung*. Aspecto que deixa bem claro num excerto do seu inacabado trabalho sobre as passagens parisienses, quando fala do papel da razão em seu estudo: *To cultivate fields where, until now, only madness has reigned. Forge ahead with the whetted axe of reason, looking neither right nor left so as not succumb to the horror that beckons from deep in the primeval forest. Every ground must at some point have been made arable by reason, must have been cleared of the undergrowth of deselusion and myth. This is to be accomplished here for the terrain of the nineteenth century.* (Benjamin, 1999, p. 456-457).

historicizar conceitos, renunciando a categorias fixas e abstratas tais como nacionalidade ou progresso, se ater à singularidade de cada fluxo espaço-temporal, perceber a tensão entre a concretude das experiências quotidianas e o discurso normativo institucional, divisar, enfim, a multiplicidade de tempos e sujeitos que marcam a realidade histórica (Dias, 1998). Portanto, para enfrentar as complexidades e antinomias do fazer histórico, não é necessário, de forma até irresponsável, abandonar a busca da verdade e abraçar o que foi denominado por Terry Eagleton como uma *rude objetividade da subjetividade aleatória* (1995, p. 64). Citando uma vez mais Gadamer, no que se refere à questão da verdade:

*o fato de que um seu conhecimento [das ciências do espírito] opere também o ser próprio daquele que conhece, designa certamente o limite do “método”, mas não o da ciência. O que a ferramenta do “método” não alcança tem de ser conseguido e pode realmente sê-lo através de uma disciplina do perguntar e do investigar, que garante a verdade (Gadamer, 1997, p. 709).*

Diante do que foi exposto até aqui, talvez fosse o caso de encerrar com uma passagem contundente escrita por um historiador veterano e que nunca perdeu a percepção crítica nem se deixou levar por modismos fáceis, até porque se sabe que esses modismos, mesmo quando bem intencionados, podem ser extremamente perigosos. Assim:

*Os historiadores, conquanto microcósmicos, devem se posicionar em favor do universalismo, não por fidelidade a um ideal ao qual muitos de nós permaneceremos vinculados, mas porque essa é a condição necessária para o entendimento da história da humanidade, inclusive a de qualquer fração específica da humanidade. Pois todas as coletividades humanas são e foram necessariamente parte de um mundo mais amplo e mais complexo. Uma história que seja destinada apenas para judeus (ou afro-americanos, ou gregos, ou mulheres, ou proletários, ou homossexuais) não pode ser boa história, embora possa ser uma história confortadora para aqueles que a praticam.*

*Infelizmente, como demonstra a situação em áreas enormes do mundo no final do nosso milênio, a história ruim não é história inofensiva. Ela é perigosa. As frases digitadas em teclados aparentemente inócuos podem ser sentenças de morte (Hobsbawm, 1998, p. 292).*

**REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS**

- ALBERTI, V. A existência na história: revelações e riscos da hermenêutica. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 9, n. 17, p. 31-57, 1996.
- ANDERSON, P. **As origens da pós-modernidade**. Rio de Janeiro: Zahar, 1999.
- BARTHES, R. Le discours de l'histoire. **Information sur les sciences sociales**, v. 6 (4), p. 65-75, 1967.
- BENJAMIN, W. **The Arcades Project**. Cambridge: The Belknap Press, 1999.
- BERMAN, M. **Tudo que é sólido desmancha no ar: a aventura da modernidade**. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.
- CHARTIER, R. La historia no terminó. **El Clarín**, Buenos Aires, 28 agosto 2000.
- COLLINGWOOD, R. G. **A idéia de história**. Lisboa: Editorial Presença, [s.d.].
- COSTA, E. V. da. A dialética invertida: 1960-1990. **Revista Brasileira de História: Brasil 1954-1964**. São Paulo: ANPUH/Marco Zero, v. 14, n. 27, p. 9-26, 1994.
- DIAS, M. O. S. Hermenêutica do cotidiano na historiografia contemporânea. **Projeto História: trabalhos da memória**. PUC-SP, n. 17, p. 223-258, 1998.
- DILTHEY, W. **El mundo histórico**. México: Fondo de Cultura Económica, 1944.
- \_\_\_\_\_. Orígenes da hermenêutica. In: MAGALHÃES, R. (Org.). **Textos de hermenêutica**. Porto: Rés, 1984, p. 147-203.
- EAGLETON, T. Capitalismo, modernismo e pós-modernismo. **Crítica Marxista**, v. 1, n. 2, p. 53-68, 1995.
- FONTANA, J. **História depois do fim da história**. Bauru: Edusc, 1998.
- GADAMER, H.-G. **Verdade e método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica**. 3.ed. Petrópolis: Vozes, 1997.
- GAGNEBIN, J. M. **História e narração em Walter Benjamin**. Campinas: Ed. da Unicamp; São Paulo: Perspectiva, 1994.
- GIDDENS, A. **As consequências da modernidade**. São Paulo: Ed. da Unesp, 1991.
- HELLER, A. **Uma teoria da história**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1993.
- HOBSBAWM, E. **Era dos extremos: o breve século XX (1914-1991)**. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

- \_\_\_\_\_. **Sobre história**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- HOLANDA, S. B. O atual e o inatual na obra de Leopold Von Ranke. In: **Livro dos Prefácios**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, p. 162-218.
- JAMESON, F. **Pós-modernismo: a lógica cultural do capitalismo tardio**. São Paulo: Ática, 1996.
- LOWENTHAL, D. Como conhecemos o passado. **Projeto História**, PUC-SP, n. 17, 1998.
- MARX, K.; ENGELS, F. **A ideologia alemã (Feurbach)**. 10.ed. São Paulo: Hucitec, 1996.
- NIETZSCHE, F. Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral. In: **Obras incompletas**. 4.ed. São Paulo: Nova Cultural, 1987. (Os Pensadores)
- PALMER, R. E. **Hermenêutica**. Lisboa: Edições 70, 1999.
- RICOEUR, P. **Teoria da interpretação: o discurso e o excesso de significação**. Lisboa: Edições 70, 1976.
- SALIBA, E. T. As luzes e as fadas: marxismo e tendências da historiografia. In: COGGIOLA, O. (Org). **Marx e Engels na história**. São Paulo: Xamã, 1996.
- SANTOS, F. C. dos. O acaso das origens e o ocaso das finalidades. In: NASCIMENTO, M. R. do; TORRESINI, E. W. R. (Orgs.). **Modernidade e urbanização no Brasil**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998.
- SARTRE, J.-P. Questão de Método. In: **O existencialismo é um humanismo; A imaginação; Questão de método**. 3.ed. São Paulo: Nova Cultural, p. 109-191, 1987. (Os Pensadores)
- SILVA, R. F. da. **História da historiografia**. Bauru: Edusc, 2001.
- THOMPSON, E. P. **A miséria da teoria ou um planetário de erros: uma crítica ao pensamento de Althusser**. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.
- WHITE, H. **Meta-história: a imaginação histórica do século XIX**. São Paulo: Edusp, 1992.
- ZAGORIN, P. History, the reference, and narrative. **History and Theory: studies in the philosophy of history**, v. 38, n. 1, p. 1-24, 1999.

## THE EFFECT OF POST-MODERNISM ON HISTORIOGRAPHY

### ABSTRACT:

*This text intends to analyze some aspects of the influence of the so-called post-modernism on recent historiography - the implications of this tendency with regard to various important issues in the construction of historical knowledge, such as subjects in history, the individual -*

---

*collective relationship, and the notion of representation. Our objective, therefore, is to effect a critical balance of the production and historiographic reflection realized under the influence of this tendency; as well as to attempt to establish a dialogue between the field of historiography and two important theoretical trends concerning historical thinking: historical materialism and hermeneutics.*